

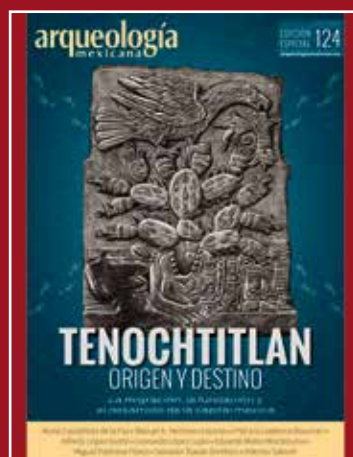
arqueología mexicana^{M.R.}

La historia mexica de los primeros tiempos

Alfredo López Austin, Leonardo López Luján

Artículo aparecido en: *Arqueología Mexicana*.
Edición Especial 124, Tenochtitlan, origen y
destino, diciembre de 2025, pp. 48-55.

PARA ADQUIRIR LA EDICIÓN
COMPLETA, IMPRESA O DIGITAL,
HAZ CLICK EN EL SIGUIENTE ENLACE:
[https://tienda.raices.com.mx/products/
tenochtitlan-origen-y-destino](https://tienda.raices.com.mx/products/tenochtitlan-origen-y-destino)





EDICIÓN ESPECIAL
Diciembre de 2025
Núm. 124

Relieve de la parte posterior del
Teocalli de la Guerra Sagrada.
MNA. Dibujo: Moisés Aguirre

TENOCHTITLAN

ORIGEN Y DESTINO

8

Presentación
Eduardo Matos Moctezuma



10

De orígenes, migraciones
y fundaciones
Eduardo Matos Moctezuma

18

LA CULTURA DE LOS MEXICAS
DURANTE LA MIGRACIÓN.
NUEVAS IDEAS
Carlos Martínez Marín

22

Aztlan y Chicomóztoc.
Lugares de origen que
fortalecen la identidad
María Castañeda de la Paz

28

De Aztlan a Tenochtitlan.
La trayectoria de un
dios y su pueblo
Patricia Ledesma Bouchan,
Manuel A. Hermann Lejarazu

40

Huitzilopochtli.
El dios colibrí que se
transformó en águila
María Castañeda de la Paz

46

LA FUNDACIÓN DE TENOCHTITLAN:
2 CASA, 1325
María Castañeda de la Paz,
Manuel A. Hermann Lejarazu,
Patricia Ledesma Bouchan



48

La historia mexicana de
los primeros tiempos
Alfredo López Austin,
Leonardo López Luján



58

Entre tulares y carrizales.
Organización social y política
de Mexico Tenochtitlan en
tiempos de su fundación
Miguel Pastrana Flores

66

Una mirada al Teocalli
de la Guerra Sagrada
Miguel Pastrana Flores



74

Super instable, firmum.
La transmutación de los
símbolos de la fundación
de México
Salvador Rueda Smithers,
Patricia Ledesma Bouchan

78

Memorial de la isla
y su mar dulce
Antonio Saborit





Alfredo López Austin, Leonardo López Luján

La historia mexicana de los primeros tiempos

a la memoria de Carlos Martínez Marín (1924-2020)

Cuando se abordan los relatos de la migración mexicana y la fundación de Tenochtitlan surge un arduo debate en torno a dos maneras distintas de registrar la historia. Por lo regular, se llega a una distinción simplista que sintetiza las diversas formas de hacer historia dentro de cada una de las dos grandes corrientes historiográficas denominadas *grosso modo* “indígena” y “occidental”. [\(Una versión anterior de este texto se publicó en Monte Sagrado-Templo Mayor: El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana, INAH/UNAM, México, 2009, pp. 183-191.\)](#)

Reconocer e inventar el pasado

Etnocéntricamente, la objetividad se atribuye a la historiografía occidental, olvidando el formidable peso que en ella han tenido el providencialismo, la mitificación bíblica, la milagrería, la concepción de la salvación eterna o la fe en la modernidad y el progreso. A la historiografía indígena, en cambio, se la ha menospreciado por la presencia en ella de portentos y mitología. Aclaremos lo anterior no por inclinación a un relativismo homogeneizante, sino para prevenir al lector contra las definiciones maniqueas y para descubrir cuáles fueron los elementos comunes a dos formas paralelas de creación de pensamiento, a dos historiografías generadas en tradiciones distantes que, tras su enfrentamiento histórico, tuvieron que atravesar por difíciles procesos de reducción conceptual.

En ningún rincón del planeta la historiografía ha sido el mero registro de los hechos. En la cosmovisión de cada grupo humano se estructuran valores, anhelos, propósitos, para formar lo que puede denominarse un amplio *sentido de la vida*. Éste, al ser demasiado general y abstracto, puede abarcar *sentidos de la vida particulares*, diferentes, incluso opuestos entre sí, pertenecientes a distintos grupos sociales. El sentido de la vida es el centro de referencia de toda acción colectiva, de toda concepción individual de pertenencia al grupo. Se incrusta en los procesos sociales que el ser humano descubre o imagina. Así, el sentido de la vida, percibido en el devenir, se convierte en *sentido de la historia*, noción sólo en parte consciente con la que el grupo encauza sus acciones sociales. A partir del sentido de la historia, el grupo no se concibe a sí mismo como sim-

ple actor de una estancia pasajera sobre la tierra; por el contrario, se imagina en un trayecto hacia una meta cuya realización depende en gran parte de la voluntad, la inteligencia y el poder colectivos.

La percepción de los procesos sociales se alimenta de la experiencia de lo vivido en comunidad. Es indispensable reconocer e inventar el camino que sirva para explicar el pasado y como una guía de la existencia del grupo. Por ello, la definición del pasado responde a la más amplia gama de intereses colectivos y particulares, a los de larga visión y a los inmediatos, o sea que su visión conjuga las diversas tablas de valores del presente.

La historiografía, en consecuencia, selecciona de la experiencia lo que es digno de ser transformado en hecho histórico, aquello que puede ser captado, ordenado y utilizado a partir de la visión que proporciona el sentido de la historia. Forma así un modelo de correlación de procesos que tiene como expresión privilegiada un discurso compuesto por memorias –de lo que ocurrió, de lo que se cree que ocurrió y de lo que es razonable que haya ocurrido–, por interpretaciones y juicios, bajo la lógica del sentido de la historia y orientado en su calidad de guía de acción. Todo ello, obviamente, es regido por los cánones de cada tipo de expresión historiográfica, desde los que determinan la lógica del contenido hasta los estrictamente formales, que contribuyen también en la composición del discurso.

Una enorme distancia temporal y cultural nos separa del sentido mexicano de la historia. Nos son remotos los anhelos y las ilusiones que los milagros despertaban en gente deseosa de poseer una tierra, fatigada ya por la extenuante migración. Nos es ajena la promesa original de un dios que hablaba de la riqueza de un medio lacustre a un pueblo menesteroso de recolectores, cazadores y pescadores, tan distante como la promesa que la sustituyó, cuando las circunstancias políticas habían colocado a los antiguos pobretones en la posición de potenciales conquistadores. Por otra parte, son insuficientes los conocimientos que hoy poseemos de los procedimientos de la producción historiográfica mexicana, y hay demasiadas preguntas recurrentes, sobre todo cuando los relatos abordan los hechos históricos más afectados por lo numinoso.

El inicio de la vida de un pueblo

Mucho queda por aclarar del periodo que abarca la salida de Aztlan, la migración y la fundación de Tenochtitlan. ¿Qué debemos entender como “lugar de origen”? Sabemos que la partida de los mexicanos se ajusta a un patrón narrativo compartido por varios pueblos mesoamericanos, y que Aztlan equivale, entre otros sitios, a los míticos Chicomóztoc, Quinehuayan, Tzotzompany y Teoculhuacan (Chimalpain, 1997, p. 68; Alvarado Tezozómoc, 1949, pp. 16-17). Era obligatorio haber nacido en un sitio mítico cuando se necesitaba sacralizar la posesión de la tierra en lo religioso, lo político y lo legal. Debía recurrirse a la promesa de un dios patrono. Pero ¿hasta qué punto existía entre los historiadores mexicanos la conciencia de un pasado que iba mucho más atrás de la supuesta “primera aparición sobre la tierra” en un lugar “de origen”?

Si las versiones historiográficas de la migración son tan discordantes, ¿cómo debemos apreciar los contextos sociales de la producción de cada versión? ¿Estas versiones eran dictadas tanto por un grupo central hegemónico como por los historiadores de los diferentes *calpultin*? En su caso, ¿qué tipo de intereses protegía cada versión?; ¿cómo se confrontaban las versiones?; ¿cuáles eran los efectos de dicha confrontación sobre una “verdad histórica”?

Por otra parte, el relato de Coatépéc –el sitio que los mexicanos creyeron en un tiempo su tierra prometida– (Alvarado Tezozómoc, 1949, pp. 31-36) ¿fue un fracaso histórico que no pudo olvidarse? ¿Fue parte de una historia pausada por el mito? [\(sobre el planteamiento de la historia pausada por el mito véase López Austin, 1973\)](#). ¿O fue, simplemente, una narración inventada mucho después de la migración? Se relata que los dioses patronos de los grupos migrantes se reunieron y se subordinaron al poder de Huitzilopochtli, lo que sugiere que dicho relato se refiere a un rito fundacional. Sin embargo, la indignación del dios Huitzilopochtli ante quienes se obstinaban en permanecer en Coatépéc hace suponer un fracaso y un conflicto, reales, históricos, entre dos grupos de fundadores. En contraste, la parte más cruenta del relato, la muerte de la hechicera Coyolxauhcihuatl y sus seguidores los *centzonhuitznáhuah*, puede ser interpretada como la mitificación de un conflicto violento entre ambos grupos históricos [\(la mitificación tendría como base el mito solar de Huitzilopochtli en contra de sus hermanos nocturnos\)](#), como la memoria de un magno ritual sangriento o como un agregado episódico que demostraba el poder del patrono y justificaba la decisión del grupo que había impuesto su voluntad de seguir buscando la tierra prometida.

Y así las preguntas continúan surgiendo sobre todos los episodios en que intervienen los dioses, partes de la narración que no son agregados superfluos de la fe, sino elementos básicos del discurso ideológico que cohesiona a la colectividad. Los pasajes llenos de elementos numinosos, sobre todo los que se refieren al inicio de la vida de un pueblo (principio temporal, principio fundante), parecen ser la parte medular del sentido de la historia.

Obviamente, la inserción de estos episodios en el discurso histórico puede ser muy tardía con relación al tiempo de su supuesto acontecimiento; pero su significado permite vislumbrar en qué tiempos se produjo. Parece razonable que las promesas de conquistas, poder, gloria y riquezas que el dios patrono hizo a su pueblo se hubieran insertado en el relato de la migración ya cuando los mexicanos ocupaban una posición económica y política que hacía viable la expansión militar. También es factible que la historia del viaje de retorno de los magos a Aztlan en tiempos de Motecuhzoma Ilhuicamina surgiera en tiempos coloniales, como consuelo para quienes, ya conquistados, entendieran que su suerte había dependido de una decisión razonada de los dioses [\(cuenta Durán, 1984, 2, pp. 215-224, que, por órdenes del tlatoani, un grupo de emisarios utilizó medios mágicos para viajar a Aztlan y entrevistarse con la madre de su dios patrono, Huitzilopochtli\)](#). Pero ¿a qué distancia temporal de su supuesto acontecimiento se incorporaron al relato muchos otros milagros? No lo sabemos. Lo que es innegable es que milagros, mitos, adiciones tardías, patrones del relato histórico, sucesos históricos pausados por mitos y ritos, tergiversaciones, olvidos y silencios, forman el entramado del sentido de la historia.

En efecto, también los silencios forman parte de este entramado, aunque en algunos casos sean tan notables que resulta muy difícil explicarlos. Por ejemplo, en los relatos de la llegada de los mexicanos a la Cuenca de México falta una pieza de la historia. Cuando se fundó Mexico-Tenochtitlan, ¿cuál fue el promontorio geográfico que recibió al patrono como su morada natural? [\(En la tradición religiosa mesoamericana, cada pueblo sale del vientre montañoso de la tierra con el auxilio de su dios patrono particular; emprende una penosa travesía, alentado por la promesa de llegar a la tierra prometida; llega finalmente a ella, se establece y aloja a su dios protector en un monte aledaño, la nueva réplica de la gran casa.\)](#) Una de las posibles respuestas sería Chapultepec, monte en que existió otro fracasado intento de establecimiento (Durán, 1984, 2, pp. 35-39). Hay que tomar en cuenta que mucho tiempo después, ya en su apogeo, los *tlatoque* mexicanos acostumbraron hacer en Chapultepec sus efigies en piedra (e.g. Durán, 1984,

2, p. 245; Nicholson, 1961), así como los gobernantes acolhuas hacían las suyas en Tezcatzincó (McAfee y Barlow, 1946, p. 117; Lesbre, 2000, pp. 49-50). Además, en Chapultepec estaba la portentosa cueva de Cincalco, fallido refugio anecuménico de Motecuhzoma Xocoyotzin a la llegada de los españoles (Alvarado Tezozómoc, 1944, pp. 454-462; Durán, 1984, 2, pp. 493-497).

Otra posibilidad es que en su estancia en Tizaapan hayan elegido como promontorio sagrado el Huixachtlan, cuya cima consagraron para la ceremonia del Fuego Nuevo cada 52 años. Si así fuera, también hubo mucho que olvidar de sus relaciones con los colhuas y su huida final del sitio (Durán, 1984, 2, pp. 39-43). Hipotéticamente pudiera señalarse otro monte de gran sacralidad: el Zacatépetl, cerro rodeado por la lava del Pedregal de San Ángel. Los mexicas lo denominaban Ixillan Tonan (“en el vientre de Nuestra Madre”) y celebraban en él a Coatlicue y Mixcóatl durante la veintena de *quecholli*. Broda (2001, pp. 176-179) hace notar que lo consideraban la entrada al interior de la tierra y posiblemente lugar de los ancestros. Hay otra posibilidad más: que los mexicas se hubieran visto imposibilitados, debido a la precariedad de su establecimiento, para dejar a su dios en un sitio honorable cuando todo promontorio importante se encontraba en territorio enemigo. Huitzilopochtli sería alojado únicamente en el templo construido en el islote.

Sin embargo, por más silencios que haya en la historia mexica, por muy oscuros que sean algunos de sus pasajes, por muchas preguntas que queden sin respuesta, la parte portentosa del entramado contiene un complejo de símbolos que nos remiten a un sentido cosmológico bien articulado con el sentido de la historia. Los milagros, por tanto, también son una guía para entender los acontecimientos humanos que merecieron formar parte de la memoria del pueblo.

La centralidad de la fundación

Tras la llegada de los mexicas al sitio insular que llamaron Cuauhmixtitlan (“Lugar de la Nube del Árbol”), se sucedió todo un complejo de milagros (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1965, pp. 55-56). Una tras otra, las hierofanías evocan el simbolismo de sitios tan sagrados como Cholula (en la *Historia Tolteca-Chichimeca*, 1976, ff. 14r, 16v, la ciudad sagrada de Cholula de Quetzalcóatl aparece como un feraz paraje con arenales, cañaverales y sauces blanquecinos; también hay una cueva y flujos acuáticos de naturaleza doble: una espiral negra y azul, y una greca roja y ocre, par de opuestos complementarios rodeado por plumas rojas y por algodón y lirio multicolores):



La salida de la isla de Aztlan (“lugar de la blancura”), imagen especular de Tenochtitlan, *Códice Aubin*, f. 3r.

FOTO: THE TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM

los tules primigenios, el doble asiento de Quetzalcóatl y las corrientes de agua de dos colores, manifestaciones estas últimas de la dualidad del cosmos. Los prodigios propios fueron la repentina blancura del sitio (Alvarado Tezozómoc, 1949, pp. 62-63) (Guilhem Olivier, 2015, pp. 173, 176, 303, 309, 498, encuentra interesantes conexiones entre Aztlan e Íztac Mixcohuatzin –el aspecto blanco de Mixcóatl–, las cuales tienen que ver con la vejez, los ancestros y la “paternidad de los pueblos”. Por su parte, Manuel Hermann Lejarazu, comunicación personal, ha notado que, en la lám. 76-A del *Códice Nuttall*, el héroe legendario 8 Venado arriba al lugar en el que nace el Sol, cuya geografía y seres primordiales, valles, árboles, *ñuhu*, son blanquecinos) y la subsecuente aparición de una “peña, y encima de ella un gran tunal... y al pie dél un hormiguero, y estima (tal vez mala lectura de “estaua”) encima del tunal un águila comiendo y despedaçando una culebra” (Alvarado Tezozómoc, 2001, p. 54).

El primero de los milagros evoca los inicios en Aztlan, el “lugar de blancura”. El segundo, como lo afirma Alvarado Tezozómoc, es el origen del nombre de la fundación (Mexico-Tenochtitlan): “y así tomaron el apellido, armas y diuisa, el tunal y el águila” (Alvarado Tezozómoc, 2001, p. 54). Este emblema es doble; está compuesto por una figura acuática y otra solar. La primera es símbolo de la casa de Tláloc, el sitio del *tenochtli* o “nopal de la piedra” (la palabra *tenochtli* deriva de *tetl*, “piedra”, y *nochtli*, “tuna”, pero en composición esta última se refiere también a toda la planta y no sólo al fruto. Véase esta acepción en Hernández, 1959, 1, p. 313. El nombre completo corresponde a una especie de nopal), donde la leyenda cuenta que el dios de la lluvia recibió a Huitzilopochtli para que gobernaran jun-



El portento de la fundación de Tenochtitlan en el año 2 pedernal (1364 d.C.) y la construcción del Templo Mayor primigenio. *Códice Aubin*, ff. 25v-26r.

FOTO: THE TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM

tos. Axolohua y Cuauhcóatl fueron los dos sacerdotes que encontraron el lugar prodigioso entre el cañaveral. Axolohua se sumergió en el “agua azul”, por lo que su compañero lo dio por muerto; pero al día siguiente apareció, relatando su portentosa entrevista con Tláloc en las profundidades: “Ciertamente fui a ver a Tláloc porque me llamó; dice esto: ‘Padeció por ello, ha llegado mi hijo Huitzilopochtli (el texto del *Códice Aubin –Geschichte der Azteken*, 1981, ff. 24v-25r, p. 239– dice literalmente: *Ca oacico y nopiltzin yn huitzilopochtli*. Castillo, al traducir el párrafo equivalente en Chimalpain, 1997, p. 75, hace notar que en otro manuscrito, en vez de “mi hijo Huitzilopochtli” dice “mi amigo Huitzilopochtli”. La aclaración de Castillo es muy pertinente porque permite comprender que el tratamiento de “hijo” no se da a un inferior jerárquico, sino a quien se acoge, atiende o protege. Lo mismo ocurre cuando se llama padres o tíos de un dios a los sacerdotes a él dedicados). Es cierto que aquí estará su morada; que él será valioso en cuanto vivamos en la tierra nosotros dos” (Chimalpain, 1997, p. 75, véase *Códice Aubin*, 1902, p. 95).

La segunda figura es el águila, el ave rapaz en que se transformaba el dios patrono, Huitzilopochtli (véanse, por ejemplo, las escenas del *Códice Boturini*, 1964, p. 4), y del *Códex Mexicanus*, 1952, lám. XXII), que muestran al dios patrono en su forma de águila). Del símbolo del ave deriva el topónimo Mexico, ya que Mexi es uno de los nombres de Huitzilopochtli (Alvarado Tezozómoc, 1949, pp. 15-16; Durán, 1984, 2, p. 28; *Códice Ramírez*, 1944, p. 24; Sahagún, 2000, 2, p. 972) (la etimología de Mexi es incierta).

La unión complementaria de las dos figuras del milagro y su derivación que da origen al nombre compuesto Mexico-Tenochtitlan, se corresponde con los nombres de los dos

principales fundadores: Cuauhtlequetzqui y Ténoch. El del primero reitera el carácter solar de Huitzilopochtli, pues significa “el que eleva el fuego del águila”; el del segundo alude a Tláloc. En un diálogo premonitorio entre ambos personajes se asume que cada uno de ellos es personificación de los dos dioses complementarios. Cuauhtlequetzqui dice a Ténoch: “Y tú partirás, tú que eres Ténuch irás a ver, allí donde brotó el *tenuchtli*, al corazón de Cópil (Cuauhtlequetzqui había matado a Cópil, hijo de Malinalxóchitl, personaje que fue hermana y enemiga de Huitzilopochtli. El corazón de Cópil fue arrojado al lago, y en ese preciso lugar se produjo el milagro. *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, 1965, pp. 49, 51, 56); allí, sobre él, se yergue un águila que está asiendo con sus patas, que está picoteando a la serpiente que devora. Y aquel *tenuchtli* serás, ciertamente, tú, tú Ténuch; y el águila que veas, ciertamente yo” (Chimalpain, 1991, p. 133). El milagro daba a conocer a los mexicas la ubicación de la tierra que les había prometido Huitzilopochtli. La oposición originaria águila (fuego)/nopal de la piedra (agua) tendría como posteriori equivalente la oposición más reducida de águila (fuego)/serpiente (agua) (véase López Austin, 1994, pp. 59-68).

Hay que hacer notar que, desde antes del asentamiento definitivo de los mexicas, la dualidad fuego/agua se había manifestado portentosamente en otro nivel. Según Torquemada, cuando los mexicas estaban en Coatlicámac, en su búsqueda de la tierra prometida, surgieron divergencias entre los dos grupos que serían después los tenochcas y los tlatelolcas. Su dios les había entregado dos envoltorios de diferente contenido. Uno de ellos atesoraba una piedra preciosa “que resplandecía con muy claros visos de esmeralda”; en el otro sólo había dos palos. Ambos bandos



Escena de la fundación de Tenochtitlan.
Códice Ramírez, lám. 20.

FOTO: BNAH

ambicionaron la piedra de simbolismo acuático; ésta quedó en poder de los tlatelolcas y surgieron por ello las riñas. Sin embargo, el dios mostró a los tenochcas el gran valor de su don, pues tomó los palos, los frotó y produjo fuego (Torquemada, 1975-1983, 1, pp. 115-116). La oposición de ambas ciudades hermanas se manifestará también en sus símbolos zoomorfos de agua/fuego: Mexico-Tlatelolco (la ciudad del norte, el inframundo acuático y la muerte) tendrá como emblema el jaguar (*Codex Azcatitlan*, 1995: f. 14r; *Códice Techialoyan* García Granados, 1992), mientras que Mexico-Tenochtitlan (la del sur, del camino del Sol y la vida) tendrá como emblema el águila).

Entre las manifestaciones de la divinidad sobre la tierra pueden señalarse las que aluden a la centralidad del cosmos (véase López Luján, 1993, pp. 87-95), hierofanía frecuente en la fundación de las grandes ciudades de las distintas culturas del mundo. ¿Cuándo se incorporarían tales milagros al discurso histórico mexica? No lo sabemos; pero es posible que los hechos portentosos de la fundación de Tenochtitlan correspondan a adiciones posteriores, retrospectivas, desde el momento en que los mexicas tenían esperanzas fundadas de expansión militar.

Las fuentes documentales reiteran tal centralidad al aludir en las narraciones de la visión fundacional a los tres sectores superpuestos que componen el *axis mundi*: la Región de la Muerte, el Monte (con el Tlalocan en su interior) y el Árbol Florido. Respectivamente son el hormiguero, la peña y el tunal (Alvarado Tezozómoc, 2001, p. 54). El Tlalocan es el “agua azul” (*matlaláyotl*) en que se sumergió el sacerdote Axolohua para hablar con el señor de la lluvia (*Códice Aubin*, 1902, pp. 49-51).

En otra versión del milagro fundacional, el Monte se representa en forma doble: son dos peñascos y dos cuevas:

Y enseguida vieron que estaban peñascos y cuevas [el difrasismo *in texcalli in oztotl*, que designaría aquí al Monte Sagrado, puede traducirse como “el peñasco, la cueva”. El primer término, *in texcalli*, puede verse también como

el cuerpo sólido que contiene una cavidad, ya que otros de sus significados son “cueva”, “refugio” y “horno”. Pareado con *in oztotl* forman opuestos complementarios, uno indicando la parte externa del monte hueco; otro, el hueco cubierto por la capa pétrea. La figura del peñasco aparece con frecuencia en los mitos de la ruptura del Monte Sagrado, haciendo las veces del encierro inicial. López Austin y López Luján, 2004] puestos a manera de cruz [traducimos *nepaniuhcicac* como “están puestos en forma de cruz” o “están colocados perpendicularmente”. Siméon, 1977: v. NEPANIUHTOC, dice: “Estar unido, ensamblado, puesto en cruz”]. El primer peñasco tenía la cueva hacia la salida del Sol [el este]; el nombre [de su flujo] era agua de fuego, hoguera de agua. Y el segundo peñasco tenía la cueva hacia el rumbo de la muerte [el norte], en esta forma era perpendicular; el nombre [de su flujo] era agua azul, agua amarilla. (*Auh niman oquittaque nepaniuhcicac in texcalli in oztotl, inic ce in texcalli in oztotl tonatiuh iquizayan itztoc itoca tleatl, atlatlayan. Auh inic ome in texcalli in oztotl mictlam-pa itztoc, inic nepaniuhcicac, itoca matlalatl, ihuan itoca tox-pálatl*. Alvarado Tezozómoc, 1949, p. 63.)

El texto se refiere a dos flujos de opuestos complementarios. En los términos *tleatl*, *atlatlayan* se da un difrasismo de doble pareado invertido: el sustantivo “agua” con calificativo ígneo, y el sustantivo “hoguera” con el calificativo acuático. Al final del texto se da otro pareado de opuestos complementarios: la metáfora *matlalatl*, *toxpálatl* se refiere a los colores del agua y del fuego. Con relación a este segundo pareado, es necesario recordar que para Sahagún *matlalatl-toxpálatl* es el “ombligo de la tierra”, lugar de la oposición de los contrarios y casa del padre y madre de los dioses, Xiuhtecuhlti-Huehuetéotl (Sahagún 1979, lib. VI, cap. IV, ff. 13v-14r, y cap. XVII, ff. 71v-72r).

Finalmente, el Árbol Florido también se materializa en uniones duales, entre ellas la de los árboles ahuehuate y huejote blancos (Alvarado Tezozómoc, 1949, p. 62) (el conjunto de ambos árboles puede ser considerado un par de opuestos complementarios, como sucede con el ahuehuate y la ceiba. López Austin, 2003, p. 151), o la del águila y el nopal (Cuauhcoatl-Cuauhlequetzqui, por la divinidad solar; Axolohua-Ténoch, por la acuática) (Chimalpain, 1991, p. 133) (las oposiciones son fraccionables. Los elementos águila y serpiente funcionan como otro par de opuestos complementarios. López Austin, 1994, pp. 59-68).

Con el par de opuestos que pone a Huitzilopochtli y Tláloc lado a lado se funda Tenochtitlan, el sitio que sería, en palabras de Durán, “la raíz, el ombligo, y corazón de toda esta máquina mundial” (Durán, 1984, 2, p. 343). Y es precisamen-



El jaguar como topónimo de Mexico-Tlatelolco, opuesto complementario al águila del topónimo de Mexico-Tenochtitlan. Códice Azcatitlan, f. 14r.

FOTO: BNAH

te la ubicación de la peña y el nopal que sirvieran de asiento al águila, punto de erección de la pirámide Coatépétl:

Luego, al día siguiente [al milagro], el dicho sacerdote Cuauhlequetzqui dijo a todos los de la compañía: “Hijos míos, razón será que seamos agradecidos a nuestro dios, y que le agradezcamos el bien que nos hace. Vamos todos, y hagamos en aquel lugar del tunal una ermita pequeña, donde descanse ahora nuestro dios; ya que no sea de piedra, sea de céspedes y tapias, pues de presente no se puede hacer otra cosa”.

Luego todos, con grandísima voluntad, se fueron al lugar del tunal, y cortando gruesos céspedes de aquellos carrizales, junto al mismo tunal, hicieron un asiento cuadrado, el cual había de servir de cimiento o asiento de la ermita para el descanso del dios. Y así hicieron encima de él una pobre y chica casa, a manera de humilladero, cubierta de paja de aquella que cogían de la misma agua, porque de presente no podían más. Pues estaban y edificaban en sitio ajeno, que aun el suelo no era suyo, pues era sitio y término de los de Azcaputzalco y de los de Tezcuco...Y así estaban tan pobres y apretados y temerosos que aun aquella casilla de barro que hicieron para poner a su dios, la hicieron con temor y sobresalto (Durán, 1984, 2, pp. 48-49; véase *Códice Ramírez*, 1944, p. 38).

Muy poco tiempo después, aprovechando los días de mercado de sus vecinos de tierra firme, los mexicas pudieron obtener morillos, tablas, leña, cal y piedra a cambio de las aves y los peces que capturaban en su humilde asentamiento:

E inmediatamente fueron a vender y a comprar, regresaron luego y tomaron piedra y madera, aquella pequeña y ésta delgadita; y al punto cimentaron con ellas, al borde de la cueva; pusieron así la raíz del poblado aquél: la casa y templo de Huitzilopochtli; y el oratorio aquél era bien pequeño; y cuando llegaron la piedra y la madera comenzaron inmediatamente el oratorio, y lo apuntalaron (Alvarado Tezozómoc, 1949, p. 73; véase Durán, 1984, 2, p. 50).

En aquel oratorio se unieron tres tradiciones: la de la salida de Aztlan, la de la fundación de Mexico-Tenochtitlan y la de la erección del Huei Teocalli o Templo Mayor. Las figuras del dios patrono, del primer antepasado y del guía de la migración se empalman significativamente en los relatos del origen de los pueblos mesoamericanos. En la historia escrita en náhuatl por Cristóbal del Castillo se cuenta que, durante la migración, un hombre-dios llamado Huitzilopochtli era el vocero de la divinidad patrona de los mexicas. Cuando Huitzilopochtli alcanzó los 160 años de edad y habiendo ya transcurrido 52 años desde el inicio de la marcha, los dioses lo llevaron a la cumbre del monte Hueicolhuacan para advertirle que en cinco días más moriría. Así le dijeron: “Pero aunque morirás, no te desamparará nuestro *teáchcauh* Tetzauhtéotl (el título de *teáchcauh*, “hermano mayor”, se daba al dios patrono. Tetzauhtéotl, “dios portentoso”, era uno de sus principales nombres), porque se asentará en tus huesos, en tu cráneo, y hablará a través de ti, como si tú allí estuvieses vivo” (Castillo, 1991, pp. 140-141, 150-153) (traducción del náhuatl al español de Federico Navarrete Linares). Así pudo Huitzilopochtli continuar después de la muerte con la conducción de su pueblo, instruyéndolo y confortándolo por medio de sus sacerdotes. Cuando por fin se llegó al sitio que ocuparía Tenochtitlan, se hizo realidad la advertencia de los dioses:

...pondrán tus huesos en el envoltorio, en el bulto, y los depositarán sobre el altar, sobre el templo: en un lugar bueno y recto estará el bulto, el envoltorio hecho con tus huesos.

Y a diario te servirán, te sahumarán con copal, incensarán ante ti, porque tú serás la imagen de nuestro *teáchcauh* Tetzauhtéotl, que también allá estará. Y pondrán ante vosotros flores y humo oloroso, pagarán su deuda con la sangre que saquen de sus orejas, de sus molledos, de su pecho, de sus espinillas, con que os rociarán. Y cuando algo quiera nuestro *teáchcauh*, *yaotequihua* [el título de *yaotequihua* significa “capitán de guerra”], tú también les diréis a vuestros servidores, los *tlamacazque*, *tlenamacaque*, *papahuaque*, *huehueintin mozauhque* [nombres de distintas clases de sacerdotes: “los ofrendadores”, “los que intercambian”], que les digas: “¡No os olvidéis de mí!”

bian con fuego”, “los de las guedejas”, “los ancianos penitentes”], que digan, que hagan oír a todos los macehuales lo que les ordenaréis.

Y también con esto te favorecemos, pues tú serás Tetzauhtéotl, en efecto serás su imagen, por lo que te llamarán Huitzilopochtli Tetzauhtéotl (Castillo, 1991, pp. 140-141, 153-157) (traducción del náhuatl al español de Federico Navarrete Linares).

Cristóbal del Castillo afirma simplemente que los huesos del guía Huitzilopochtli serían depositados sobre un altar o momoztli, sobre un templo (in momiyo momozticpac teo-calticpac quitlalizquê), pero no aclara más. En cambio, el jesuita Joseph de Acosta precisa el lugar en que los restos fueron depositados. Después de haber hablado del milagro fundacional, dice: “El día siguiente, de común parecer, fueron a hacer una ermita junto al tunal del águila, para que reposase allí el arca de su dios...” (Acosta, 1962, p. 330). Así el hombre-dios pudo haber quedado para siempre en el Templo Mayor protegiendo e instruyendo a su pueblo.

A partir del humilde adoratorio original, los mexicas trazaron los ejes de lo que sería con el tiempo su gran ciudad. De acuerdo con un diagrama cósmico, fue proyectada ortogonalmente en cuadrantes, los nauhcampa, como imagen de la división de la superficie terrestre:

Nuevamente por la noche, ordenó Huitzilopochtli; habló y dijo: “¡Oye, oh Cuauhtlequetzqui –quizá oh Cuauhcoatl–: Asentaos, repartíos, fundad señoríos por los cuatro ámbitos de la tierra”, y de inmediato le obedecieron los mexicanos y se establecieron en los cuatro ámbitos de la tierra. Y en cuanto se hubieron asentado en estos cuatro lados (dijo Cuauhcoatl): “Hízose, ¡oh sacerdote!, según me lo ordenaras: se repartieron tus padres”; y entonces Huitzilopochtli dijo: “Está bien. Repartid vuestros dioses de los calpulli a todos y cada uno de quienes trajimos...; es manifiesto que tan sólo por cuatro sitios les estableceréis: en “Moyotlan”..., en “Teopan”...; en “Tzacualco”... y en “Cuepopan”... (Alvarado Tezozómoc, 1949, pp. 74-75).

Los ejes dieron lugar a las calzadas organizadoras del espacio, las de Tepeyac, Iztapalapa y Tlacopan, vías que llevaban a tierra firme. Esto dio motivo a que Ignacio Marquina (1960, p. 44) verificara su cruce ideal en el perímetro basal del Templo Mayor. Anthony F. Aveni, Edward E. Calnek y Horst Hartung (1988) realizaron posteriormente las mediciones precisas al respecto (es la antigua intersección de las calles de Tacuba-Guatemala con Seminario-Argentina). En esta última medición se descubrió que el eje que

corría de oriente a poniente, en lugar de estar estrictamente en el centro de la pirámide, pasaba por la mitad perteneciente a Huitzilopochtli. ¿Cómo explicar esta preeminencia del dios solar sobre el de la lluvia? Sin duda, a partir del dualismo mesoamericano. La división del cosmos en dos partes privilegia el aspecto celeste, caliente y masculino. Debehacerse patentesu superioridad sobre el opuesto complementario. Si se habla de proporciones, pudiéramos encontrar la relación 13 a 9, el primero como número masculino y el segundo como femenino. Cualitativamente, el 13 es favorable en el campo de la adivinación, mientras que el 9 es nefasto. Por lo que toca al Templo Mayor, veremos más adelante cómo la capilla de Huitzilopochtli era más alta que la de Tláloc, y cómo para referirse a todo el edificio se hablaba del “templo de Huitzilopochtli”.

Por último, es necesario insistir en que las grandes capitales religiosas –entre ellas Tenochtitlan– son consideradas proyecciones de lugares anecuménicos. Mexico-Tenochtitlan es una Tollan terrenal (López Austin y López Luján, 1999, pp. 71-72), y es también la reproducción del sitio mítico conocido por el triple nombre de Aztlan, Metztli Iapan, Chicomóztoc (Castillo, 1991, pp. 152-153). Tanto el punto de origen de los mexitin o mexicas como su destino final son islas fronteras a Colhuacan, un cerro de punta torcida que hace referencia a los antepasados.. Además, según Cristóbal del Castillo (1991, pp. 154-155), ambas se llaman Metztli Iapan: la “acequia de la Luna”.

La erección del Templo Mayor

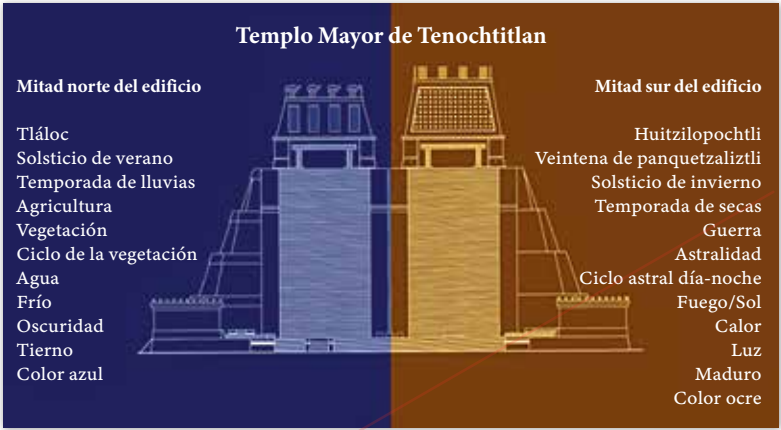
La gran pirámide de Tenochtitlan tuvo forma mucho antes de que sus piedras fuesen unidas en su asiento definitivo. La suya fue una construcción canónica. De hecho, cada grupo humano unido bajo la protección de un patrono tenía su propio canon. Los creyentes atribuían el diseño a la herencia al dios patrono. Así lo afirma la Historia de los mexicanos por sus pinturas (1965, p. 40) al hablar de la salida de los distintos grupos de la mítica Colhuacan: “cada uno sacó el dios que tenía, y la manera de su templo, porque en los templos tenían diferencia, y no eran los unos como los otros, y así los pintan diferenciados”. El canon de los mexitin o mexicas debió de haber prevalecido en el trayecto de la migración, seguido una y otra vez en la edificación de los templos de Huitzilopochtli que fueron quedando en el camino (Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1965, p. 54).

Las fuentes documentales dicen que el primer adoratorio de Huitzilopochtli en Tenochtitlan fue un simple altar de tierra o tlalmomoztli (Códice Aubin; Geschichte der Az-

teken, 1981, ff. 25r, 239), “una pequeña y pobre casa a manera de un humilladero, cubierta de paja de la que había en la misma laguna (Códice Ramírez, 1944, p. 38), una “casilla de barro” (Códice Ramírez, 1944, p. 38), una “casa de niebla” o ayauhcalli (Alvarado Tezozómoc, 1949, p. 73) (in ical, in iteopan in Huitzilopochtli, auh in yehuantin ca zan mochi tepitoton catca, in ayauhcalli...) o “una ermita pequeña... de céspedes y tapias” (Durán, 1984, 2, p. 49).

Tenochtitlan había tenido como centro vital el corazón de Cópil. Este personaje era sobrino de Huitzilopochtli, ya que su madre, Malinalxóchitl, era hermana del patrono mexica. La historia cuenta que, enemistados los dos hermanos durante la migración, Huitzilopochtli abandonó a Malinalxóchitl en Malinalco, ganándose su odio eterno. Mucho tiempo después, Cópil se lanzó contra los mexicas con la intención de vengar a su madre; pero fue vencido y muerto en la isla de Tepetzinco. Su corazón, arrojado entre las cañas y tules del lago, germinó (auh ca oncan ixhuac in iyollo in Copil; Alvarado Tezozómoc, 1949, p. 64), naciendo de él el tenochtli milagroso donde se posó el águila (Alvarado Tezozómoc, 1949, pp. 39-44; Códice Ramírez, 1944, p. 31; Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1965, pp. 55-56).

Los cuerpos de otras dos víctimas serían luego depositados en este mismo lugar sagrado. Tras el milagro, el sacerdote Xomímitl realizó una incursión para dar de comer al Sol y capturó a un notable militar culhua llamado Ticomécatl Chichilcuáhuil o Chichilcuauhtli y a su esposa (este pasaje aparece en el Códice Aubin, Geschichte der Azteken, 1981, f. 25r, 239, la Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1985, p. 56, los Anales de Tlatelolco, 1948, pp. 43-44, y Chimalpain, 1997, pp. 76-77). Los Anales de Tlatelolco mencionan la captura y muerte de la pareja. Chimalpain da al tlacatéccatl culhua el nombre de Chichilcuauhtli). Los prisioneros fueron sacrificados al amanecer del día 1 cipactli en el año 2 técpatl (1325) (la fecha 1 cipactli corresponde al inicio del calendario adivinatorio. Se usaba con frecuencia para fechar retrospectivamente acontecimientos fundacionales). De esta manera se formó el centro vital del altar que los mexicas levantaron en el sitio de la hierofanía:



ElTemploMayordeTenochtitlan y sus dos campos simbólicos de opuestos complementarios, según Alfredo López Austin y LeonardoLópezLuján.

DIBUJO: CORTESÍA DE TENOCH MEDINA

Y cuando los llamaron, fueron a mirar, fueron a ver el tenochtli. Ya que lo vieron, barren. Allí al pie del tenochtli fueron a poner un altar de tierra.

[El guía] Xomímitl fue a pasearse; [él y su gente] allá encontraron a un tlacatéccatl de Culhuacán; enseguida lo trajeron [cautivo]. Cuando lo trajeron, aún vivo, lo pusieron en el interior del altar de tierra. Al tlacatéccatl de Colhuacan de nombre Chichilcuáhuil lo hicieron el corazón [de su altar].

El año en que establecieron su oratorio de tierra fue el año 2 técpatl (Códice Aubin, Geschichte der Azteken, 1981, ff. 25r, 239) (el texto dice literalmente: Auh yn oquimōnonotzque niman ic yaque yn tlachieto yn oquitta-to yn tenochtli yn oquittaque niman ye tlachpana yn itzintla in tenochtli oncan contlallique yn tlalmomoztli || In xomihmitl, mahaviltito yn ompa oquinamicque yn colhuacan tlacateccatl niman quihualhuicaque yn oquihualhuicaque çan yoyoltia yn ihitic contlallique yn intlalmomoz quiyol-lotique yn tlacateccatl yn itoca chichilquahuil yn colhuacan tlacateccatl. || Yn ipan xihuil yn quitlallique yntlalmo-moz ome tecpatl xihuil).

Un año más tarde, ya con mayores recursos económicos, los mexicas empezarían a construir los cimientos de su templo principal, y a partir de entonces, conforme su poder aumentaba, las obras se repitieron hasta alcanzar las prodigiosas dimensiones del último Coatépētl (Historia de los mexicanos por sus pinturas, 1965, p. 57; Torquemada, 1975-1983, 3, p. 216), cuya cima habría alcanzado los 45 m de altura.

Las ampliaciones del Templo Mayor, la construcción de los adoratorios adyacentes, la inauguración de monolitos rituales adjuntos y las grandes ceremonias con numerosas víctimas humanas fueron constantes en el curso de la historia mexica, verdaderos pilares de la ideología de quienes pasaron de simples recolectores, cazadores y pescadores lacustres a conquistadores del mundo conocido... **am**

Agradecimientos: Clementina Battcock, Manuel Hermann Lejarazu, Patricia Ledesma Bouchan y Guilhem Olivier.