

Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México

Los altépetl y sus historias

Federico Navarrete Linares



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Federico Navarrete Linares
"Las tradiciones históricas indígenas"
p. 37-92

Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México

Los altépetl y sus historias

Federico Navarrete Linares (autor)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,

Instituto de Investigaciones Históricas

Cuadros, mapas e ilustraciones

(Cultura Náhuatl. Monografías 33)

Primera edición impresa: 2011

Primera edición electrónica en PDF: 2012

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2019

ISBN de PDF 978-607-30-1427-4

<http://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual
4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

2019: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en <http://ru.historicas.unam.mx>.

Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

LAS TRADICIONES HISTÓRICAS INDÍGENAS

LAS FUENTES

SI EL DÍA DE HOY PODEMOS CONOCER la historia de los orígenes de los altépetl del valle de México es gracias a las fuentes escritas en los siglos XVI y XVII por autores indígenas, provenientes de esos mismos altépetl, y por autores españoles. Ambos utilizaron, a su vez, obras más antiguas de autoría indígena, que eran tanto manuscritos en alfabeto latino como libros pictográficos y tradiciones orales.

Las fuentes que conocemos nos proporcionan una gran cantidad de información sobre la historia de los altépetl y también nos permiten saber la manera en la que los pueblos indígenas concebían y narraban su propia historia. Sin embargo, su utilización plantea una serie de problemas historiográficos y metodológicos que pueden resumirse en las siguientes preguntas:

¿Quién escribió las fuentes y para qué?

¿Cómo fueron escritas?

¿Qué significa el hecho de que hayan sido escritas después de la conquista española?

Para responder a estas interrogantes será necesario ir más allá del análisis de las obras individuales para intentar reconstruir el funcionamiento de las tradiciones históricas que las produjeron. En efecto, como veremos, todas las historias escritas por autores indígenas en los siglos XVI y XVII son producto de tradiciones históricas ya constituidas e institucionalizadas en el seno de los altépetl indígenas, mismas que continúan y transforman.¹ A su vez, las obras escritas por españoles utilizaron fuentes indígenas que pertenecían a estas tradiciones, por lo que también derivan de ellas, aunque no de la manera explícita y deliberada como lo hacen las obras de autoría indígena.

¹ La única excepción a este respecto sería la *Historia de la venida de los mexicanos*, de Cristóbal del Castillo, que sí parece ser una construcción individual, resultado de una investigación; se trata claramente de una obra atípica.

Las tradiciones históricas indígenas estaban plenamente institucionalizadas e íntimamente vinculadas con los grupos que tenían el poder político en cada *altépetl*; además, tenían estrictas reglas de funcionamiento que determinaban la forma, los géneros y su contenido mismo. Por ello, reconstruir el funcionamiento de estas tradiciones nos permitirá responder a las dos primeras preguntas.

Comprender las fuentes como productos de tradiciones históricas constituidas también ayudará a responder la última pregunta, pues si bien todas las fuentes que conocemos fueron producidas después de la conquista española, si partimos de la premisa de que fueron la continuación de tradiciones históricas previamente constituidas, podemos suponer que muchos de sus aspectos formales y de su contenido se remontan a tiempos prehispánicos. Por otro lado, los autores indígenas y europeos tomaron también elementos, ideas y formas de las tradiciones históricas europeas traídas e impuestas por los españoles. El resultado fue una combinación, compleja y cambiante, de las formas prehispánicas con las formas occidentales de hacer la historia.

Antes de iniciar la reconstrucción del funcionamiento de las tradiciones históricas indígenas este apartado describirá, de manera sucinta, las principales fuentes históricas de los siglos XVI y XVII que utilizaremos a lo largo de este libro, agrupándolas por su origen y características más sobresalientes. Aquí presentaré, de manera resumida, información e inferencias sobre la naturaleza de estas historias que se discutirán y demostrarán con más detalle en los capítulos sucesivos.

Las fuentes mexicas

La principal característica de las historias mexicas es su pluralidad. Como puede apreciarse en el cuadro 1, existen al menos 26 fuentes que tratan de la migración de los mexicas y de la compleja y difícil fundación de sus *altépetl*, Mexico-Tenochtitlan y Mexico-Tlatelolco. Entre ellas se cuentan siete códices pictográficos, además de libros alfabéticos escritos en náhuatl y en castellano. Cada una de estas historias presenta una versión diferente de la historia mexicana.

Mi propuesta es que la gran variabilidad entre las diferentes historias puede atribuirse a que provenían de tradiciones distintas que pertenecían a diferentes grupos dentro de los *altépetl* mexicas. De acuerdo con este criterio se clasificarán en varios grandes grupos, algunos pertenecientes a Mexico-Tenochtitlan y otros a Mexico-Tlatelolco.

En primer lugar, un grupo de historias presenta lo que puede llamarse la “versión oficial” de la historia tenochca; es decir, la versión que parece más apegada a la postura y los intereses de la dinastía gobernante de Mexico-Tenochtitlan

en el momento de la conquista. Las más destacadas son las obras de Hernando Alvarado Tezozómoc, un historiador descendiente del linaje de los *tlatoque* de esa ciudad que escribió la *Crónica mexicana*, en español, y la *Crónica mexicáyotl*, en náhuatl.

La *Crónica mexicana* es, a su vez, muy cercana a otras dos obras escritas por autores españoles: la *Historia de las Indias de la Nueva España* de Diego Durán y la *Relación del origen de los yndios...* de Juan de Tovar. Para explicar esta semejanza, Robert Barlow propuso que estas tres historias derivaban de una fuente común, ya desaparecida, a la que llamó *Crónica X*.² Por el contenido de las historias provenientes de ella, podemos suponer que esta fuente presentaba una versión de la historia mexicana favorable al linaje gobernante de Mexico-Tenochtitlan.

Otro grupo de fuentes está integrado por tres historias pictográficas, el *Códice Boturini*, el *Códice Aubin* y el Manuscrito 261 de la Bibliothèque Nationale de France, que presentan versiones casi idénticas de la migración mexicana. Sin embargo, difieren significativamente en la información que presentan de la fundación de Mexico-Tenochtitlan, pues el *Códice Boturini* no la menciona, omisión que me hace pensar que esta historia pictográfica pudo haber sido dibujada por un grupo de mexicas residentes en Colhuacan. Por su parte, el *Códice Aubin* contiene una versión distinta de la fundación de la que es recogida en las fuentes más cercanas a la “versión oficial”.

A su vez, las fuentes pertenecientes a la tradición histórica de Mexico-Tlatelolco son claramente identificables pues narran otra historia de la migración y de la fundación. La más conocida es la *Historia de Tlatelolco*, que fue quizá la primera historia escrita por autores indígenas con alfabeto latino, poco después de 1540. También pertenecen a este grupo otra historia pictográfica, el *Códice Azcatitlan*, y la *Historia mexicana desde 1221...*

Por otra parte, el *Códice telleriano-remensis* y el *Códice Vaticano-Ríos*, dos libros pictográficos que derivan de una fuente común hoy perdida, presentan una versión atípica de la migración mexicana que probablemente reúne las tradiciones de diversos grupos mexicas que no vivían ni en Mexico-Tenochtitlan ni en Mexico-Tlatelolco, sino en el norte y el oriente del valle de México.

² Barlow, “La *Crónica X*: versiones coloniales de la historia mexicana tenochca”. Sobre esta hipotética fuente común a estas tres historias véase también el artículo de José Rubén Romero Galván, “La *Crónica X*”. A su vez, Ann Graham realizó un análisis comparativo de la *Historia de las Indias de la Nueva España...* y la *Crónica mexicana* que le permitió hacer propuestas muy interesantes sobre su fuente común, entre ellas que contenía pictografías: *Dos interpretaciones de la historia de los mexicas: un análisis comparativo de la C. mexicana de H. Alvarado Tezozómoc y la Historia de las Indias... de Durán*.

La otra historia pictográfica mexicana es el *Mapa Sigüenza*, un lienzo muy poco estudiado que presenta una versión particular de la migración que privilegia la fallida fundación del altépetl mexicana en Chapultépec, por sobre la posterior y exitosa fundación en Mexico-Tenochtitlan.

Otras tres fuentes se caracterizan por contar la historia mexicana en el marco de un relato mucho más amplio que se inicia con la historia prehispánica de las varias creaciones y destrucciones del mundo. La primera es la *Leyenda de los Soles*, que fue escrita por un autor indígena anónimo, muy probablemente vinculado con los informantes que colaboraron en la gran obra de Bernardino de Sahagún. La segunda es la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* que fue escrita por un fraile español igualmente anónimo, pero que ha sido identificado como Andrés de Olmos, uno de los primeros evangelizadores que trabajaron en México. La tercera es el capítulo “De los mexicanos”, del libro décimo de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Sahagún, que presenta una versión peculiar del origen de los mexicanos y de los demás pueblos indígenas; muy probablemente es de origen colonial.

A su vez, la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada presenta una versión detallada de la historia del origen del altépetl mexicana, seguramente tomada de diversas fuentes indígenas y españolas.

Existen también varias historias escritas por autores españoles que recogen fragmentos de la historia mexicana pero que no la presentan en su totalidad, como los libros de Toribio Benavente *Motolinía* y la *Historia eclesiástica indiana* de Gerónimo de Mendieta.

Finalmente, existen diversos anales de autoría indígena que fueron copiados por el historiador chalca Chimalpain y que presentan versiones escuetas pero interesantes de la migración mexicana. Se trata de los *Anales de Gabriel de Ayala*, la *Historia en lengua mexicana que contiene el tiempo que pasó...*, la *Memoria de la llegada de los mexicanos-aztecas* y la *Historia o crónica mexicana y con su calendario*. Esta última destaca porque parece reunir varios anales distintos y presenta la lista más extensa contenida en cualquier fuente de los lugares visitados por los mexicanos a lo largo de su migración.

Por su parte, el propio Chimalpain trató detalladamente la historia mexicana en varias de sus obras que también contaban la historia de Colhuacan y de Chalco, como el *Memorial breve...* y la *Tercera relación*. Estas historias resultan particularmente interesantes porque el autor chalca reúne diversas y divergentes tradiciones mexicanas y las compara de manera sistemática sin tomar partido por ninguna de ellas.

La historia de Colhuacan

La historia de Colhuacan, el más viejo y prestigioso altépetl tolteca del valle de México, se vinculó muy estrechamente a la historia de los mexicas tenochcas, pues estos últimos vivieron en Colhuacan y luego la conquistaron, de modo que terminaron por apropiarse del prestigio y la identidad de este altépetl. Por ello, la dinastía de los *tlatoque* tenochcas obtenía su legitimidad de ser descendiente de la dinastía colhua.

Quizá debido a ello, no ha sobrevivido ninguna historia de Colhuacan que haya sido escrita por un autor colhua. Dos de las fuentes que cuentan la historia de este altépetl son la *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señorado...* y el *Origen de los mexicas*, que fueron escritas a fines de la década de 1520 por un fraile español anónimo que investigó en esa ciudad el origen de la dinastía colhua y mexica, a petición del noble español Juan Cano Moctezuma, entonces esposo de la princesa Isabel, hija del difunto *tlatoani* Moteuhczoma Xocoyotzin. Por consiguiente, este autor trata la historia de Colhuacan sólo en cuanto era antecedente de la historia de Mexico-Tenochtitlan.

Un enfoque similar tiene el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Colhuacan*, escrito por Chimalpain, que integra la historia de Colhuacan con la historia de los mexicas y de varios altépetl chalcas.

La historia de Cuauhtitlan

Conocemos la historia de Cuauhtitlan gracias a los *Anales de Cuauhtitlan*, escritos muy probablemente por Antonio Vegerano y otros colaboradores de Bernardino de Sahagún que eran oriundos de Tepotzotlan, un altépetl subordinado a esta ciudad. Por ello, esta fuente nos presenta la historia de Cuauhtitlan desde la perspectiva particular del linaje de gobernantes de ese lugar, que estaba vinculado muy estrechamente a la dinastía gobernante tenochca.

Además, los *Anales de Cuauhtitlan* integran la historia de su altépetl en un relato mucho más amplio que incluye las sucesivas creaciones y destrucciones del cosmos y la historia de los principales altépetl del valle de México y otros sitios circunvecinos.

Chimalpain y la historia de Chalco

La historia de los diversos altépetl que conformaban Chalco nos ha llegado a través de la magna obra de Chimalpain, historiador oriundo de Chalco

Amaquemecan, una de sus cuatro cabeceras principales. En sus relaciones *Tercera*, *Cuarta*, *Quinta*, *Sexta*, *Séptima* y *Octava*, así como en su *Memorial breve...* y en la *Historia o crónica y con su calendario...*, el autor recoge y transcribe las tradiciones históricas de su propio altépetl de Amaquemecan, así como de otros altépetl chalcas importantes como Tlalmanalco y Chalco Atenco, junto con información sobre la historia de Mexico-Tenochtitlan, Colhuacan y otros altépetl del valle de México. Además de reunir una cantidad excepcional de información histórica sobre todos estos altépetl, Chimalpain escribió una obra auténticamente polifónica en la que las diferentes tradiciones indígenas se sumaban y complementaban, sin fundirse en una sola historia, por lo que aún hoy las podemos distinguir y comparar claramente.

Las historias de Tetzco

Tetzco era un altépetl que rivalizaba en importancia, riqueza y poder con Mexico-Tenochtitlan por lo que no sorprende que sus tradiciones históricas sean ricas y complejas. Además, la historia de Tetzco y de su dinastía gobernante estaba íntimamente ligada con la historia de otros altépetl del valle de México, como Coatlichan, Huexotla y Azcapotzalco pues, como ellos, eran descendientes de los chichimecas que llegaron con Xólotl a esta región. Por ello, las historias tetzcoanas abordan la historia del valle de México en su conjunto y son mucho menos localistas que las mexicas.

De esta rica tradición han sobrevivido tres documentos pictográficos: el *Códice Xólotl*, el *Mapa Quinatzin* y el *Mapa Tlotzin*, que cuentan la historia de la migración de los chichimecas encabezados por el *tlaton* Xólotl y la de los diversos linajes gobernantes que fundó este gobernante. Otro libro pictográfico, la *Tira de Tepechpan*, cuenta el origen de ese modesto altépetl acolhua del norte del valle de México y lo relaciona con la historia de los mexicas.

Existen además fuentes escritas en castellano que narran la historia de los chichimecas de Xólotl y de Tetzco. La *Relación de la ciudad y provincia de Tetzco* de Juan Bautista Pomar contiene información valiosa aunque fragmentaria. Por su parte las diversas obras del gran historiador acolhua Hernando de Alva Ixtlilxóchitl, la *Sumaria relación de todas las cosas...*, la *Relación sucinta en forma de memorial...*, el *Compendio histórico del reino de Tetzco...*, la *Sumaria relación de la historia general...* y la *Historia de la nación chichimeca...*, narran con gran detalle la historia de la dinastía de Xólotl y de sus sucesores en Tetzco. La cantidad de información que presenta este autor es inmensa y resulta muy interesante analizar su propia interpretación, muy occidentalizada, de la historia de su altépetl. A

su vez, Torquemada en su *Monarquía indiana* narra también con gran detalle la historia de Tetzcoco, a partir de fuentes muy similares a las empleadas por Alva Ixtlilxóchitl.

LOS ALTÉPETL Y SUS TRADICIONES

La manera más directa de acercarnos a las tradiciones históricas indígenas es conocer lo que las propias fuentes nos dicen sobre ellas. Algunas historias escritas por autores indígenas aluden explícitamente en su introducción o exordio a la tradición a la cual pertenecen y dónde se originaron. De estas declaraciones, la más completa y elocuente es la que presenta Fernando Alvarado Tezozómoc al principio de su *Crónica mexicáyotl*:³

Hela aquí, que aquí comienza, se verá, está asentada por escrito la bonísima, veracísima relación de su renombre; el relato e historia del origen y fundamento, de cómo empezó y principió la gran ciudad de México Tenochtitlan [...] según lo dijieran y asentaran en su relato, y nos lo dibujaran en sus “pergaminos” los que eran viejos y viejas, nuestros abuelos y abuelas, bisabuelos y bisabuelas, nuestros tatarabuelos, nuestros antepasados; aconteció que nos dejaron dicha relación admonitiva, nos la legaron a quienes ahora vivimos, a quienes de ellos procedemos, y nunca se perderá ni olvidara lo que hicieron, lo que asentaran en sus escritos y pinturas, su fama, y el renombre y recuerdo que de ellos hay, en los tiempos venideros jamás se perderá ni olvidará; siempre lo guardaremos nosotros, los que somos hijos, nietos, hermanos menores, bisnietos, tataranietos, descendientes, sangre y color suyos; lo dirán y lo nombrarán quienes vivan y nazcan, los hijos de los mexicanos, los hijos de los tenochcas. Fue Tenochtitlan la que guardó esta relación de cuando reinaran todos los grandes, los amados ancianos, los señores y reyes de los tenochcas.

Tlatelolco nunca nos lo quitará, porque no es en verdad legado suyo. Esta antigua relación y escrito admonitorios son efectivamente nuestro legado; por

³ Valérie Benoist ha argumentado que este exordio es una prueba de la occidentalización del autor, pues introduce su figura autoral como garantía de la veracidad de su historia, algo que corresponde más a las convenciones de la historia europea que de las tradiciones históricas indígenas. Sin embargo, la misma autora afirma a continuación que este tipo de introducciones a las historias seguramente se hacía de manera oral en tiempos prehispánicos, por lo que también puede considerarse que dicho exordio no hace más que transcribir al alfabeto latino una forma retórica previamente existente: Benoist, *La historiografía nahua en transición*: 246-247. Yo me inclino a considerar esta introducción como una continuación de las formas y convenciones de las tradiciones históricas indígenas.

ello es que, al morir nosotros, lo legaremos a nuestra vez a nuestros hijos y nietos, a nuestra sangre y color, a nuestros descendientes, a fin de que también ellos por siempre lo guarden. Fijaos bien en esta relación de los ancianos que aquí queda asentada, vosotros que sois nuestros hijos, y vosotros todos que sois mexicanos, que sois tenochcas; aquí aprenderéis cómo principiara la referida gran población, la “ciudad” de México Tenochtitlan, que está dentro del tular, del cañaveral, y en la que vivimos y nacimos nosotros los tenochcas.⁴

En este pasaje Alvarado Tezozómoc presenta y menciona todos los elementos constitutivos de las tradiciones históricas indígenas. Hay que destacar en primer lugar que se trata de un discurso dirigido por el autor a su público, lo cual demuestra su origen en la tradición oral y su relación con el género oratorio de los *huehuetlatolli*, además de establecer el carácter persuasivo y solemne que tiene su historia.

Por otro lado, el autor explica que los fundadores de la tradición fueron los *huehuetque*, es decir, los “viejos” o “antiguos”, quienes contaron “el relato”; es decir, transmitieron la tradición oral y dibujaron y escribieron los “pergaminos”, esto es los libros pictográficos.⁵ De esta manera define claramente los dos componentes paralelos, complementarios e indispensables de todas las tradiciones históricas indígenas: la tradición oral y los libros pictográficos. Más adelante analizaremos la compleja interacción entre estos dos componentes.

Los *huehuetque* que iniciaron la tradición son descritos explícitamente como antepasados directos del autor. De esta manera la tradición histórica se define como una herencia que pasa de generación en generación y que vincula a los antepasados con la generación actual, encargada de conservarla y transmitirla, y a ésta con las generaciones futuras, los hijos y los nietos, que habrán de recibirla en el futuro y a quienes también se dirige el autor.

Los fundadores de la tradición

Alvarado Tezozómoc afirma con orgullo que la tradición histórica que reproduce fue dicha y escrita originalmente por sus antepasados, pero no nos dice más

⁴ *Crónica mexicáyotl*: 4-6.

⁵ Alvarado Tezozómoc emplea el término náhuatl *texámatl*, que Adrián León traduce como “pergaminos”, aunque el diccionario de Rémi Siméon lo define como “Especie de papel hecho con hojas de árbol pegadas las unas a las otras” y cita como su autoridad a Agustín de Betancourt: Siméon, *Diccionario de la lengua nahua*: 540.

sobre ellos. En cambio el historiador chalca Chimalpain, en su *Octava relación*, sugiere que los fundadores de su tradición histórica son a la vez los protagonistas de la misma, pues fueron los mismos teochichimecas que fundaron y gobernaron el altépetl de Chalco Amaquemecan:

según lo dijeron, según lo asentaron en su antiguo discurso, quienes ha mucho vivieron, los legítimos ancianos, los legítimos gobernantes, los legítimos nobles, las ancianas, los ancianos, los grandes teochichimecas y también los que vivieron después: nuestras abuelas, nuestros abuelos, nuestros bisabuelos, nuestros tatarabuelos, nuestras bisabuelas, nuestros antepasados.⁶

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en la *Historia de la nación chichimeca* afirma también que los grandes reyes del pasado fueron a la vez los fundadores de la tradición y sus protagonistas:

Los más graves autores y históricos que hubo en la infidelidad de los más antiguos, se halla haber sido Quetzalcóatl el primero; y de los modernos Nezahualcoyotzin, rey de Tetzcuco, y los dos infantes de México, Itzcoatzin y Xiuhcozcatzin, hijos del rey Huitzilihuitzin, sin otros muchos que hubo (que en donde fuere necesario los citaré), declaran por sus historias.⁷

Fuera del valle de México, el *Memorial de Sololá* de los cakchiqueles afirma explícitamente que los fundadores de la tradición fueron también los primeros padres, o fundadores, del pueblo.⁸

Esta identificación entre los protagonistas y los fundadores de la historia resulta significativa por varias razones. En primer lugar, sirve para demostrar la antigüedad y legitimidad de la tradición histórica pues ésta se originó en el momento mismo en que sucedieron los acontecimientos que relata y fue narrada por sus propios actores.⁹ Por otra parte, como los fundadores de la tradición histórica fueron también los fundadores del altépetl, se establece una clara identificación entre la entidad política y su tradición histórica.

⁶ *Octava relación*: 75.

⁷ *Historia chichimeca*: 6.

⁸ *Memorial de Sololá*: 47.

⁹ Esta identificación adquiere visos de sacralidad en el *Popol Vuh* de los quichés de Guatemala, pues en este libro son los dioses mismos quienes narran su propia creación: *Popol Vuh*: 71.

Los transmisores de la tradición

En el exordio de la *Crónica mexicáyotl* Alvarado Tezozómoc explicó que los encargados de preservar la tradición histórica eran los herederos o descendientes directos de los fundadores de la misma: “los que somos hijos, nietos, hermanos menores, bisnietos, tataranietos, descendientes, sangre y color suyos”. Éstos, a su vez, se sabían antepasados de las generaciones que habrían de heredar la tradición en el futuro. De esta manera, por medio de la generación presente y de la tradición histórica que preservaban y transmitían se establecía un vínculo directo entre las generaciones del pasado y las del porvenir.

Por esta razón la tradición era considerada un legado, llamado *pielli* o *pialli*, “cosa guardada”, en náhuatl.¹⁰ Chimalpain explica que la tradición histórica que heredó, su *pielli*, era custodiada en el *tecpan*, “palacio” o “casa de gobierno” de su altépetl, lo que establece una clara vinculación entre la tradición y el poder político:

Tal como fue hecho su discurso, así nos lo dejaron a los que de ellos salimos, a los que vivimos en este tiempo. Nunca se perderá, nunca se olvidará, por siempre será guardado; nosotros lo guardaremos, nosotros los hijos, los nietos, los hermanos menores, los que somos tataranietos, bisnietos, los que somos su saliva, sus barbas, cejas y uñas, los que somos su color y su sangre, nosotros los que somos los hijos de los tlailotlacas, los que vivimos y nacimos en el primer *tlaxillacalli*, llamado *tecpan* de Tlailotlacan; que estaba precisamente allí donde vinieron a gobernar todos los legítimos ancianos, los legítimos gobernantes chichimecas, los *tlatoque tlailotlacas*, los *teteuhctin tlailotlacas*, por esa razón este discurso es llamado: “Lo que se guarda en el *tecpan* de Tlailotlacan”.¹¹

En tierras mayas, la vinculación entre la tradición histórica y los lugares del poder es confirmada por el título mismo del *Popol Vuh*, “Libro del Consejo”, que indica que éste se leía cuando los jefes de los linajes se reunían en las casas de consejo de sus linajes.¹²

¹⁰ Resulta interesante que el mismo término sea utilizado para referirse al relato del nacimiento del Sol y de la Luna en Teotihuacan, recogido por Bernardino de Sahagún: León-Portilla, “Cuícatl y tlachtolli”: 48. Esto indica que era una denominación usada para cualquier tradición considerada valiosa y venida de las generaciones pasadas.

¹¹ *Octava relación*: 76-77.

¹² Tedlock, *Popol Vuh*: 21. También el *El título de Totonicapán*: 167, otra historia quiché del siglo XVI, se inicia con una representación de las casas de los linajes que conservaban las tradiciones históricas reunidas en él.

Alvarado Tezozómoc también denomina a su *Crónica Mexicáyotl* con el término náhuatl *huehue nenonotzaliztlatolli*, que puede ser traducido como “antigua palabra del consejo”.¹³

Esto significa que la tradición era un legado que se heredaba dentro del grupo gobernante y que se vinculaba directamente con los lugares de ejercicio del poder.

En el caso de las historias quichés, es muy claro que los herederos de la tradición eran miembros de linajes específicos: el *Popol Vuh*, pertenecía a los linajes Cauec, Gran Casa y Señores Quiché;¹⁴ a su vez, el *El título de Totonicapán* pertenecía a los linajes gobernantes de esa población y ha sido celosamente custodiado por ellos hasta el presente.¹⁵ Esta forma de propiedad de la tradición corresponde con la organización social de los pueblos mayenses de las Tierras Altas de Guatemala, donde los grupos gentilicios jugaban y juegan un papel fundamental.¹⁶

En el caso de los pueblos nahuas del valle de México, la tradición pertenecía también a los linajes gobernantes pero éstos la conservaban, al parecer, a nombre de sus entidades políticas. Chimalpain, por ejemplo, afirma que su linaje gobernante de Tlailotlacan era el legítimo dueño de la tradición de todo el altépetl de Tzacualtitlan Tenanco y descalifica las pretensiones similares de sus vecinos de Atlauhtlan, que formaban parte del mismo altépetl:

sin embargo, la verdad es que el *tlahtocáyotl* que estuvo en el primer *calpoltlaxilcalli* de Tlailotlacan fue el más importante. Allí fue donde estuvo el gran *tecpan*, allá estuvo el depósito de esta historia antigua que aquí se referirá y que en seguida se mostrará. En ningún tiempo nos será tomada por Atlauhtlan, ya que en verdad ellos no lograron hacer su depósito de la historia antigua que se referirá.¹⁷

Hay que recordar la declaración de Alvarado Tezozómoc en el sentido de que su tradición pertenecía a Mexico-Tenochtitlan, y no a Mexico-Tlatelolco: “Fue

¹³ Adrián León lo traduce como “antigua relación admonitoria”, *Crónica mexicáyotl*: 8. Sin embargo, Molina traduce *nenonotzaliztli* como “acuerdo, cabildo o enmienda de vida”, y en otras palabras derivadas de este término hace énfasis en la primera acepción, como en *nenonotzalli*, “acuerdo o determinación de personas congregadas”, Molina, *Vocabulario*: 68. Por ello me parece que es más adecuada la traducción que propongo.

¹⁴ Tedlock, *Popol Vuh*: 21.

¹⁵ *El título de Totonicapán*: 9-10.

¹⁶ Carmack, *The Quiché Mayas of Uatlan. The Evolution of a Highland Guatemala Kingdom*.

¹⁷ *Octava relación*: 77.

Tenochtitlan la que guardó esta relación [...] Tlatelolco nunca nos lo quitará, porque no es en verdad legado suyo. Esta antigua relación y escrito admonitorios son efectivamente nuestro legado”.

Estos pasajes demuestran que dentro de los altépetl no cualquiera tenía el mismo acceso a las tradiciones históricas y que existían disputas acerbadas sobre quién era el propietario legítimo de las mismas, o sobre cuál de las diversas tradiciones conservadas por los diferentes linajes gobernantes o nobles, o por los diferentes calpullis, era la más legítima y por lo tanto la más verídica. Como hemos visto, la existencia de tantas versiones diferentes de la historia mexicana nos indica que varios calpullis y linajes mexicanos, tanto en México-Tenochtitlan como en México-Tlatelolco, conservaban su propia tradición histórica, sobre la que seguramente también reivindicaban una propiedad exclusiva.

La animadversión entre los transmisores de estas tradiciones rivales se comprende si tomamos en cuenta que sus historias trataban no sólo del origen y legitimidad del altépetl en su conjunto, sino también de los derechos y posiciones de los linajes gobernantes en su seno y que por lo tanto eran un instrumento clave en las disputas por el poder entre ellos.

Al respecto Bernardino de Sahagún, en un muy famoso pasaje recogido en su capítulo “De los mexicanos” del libro undécimo de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, relata que a principios del siglo xv el recién encumbrado tlatoani mexicana Itzcóatl destruyó los libros pictográficos que pertenecían a los que podemos suponer eran algunos grupos rivales al suyo:

Porque se guardaba la historia; pero ardió cuando gobernaba Itzcóatl en México. Se hizo concierto entre los señores mexicanos. Dijeron: “No es conveniente que todo mundo conozca la tinta negra, los colores. El portable, el cargable se pervertirá, y con esto se colocará lo oculto sobre la tierra; porque se inventaron muchas mentiras”.¹⁸

Alfredo López Austin ha propuesto que las tradiciones que fueron atacadas de esta manera pertenecían a calpullis mexicanos que eran rivales del nuevo poder centralizado que querían imponer Itzcóatl y su círculo.¹⁹ Esta hipótesis es corroborada por la noticia de que casi cien años después de este suceso, Atonaletzin y Tlamapanatzin, dos nobles mexicanos de poca importancia, se aliaron con Hernán Cortés contra Moteuhzoma Xocoyotzin pues odiaban a esa dinastía gobernante,

¹⁸ *De los mexicanos*: 310.

¹⁹ López Austin, *Hombre-Dios*: 175-176.

iniciada por Itzcóatl, porque los había querido obligar a “quemar las pinturas y profecías antiguas”.²⁰

De esta manera, la custodia de la tradición implicaba también un principio de exclusión, pues sus transmisores debían garantizar no sólo su continuidad, sino también evitar que cayera en manos, y bocas, de personas ajenas a su selecto grupo. Este principio de exclusión, al definir quién podía contar la historia, y también cuándo y dónde podía hacerlo, daba autoridad a los transmisores como únicos legítimos y reconocidos portadores de la tradición. De esta manera fortalecía su control sobre ella y limitaba la capacidad de otros grupos para presentar versiones alternativas o diferentes de la tradición.²¹

Una consecuencia de este exclusivismo era que el grupo propietario era el único que tenía la responsabilidad y el interés de conservar su propia tradición histórica de generación en generación. Un ejemplo claro de esto lo encontramos en el pasaje donde Chimalpain nos cuenta, con toda tranquilidad, cómo tomó información de un libro que pertenecía a otro altépetl de Chalco Amaquemecan, Totolimpan, y luego dejó que se destruyera: “Y después que copié el *huehuetlatolli*, otra vez lo dejé en la azotea; pero ya no está allí, se perdió este viejísimo libro, ya nada de él aparece, quizá sólo se pudrió. Únicamente copié este discurso de aquí de la ciudad de Tzacualtitlan Tenanco, y allá dejé el discurso de los otros cuatro *tlayácatl*”.²²

A este autor le interesaba consultar el libro que pertenecía a una tradición diferente de la suya únicamente porque contenía la información relativa a su propio grupo, pero el destino del documento completo, y de la información sobre los demás grupos, le era indiferente.

Los receptores o públicos de la tradición

Al tiempo que definían quiénes eran sus fundadores y sus transmisores, las tradiciones históricas indígenas establecían también claramente quiénes debían ser sus receptores o públicos. Éstos eran más amplios y diversos que los primeros dos grupos y variaban según los diferentes contextos políticos y sociales donde las historias se presentaban y se reproducían.

²⁰ Cortés, “Merced y mejora”: 61-64. Más adelante veremos, sin embargo, que el impacto de esta quema fue menor de lo que muchos autores han pretendido, pues las tradiciones históricas indígenas no residían exclusivamente en los libros, como propongo en mi artículo: Navarrete Linares, “Los libros quemados y los nuevos libros. Paradojas de la autenticidad en la tradición mesoamericana”.

²¹ Foucault, *El orden del discurso*: 11-21.

²² *Octava relación*: 117-119.

El público primero y principal de las historias indígenas eran sus propios herederos, y futuros transmisores, los “hijos y los nietos” que las escuchaban de boca de los mayores y las veían en los libros que les mostraban y así las aprendían, para poder a su vez transmitir las a las siguientes generaciones. Este público puede definirse como interno, pues pertenecía al mismo grupo social que los transmisores.

Estos herederos directos eran, sin duda, los receptores principales de la misma al ser los que más interés tenían por conocerla y preservarla, ya que les serviría, como había servido a sus antepasados, para defender y cimentar sus privilegios como elites gobernantes de los *altépetl* y para demostrar la legitimidad y derechos de sus entidades políticas. Es probable que este público interno fuera el único que podía conocer la tradición en su totalidad, incluidos ciertos aspectos privados o esotéricos de la misma. Otros públicos que podemos calificar como “externos” recibirían, en cambio, una versión menos detallada de la historia del *altépetl*.

Un indicio de estas diferencias puede encontrarse al comparar las dos obras escritas por Alvarado Tezozómoc, la *Crónica mexicáyotl* y la *Crónica mexicana*: la primera, escrita en náhuatl y dirigida, como hemos visto, a los propios tenochcas herederos de la tradición contiene información como genealogías detalladas del linaje gobernante tenochca que no se encuentran en la segunda, escrita en español y dirigida al público hispanoparlante. Igualmente, las historias pictográficas, como el *Códice Azcatitlan*, contienen imágenes cuya riqueza informativa y simbólica parece ir mucho más allá de las glosas anexas, lo que permite suponer que incluían información que sólo podía ser comprensible para los custodios de la tradición.²³

Los receptores o públicos externos de las tradiciones pueden clasificarse en las siguientes categorías generales: en primer lugar estaban los miembros del propio *altépetl* que no pertenecían al linaje o *calpulli* gobernante que heredaba la tradición. Éstos podían ser miembros de otros grupos gobernantes rivales, que quizá conservaban sus propias tradiciones distintas, y también los macehuales, o vasallos del *altépetl*.

Las fuentes de la familia de la Crónica X, la *Historia de las Indias de la Nueva España...* de Diego Durán y la *Crónica mexicana* de Alvarado Tezozómoc, contienen muchos discursos edificantes dirigidos por los gobernantes mexicas

²³ En este códice, de hecho, coexisten varios mensajes diferentes dirigidos a distintos públicos internos y externos, que incluyen los mexicas tlatelolcas a quienes pertenece la tradición histórica recogida en el documento, los mexicas tenochcas y los españoles: Navarrete Linares, “The hidden codes of the *Codex Azcatitlan*”.

a su pueblo donde les recuerdan los principales acontecimientos de la historia de su altépetl, así que podemos suponer que se trata de una forma de transmitir la tradición histórica al “público en general”, integrado por los plebeyos y gobernados del mismo altépetl.

Más allá de las fronteras del altépetl, la tradición se dirigía a otros públicos extranjeros, principalmente a los gobernantes de los altépetl vecinos, fueran aliados, parientes o enemigos. De estos públicos el más importante era, sin duda, el formado por los gobernantes de los altépetl más poderosos. A ellos había que convencerlos, a veces urgentemente, de la veracidad de la tradición histórica del altépetl y de la legitimidad de los derechos que ésta establecía para que reconocieran su territorio y su dinastía gobernante.

El mensaje de la tradición seguramente se adaptaba para dirigirse a este público poderoso: se suprimían los detalles de la historia que concernían únicamente a su público interno, a la vez que se añadían otros que les podían resultar atractivos o pertinentes, incluso provenientes de su propia tradición histórica. Es por esta razón que las historias de los diferentes altépetl del valle de México hacen constante alusión a la historia mexicana. El ejemplo más claro de esto es la *Tira de Tepechpan*, que narra la historia de este pequeño altépetl del norte del valle de México de manera paralela a la historia de la parte final de la migración mexicana, procurando así apropiarse de algo del prestigio y legitimidad de los poderosos tenochcas.

Por ello, podemos plantear que las relaciones entre las tradiciones históricas de cada altépetl y sus públicos externos estaban regidas por las relaciones de poder que existían entre los grupos involucrados: la verdad se negociaba en función de ellas.²⁴

Después de la conquista, los españoles se convirtieron en receptores de primera importancia para las tradiciones históricas indígenas y esta negociación política de la verdad continuó, aunque con nuevas reglas y formas.

EL FUNCIONAMIENTO DE LA TRADICIÓN

En este apartado nos abocaremos a analizar el funcionamiento interno de las tradiciones históricas indígenas; es decir, la manera en que las historias eran transmitidas y conservadas, la forma en que articulaban sus elementos visuales, escritos y orales, las reglas para organizar su discurso, así como la forma en que

²⁴ En los siguientes apartados veremos con más detalle cómo funcionaban estos mecanismos de persuasión y negociación de la verdad.

establecían su veracidad. Para ello examinaremos con cuidado no sólo las menciones explícitas a estos temas en las fuentes, sino también su estructura interna y sus formas discursivas.

La escenificación

La forma privilegiada y principal de transmisión de las tradiciones históricas indígenas era su presentación solemne ante un público, la que llamaré “escenificación”. En esta presentación se mostraban los libros pictográficos al tiempo que se recitaba la tradición oral.²⁵ La escenificación se asociaba, muy probablemente, a ocasiones rituales importantes, vinculadas con el culto religioso y el poder político. *La relación de Michoacán* cuenta, por ejemplo, que una vez al año, en ocasión de la fiesta de Equate Consqvaro, se relataba esta historia:

Y como se llegase el día de la fiesta y estuviesen todos aquellos malhechores en el patio, con todos los caciques de la provincia y principales y mucho gran número de gente, levantábase en pie aquel sacerdote mayor y tomaba su bordón o lanza y contábase allí toda la historia de sus antepasados. Cómo vinieron a esta provincia y las guerras que tuvieron, el servicio de sus dioses. Y duraba hasta la noche que no comían ni bebían él, ni ninguno de los que estaban en el patio. [...] Esta historia sabía aquel sacerdote mayor y enviaba otros sacerdotes menores por la provincia, para que la dijese por los pueblos y dábanles mantas los caciques.²⁶

Naturalmente, el tipo de escenificación debe haber variado de acuerdo al público ante el cual se presentaba, pero pueden proponerse tres rasgos comunes a todas ellas:

- a) su carácter ritual y solemne, manifiesto en la utilización de un lenguaje refinado, en el uso de ademanes particulares y tonos de voz especiales, así como en la realización de libaciones y ofrendas,
- b) la integración de los discursos paralelos de la palabra, la escritura y la imagen en una narración global, y
- c) la necesaria participación del público.

²⁵ Los autores indígenas del *Popol Vuh* describían la presentación de sus relatos ante el público como una “larga actuación narrativa”. Tedlock, *Popol Vuh*: 29.

²⁶ Alcalá, *La relación de Michoacán*: 54-55.

Las fuentes coloniales conservan algunos rastros del carácter ritual y solemne de la escenificación. La portada de la *Historia tolteca-chichimeca*, por ejemplo, contiene el siguiente texto:

Ven, tío mío, siéntate en la silla.
 Ven, siéntate.
 Abuelo mío, ven, siéntate.
 Abuelo mío, ve con Dios.
 Tío mío, bebe un poco.
 Oh Tlatouani, ve con Dios.²⁷

La interpelación al tío y al abuelo para que se sienten permite imaginar una escena donde estos dos personajes se reúnen ante el narrador, mientras que el ofrecimiento de una bebida sugiere que se trata de un contexto ritual, pues la bebida puede ser considerada como una ofrenda o libación.

En el *Pópol Vuh* se encuentran también alusiones a libaciones rituales precisamente cuando se introduce la importantísima historia de los héroes gemelos Hunahpú y Xbalanqué: “Y ahora nombraremos el nombre del padre de Hunahpú y Xbalanqué. Bebamos en su honor y bebamos también por la narración y el relato de la concepción de Hunahpú y Xbalanqué”.²⁸

En cuanto a la integración de la escritura y la tradición oral en un conjunto narrativo único, el padre Burgoa nos ha dejado la siguiente descripción de cómo eran mostradas las imágenes de los códices y lienzos mixtecos: “y solían poner estos papeles, o como tablas de cosmografía pegados a lo largo en las salas de los señores, por grandeza y vanidad, preciándose de tratar en sus juntas y visitas de aquellas materias”.²⁹

En esta descripción, además, queda muy claro que las ocasiones en que se mostraban los documentos pictográficos eran reuniones solemnes.

La íntima relación entre la tradición oral y los libros pictográficos en la escenificación es confirmada en el siguiente pasaje del *Coloquio y doctrina cristiana* de Bernardino de Sahagún que describe las actividades de los sacerdotes encargados de conservar los libros sagrados:

²⁷ *Historia tolteca-chichimeca*: 131.

²⁸ *Popol Vuh*: 105. El carácter ritual de la escenificación es confirmado por los títulos que se atribuyen a los narradores en la misma fuente, “Maestros de ceremonias” y “Madres y padres de la palabra”: Tedlock, *Popol Vuh*: 56-57.

²⁹ Burgoa, *Palestra historial de virtudes y ejemplares apostólicos...*: 210.

Los que están mirando,
 los que cuentan,
 los que despliegan los libros,
 la tinta negra, la tinta roja,
 los que tienen a su cargo las pinturas.³⁰

El pareamiento de los verbos mirar y contar establece claramente el carácter dual de la tradición y de su transmisión.³¹

En otras fuentes encontramos también indicios de la estrecha interacción entre los relatos orales y los relatos visuales de los códices en el momento de la escenificación. Como han propuesto diversos estudiosos, entre ellos Miguel León-Portilla, en las historias escritas en alfabeto latino encontramos frecuentemente expresiones indicativas del tipo de “aquí está” y “éste es” que hacen pensar que el autor del texto se estaba refiriendo a una imagen, o glifo que observaba en un códice y que procedía a describir.³² Un ejemplo, entre muchos posibles, es el de la *Tercera relación* de Chimalpain que presenta a los dirigentes totolimpanecas que iniciaron la migración de ese pueblo con la siguiente frase: “Y aquí están todos los que partieron para acá, los tlazopipiltin”.³³

A su vez, en la *Historia tolteca-chichimeca* la espléndida lámina ilustrativa del cerro sagrado llamado Colihuitépetl o Chicomóztoc, de donde surgieron los diversos pueblos chichimecas entre ellos los cuauhtinchantlaca, autores y protagonistas de la historia, es presentada en el texto escrito por la frase “He aquí el Colihuitépetl”,³⁴ que aparece escrita con tinta roja, a diferencia del resto del texto que está en negro. Desde su mismo color, esta frase marca un quiebre en el discurso verbal, vertido en el texto alfabético, para introducir el discurso paralelo de la imagen. El color rojo se usa de manera sistemática en todo el manuscrito para introducir todas las alusiones a imágenes dentro del texto escrito, lo que permite suponer que los autores de este libro trasladaron deliberadamente al nuevo medio de la escritura alfabética una convención equivalente de la tradición oral, quizá un cambio de tono y un gesto corporal que señalaba a las imágenes.³⁵

³⁰ Sahagún, *Coloquio y doctrina cristiana*: 140-141, Auh in quitzicate, / in qujpouhticate, / in qujtlatzicate in amoxtlj, / in tllili, in tlapalli, / in tlacujloli quitzicate. Traducción de León-Portilla.

³¹ Mignolo, “Signs and their Transmission”: 255-256.

³² León-Portilla, “El binomio oralidad y códices en Mesoamérica”.

³³ *Tercera relación*: 72.

³⁴ *Historia tolteca-chichimeca*: 160.

³⁵ Estos marcadores desempeñan un papel sintáctico equivalente al de los marcadores que sirven para introducir el habla indirecta de los personajes, en diálogos y discursos. Roman Jakobson señaló

Por otra parte, resulta interesante la observación de Luis Reyes y Lina Odena Güemes en el sentido de que la descripción del Colihuitépetl en el texto escrito no transcribe ni menciona todos los topónimos y elementos visuales que están dibujados en la imagen paralela.³⁶ Esto sugiere que tanto la tradición oral como los libros pictográficos contenían información y elementos que no siempre existían, o se incluían, en el discurso paralelo. Es probable, asimismo, que ante públicos diferentes se leyeran e interpretaran partes diferentes de las imágenes, y se recitaran elementos distintos de la tradición oral.

Otra forma de interacción entre la imagen y la oralidad (trasvasada a la escritura alfabética en tiempos coloniales) son las anotaciones o glosas incluidas en los códices pictográficos, que reproducen la manera en que la imagen era explicada al momento de ser exhibida.

En suma, puede proponerse que la relación entre el discurso visual y escrito y el discurso oral no era la de una lectura directa y unívoca como en el caso de la escritura fonética. Las imágenes y la escritura pictográfica “mostraban”, es decir hacían visible y muy probablemente confirmaban, lo que la palabra hablada describía, pero también transmitían información que no siempre era dicha o explicada. La tradición oral, por su parte, describía y glosaba lo que se podía ver en las imágenes pero también transmitía otra información que no se presentaba visualmente, como los discursos de los personajes.

Los dos discursos corrían paralelos y se reforzaban entre sí, pero ninguno se subordinaba al otro: la palabra recitada no leía completamente la imagen, ni ésta contenía toda la información verbal. Por ello, las tradiciones históricas indígenas no residían completamente en ninguno de sus dos componentes, los libros o la tradición oral, y sólo encontraban su manifestación plena en un todo que era más que sus partes: la escenificación.

Respecto al último rasgo esencial de la “escenificación”, es decir, la necesaria participación del público, contamos desgraciadamente con muy pocos indicios directos en las fuentes. Sin embargo, podemos suponer que era de gran importancia, pues si el discurso histórico tenía un objetivo de legitimación, su éxito dependía del asentimiento que consiguiera por parte de sus receptores. Por ello, podemos deducir que cada escenificación era concebida con fines claramente persuasivos: se trataba de convencer a un receptor particular de un argumento determinado. Como resultado de esto, la información y los argumentos que se

la importancia de este tipo de mecanismos para la construcción del discurso: Jakobson, *Ensayos de lingüística general*.

³⁶ *Historia tolteca-chichimeca*: 160, nota 2.

presentarían ante los miembros del propio *altépetl* para definir y fortalecer la identidad común, o para confirmar la legitimidad del linaje gobernante, no serían los mismos que se utilizarían para convencer al *tlatoani* de otro *altépetl* más poderoso de que respetara la soberanía y continuidad del *altépetl* y de su linaje gobernante.

Esto significa que la escenificación no era la manifestación de la totalidad de la tradición histórica, sino que era una versión parcial y específica de la misma, adaptada para un fin y un contexto particulares. Ésta es también una característica de las fuentes coloniales, como veremos más adelante.

En todo caso, el éxito o fracaso de la escenificación dependía de que lograra su objetivo persuasivo, lo que confirma que las tradiciones históricas indígenas eran discursos dialógicos que no podían funcionar plenamente sin la presencia y la aceptación de sus receptores; la participación del público era fundamental para el establecimiento de la veracidad de las historias.³⁷

La oralidad y la escritura como formas de transmisión

El reconocimiento de la compleja interacción de la tradición oral y los libros pictográficos en la escenificación debe conducirnos a cuestionar los prejuicios logocéntricos de la tradición occidental que suelen privilegiar la escritura, y más específicamente la escritura fonética, como la forma por excelencia de conservación y transmisión de las ideas, y menospreciar la tradición oral y las otras formas de escritura como medios deficientes y poco confiables.³⁸ A partir de esta premisa, la mayoría de los autores que se han aproximado a las tradiciones históricas indígenas han descalificado su historicidad a partir de las supuestas deficiencias en sus modalidades de transmisión, ya sean orales o escritas.

Para ir más allá de estos prejuicios es necesario, en primer lugar, analizar el funcionamiento efectivo de las formas y técnicas de transmisión orales y escritas de las tradiciones históricas indígenas, y luego cuestionar la primacía que normalmente se da a estas tecnologías y mostrar la importancia del contexto social donde operaban. En esta discusión será necesario examinar la oralidad y la escritura por separado, pero hay que tener siempre en cuenta que ninguna

37 Entre los mayas cruzoob actuales, en Quintana Roo, no existe el concepto de “contar” una historia, pues éstas se tienen que “conversar” entre un narrador y un contestador, que estimula, guía y complementa la palabra del primero: Burns, *An Epoch of Miracles*: 20.

38 Goody, *The Interface between the Oral and the Written*.

de estas dos formas de transmisión contenía el conjunto de la tradición ni era responsable enteramente de su permanencia.

La tradición oral

La importancia que tenía la tradición oral para las tradiciones históricas y literarias de los pueblos nahuas es aceptada por todos los estudiosos.³⁹ Uno de los cronistas españoles más tempranos, fray Toribio Benavente, Motolinía, escribió:

había también entre ellos personas de buena memoria que retenían y sabían, aun sin libro, contar y relatar como buenos biblistas o cronistas el suceso de los triunfos e linaje de los señores, y de éstos topé con uno a mi ver bien, hábil y de buena memoria, el cual sin contradicción de lo dicho, con brevedad me dio noticia y relación del principio y origen de estos naturales, según su opinión y libros.⁴⁰

Hay que destacar que el fraile mendicante llegó a estas tierras en 1524 y por lo tanto debió haber estado en contacto con especialistas que habían aprendido la tradición en tiempos prehispánicos. Igualmente llama la atención que señale que el hombre memorioso conservaba también los libros.

El reconocimiento de la importancia de la tradición oral ha significado que las tradiciones históricas indígenas han sido incluidas en el polo oral de la dicotomía oralidad-escritura que ha sido un importante tema de debate en la antropología durante los últimos cuarenta años, desde que Jack Goody y otros antropólogos y lingüistas plantearon que existían diferencias epistemológicas profundas, e insalvables, entre las sociedades con tradición oral y las sociedades con tradición escrita, puesto que las primeras eran incapaces de establecer sistemas de clasificación complejos, que requerían del registro escrito, así como de establecer el distanciamiento entre transmisor y mensaje que es inherente a la escritura y que permite el surgimiento del pensamiento crítico y de la propia historia, que

39 Ángel María Garibay enfatizó la importancia de la oralidad en la transmisión de los textos nahuas: Garibay K., *Historia general de la literatura náhuatl*. Más recientemente, Johansson ha explorado la relación entre oralidad y ritualidad en la transmisión de los cantares y otros géneros nahuas: Johansson, *Voces distantes de los aztecas. Estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*. Igualmente, James Lockhart ha estudiado los diferentes géneros orales nahuas y ha propuesto que las fuentes escritas en el periodo colonial reproducían principalmente la vertiente oral de la tradición: Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*: 335.

40 *Memoriales*: 9.

también requiere de la preservación de textos fijos a lo largo del tiempo.⁴¹ Según Goody, la tradición oral sobre el pasado se adapta, de manera automática e inconsciente, a los cambios en el orden social que suceden en el tiempo, de manera que es incapaz de preservar un recuerdo constante del pasado y de establecer una diferencia entre el mito y la historia.⁴² A partir de esta premisa, diversos estudiosos han sostenido que las tradiciones indígenas no pueden considerarse plenamente históricas pues dependían de la tradición oral y, por lo tanto, no eran capaces de conservar un recuerdo fijo del pasado tal como realmente sucedió.⁴³

En respuesta al planteamiento de Goody, sin embargo, diversos estudiosos de las tradiciones orales, como Ruth Finnegan⁴⁴ y Jan Vansina han demostrado que la tradición oral puede ser capaz de conservar verdaderos “textos” fijos a lo largo de muchas generaciones. Para ello es necesario, en primer lugar, que los portadores de la tradición tengan la voluntad o necesidad de conservar fielmente sus contenidos, lo que generalmente está asociado a la existencia de un poder centralizado, o de una tradición religiosa o ritual que utiliza la tradición como legitimación de su autoridad. Este cometido puede lograrse si la tradición oral que se quiere conservar se distingue claramente del resto de las tradiciones de la sociedad y si su transmisión se institucionaliza por medio de la formación de grupos de especialistas que tengan como misión preservar y transmitir íntegramente sus contenidos.⁴⁵

Las tradiciones históricas indígenas reúnen claramente todas estas condiciones. Para empezar, ellas mismas enfatizan su continuidad a lo largo del tiempo, de la que depende su valor y su veracidad. De igual manera, como hemos visto, el tipo de información que conservaban era suficientemente importante para que valiera la pena garantizar su integridad y continuidad. Por otra parte, las mismas tradiciones enfatizaban su pertenencia a grupos particulares de especialistas, los linajes gobernantes. Las historias eran “escenificadas” únicamente en ciertos contextos públicos y rituales y sólo por sus propietarios, lo que las distinguía clara e inequívocamente de la gran masa de tradiciones, conversaciones y relatos que constituían el resto de la tradición oral de las sociedades nahuas.

⁴¹ Goody, *The Domestication of the Savage Mind*.

⁴² Goody, “Las consecuencias”: 56-58.

⁴³ Entre otros autores que defienden esta posición puede consultarse a Graulich, *Quetzalcóatl*: 40.

⁴⁴ *Literacy and Orality. Studies on the Technology of Communication*.

⁴⁵ Vansina, *La tradición oral*: 44. Sobre el funcionamiento de estos géneros orales en otras sociedades amerindias puede consultarse el estudio de Civrieux sobre los makiritare de Venezuela: Civrieux, *Watunna. Un ciclo de creación en el Orinoco*, y el de Severi sobre los cuna de Panamá, “Paroles durables, écritures perdues. Réflexions sur la pictographie cuna”.

Con respecto al marco institucional donde se realizaba la transmisión de estas tradiciones ya hemos visto que Chimalpain afirma que las mismas eran guardadas en los palacios. Por otra parte, en los testimonios recogidos por Sahagún en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* se dice que en los *calmécac*, las escuelas de los nobles, mexicas:

eran muy bien enseñados los buenos discursos. Al que no hablaba bien, al que no saludaba a la gente, luego lo sangraban.

[También] eran bien enseñados los cantos, los que se dicen cantos divinos. Leían los libros. Y era bien enseñada la cuenta de los destinos, el texto de los sueños y el texto de los años [*xiuhamatl*].⁴⁶

La mención a las sangrientas sanciones que se aplicaban a aquellos que no conocían los “buenos discursos” ofrece pruebas, si bien indirectas, de la existencia de mecanismos coercitivos que garantizaban la transmisión fidedigna de las tradiciones orales en el seno del *calmécac*. También, podemos suponer, a partir de la evidencia del funcionamiento de otras tradiciones orales, que si todos los estudiantes aprendían el mismo texto oral era posible verificar la fidelidad de su memoria cotejando sus recitaciones. Por último, en este pasaje se reitera la íntima asociación entre la tradición oral y los libros pictográficos, que seguramente proporcionaban una referencia que permitía garantizar la exactitud en la transmisión de la información, sobre todo la cronológica, geográfica y onomástica.

Sin embargo, proponer que las sociedades nahuas prehispánicas eran capaces de utilizar la tradición oral para conservar fielmente textos a lo largo de las generaciones no significa necesariamente que así lo hicieran, pues la tecnología de transmisión no es el único determinante de la fidelidad y la continuidad de una tradición oral. Como veremos más adelante, cuando discutamos los géneros orales que eran utilizados por las tradiciones históricas indígenas, cada uno tenía diferentes formas de transmisión y diferentes niveles de fidelidad, determinados por sus características literarias y sociales.

La escritura y los libros pictográficos

El sistema de escritura utilizado por los nahuas y otros pueblos de Mesoamérica en el periodo posclásico era muy heterogéneo, pues combinaba elementos pic-

⁴⁶ *Educación mexicana*: 52-53, traducción de López Austin.

tográficos, logográficos y fonéticos, con representaciones pictóricas y con otras formas de narración visual.⁴⁷

Debido a esta heterogeneidad, desde el propio siglo XVI la escritura indígena ha sido objeto de escepticismo por parte de los estudiosos occidentales. El fraile franciscano anónimo que recogió informaciones sobre el linaje de Moctezuma en Colhuacan a principios de la década de 1530 y que escribió la *Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado en esta tierra...* y el *Origen de los mexicanos* afirmaba que la memoria histórica de los indígenas no era confiable porque en un principio no tenían escritura y “lo otro porque después que ya ovo escrituras no fue perfecta, sino caracteres e figuras”.⁴⁸ A principios del siglo XVII, fray Juan de Torquemada afirmaba que el hecho de que la escritura indígena consistiera en figuras hacía fáciles las variaciones y las discordancias:

Verdad es que usaban un modo de escritura (que eran pinturas) con las cuales se entendían; porque cada una de ellas significaba una cosa y a veces sucedía que una sola figura contenía la mayor parte del caso sucedido o todo; y como este modo de historia no era común a todos, sólo eran los rabinos y maestros de ella, los que lo eran en el arte del pintar; y esta causa sucedía que la manera de los caracteres y figuras no fuesen concordes y de una misma hechura en todos; por lo cual era fácil variar el modo de la historia y muchas veces desarrimarla de la verdad y aun apartarla del todo. Y de aquí ha venido que aunque al principio de la conquista se hallaron muchos libros que trataban de la venida de estas gentes a estas partes, no todos concordaban; porque en muchas cosas variaban los unos de los otros; y este yerro nació de no ser fija y estable la manera del escribirlas.⁴⁹

47 Existen diversas y contradictorias interpretaciones respecto a la naturaleza de la escritura posclásica; la que yo presento aquí es la que me parece más plausible y se basa en las propuestas de diferentes autores. Para una descripción detallada de las características de este sistema véase el libro de Joyce Marcus, *Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth and History in four Ancient Civilizations*, y el artículo clásico de Charles E. Dibble, “Writing in Central Mexico”. Más recientemente pueden verse los diferentes artículos recogidos en el libro colectivo, Boone, *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Todos estos autores definen a la escritura posclásica como un sistema mixto. Joaquín Galarza, por su parte, ha propuesto que la escritura pictográfica era un sistema de escritura plenamente fonético: *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl*.

48 *Origen de los mexicanos*: 257.

49 *Monarquía indiana*: 46. Llama la atención que el fraile atribuya las contradicciones entre las distintas versiones de las historias de migración a una deficiencia del sistema de registro y no a la existencia de una pluralidad de grupos que guardaban su propia versión de la historia.

Desde esa época, la mayoría de los autores ha coincidido en que una escritura que no es alfabética es, por necesidad, deficiente, pues la fonética es el tipo de escritura más perfecta.⁵⁰

Para valorar con más justicia el papel de la escritura pictográfica en la transmisión de las tradiciones históricas indígenas, hay que distinguir los diversos elementos que la constituyen y analizarlos cada uno por su cuenta, sin perder, desde luego, de vista que formaban parte de un todo.

En primer lugar, pueden examinarse los glifos pictográficos que representaban fechas, nombres de personas y de grupos humanos, así como de lugares. Diversos estudiosos están de acuerdo en que estos glifos eran sumamente convencionales y que por lo tanto su lectura era en general clara y fija.⁵¹ Si a nosotros puede parecernos arbitraria, por ejemplo, la representación del nombre de los acolhuas con el glifo de un brazo, lo más probable es que para los nahuas del siglo xv que dominaban la escritura pictográfica este signo resultara convencional y unívoco. Por otra parte, al igual que en la escritura maya, ciertos afijos silábicos servían para despejar posibles ambigüedades en la lectura. En algunos casos, como en el de los antropónimos, las ambigüedades quizá fueran mayores, pero muy probablemente podían ser resueltas por la referencia a la tradición oral. Por ello, podemos plantear que la escritura pictográfica era capaz de registrar sin ambigüedades las fechas, lugares y personajes que quisiera.

Sin embargo, al igual que en el caso de la tradición oral, la existencia de esta capacidad no implicaba necesariamente que se utilizara para crear un registro totalmente fiel del pasado. Las tradiciones históricas indígenas, como cualquier discurso sobre el pasado, seleccionaban las fechas, lugares y personas que registraban de acuerdo con sus intereses y reglas de funcionamiento.

Por otra parte, los libros pictográficos indígenas contenían otros elementos comunicativos e informativos de gran importancia. Para empezar, incluían complejas representaciones visuales de paisajes, poblaciones, personajes, rituales y acontecimientos. Estas imágenes formaban sin duda parte del mensaje transmitido por los códices y enriquecían la información proporcionada por los glifos. La vinculación entre escritura e imagen es un rasgo común a todos los sistemas de registro en Mesoamérica. Tan estrecha era la vinculación que en náhuatl el

⁵⁰ Mignolo critica con razón este prejuicio occidental que pretende que la forma suprema de escritura es la fonética y la forma suprema de texto es el libro al estilo europeo, "Signs and their Transmission": 228-229. Houston también cuestiona este esquema evolucionista, en "Literacy among the Precolumbian Maya: a Comparative Perspective": 32-33.

⁵¹ Marcus, *Mesoamerican Writing Systems*: 57.

verbo *cuiloo* y el sustantivo *tlacuilo* se referían simultáneamente a ambas actividades, pintar y escribir.⁵²

Además de complementar la información escrita, las imágenes contenidas en los libros representaban directamente los personajes, lugares y acontecimientos de la historia para que éstos fueran vistos por un público, y no sólo descritos por el relato oral. Este acto de “mostrar” y “ver” debió tener implicaciones muy profundas, pues en la tradición cultural mesoamericana las representaciones se confundían siempre con lo que era representado ya que se pensaba que comparían esencias y fuerzas. De este modo la estatua de un dios podía convertirse en contenedor de la deidad misma, de modo que la relación entre la imagen y lo que representaba era continuamente utilizada por los hombres para comunicarse con los dioses y con otros ámbitos de la realidad.⁵³ Por ello, es probable que las representaciones visuales de sitios sagrados como Chicomóztoc y de eventos rituales como las fundaciones de los altépetl que se presentaban en los libros pictográficos con imágenes de gran belleza y detalle adquirieran un carácter sagrado y sirvieran para reactualizar la presencia de estos lugares y momentos del pasado en el presente en el que se llevaba a cabo la narración.

Por otra parte, los códices utilizaban también formas complejas de narración visual que apenas han sido estudiadas. Una de ellas eran los “cronotopos”, es decir, las estructuras narrativas que configuraban el tiempo y el espacio y que daban coherencia, ritmo y sentido al discurso narrativo del códice. Convenciones similares estructuraban también el relato oral de la historia y de esta manera permitían la articulación entre ambas vertientes de la tradición.⁵⁴

En suma, los libros pictográficos combinaban diversas formas de notación, de representación y de narración visual, lo que permitía la realización de “lecturas” a diversos niveles. Entrecómillo la palabra lecturas porque me parece que la manera de ver e interpretar los libros pictográficos no puede ni debe asimilarse al acto de leer en un sistema de escritura fonética. En efecto, éste es un procedimiento lineal en el cual el lector descifra signos que tienen un significado unívoco y le permiten reconstruir de manera completa un mensaje exclusivamente verbal, mientras que la “lectura” de un libro indígena implicaba diversas formas de

⁵² Molina, *Vocabulario*: 26. Entre los mayas estas actividades también eran inseparables: Coe, *The Art of the Maya Scribe*.

⁵³ He analizado este tema en relación con el nahualismo en mi artículo “Nahualismo y poder: reflexiones sobre un viejo binomio mesoamericano”.

⁵⁴ Véase más abajo la discusión sobre los géneros narrativos de la historia indígena, así como el artículo en que defino los cronotopos de las migraciones mexicas: Navarrete Linares, “The path from Aztlan to Mexico, on visual narration in Mesoamerican codices”.

acercamiento y varias operaciones cognitivas, pues combinaba el desciframiento de los glifos con la observación de las imágenes y el seguimiento de las formas narrativas.

Esta forma compleja de “lectura” involucraba, además, un alto grado de “indeterminación”, concepto acuñado por Iser para referirse al déficit de sentido que tiene todo texto y que exige que el lector lo construya creativamente, de manera que el acto de leer es siempre también un acto de generación de significado.⁵⁵ Si la indeterminación existe incluso en textos fonéticos, con seguridad era bastante mayor en los libros pictográficos mesoamericanos, que contenían mensajes verbales, visuales y narrativos superpuestos. Es probable también que existieran niveles de lectura distintos, según los diferentes niveles de competencia de quienes veían los libros: un especialista en la historia de su *altépetl* podría “leer” un libro con mucho más detalle que un *lego*, o que un miembro de un *altépetl* diferente, por no decir que un español que no estaba familiarizado con las convenciones de la escritura pictográfica y a quien, por añadidura, sus prejuicios contra la escritura indígena le impedirían reconocer su complejidad.⁵⁶

La cultura occidental atribuye a la escritura y a los libros el papel de garantes de la historicidad y autenticidad de una tradición, así como de su continuidad en el tiempo. Guenée ha propuesto que esta valoración de los documentos escritos como formas de continuidad con el pasado y de evidencia directa se originó en la Europa medieval tanto en las tradiciones exegéticas de los monasterios como en las oficinas de juristas y notarios.⁵⁷

Quizá inspirada por esta concepción occidental, Elizabeth Boone afirma respecto a los libros pictográficos indígenas:

Más que un medio alternativo (a las canciones y los poemas) para preservar el conocimiento histórico, las pinturas eran la evidencia documental esencial para la historia. Mientras las pinturas sobrevivieran, sobreviviría el conocimiento del pasado. Lo inverso era igualmente cierto: cuando los libros eran destruidos, se perdía el conocimiento del pasado.⁵⁸

⁵⁵ Iser, “La estructura apelativa de los textos”.

⁵⁶ En mi análisis de los mensajes paralelos y ocultos contenidos en el *Códice Azcatitlan* propongo que los autores indígenas aprovecharon los diferentes niveles de competencia de sus diferentes públicos para transmitir de manera velada mensajes religiosos y políticos subversivos que no podrían ser descifrados por quienes no debían: Navarrete Linares, “The hidden codes of the Codex Azcatitlan”.

⁵⁷ Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*.

⁵⁸ Boone, *Stories in red and black*: 20-21. Traducción mía.

Sin embargo, me parece que en las tradiciones históricas indígenas los libros pictográficos cumplían una función diferente y más compleja.

El fraile español autor de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* nos cuenta que: “juntados ante mí [los antiguos sacerdotes] y traídos sus libros y figuras, que, según lo que demostraban, eran antiguas y muchas de ellas teñidas, la mayor parte, untadas de sangre humana”.⁵⁹

El que los libros hayan sido objeto de ofrendas sacrificiales de sangre indica que se les consideraba objetos sagrados.

Igualmente, la antigüedad y el origen remoto de los libros pictográficos podía conferirles un gran valor, como es el caso de los libros que, según el *Pópol Vuh*, trajeron los gobernantes quichés desde su ciudad originaria de Tulán junto con otras insignias de su poder real.⁶⁰

No obstante, la sacralidad no es necesariamente igual al valor de autenticidad que nuestra tradición histórica confiere a los libros y a la escritura. En primer lugar, en Mesoamérica, los objetos sagrados eran destruidos con frecuencia pues era necesario desactivar su sacralidad; también podían ser intervenidos y modificados, o colocados en contextos nuevos, para aprovechar y potenciar su fuerza sagrada.⁶¹ Por otro lado, la sacralidad no estaba necesariamente vinculada a la antigüedad y a la autenticidad, pues era posible elaborar nuevos libros que fueran tan sagrados como los antiguos. Esto fue, precisamente, lo que sucedió en el siglo XVI cuando todos los libros prehispánicos fueron sustituidos por nuevos libros coloniales. En suma, puede plantearse que las tradiciones históricas indígenas no tenían una concepción de la autenticidad de los originales como la que tiene la tradición occidental y que lo que confería sacralidad y autenticidad a un libro no era su antigüedad sino el que hubiera sido elaborado por una persona autorizada; es decir, por un transmisor legítimo de la tradición, siguiendo los cánones y convenciones genéricas correspondientes.⁶²

En conclusión, podemos plantear que las tradiciones históricas indígenas se transmitían tanto por medio de la tradición oral como de la escritura, sin que

⁵⁹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*: 23.

⁶⁰ *Popol Vuh*: 204.

⁶¹ Véase, por ejemplo, el uso que los mexicas hicieron de las vasijas y otros objetos teotihuacanos en el Templo Mayor: López Luján, *La recuperación mexicana del pasado teotihuacano*.

⁶² Para una discusión sobre las quemaduras y sustituciones de libros después de la conquista española y, más generalmente, sobre las diferencias entre nuestras ideas de autenticidad y las de la tradición mesoamericana, véase mi artículo: “Los libros quemados y los nuevos libros. Paradojas de la autenticidad en la tradición mesoamericana”.

ninguna de estas dos formas fuera considerada como privilegiada o principal. Esto significa que su supervivencia no dependía nada más de la supervivencia del soporte material de la escritura, los libros, sino fundamentalmente de la continuidad del grupo social que las transmitía y que era capaz de mantener estas dos formas de transmisión e integrarlas en la escenificación: las elites gobernantes de los altépetl.

A lo largo del siglo XVI esta concepción se modificó, por influencia de las ideas europeas que valoraban la escritura como fuente de autenticidad y legitimidad; fue entonces cuando los libros adquirieron mayor peso dentro de la preservación de las tradiciones históricas indígenas.

Los géneros de la historia

Más allá de sus formas de transmisión, orales y escritas, las tradiciones históricas indígenas, como cualquier discurso humano, estaban organizadas en géneros. Los géneros, de acuerdo con Mijail Bajtin, son series de enunciados parecidos que son pronunciados, o escritos, en un contexto social particular. El parecido entre los enunciados que conforman un género se debe a que los grupos sociales crean reglas, explícitas e implícitas, que definen el contenido temático, el estilo y la composición que debe tener lo que se dice o escribe en cada esfera social particular. Así es que existen géneros cotidianos, como el saludo, y géneros complejos, como la novela de aventuras o la historia, cada uno vinculado con un ámbito de interacción social, que puede ser un encuentro en la calle o la escritura de un libro. El autor o autores de un enunciado imitan los modelos existentes con el fin de que lo que dicen o escriben sea reconocido como perteneciente a su género y sea por ello aceptado por sus receptores; es decir, que éstos reconozcan, por ejemplo, que se trata de un libro de historia. Los receptores, a su vez, esperan que los enunciados respondan a las reglas genéricas ya conocidas y, así, cuando abren un libro de historia esperan que tenga ciertas características. Por esta razón, la determinación social de los géneros adquiere un carácter casi obligatorio.⁶³ Las regularidades entre los enunciados que pertenecen a un mismo género se manifiestan en el terreno semántico (es decir del sentido), sintagmático (la organización interna del discurso y la relación de sus partes entre sí), pragmático (la relación entre los transmisores y receptores

⁶³ Bajtin, “El problema de los géneros discursivos”. También Tzvetan Todorov define los géneros como clases de discursos con rasgos comunes que se definen siempre en un contexto social e histórico específico: *Les genres du discours*: 47-49.

del género y su pertenencia a una esfera social determinada) y verbal (todo lo relativo a la materialidad misma del discurso).⁶⁴

A partir de esta definición de género, podemos plantear que las tradiciones históricas indígenas comparten ciertos rasgos genéricos fundamentales. En la esfera de lo pragmático podemos señalar su pretendido origen en los antepasados distinguidos del altépetl, su pertenencia exclusiva a los grupos que la heredaban, así como su vinculación con el poder político. A esta esfera también pertenece su pretensión de ser discursos verdaderos.⁶⁵ En la esfera de lo verbal, todas las tradiciones combinaban, como hemos visto, la tradición oral con la escritura pictográfica y todas se manifestaban plenamente en la escenificación.

Sin embargo, en el terreno de lo semántico, es decir del contenido, y en el terreno de lo sintagmático, o sea en la organización del discurso y sus partes, encontramos profundas diferencias entre las diversas tradiciones históricas indígenas y las historias que se produjeron a partir de ellas, de modo que parecen demasiado heterogéneas para constituir un solo género. Así, por ejemplo, el contenido, el estilo y las formas de narración visual de los libros pictográficos varían radicalmente según sean de origen mexica o tetzcocano, como resulta evidente al comparar el *Códice Azcatitlan* con el *Códice Xólotl*. Igualmente, las fuentes escritas en alfabeto latino pueden ser tan diferentes como la *Crónica mexicáyotl* y la *Crónica mexicana*, pese a ser ambas escritas por Alvarado Tezozómoc. Estas diferencias permiten cuestionar si la “historia” en su conjunto constituía un solo género en la tradición indígena o si existían diversos géneros históricos.

Para resolver este problema hay que tomar en cuenta que, como han señalado Ducrot y Todorov, no toda categoría clasificatoria de los discursos constituye un género.⁶⁶ La poesía o la ficción, por ejemplo, son categorías tan amplias que abarcan muchos géneros diferentes, lo que también podría aplicarse a la historia en el caso de las tradiciones indígenas. Por otra parte, hay que considerar la distinción que hace Bajtin entre géneros simples, como el saludo, que son los que se utilizan en el intercambio cotidiano de la sociedad y géneros complejos, como la novela, que absorben, integran y reelaboran diversos géneros simples.⁶⁷

⁶⁴ Todorov, *Les genres du discours*: 50.

⁶⁵ Todorov señala que la distinción entre los géneros ficticios y los “referenciales”, es decir, los que se pretenden verdaderos, no tiene que ver con el contenido en sí mismo de las obras, esto es con la semántica, sino que se establece siempre en el terreno de la pragmática: Todorov, *Les genres du discours*: 59.

⁶⁶ Ducrot, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*: 178.

⁶⁷ Bajtin, “El problema de los géneros”: 250.

Más que constituir un género único, como han propuesto diversos autores, las historias indígenas eran géneros complejos integrados por diversos géneros más sencillos, tanto orales como escritos; estas combinaciones variaban según el altépetl al cual pertenecían. Por ello, volveré a examinar por separado los géneros escritos de los orales, sin perder nunca de vista que formaban parte de un conjunto inseparable.

Los géneros escritos

En el siglo XVI, al hablar de los diferentes tipos de libros que tenían los indígenas, fray Toribio Benavente, Motolinía, mencionó uno que podemos considerar propio de las historias de los altépetl:

Había entre estos naturales cinco libros, como dije, de figuras y caracteres. El primero habla de los años y tiempos. El segundo de los días y fiestas que tenían todo el año. El tercero de los sueños, embaimientos y vanidades y agüeros en que creían. El cuarto era el del bautismo y nombres que daban a los niños. El quinto de los ritos y ceremonias y agüeros que tenían en los matrimonios. De todos éstos, del uno, que es el primero, se puede dar crédito, porque habla la verdad, que aunque bárbaros y sin letras, mucha orden tenían en contar los tiempos, días, semanas, meses y años, y fiestas, como adelante parecerá.⁶⁸

Los libros que hablan “de los años” son con toda posibilidad los *xiuhamatl*, “papel de los años” o “libro de los años”, o los *xiuhtlapohualli*, “cuenta de los años”, o *xiuhtlacuilolli*, “escritura de los años”, que eran los términos que los nahuas usaban más generalmente para referirse a los libros con contenidos históricos.⁶⁹ Por la referencia explícita a los años en el nombre de estos libros, diversos estudiosos han supuesto que eran equivalentes al género histórico occidental de los anales. Me parece, sin embargo, que más que definir un género con todas las características comunes descritas arriba, el término *xiuhámatl* sirve para establecer una clasificación general que incluye varios géneros particulares, pues los libros de los años que conocemos son radicalmente diferentes entre sí.

Por su parte, Alva Ixtlilxóchitl describe otros dos tipos de libros con contenidos históricos: las genealogías y los mapas.

⁶⁸ *Historia de los indios*: 2.

⁶⁹ Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*: 376.

[...] porque tenían para cada género sus escritores, unos que trataban de los anales poniendo por su orden las cosas que acaecían en cada un año, con día, mes y hora. Otros tenían a su cargo las genealogías y descendencias de los reyes y señores y personas de linaje, asentando por cuenta y razón los que nacían y borran los que morían, con la misma cuenta. Unos tenían cuidado de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de las ciudades, provincias, pueblos y lugares, y de las suertes y repartimientos de las tierras, cuyas eran y a quién pertenecían.⁷⁰

Los libros de genealogías seguramente eran de gran importancia para los linajes gobernantes pues demostraban su continuidad desde los fundadores del altépetl y por ende su legitimidad para ejercer el poder. Los libros de los límites, que podemos también definir como mapas, delimitaban el territorio de los altépetl y seguramente contaban la historia de cómo se habían establecido sus linderos.⁷¹

A esta lista de estos tipos de libros históricos pueden añadirse los *altepeamoxtli*, “libros de altépetl”, categoría usada por Chimalpain para referirse a las historias y que enfatiza la vinculación directa entre las historias y las entidades políticas.

A partir de estas clasificaciones del siglo XVI Donald Robertson, en *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*, definió tres grandes tipos o géneros de manuscritos históricos: los libros “orientados a eventos”, que se organizaban a partir de la narración de acontecimientos particulares; los libros “centrados en el tiempo”, los anales, basados en representaciones lineales de los signos calendáricos, y los libros “centrados en los lugares”, que eran parecidos a mapas.⁷² A partir de esta clasificación, el autor trató de reconstruir la historia de estos géneros y propuso que los anales fueron el género original que después evolucionó en dos direcciones diferentes: hacia la narración centrada en eventos y hacia la narración centrada en lugares.⁷³ Propuso también que estos géneros o estilos se identificaban con grupos étnicos particulares: los anales con los mexicas, las narraciones centradas en eventos con los mixtecos y las narraciones centradas en lugares con

⁷⁰ *Sumaria relación de la historia*: 527.

⁷¹ Así sucedía con muchos mapas de otras regiones de Mesoamérica, como los lienzos de la región mixteca, o los mapas de Cuauhtinchan, véase Mundy, *The Mapping of New Spain. Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*. Éste era el caso también de los *Títulos primordiales*, documentos producidos por las comunidades indígenas del valle de México donde la descripción de los linderos era inseparable de la narración de la historia de la comunidad: López Caballero, *Los títulos primordiales del centro de México*.

⁷² Robertson, *Mexican Manuscript Painting*: 62-64.

⁷³ *Ibidem*: 64.

los acolhuas. Elizabeth Boone ha propuesto, en contraposición con el esquema de evolución temporal de Robertson, que el género de los anales fue desarrollado tardíamente por los mexicas para cimentar su ideología imperial.⁷⁴

Desde mi perspectiva, esta definición de los géneros históricos de los libros indígenas resulta insatisfactoria porque da por sentadas las concepciones occidentales que separan tajantemente los anales —textos diacrónicos centrados en el correr del tiempo—, de los mapas, documentos sincrónicos organizados espacialmente. Sin embargo, tal distinción no responde a la realidad de los géneros históricos indígenas, pues ninguna historia pictográfica conocida parece circunscribirse completamente a las categorías de Robertson, ya que todas combinan, de diversas maneras, la representación de eventos, del tiempo y del espacio. En particular, las historias mexicas de migración, por narrar viajes a través del espacio y del tiempo, sólo podían representarse por medio de una forma que combinara ambas dimensiones y que incluyera, también, una narración orientada a eventos.⁷⁵ Por otra parte, los especialistas que han analizado los mapas indígenas han señalado que no sólo representan un espacio geográfico, sino que contienen importantes elementos diacrónicos. En palabras de Leibsohn, “el mapa establece un nexo en que se conjugan la historia y el paisaje”.⁷⁶

En contraste, la hipótesis planteada por Robertson y desarrollada por Boone en el sentido de que los diferentes géneros históricos estaban asociados a las tradiciones históricas de los distintos *altépetl* resulta muy sugerente, pues parece que cada uno desarrolló formas narrativas particulares. Un ejemplo es la manera en que los códices mexicas sobre la migración utilizan líneas continuas y paralelas para representar el movimiento en el tiempo y el espacio del pueblo mexica, creando así historias unitarias y claramente lineales que eran a la vez anales y mapas.⁷⁷ Por su parte, los códices acolhuas, como el *Códice Xólotl* y el *Mapa Tlotz'in*, presentan narraciones muy complejas, algunas sucesivas y otras paralelas, que se despliegan simultáneamente en documentos parecidos a mapas, creando lo que Boone ha definido como una “red de historias emparentadas”.⁷⁸

⁷⁴ Boone, “Manuscript Painting”: 204.

⁷⁵ Véase mi crítica a las definiciones de Robertson y Boone en Navarrete Linares, “The Path from Aztlan to Mexico, on Visual Narration in Mesoamerican Codices”. Boone reconoce la heterogeneidad y complejidad de las historias pictográficas mexicas, pero no abandona este esquema clasificatorio: Boone, *Stories in Red and Black*: 208-210.

⁷⁶ Leibsohn, “Colony and Cartography”: 270.

⁷⁷ Navarrete Linares, “The Path...”.

⁷⁸ Boone, *Stories in Red and Black*: 186.

Estas diferencias, como veremos cuando revisemos las historias de cada altépetl, no tenían nada de accidental, pues correspondían a las necesidades narrativas y temáticas de cada tradición: los mexicas daban gran importancia a su migración y a su unidad étnica, por eso encontraron una manera de narrarla que enfatizaba la unicidad y continuidad de su viaje; en cambio, los acolhuas daban importancia a la repartición del linaje de Xólotl en diversas dinastías gobernantes establecidas en los distintos altépetl del valle de México y por eso desarrollaron una estructura narrativa que podía mostrar simultáneamente sucesos y genealogías paralelos en varios lugares.

Esto permite proponer que cada una de las tradiciones históricas indígenas definió y desarrolló géneros escritos propios y específicos para narrar la historia de su altépetl, lo cual es demostrado por el hecho de que las convenciones genéricas de cada tradición son respetadas sistemáticamente por las historias derivadas de ella: todos los códices que narran las historias de migración mexica utilizan las mismas formas narrativas, como lo hacen la mayoría de los códices que narran la historia acolhua.

Esta fidelidad sugiere que es muy probable que los transmisores de las tradiciones históricas indígenas pensaran que las características genéricas de sus historias habían sido establecidas por los propios fundadores de la tradición. Por ello puede suponerse que la adhesión estricta a las convenciones y reglas definidas fuera considerada como una prueba de la autenticidad de la historia y de su pertenencia plena a la tradición histórica de su altépetl. Del mismo modo, puede suponerse que la ignorancia de estas convenciones debe haber sido considerada como una evidencia del desconocimiento de la tradición.

Los géneros orales

En el terreno de los géneros orales el panorama se presenta tan plural y tan complejo como en el de los escritos. León-Portilla afirma que los relatos históricos eran llamados *ye huecauh tlahtolli*, “relatos acerca de las cosas antiguas”; *itoloca*, “lo que se dice de algo o alguien”, y *tlahtollotl*, “suma o esencia de la palabra”.⁷⁹ Menciona también otro término, *teotlatolli*, “palabras divinas” o “palabras de los dioses”, empleado para referirse a las historias sobre el origen del mundo o las acciones de los dioses. Por su parte, en la *Octava relación*, Chimalpain llamó *huehuetlatolli* a su historia, aunque en este caso simplemente podría estar utilizando el término en su sentido literal de “palabra de los anti-

⁷⁹ León-Portilla, “Cuicatl y tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl”, 86.

guos”, o “antigua palabra”, que es precisamente como lo traduce José Rubén Romero.⁸⁰

Al igual que el término *xiuhaámatl*, estas categorías parecen demasiado generales para definir un género específico, pues se utilizan para referirse a una gama amplia de discursos, incluyendo algunos que no son históricos. Por ello, me parece que más que buscar la definición global de un género único de la “historia”, conviene analizar los géneros orales más simples que se integraban a los relatos históricos y que los constituían, partiendo de la premisa de que éstos eran un género complejo.⁸¹

En primer lugar llaman la atención los géneros relacionados con la oratoria. Como vimos al principio de este capítulo, la *Crónica Mexicáyotl*, de Alvarado Tezozómoc, la *Octava relación* de Chimalpain y otras historias mesoamericanas se inician en forma de un discurso formal, dirigido por el autor a su público. Además, otras historias incluyen en su relato largos discursos pronunciados por los personajes históricos. Destacan entre ellas las historias derivadas de la hipotética *Crónica X* como la *Crónica mexicana* de Alvarado Tezozómoc y la *Historia de las Indias de la Nueva España...* de Durán.

La importancia de la oratoria en los relatos históricos no es accidental, pues responde a la naturaleza oral de la tradición y también a la importancia de la escenificación, un acto solemne donde los transmisores de las tradiciones históricas indígenas se dirigían directamente, y trataban de persuadir, a sus oyentes.

Hablar de oratoria nos remite inmediatamente a los *huehuetlatolli*, que son quizá el género oral indígena mejor conocido y más estudiado.⁸² Por ello pueden identificarse, claras similitudes entre la historia y este género.

En el terreno de la pragmática, al igual que los *huehuetlatolli*, los discursos transcritos en las historias, y más generalmente las historias mismas concebidas como un discurso, tenían una función persuasiva y ejemplar, pues además de describir una realidad buscaban inducir un comportamiento en su público: la fidelidad al altépetl, su defensa y su preservación, en el público interno, o el reconocimiento de su legitimidad y sus derechos en los públicos externos. Igualmente, como señaló Chimalpain, las historias se definían como discursos de

⁸⁰ *Octava relación*: 75.

⁸¹ Bajtin, “El problema de los géneros”: 250.

⁸² Sobre este género pueden consultarse el artículo de Josefina García Quintana, “El *huehuetlatolli* —antigua palabra— como fuente para la historia sociocultural de los nahuas”, así como el libro de Lockhart y Karttunen, *The Art of Nahuatl Speech. The Bancroft Dialogues*, y también las aportaciones de León-Portilla en su artículo “Cuicatl y tlahtolli”.

los “antiguos”, es decir, como discursos compuestos por los antepasados y heredados a sus descendientes. Por otra parte, en el terreno de lo sintagmático, ambos géneros utilizaban recursos estilísticos como las metáforas y los paralelismos, que los definían como una forma elevada de hablar y los distinguían de otros géneros comunes y corrientes. En suma, podemos decir que las historias eran, al menos parcialmente, *huehuetlatolli*, discursos persuasivos y morales heredados de los antepasados y caracterizados por la elegancia de su lenguaje.

Otro género que se incorporaba a las historias era el de los cantos o poemas que servían para destacar la trascendencia y el *pathos* de ciertos episodios claves de sus relatos, como en el caso de la *Historia de Tlatelolco*, que incluye un hermoso canto que lamenta la derrota mexicana en Chapultépec,⁸³ o de la *Historia tolteca-chichimeca*.

La oratoria y los cantos eran géneros rituales que se escenificaban en ocasiones solemnes. Las diferentes historias contienen, igualmente, otros géneros de esta índole, como los diálogos e intercambios ceremoniales entre gobernantes y dignatarios, que acompañan los intercambios de bienes culturales entre las dinastías toltecas y chichimecas, y las plegarias y ruegos dirigidos a los dioses, como los que permiten la comunicación entre los mexicas y su deidad tutelar Huitzilopochtli.

Cada uno de estos diferentes géneros orales implicaba también un grado diferente de fidelidad en su transmisión. Es de suponerse que los cantos, por su carácter sagrado, eran transmitidos con una gran fidelidad a lo largo de las generaciones.⁸⁴ Los *huehuetlatolli*, en cambio, exigían menor fidelidad, pues su persistencia dependía más de la estructura del discurso y la utilización de un tipo definido de figuras retóricas, como difrasismos y metáforas, que de la memorización de un texto completamente fijo.⁸⁵

Podemos suponer entonces que los cantos interpolados en las historias eran preservados con gran fidelidad y cuidado, mientras que los discursos de los personajes o las descripciones de paisajes o acontecimientos se ceñían a ciertas bases estilísticas, semánticas y retóricas, pero permitían también una cierta

⁸³ *Historia de Tlatelolco*: 49-50.

⁸⁴ Tal parece ser el caso, por ejemplo, de los cantos sagrados recogidos por Bernardino de Sahagún en el apéndice del libro II de su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, que contiene abundantes vocablos y giros arcaicos de muy difícil comprensión a partir del náhuatl del siglo XVI, lo que parece ser resultado de su conservación oral como textos canónicos a lo largo de muchas generaciones. Véase la traducción que de estos cantos hizo A. M. Garibay, Sahagún, *Historia general*: 172-183.

⁸⁵ Así lo han demostrado Lockhart y Frances Karttunen en su comparación de los *huehuetlatolli* recogidos en la obra de Sahagún con aquellos guardados en el Manuscrito de Bancroft: Lockhart, *The Art of Nahuatl Speech*: 9.

improvisación o variación en los detalles. Por ello, podemos plantear que los abundantes discursos recogidos en la *Crónica mexicana* de Alvarado Tezozómoc y en la *Historia de las Indias de la Nueva España...* de Durán no eran transcripciones fieles, memorizadas a lo largo de generaciones, de aquellos que fueron originalmente pronunciados por los gobernantes mexicas prehispánicos, sino reconstrucciones plausibles basadas en las convenciones de la oratoria náhuatl.

Estos géneros orales, y seguramente otros que aún somos incapaces de identificar, se incorporaban a los géneros complejos del relato histórico donde eran articulados mediante las estructuras narrativas establecidas por cada tradición histórica y que eran paralelas a las que definían la organización de los libros pictográficos.

Podemos concluir que la “historia” en su conjunto no constituyó un solo género en la cultura náhuatl, sino que cada tradición histórica definió sus propios géneros complejos, constituidos por articulaciones particulares de géneros orales y escritos más simples, y organizados en estructuras narrativas particulares, adaptadas al contenido y las necesidades específicos de su historia.

LA AUTORIDAD Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA VERACIDAD

Los mecanismos sociales y discursivos que servían para darles veracidad y autoridad a las tradiciones históricas indígenas a los ojos tanto de sus emisores como de sus transmisores no serán discutidas aquí a la luz de la veracidad que estas tradiciones pueden tener a nuestros ojos, ni por su relación con un referente externo —los acontecimientos históricos y los procesos sociales que afectaron a los altépetl indígenas en el periodo prehispánico—, sino que me concentraré en la manera en que las propias historias indígenas distinguían lo verdadero de lo falso en el seno de sus propios discursos y las maneras en que afirmaban su autoridad ante los grupos sociales receptores.⁸⁶

Analizaré en primer lugar la “escenificación” porque es la manifestación suprema de la tradición.

El carácter ritual de la escenificación seguramente tenía un gran peso en el establecimiento de la veracidad de las tradiciones históricas indígenas. Las palabras y las imágenes que constituían las historias eran atribuidas a antepasados prestigiosos y eran pronunciadas y mostradas por los miembros del selecto y

⁸⁶ Para intentar esta reconstrucción seguiré algunos de los procedimientos delineados por Michel Foucault en *El orden del discurso*. Igualmente, tomaré en cuenta diferentes reflexiones lingüísticas y antropológicas sobre la retórica y la construcción social de la verdad.

poderoso grupo de los transmisores en un contexto solemne, lo cual contribuía a hacerlas verosímiles a quienes las decían y mostraban y a quienes las escuchaban y veían.

Muy probablemente las palabras pronunciadas durante la escenificación no eran consideradas expresiones del locutor concreto que las enunciaba, sino palabras venidas de los propios antepasados, los fundadores del altépetl, y de la tradición histórica que hablaban a través suyo.⁸⁷

En función del carácter sagrado de los libros pictográficos también es probable que mostrar sus imágenes en el contexto ritual de la escenificación permitiera establecer una relación sobrenatural con los lugares y los eventos representados. Entonces, mostrar un lugar sagrado como Chicomóztoc implicaría de alguna manera traerlo al lugar de la escenificación, al igual que mostrar un evento trascendental, como la fundación de Mexico-Tenochtitlan, implicaría reactualizarlo en el presente.

Por medio de estos mecanismos en la escenificación ritual el pasado se hacía presente de una manera sobrenatural. Un ejemplo de esta comunicación mágica entre el presente y el pasado es el fragmento que relata cómo se nahualizaron los embajadores de Moteuczoma Ilhuicamina para llegar al remoto Aztlan, descrito por Durán:

Así, en aquel cerro invocaron al demonio, al cual le suplicaron les mostrase aquel lugar donde sus antepasados vivieron. El demonio, forzado por aquellos conjuros y ruegos, y ellos, volviéndose en forma de aves unos, y otros, en forma de bestias fieras, de leones, tigres, adives, gatos espantosos, llevólos el demonio a ellos y a todo lo que llevaban a aquel lugar donde sus antepasados habían habitado.⁸⁸

El nahualismo, la técnica mágica empleada por estos viajeros indígenas para visitar la remota Aztlan, podría haber sido empleado también en la escenificación para que los antepasados se materializaran en el presente, como al parecer

⁸⁷ En algunas tradiciones orales de Oceanía (Finnegan, *Literacy and Orality. Studies on the Technology of Communication*), así como en algunas de África (Fernández, *Bwiti: an Ethnography of the Religious Imagination in Africa*), existen discursos sagrados que se consideran emanados de los antepasados y que sólo son transmitidos literalmente por los vivos, quienes no tienen derecho a modificarlos. Por este origen en los antepasados, tales palabras no pueden ser sometidas a cuestionamiento, como sería una afirmación de un contemporáneo.

⁸⁸ *Historia de las Indias*: 217.

sucedía en el periodo clásico maya.⁸⁹ Por ello podemos suponer que la magia, la revelación mística, e incluso los sueños, jugaban un papel importante en el conocimiento del pasado.⁹⁰

Más allá de los tintes sobrenaturales que pudieran adquirir las tradiciones históricas indígenas por medio de la escenificación, su ritualidad y su solemnidad cumplían también la función de darles autoridad ante los receptores. Los reforzaba además el hecho de que estuvieran asociadas al poder político y que se realizaran en presencia de los gobernantes y en los espacios de gobierno.

Estas palabras y estas imágenes ritualizadas, investidas de sacralidad y de continuidad con el pasado y asociadas con el poder político, eran lógicamente mucho más difíciles de cuestionar o rechazar que las palabras dichas por un individuo cualquiera en un contexto cotidiano.⁹¹

Estas presunciones implican que en las tradiciones históricas indígenas una afirmación hecha en un contexto ritual por un hombre con autoridad que decía hablar en nombre de los antepasados era considerada, muy probablemente, como verdadera: la veracidad, no sólo dependía del contenido del discurso, sino también de su contexto de enunciación.⁹²

Sin embargo este despliegue de autoridad política y discursiva no era en sí mismo suficiente para establecer la veracidad de las historias.

Hasta ahora sólo hemos analizado un aspecto de la tradición —la emisión— y no el otro, igualmente fundamental, la recepción. Una cosa es que las historias se escenificaran bajo el manto de la sacralidad, la comunicación con los antepasados y el poder, y otra es que sus mensajes fueran en efecto aceptados por sus receptores. Los diferentes públicos, en efecto, podían dar o negar su asentimiento, aceptar o rechazar algún aspecto de la narración histórica o toda ella en su conjunto. Su aceptación sólo podía ser conseguida por dos medios, la persuasión o la coerción.

El carácter persuasivo de las historias que conocemos es evidente en su asociación con el género del *huehuetlatolli*, un discurso autodefinido como antiguo y persuasivo, cargado de autoridad y lleno de exhortaciones. Las tradiciones his-

⁸⁹ Navarrete Linares, “Nahualismo y poder”.

⁹⁰ López Austin, *Hombre-Dios*: 84-85.

⁹¹ Maurice Bloch ha señalado cómo la ritualización de un discurso sirve para inhibir o dificultar las posibles críticas al mismo y también para evitar el surgimiento de discursos alternativos: Bloch, *Political Language and Oratory in Traditional Society*.

⁹² Ésta, desde luego, no es una característica exclusiva de las tradiciones históricas indígenas ni debe desautorizarlas a nuestros ojos. No hay que olvidar que también los discursos científicos modernos, como la historia, obtienen su credibilidad en buena parte de la autoridad de sus emisores y del contexto de su enunciación: Foucault, *El orden del discurso*: 18.

tóricas indígenas buscaban convencer de su verdad, demostrar sus argumentos, obtener el asentimiento de sus receptores para establecer un derecho o defender un privilegio, para definir un territorio o reafirmar una identidad.

En el caso del público interno de la tradición, es decir los herederos de la misma, esta labor de convencimiento debe haber sido relativamente fácil, pues había una clara comunión de intereses y un conocimiento común con los transmisores. Frente los públicos externos en el seno del propio altépetl, la relación era muy diferente: las rivalidades dinásticas y las antiguas rencillas entre las dinastías poderosas, las diferencias de identidad y de origen entre los diferentes grupos que conformaban la entidad política, producían desconfianza y escepticismo mutuos entre los diferentes grupos portadores de otras tradiciones históricas. La manera en que Alvarado Tezozómoc menosprecia las tradiciones tlatelolcas y exalta la suya propia, tenochca, así como la indiferencia de Chimalpain ante la destrucción de un libro perteneciente a una tradición rival a la suya en su altépetl de Chalco Amaquemecan, indican el nivel de acrimonia de estos debates. Para imponerse en el poder y adquirir legitimidad política, un linaje gobernante tenía que imponer también su propia versión de la historia del altépetl y para ello no vacilaría en destruir las tradiciones rivales, como lo indica el episodio de la quema de libros realizada por Itzcóatl. Sin embargo, el hecho de que hayan sobrevivido tantas versiones diferentes de la historia mexicana, incluida la vituperada versión tlatelolca, indica que los diferentes grupos sociales que integraban el altépetl mexicana lograron mantener la continuidad de sus propias tradiciones, pues éstas eran fundamentales para su supervivencia y la defensa de sus intereses.

Fuera del altépetl, la coerción y la persuasión se combinaban de maneras diferentes, dependiendo de las relaciones de poder entre las entidades políticas involucradas. Ante los altépetl más fuertes, como los mexicas, y posteriormente ante los poderes españoles, los altépetl más débiles debían recurrir a la persuasión y desplegar todas sus artes retóricas y simbólicas. Un ejemplo de ello es la manera en que los *Anales de Cuauhtilan* enfatizan la relación privilegiada entre el linaje gobernante de Tepotzotlan y los poderosos mexicas, o la manera en que los tlaxcaltecas pusieron de relieve su alianza con los españoles en documentos presentados a la Corona española como el *Lienzo de Tlaxcala*. Otro ejemplo se encuentra en el *Primer Lienzo de Chiepetlán*, analizado por Joaquín Galarza, en el cual los pobladores de ese altépetl, localizado en lo que hoy es el estado de Guerrero, demostraban su importante colaboración en la dominación mexicana de la región tlapaneca.⁹³

⁹³ Galarza, *Lienzos de Chiepetlan. Manuscrits pictographiques en caractères latins de San Miguel Chiepetlan, Guerrero, Mexique: 52-60.*

La asimétrica relación de poder entre los altépetl, y por ende entre sus tradiciones, es evidente en el hecho de que todas las tradiciones históricas de los altépetl del valle de México se refieren a la historia de los mexicas, mientras que las historias de ese altépetl hacen muy escasas referencias a los demás grupos.

En contraste, ante un altépetl subordinado es probable que la coerción jugara un papel más importante. La manera en que los mexicas se apoderaron del prestigio dinástico, y de las tradiciones históricas de Colhuacan, o la manera en que, en apariencia, suprimieron la tradición histórica de sus enemigos derrotados de Azcapotzalco, nos muestra cómo podían imponer su versión de la historia a los altépetl directamente subordinados a ellos, aunque no pudieron hacerlo con otros altépetl más poderosos como Tetzaco o Chalco. De manera similar, en tiempos coloniales los españoles impusieron, bajo amenaza de represalias violentas, sus ideas religiosas.

En todos estos casos, sin embargo, no hay que olvidar que los públicos externos que escuchaban y veían el relato histórico eran portadores también de sus propias tradiciones históricas. Es muy probable que confrontaran sus propias versiones del pasado con la que les era presentada y en función de esta confrontación aceptaran, o rechazaran, la veracidad de lo que se les decía y mostraba.

De esta manera las tradiciones históricas indígenas contaban con un importante mecanismo de verificación y de intersubjetividad. Por medio de él, la verdad se negociaba y se definía en un proceso dialógico entre emisores y receptores que estaba vinculado a las relaciones de poder entre ambos. Del mismo modo que los altépetl del valle de México, pese a ser autónomos en sus asuntos internos, formaban parte de un sistema político más amplio que los integraba y los subordinaba a los altépetl más poderosos de la región, sus tradiciones históricas, pese a ser propiedad exclusiva suya y cumplir importantes funciones de legitimación interna, estaban relacionadas y debían interactuar con las de sus vecinos más o menos poderosos. Esto quiere decir que las historias de los diferentes altépetl debían buscar y encontrar puntos en común que les permitieran establecer acuerdos sobre linderos, sobre relaciones políticas y dinásticas y sobre alianzas o rivalidades. Si un altépetl o grupo modificaba o “inventaba” su propia historia corría el riesgo de que ésta perdiera sus puntos de acuerdo común con las de sus vecinos, lo cual le restaría validez y efectividad.

Por consiguiente, la necesidad de obtener el asentimiento del público podía actuar como un elemento conservador dentro de la tradición: si había una versión aceptada en general, una innovación en la misma toparía con dificultades pues no sería tan fácilmente considerada como verdadera. En sentido inverso, también es de suponerse que las tradiciones históricas de los diferentes altépetl

tenían que modificarse y adaptarse en función de los cambios en las relaciones de poder entre los diferentes altépetl.

En suma, podemos suponer que los transmisores de la tradición podrían, si así lo requerían sus fines persuasivos o sus intereses políticos, suprimir ciertos aspectos de su historia, modificar algunos más, embellecer otros para ensalzar su posición,⁹⁴ o que podrían añadir algunos, pero no que pudieran realizar invenciones *ex nihilo* de tradiciones completas como ciertos autores pretenden que hicieron los mexicas al inventar su migración desde Aztlan. Un cambio así de drástico en una versión del pasado no servía de nada si no era aceptado como verdadero por los receptores de esta tradición, dentro y fuera de ese altépetl, y éstos no la aceptarían si chocaba abiertamente con las tradiciones ya conocidas.⁹⁵

Esta perspectiva también nos permite comprender mejor, y valorar más justamente, el problema del “etnocentrismo” de las tradiciones históricas indígenas. En efecto, por su vinculación institucional a un altépetl y a los grupos de poder dentro de él, por su carácter legitimador y por su función persuasiva, las historias indígenas tendían a ensalzar y exagerar los méritos y fuerza de sus respectivas entidades políticas. Ya desde el siglo XVI Diego Durán lamentó esta tendencia localista en un pasaje que ha sido muy citado:

Y esto me ha atado las manos y la voluntad en querer hacer historia de estas cosas de cada ciudad y pueblo y de cada señorío, como pudiera, porque no habrá villeta ni estanzuela, por vil que sea, que no aplique a sí todas las grandezas que hizo Motecuhzoma y que ella era exenta y reservada de pensión y tributo, y que tenía armas e insignias reales, y que ellos eran los vencedores de las guerras.

Y esto dígolo no hablando menos que de experiencia, porque queriendo en cierta villa de las del marquesado saber sus preeminencias y señoríos antiguos, se me pusieron en las nubes y aínas se me subieron a las estrellas y, estirándoles un poquito de la capa, porque no se me acabasen de subir, con blandas palabras les vine a sacar, al cabo y al fin, cómo eran vasallos y tributarios del rey de Tetzcoco Nezahualpilli, vencidos y sujetos en buena guerra.⁹⁶

94 Peter Heehs ha definido una forma de modificación de la memoria histórica que llama “eufemismo” y que consiste en hacerla más halagadora para sus transmisores y sus receptores: Heehs, “Myth, History and Theory”: 9.

95 Sobre el tema de la supuesta invención de un Aztlan mítico, reflejo distante de Mexico-Tenochtitlan, como lugar de origen de los mexicas, véase mi artículo, “La migración mexicana: ¿invención o historia?”; Martínez Marín llegó previamente a una proposición similar a partir de premisas diferentes a las mías: Martínez Marín, “La cultura de los mexicas”: 254.

96 Durán, *Historia de las Indias*: 473.

Hay que destacar, sin embargo, que el propio fraile aclara que los portadores de la tradición sabían bien que sus reivindicaciones de grandeza no eran del todo ciertas y no se aferraron a ellas como a un dogma, pues terminaron admitiendo que habían estado sujetos a los acolhuas. Por más que el orgullo localista de los pobladores de este altépetl del valle de Morelos los impulsara a negar su sujeción, seguramente una reivindicación de este tipo resultaría insostenible, e incluso contraproducente, si se hacía ante el poder que pretendía soslayar: podemos imaginarnos que a los acolhuas de Tetzco no les gustaría que sus vasallos negasen abiertamente su sujeción a ellos. Esto nos muestra hasta qué punto la coexistencia y la interacción entre las diferentes tradiciones históricas indígenas servía para establecer un control entre ellas.

Otro límite al particularismo étnico era, como hemos señalado, la existencia de un largo y complejo proceso de trueque de “bienes culturales” entre los altépetl toltecas del valle de México, Colhuacan y Chalco, y los demás altépetl de raigambre chichimeca. Este intercambio no sólo provocó una convergencia y un desarrollo paralelo de las identidades étnicas de los diferentes altépetl de la región, sino que también produjo una coincidencia en sus tradiciones históricas, pues todas se referían a este proceso de intercambio. La única excepción a este respecto parece ser los mexicas, aunque en sus historias también encontramos indicios de estos intercambios.

Sin embargo, los desacuerdos entre las historias de los diferentes altépetl respecto a innumerables detalles demuestran que sus tradiciones nunca se fundieron en una versión única y común del pasado, sino que conservaron y defendieron su peculiaridad y sus divergencias. Este particularismo histórico es a la vez efecto y causa de la irreductible pluralidad étnica y política del valle de México y de la insistencia de cada altépetl en conservar y defender su autonomía y su identidad particular.

Dicha insistencia se refleja de manera palmaria en el hecho de que cada entidad política mantenía su propia cuenta de los años, lo que significa que cada una tenía su propio tiempo histórico, paralelo, pero no asimilable al de los demás, tema que analizaremos con más detalle en el próximo capítulo.

Podemos plantear que si las historias particulares de cada altépetl nunca se fundieron en una historia general es porque esta fusión iba en contra de la lógica y el funcionamiento del sistema político de los altépetl del valle de México y de sus tradiciones históricas. Esta lógica sustentaba dos posiciones epistemológicas clave que difieren de nuestra concepción de la verdad histórica como única y universal.

En primer lugar la reivindicación de la legitimidad y la veracidad de la propia tradición histórica en lo relativo a la historia del propio altépetl implicaban ne-

cesariamente el respeto a la autonomía y veracidad de las tradiciones ajenas en lo relativo a la historia de sus respectivas entidades políticas. Por ello Chimalpain respeta escrupulosamente las tradiciones mexicas que transcribe cuando éstas hablan del pasado de ese altépetl, pero introduce correcciones cuando hablan de la historia de Chalco.⁹⁷

Más generalmente, puede plantearse que las tradiciones históricas indígenas no concebían la verdad histórica como algo único, sino como una pluralidad de versiones. Solamente en los puntos de conflicto entre las tradiciones se buscaba la negociación o la imposición de una verdad común, pero esto no invalidaba la verdad particular de cada tradición.

En suma, la interacción entre las diferentes tradiciones históricas indígenas no conducía a la construcción de una historia única que las integrara y subordinara a todas, sino a la constitución de una polifonía en la cual cada una participaba sin perder su individualidad. Es precisamente esta polifonía la que se intenta reconocer y reconstruir en este libro.

LAS TRADICIONES HISTÓRICAS INDÍGENAS EN EL SIGLO XVI

La tercera interrogante que planteé a principios de este capítulo fue comprender el impacto que tuvo la conquista española y el establecimiento del régimen colonial sobre las tradiciones históricas indígenas. Éste es un paso esencial para poder emprender cualquier análisis de la historia de los orígenes de los altépetl del valle de México por el simple hecho de que todas, o casi todas, las fuentes que conocemos se escribieron en el siglo XVI, después de la llegada de los españoles.⁹⁸

Afortunadamente existen diversos estudios que han abordado el tema de la transformación colonial de las tradiciones históricas indígenas, particularmente de los libros pictográficos. En un acercamiento pionero, que ha definido el enfoque de muchos estudios posteriores, Donald Robertson estudió en su *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period* la progresiva asimilación de elementos culturales europeos en las tradiciones pictográficas indígenas. Con un enfoque parecido, Gruzinski dedicó varios capítulos al tema de la evolución de la pictografía indígena colonial en su libro *La colonización de lo imaginario*. Pablo

⁹⁷ *Crónica mexicáyotl*: 47-48.

⁹⁸ La única excepción puede ser el *Códice Boturini*, que según algunos autores es un documento prehispánico. Sin embargo, estoy de acuerdo con los argumentos presentados por Pablo Escalante para demostrar que en realidad se trata de un documento colonial: *El trazo, el cuerpo y el gesto. Los códices mesoamericanos y su transformación*: 166-169.

Escalante también abordó este tema en su tesis doctoral *El trazo, el cuerpo y el gesto. Los códices mesoamericanos y su transformación*. Por otro lado, la modificación de la conciencia histórica indígena ha sido analizada por James Lockhart en su libro monumental *Los nahuas después de la conquista* y por Enrique Florescano en *Memoria mexicana*. Más recientemente, la tesis doctoral de Valerie Benoist, *La historiografía nahua en transición*, presentó interesantes ideas sobre la transformación de las historias nahuas a lo largo de los siglos XVI y XVII.

Mi análisis debe mucho a las aportaciones y sugerencias de estos autores, pero asumirá una perspectiva diferente: más que poner el énfasis en la aculturación y gradual asimilación de las tradiciones históricas indígenas a la tradición occidental, como hacen casi todos ellos, con excepción de Lockhart, se centrará en las significativas continuidades que mantuvieron estas tradiciones a través de las transformaciones del siglo XVI, mientras conservaron su función social y siguieron vinculadas a los grupos de poder de los altépetl indígenas, y analizará la manera en que aprovecharon elementos de origen europeo para actualizarse y preservar sus funciones y su autoridad.

Mi propuesta es que en el nuevo contexto colonial las tradiciones históricas indígenas establecieron un doble diálogo, pues por un lado continuaron dirigiéndose a sus públicos autóctonos tradicionales, y para ello siguieron empleando formas y mensajes que fueran lo más parecidos posible a los que habían usado antes de la conquista, pero al mismo tiempo tuvieron que dirigirse a nuevos públicos españoles, para lo cual modificaron su discurso adoptando y refuncionalizando las formas, contenidos y tecnologías europeas de la escritura y de la historia. La tensión implícita en este doble diálogo explica la riqueza y gran diversidad formal y de contenido de las fuentes coloniales.

Nuevos emisores y nuevos receptores

Es bien sabido que el régimen colonial español tuvo como fundamento, al menos durante su primera etapa, la organización política de los altépetl indígenas y que éstos, inclusive el de los vencidos mexicas, conservaron su territorio, su identidad étnica, su organización interna e incluso parte de sus elites gobernantes hasta el siglo XVII.⁹⁹ La continuidad de los altépetl indígenas tras la conquista española implicó necesariamente la continuidad de sus tradiciones históricas, pues eran

⁹⁹ Esta hipótesis fue planteada originalmente por Charles Gibson en su obra clásica *Los aztecas bajo el dominio español* y ha sido desarrollada y extendida por Lockhart en *Los nahuas después de la conquista*.

fundamentales para definir y defender su autonomía, su territorio, su forma de gobierno y su identidad étnica.

Podemos plantear que a lo largo del siglo XVI se mantuvo una continuidad esencial de los transmisores de la tradición, que siguieron siendo los miembros de los linajes gobernantes de cada altépetl, así como de su público interno, que permaneció integrado por los miembros de estos linajes. Esta persistencia social permitió y produjo una profunda continuidad de las tradiciones históricas indígenas. Hemos visto que la autoridad y veracidad de la tradición derivaba de su pretendido encadenamiento con sus fundadores y de su fidelidad a las formas y contenidos establecidos por ellos, por lo cual es de suponerse que los transmisores en tiempos coloniales harían todo lo posible por mantener estos rasgos.

Sin embargo, más allá de esta continuidad, los altépetl indígenas y sus elites gobernantes experimentaron profundas transformaciones a lo largo del siglo XVI. Es bien sabido que las elites indígenas fueron el sector más rápido y sistemáticamente sometido a la evangelización cristiana, pues los hijos de los nobles fueron educados y adoctrinados en las escuelas conventuales.¹⁰⁰ Por otro lado las elites indígenas establecieron contactos estrechos con la burocracia colonial, así como con los grupos de origen europeo que se habían establecido en la Nueva España, de modo que se familiarizaron rápidamente con su cultura y sus valores, que incluían, desde luego, sus concepciones históricas.

Esto significó que la cultura y los valores de los transmisores de las tradiciones históricas de los altépetl se modificaron profundamente, razón por la cual podemos detectar claramente en muchas de las historias coloniales la influencia de las concepciones católicas y de los valores europeos. Esta influencia afectó particularmente los contenidos religiosos de las tradiciones históricas indígenas, que eran los que resultaban más incompatibles con el catolicismo. En este terreno, como en otros que analizaremos más adelante, los transmisores de las tradiciones se enfrentaron a un complejo dilema: por un lado las reglas de funcionamiento de sus tradiciones los impulsaban a mantener fielmente los elementos religiosos de origen prehispánico; por el otro, sus nuevos valores religiosos los impulsaban a suprimirlos o a reducir su importancia. Cada autor intentó resolver este dilema de manera diferente. Alvarado Tezozómoc, por ejemplo, defendió orgullosamente el pasado bélico y sacrificador de los mexicas, a la vez que intentaba culpar al demonio por haber implantado en estas tierras la costumbre de hacer sacrificios humanos.¹⁰¹

¹⁰⁰ Kobayashi, *La educación como conquistista*.

¹⁰¹ Romero Galván, *Los privilegios perdidos: Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*.

A la vez que se modificaba la cultura de los transmisores de las tradiciones históricas indígenas, también se modificaron la composición y la cultura de sus públicos externos. En efecto, a partir de la conquista las historias de los altépetl tuvieron que dirigirse a los nuevos gobernantes españoles, un nuevo público poderoso que exigía otros argumentos y formas de contar la historia. Estos cambios de públicos poderosos no habían sido desconocidos en tiempos prehispánicos, pero en este nuevo caso había una diferencia más profunda, ya que el nuevo poder español no compartía la cultura y la religión mesoamericanas e intentaba imponer las propias.

Por esta razón, si las historias de los altépetl querían seguir cumpliendo sus funciones legitimadoras y servir como instrumentos efectivos en la defensa de los derechos y privilegios de sus entidades políticas y sus elites gobernantes tenían que tomar en cuenta la cultura y la religión españolas para poder persuadir de su verdad y su autoridad a los nuevos gobernantes.

Esta necesidad imperiosa implicó transformaciones en todos los aspectos de las tradiciones históricas indígenas, como veremos a continuación. Por el momento basta señalar que los públicos españoles se dividían en dos grandes categorías. Por un lado, los frailes y otros eclesiásticos se interesaban por las historias indígenas principalmente en cuanto pudieran revelarles algo relativo a la cultura y la religión indígenas, pues el conocimiento de éstas era esencial para su labor evangelizadora. Por el otro, las autoridades coloniales o metropolitanas españolas se interesaban por las historias de los altépetl en cuanto estas entidades políticas eran esenciales en sus labores de gobierno y administración y sus historias les permitían valorar los reclamos y reivindicaciones de cada una para así normar sus iniciativas y decisiones.

Los cambios en las formas de transmisión

En el terreno de las formas de transmisión, las tradiciones históricas indígenas experimentaron una transformación muy profunda a lo largo del siglo XVI, pues adoptaron tanto el alfabeto latino como el formato europeo del libro. Este cambio, sin embargo, fue gradual y complejo ya que implicó diversas maneras de adaptar las formas prehispánicas de escenificación a las nuevas formas europeas de transmisión.

Los autores indígenas coloniales hicieron todo lo posible para que los nuevos libros que escribieron a lo largo de los siglos XVI y XVII reprodujeran los rasgos esenciales de la escenificación, entre ellos la integración de la tradición oral con la información visual y escrita de los libros pictográficos, pues ésta era la forma

completa y acabada de transmisión de sus tradiciones y la que les daba buena parte de su autoridad y credibilidad.¹⁰²

Sin embargo, por razones obvias, esta transcripción no podía ser enteramente fidedigna. Como hemos visto, la escenificación era un acto ritual, público y solemne, que involucraba un transmisor de la tradición que probablemente recitaba el discurso oral con una variedad de tonos y actitudes que servían para marcar sus diferentes componentes y que simultáneamente mostraba y glosaba la información visual y escrita de los códices pictográficos. Además, la participación del público era fundamental. Naturalmente el libro escrito no podía reproducir plenamente estos elementos.¹⁰³

A lo largo del siglo xvi los distintos autores indígenas, y en menor medida también los españoles, realizaron diversos experimentos para lograr reproducir los elementos más importantes de la escenificación en el nuevo formato del libro. Es así que muchas de las fuentes que conocemos presentan distintas combinaciones de la escritura pictográfica indígena con la escritura alfabética latina que intentan reproducir simultáneamente la tradición oral y el registro escrito. Estas combinaciones van desde la inclusión de breves glosas escritas en alfabeto latino en documentos esencialmente pictográficos como el *Códice Azcatitlan*, hasta la creación de auténticos libros mixtos, donde la pictografía y la escritura latina conviven en pie de igualdad, como el *Códice Aubin*.¹⁰⁴ Otras fuentes, como la *Historia de Tlatelolco*, la *Crónica mexicáyotl* de Alvarado Tezozómoc o las obras de Chimalpain, son completamente alfabéticas, pero contienen alusiones a los documentos pictográficos que les sirvieron de fundamento y, lo que es más importante,

¹⁰² En esta propuesta estoy de acuerdo con León-Portilla, quien nos dice que las historias escritas por indígenas y españoles en alfabeto latino contienen información de los libros pictográficos, además de recoger el discurso oral: “El binomio oralidad y códices”: 148. En otro texto, este autor enfatiza la continuidad entre las formas prehispánicas de transmitir la historia simultáneamente por medio de la oralidad y la escritura y el discurso presentado en las fuentes coloniales: *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. En contra de esta hipótesis, Lockhart sostiene que la tradición oral fue el elemento que fue transvasado principalmente a los textos alfabéticos: Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*: 335.

¹⁰³ La constatación de esta imposibilidad ha llevado a autores como Patrick Johansson a lamentar las pérdidas que implicó la alfabetización de las tradiciones históricas indígenas: Johansson, *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo xvi*.

¹⁰⁴ Hay que destacar, sin embargo, que pese a sus diferencias formales, tanto el *Códice Azcatitlan* como el *Códice Aubin* conservan las convenciones narrativas visuales de las historias de migración prehispánicas: Navarrete Linares, “The path...”.

reproducen las convenciones narrativas y genéricas claves de sus respectivas tradiciones.¹⁰⁵

Otro rasgo definitorio de las escenificaciones prehispánicas, preservado en los libros coloniales, fue su carácter parcial, determinado por el hecho de que estaban dirigidas a un público específico en un contexto particular. Como hemos visto, Alvarado Tezozómoc escribió dos obras, la *Crónica mexicáyotl* y la *Crónica mexicana*, donde presentó dos versiones claramente diferentes de la tradición histórica mexicana: la primera estaba escrita en náhuatl y se dirigía a los propios tenochcas herederos de la tradición, mientras que la segunda, escrita en español, estaba dirigida a un público ajeno a ella. Otras obras fueron elaboradas para presentarse en el contexto de pleitos judiciales o peticiones ante las autoridades coloniales, lo que también reproducía un aspecto importante de la función de la escenificación. Lógicamente, los argumentos históricos, políticos y religiosos de las historias se adaptaban para que sirvieran al objetivo persuasivo propio de la ocasión, como sucedía también con la escenificación.

Hacia finales del siglo XVI y principios del XVII, las elites gobernantes de los altépetl indígenas se debilitaron crecientemente y fueron perdiendo su poder político y su capacidad de conservar sus historias.¹⁰⁶ Por ello, autores como Alvarado Tezozómoc, Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl tuvieron que recurrir a la escritura europea y a los libros para intentar asegurar la supervivencia de las historias de sus altépetl y para realizar una última defensa de los privilegios de las elites a las que pertenecían.¹⁰⁷ En este nuevo contexto, los libros escritos en alfabeto latino comenzaron a desempeñar un papel diferente, puesto que se convirtieron en garantes de la supervivencia de las tradiciones históricas indígenas. Esta función era muy semejante a la que tenían los libros en la tradición europea y es probable que haya sido influida por ésta.

¹⁰⁵ Valerie Benoist ha propuesto un esquema cronológico para explicar estas diferentes soluciones, según el cual antes de 1540 los nahuas produjeron historias pictográficas básicamente idénticas a las prehispánicas, entre 1540 y 1600 produjeron libros que combinaban la escritura pictográfica con el alfabeto latino, y a partir del siglo XVII obras plenamente alfabéticas: Benoist, *La historiografía nahua en transición*: 31-33. Sin embargo, este esquema no se sostiene, pues existen obras alfabéticas muy tempranas, como la *Historia de Tlatelolco* y obras puramente pictográficas aparentemente tardías, como el *Códice Boturini*.

¹⁰⁶ El proceso de debilitamiento y disolución de las elites indígenas ha sido analizado por Margarita Menegus: Menegus Bornemann, *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, así como por Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*.

¹⁰⁷ Para el caso de Alvarado Tezozómoc, puede consultarse Romero Galván, *Los privilegios perdidos*, y también la discusión de las obras de este autor y Chimalpain en Benoist, *La historiografía nahua*.

Estas transcripciones de las tradiciones históricas indígenas bien pueden llamarse “finales”, pues las sobrevivieron una vez que ellas desaparecieron, a mediados del siglo XVII, junto con la nobleza indígena que las conservaba y atesoraba. Paradójicamente, al trasvasar las historias de sus *altépetl* al nuevo medio del libro europeo estos autores modificaron inevitablemente muchos de sus aspectos esenciales, pues los sustrajeron del contexto social y dialógico que les daba sentido originalmente. También resulta paradójico que estas historias hayan sido empleadas posteriormente por los criollos y otros grupos no indígenas para construir una visión idealizada del pasado prehispánico que se convirtió en la base del nacionalismo mexicano moderno.

Cambios de géneros en el siglo XVI

Hemos visto que los géneros, orales y escritos, en los cuales se organizaban las tradiciones históricas indígenas además de funcionar como modelos para la composición y la presentación de las historias de los *altépetl* servían como horizontes de expectativas para los receptores de las mismas. Por esta razón, había una tendencia conservadora en la transmisión de las historias. Sin embargo, para dirigirse a sus nuevos públicos españoles, los transmisores de las tradiciones históricas indígenas tuvieron que tomar en cuenta también sus ideas y concepciones sobre la historia. El resultado fue un doble diálogo y una interacción compleja entre los géneros indígenas y los europeos en las obras escritas por los historiadores indígenas del periodo colonial.

También los autores españoles combinaron las definiciones europeas sobre los géneros históricos con las formas indígenas de organizar y narrar el pasado presentes en las fuentes que utilizaban.

El primer resultado de estas interacciones fue la identificación de las tradiciones históricas indígenas con el género occidental de la *historia*, definido como un relato de hechos reales y trascendentes sucedidos en el pasado.¹⁰⁸ Esta identificación debe haberse realizado ya durante la misma conquista cuando los españoles presenciaron las primeras escenificaciones de las historias de los *altépetl*.¹⁰⁹ Tal asimilación, que se ha mantenido en general hasta nuestros días, no es arbitraria, pues las tradiciones históricas indígenas compartían varios rasgos esenciales con la historia europea —más allá de su pretensión de hablar de sucesos acaecidos realmente en el pasado— como la preocupación por legitimar las entidades políticas

¹⁰⁸ Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*: 18-19.

¹⁰⁹ Cortés, “Merced y mejora...”: 61-64.

y por definir su identidad;¹¹⁰ la primacía dada a la descripción de las acciones de los gobernantes; la preocupación por narrar cronológicamente los eventos del pasado (aunque, desde luego, cada tradición tenía una concepción muy diferente del tiempo). De igual modo las dos tradiciones coincidían en vincular autoridad y veracidad, pues tanto los europeos como los indígenas pensaban que la verdad de un discurso dependía, fundamentalmente, de su exaltado origen así como de la posición política prominente de sus transmisores.¹¹¹

Las primeras obras históricas que conocemos que explotaron de manera exitosa esas coincidencias fueron escritas por un fraile español en Colhuacan antes de 1532,¹¹² la *Relación de la genealogía y linaje...* y los *Orígenes de los mexicanos*. Una vez eliminadas las informaciones que consideraba productos demoníacos, es decir todas aquellas relativas a la creación del mundo y al origen de la humanidad de acuerdo con la religión indígena, el fraile pudo reconstruir de manera satisfactoria el linaje de los *tlatoque* colhuas y mexicas desde el mismo Quetzalcóatl hasta Moteuhczoma Xocoyotzin.

A partir de entonces los públicos españoles y europeos mantuvieron la distinción hecha por el fraile entre las mentiras de origen religioso y las verdades históricas, de modo que las historias indígenas gozaron en lo esencial de crédito y aceptación entre ellos. No sería sino hasta finales del siglo XIX cuando los autores europeos rechazarían la identificación de las historias indígenas con el género europeo de la historia, que se había modificado radicalmente a partir del siglo XVIII,¹¹³ y comenzaron a identificarlas con el género del mito, privándolas de esta manera de cualquier contenido de verdad.¹¹⁴

En el siglo XVI, estas coincidencias entre las historias indígenas y la europea fueron sin duda fundamentales para la consolidación y el funcionamiento del régimen colonial, pues permitieron establecer un diálogo histórico y político que llevó al reconocimiento y negociación de los derechos de los *altépetl* y sus elites gobernantes.

Más allá de esta identificación general, los géneros históricos indígenas fueron asimilados a los diferentes géneros históricos occidentales, según su formato, su contenido y su autoridad.

¹¹⁰ Guenée, *Histoire et culture historique*: 35-37.

¹¹¹ *Ibidem*: 129-133.

¹¹² La datación fue propuesta por Joaquín García Icazbalceta, el editor de estas dos historias, quien afirma que el documento fue enviado a España en 1532: García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos originales para la historia de México*, xxxvi.

¹¹³ Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*.

¹¹⁴ Para una breve historia de la recepción europea de las tradiciones históricas indígenas, véase mi artículo "Las fuentes de tradición indígena más allá de la dicotomía entre historia y mito".

La historia europea estaba organizada en varios géneros de creciente complejidad y ambición explicativa: los “anales” que registraban los eventos cronológicos sin mayor elaboración narrativa aparente;¹¹⁵ la “relación”, donde un autor daba testimonio directo de hechos que había presenciado; la “crónica” que implicaba una mayor extensión temporal y la elaboración de una explicación causal y diacrónica y, finalmente, la “historia” que abarcaba periodos mucho más amplios para presentar una narración que se vinculaba con la historia universal de la salvación cristiana, y que empleaba además todos los métodos de la retórica para construir una narración elaborada y no una simple enumeración cronológica de sucesos.¹¹⁶

Por la importancia que otorgan a la cronología, la mayoría de las historias pictográficas y alfabéticas escritas por indígenas han sido identificadas, desde el siglo XVI hasta el presente, con el género europeo de los “anales”. Sin embargo, como vimos al discutir los géneros históricos indígenas, esta identificación no es enteramente correcta pues lejos de ser simples registros cronológicos de eventos, las historias indígenas presentan una compleja estructura narrativa que combina la representación del tiempo y del espacio. En todo caso, esta clasificación podría aplicarse a la sección final del *Códice Aubin* y a otros documentos como el *Diario* de Chimalpain que parecen ser un registro no muy elaborado de eventos variados que acontecieron año por año bajo el régimen colonial español.

En el otro extremo, llama la atención que casi ninguno de los historiadores indígenas utilizó el término “historia” para titular sus obras. Esto quizá se deba a que consideraban que no tenían la posición social y la autoridad para escribir el más ambicioso de los géneros históricos europeos, tal vez por su origen étnico. Por otra parte el funcionamiento de las tradiciones históricas indígenas, con su énfasis en el carácter colectivo y heredado de la verdad, no era compatible con este género europeo que enfatizaba la supremacía del autor-narrador y de su capacidad explicativa. Por eso, la mayoría de las obras del siglo XVI no identifican explícitamente a sus autores.

Resulta significativo que historiadores más tardíos como Cristóbal del Castillo, Alvarado Tezozómoc, Chimalpain y Alva Ixtlilxóchitl dieron mayor importancia

¹¹⁵ Aunque Hayden White ha señalado con razón que la organización cronológica del discurso es ya una forma de narración y que la selección de los eventos que se registran implica necesariamente una intención narrativa: White, “El valor de la narrativa en la representación de la realidad”.

¹¹⁶ Para la definición de estos géneros históricos europeos he seguido las ideas de Guenée, *Histoire et culture historique*: 203-207, así como la clasificación de géneros que propone Salomon, “Chronicles of the Impossible”: 9-10.

a su posición de autores individuales, con lo que se acercaron a las convenciones genéricas europeas. Sin embargo, como señala Benoist, tanto Alvarado Tezozómoc como Chimalpain fundamentaban su posición autoral en su pertenencia a la elite gobernante de sus respectivos altépetl, por lo que conservan algo del carácter colectivo de las tradiciones históricas indígenas.¹¹⁷ Por otra parte, Cristóbal del Castillo no es heredero de ninguna tradición indígena particular y por ello asume una voz autoral individual, aunque no una posición de autoridad.¹¹⁸

El más occidentalizado de estos autores, Alva Ixtlilxóchitl, es quien asume más plenamente la posición de autor propia del género occidental de la historia y quien se atrevió a dar este título a la más ambiciosa y acabada de sus obras, la *Historia de la nación chichimeca*, que presenta, en efecto, una interpretación completa de la historia de los chichimecas y los acolhuas, y la inserta en el marco de la historia universal de la salvación cristiana.

En contraste, los autores españoles como Bernardino de Sahagún, Juan de Tovar, Diego Durán y Juan de Torquemada, utilizaron las fuentes indígenas para producir textos que correspondían plenamente al género europeo de la “historia” y asumieron una voz autoral que conducía el relato y presentaba explicaciones causales congruentes con la cultura europea.¹¹⁹

Nuevas autoridades y nuevas verdades

Otro aspecto fundamental de la transformación de las tradiciones históricas indígenas en el contexto colonial fue la manera en que modificaron sus contenidos, así como la forma en que definían su verdad, para conformarse a las concepciones religiosas y culturales europeas. En efecto, en el siglo xvi los dogmas de la fe cristiana eran tenidos en España como verdades absolutas y reveladas que no podían ser sometidas a ningún tipo de crítica o cuestionamiento. La cristianización de los indígenas era la justificación última de la conquista y también el límite inamovible de cualquier negociación intercultural entre los españoles y los pueblos colonizados. Hemos visto que mientras los españoles dieron por esencialmente verdadera la información contenida en las historias indígenas que

¹¹⁷ Benoist, *La historiografía nahua*: 230-246.

¹¹⁸ Navarrete Linares, “Estudio introductorio”.

¹¹⁹ Sobre los procedimientos narrativos de Durán, véase la tesis de doctorado de Ann Graham, *Dos interpretaciones de la historia de los mexicas: un análisis comparativo de la Crónica mexicana de H. Alvarado Tezozómoc y de la Historia de las Indias... de Durán*.

versara sobre asuntos humanos, consideraron necesariamente falsa toda aquella que tratara de temas religiosos.

Esta distinción parece haber sido comprendida rápidamente por los indígenas, pues procedieron a expurgar, o minimizar, los elementos religiosos de sus historias con el fin de no poner en riesgo la aceptación de su veracidad, de la que dependía nada menos que el reconocimiento de la legitimidad del *altépetl* y de los títulos de sus gobernantes. Sin embargo, los historiadores indígenas coloniales tenían que conservar a la vez los elementos religiosos que se vinculaban con la legitimidad de su *altépetl* a ojos de sus públicos indígenas. Por esta razón, la supresión no fue absoluta, pero sí implicó al menos la recontextualización y reinterpretación de estos elementos en un marco cristiano, siguiendo diferentes estrategias que serán discutidas a lo largo de este libro.

Tanto los historiadores españoles como los indígenas trataron de incorporar las historias de los *altépetl* del valle de México a la historia universal de la salvación cristiana. Los primeros buscaban resolver el arduo problema histórico-teológico de la naturaleza de los pobladores de estas tierras y de su participación en el esquema trascendental de la historia humana; los segundos quisieron asegurar el reconocimiento de su propia humanidad y por ende de la legitimidad y derechos de sus entidades políticas.

Esta incorporación involucró dos operaciones paralelas. Por un lado, había que integrar las historias indígenas a la historia cristiana de la creación del mundo y de la humanidad. Por el otro, había que asimilar las cuentas de años de cada *altépetl* al calendario cristiano.

Los distintos historiadores encontraron diversas maneras de integrarse a la historia universal cristiana. Por dar sólo unos ejemplos, Chimalpain sugirió la existencia de un vínculo directo entre los pueblos indígenas y el pueblo de Israel, afirmando que los *teochichimecas*, los antepasados comunes de los distintos pobladores del valle de México, habían venido del Viejo Mundo; Alvarado Tezozómoc, por su parte, enfatizó la intervención de la providencia en la historia mexicana desde antes de la llegada de los españoles; Alva Ixtlilxóchitl, en cambio, resaltó la racionalidad natural y la “policía” de los reyes *tetzcoconos*, así como su capacidad para atisbar por cuenta propia los misterios de la verdadera religión.¹²⁰

La integración cronológica, en cambio, enfrentó múltiples problemas. Las diversas cuentas de los años pertenecientes a cada *altépetl* no pudieron fundirse fácilmente en la cronología única del cristianismo. Los “errores” y contradicciones

¹²⁰ Para un análisis más detallado de este tema, véase Navarrete Linares, “Cómo ser indígena, humano y cristiano: el dilema del siglo XVI”.

resultantes han sido señalados y lamentados por muchos historiadores desde entonces y han servido para descalificar las tradiciones históricas indígenas. Hay que señalar, también, que lograr esta integración cronológica fue una preocupación fundamental de los historiadores indígenas, mientras que los europeos le dieron bastante menos importancia.

Un resultado de estas adaptaciones fue el surgimiento de lo que podemos considerar un nuevo género histórico indígena colonial: las historias generales como los *Anales de Cuauhtitlan* y la obra de Chimalpain que intentaron presentar visiones globales de la historia de los principales altépetl del valle de México y otros lugares y las incorporaron a una historia general de la creación del mundo. Estas obras pueden compararse con historias universales europeas como la *Monarquía indiana* de Torquemada.¹²¹

Sin embargo, las diferencias entre las historias generales elaboradas por los autores indígenas y las que fueron escritas por autores europeos son más profundas de lo que parece a primera vista. En primer lugar, tanto los *Anales de Cuauhtitlan* como la obra de Chimalpain conservan la perspectiva etnocéntrica característica de las tradiciones históricas indígenas, pues si bien narran la historia de varios altépetl, centran su relato en el suyo propio y en la demostración de su legitimidad. Por otra parte, ambas obras conservan una organización cronológica y no adoptan la estructura narrativa por capítulos de la historia europea. Finalmente, estos autores indígenas no asumen en ningún momento la voz del narrador omnisciente que es propia del género europeo de la historia. Por el contrario, como veremos a lo largo de este libro, Chimalpain escribió una historia plenamente polifónica que presentaba las distintas voces de las tradiciones históricas indígenas sin subordinarlas a la suya propia, ni a su voz autoral. De esta manera, el autor indígena pudo adoptar los elementos religiosos cristianos, adaptar sus historias a la cronología europea, utilizar la escritura latina y al mismo tiempo seguir siendo profundamente fiel a las reglas de funcionamiento de sus tradiciones históricas.

A diferencia del autor chalca, su contemporáneo Alva Ixtlilxóchitl construyó una narración mucho más apegada a las convenciones europeas que a las indígenas. No sólo adoptó la organización por capítulos propia de la historia occidental, sino que asumió plenamente la voz del narrador individual y omnisciente que correspondía a este género y creó un discurso unitario y monológico, mucho más cercano a la tradición europea que a la indígena que le servía de fuente.

¹²¹ Martínez Marín señaló esta analogía y propuso que esta universalización fue un fenómeno tardío: Martínez Marín, “Historiografía de la migración”: 132.

El contraste entre estos dos autores de raigambre indígena, que pertenecieron a la última generación de historiadores que utilizaron de manera directa las tradiciones históricas indígenas prehispánicas, es una buena manera de terminar la discusión sobre el impacto de la colonización española sobre ellas. En primer término muestra con suma claridad la tensión que existió en este proceso de adaptación entre los factores de continuidad y los factores de cambio. El que dos autores contemporáneos hayan producido obras tan diferentes demuestra que no nos encontramos con un proceso lineal de “aculturación” progresiva, como han pretendido la mayoría de los autores que han abordado este tema, sino que se trató de un proceso de doble diálogo donde los diferentes autores podían elegir utilizar y combinar elementos de las dos tradiciones culturales. En segundo, muestra que, al menos en el caso de Chimalpain, las tradiciones históricas indígenas conservaron hasta el final sus rasgos esenciales, tanto formales como de contenido, y no se disolvieron gradualmente en la tradición histórica europea. Su desaparición a mediados del siglo xvii se debió, como he señalado, a la disolución del grupo social que las transmitía y custodiaba: las elites aristocráticas de los altépetl. Su posterior incorporación a la historia nacionalista criolla y luego mexicana es una historia que debe ser contada aparte.