

Imaginario occidental y retórica: Los orígenes de los aztecas-mexicas en la *Crónica Mexicáyotl*¹

Western imagination and rhetoric: The origins of the Aztecs-Mexicas in the *Chronicle Mexicáyotl*

Oscar Galdamez Perez

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Lic. En Historia

7° semestre

oscargal.5555@gmail.com

RESUMEN: En este artículo se analiza y explica la naturaleza que impera en la escritura de los supuestos “orígenes” y su relación con el territorio y otros elementos en la *Crónica Mexicáyotl*. A su vez, se señala el proyecto en el que se encuentra la escritura de dicha crónica: la Historia de la salvación. Así, partiendo de la premisa de que en los textos no existe un sentido inmanente y que la recepción de los textos es histórica, el presente artículo se suma a la serie de trabajos que proponen ángulos distintos a la forma en que se estudian y ocupan las crónicas del siglo XVI y XVII.

PALABRAS CLAVE: Crónica; orígenes; maravilla; imaginario; historiografía.

ABSTRACT: In this article analyzes and explicit nature prevailing in writing of the alleged "origins" and their relationship to the land and other elements in the *Chronicle Mexicáyotl*. At the same time, the project in which the writing of said chronicle is show: the History of salvation. Thus, starting from the premise that in the texts there is no immanent meaning and that the reception of the texts is historical, this article is added to the series of works that propose different angles in the way in which the chronicles are studied and occupied of the sixteenth and seventeenth century.

KEYWORDS: Chronicle; origins; wonder; imaginary; historiography.

¹ Para el trabajo se utilizó la edición publicada por CONACULTA, editada por Rafael Tena: *Textos recopilados por Domingo Chimalpáhin*, (México: CONACULTA, 2012), en cuya obra se encuentra incluida la *Crónica Mexicáyotl*.



“En la Historia, lo maravilloso, marca visible de la alteridad, no sirve para proponer otras verdades u otros discursos, sino al contrario, sirve para establecer un lenguaje operacional que sea capaz de traer la exterioridad a «lo mismo»”.

—Michel de Certeau²

Un punto de partida, La Crónica Mexicáyotl

La *Crónica Mexicáyotl* fue escrita por Fernando [Hernando] Alvarado Tezozómoc alrededor del año 1609. Sin embargo, fue publicada por vez primera en 1949, en una edición bilingüe por Adrián León, quien se basó en una copia de Antonio de León y Gama, depositada en la Biblioteca Nacional de Francia con número de catálogo 311.³ No obstante, no es la única copia de la que se tiene registro, ya que en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge fue encontrada, en 1982 y publicada en 1997, una copia realizada por Domingo Chimalpáhin, en la cual se basó Rafael Tena para integrarla en su antología.

En ambas copias de la crónica es posible encontrar el famoso relato de la llamada “peregrinación azteca”, además de la presentación de un listado genealógico de los gobernantes en el que se imbrica la genealogía del autor. En cuanto a la estructura de la obra, ésta se puede dividir en tres partes: 1) presentación y explicación de motivos; 2) el relato de la salida de Aztlán hasta la fundación y primeros años de México-Tenochtitlán y 3) la enumeración, actos, lazos matrimoniales y genealogía de los gobernantes y nobles de México-Tenochtitlán.

Es importante señalar que la narración contenida en la crónica abarca los años de 1064 hasta 1579, y como se mencionó, la genealogía del autor está entrelazada con la de los nobles y monarcas de México-Tenochtitlán, pues como bien lo advirtió el historiador José Pantoja, el motivo principal de la crónica es demostrar la nobleza del autor y su grupo familiar al presentar un cristianismo que se extiende hasta el origen de su pueblo.⁴ No obstante, el tópico de este artículo son los supuestos orígenes en el relato de la salida de Aztlán hasta la fundación de la ciudad México- Tenochtitlán y como estos son una

² *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana, 1978), 223.

³ Por mucho tiempo se le adjudicó la autoría a Domingo Chimalpáhin por la serie de inserciones a manera de comentarios o precisiones realizadas en la copia, no obstante, en las páginas de la obra, Tezozómoc presenta su genealogía imbricada con la de los “nobles indígenas” y se autonombra, al afirmar que se dispone a escribir en el año de 1609.

⁴ José Pantoja Reyes, “El papel de la genealogía en las crónicas indígenas: La *Crónica Mexicáyotl* de Hernando Alvarado Tezozómoc”, *Graphen Revista de Historiografía*, núm. 5, (2013): 7-37.



expresión de la colonización occidental del imaginario, en donde el territorio es uno de los varios elementos que constituyen dicha colonización. En consecuencia, se pretende analizar y explicitar las implicaciones y diferencias culturales y temporales que existen en las ediciones de las crónicas, para posteriormente examinar en la medida de lo posible, la naturaleza que impera en la escritura de los orígenes presente en la *Crónica Mexicáyotl*, así como el señalar el proyecto en el que se encuentra, que es la *Historia de la salvación*.

Las funciones e implicaciones de la edición en la historiografía

Parte del problema historiográfico que presentan las crónicas del siglo XVI y XVII se debe al papel de la traducción y/o la edición. Esto radica, como lo señala Gertrudis Payàs, en las distintas funciones que las traducciones (y las ediciones) ejercen, como fenómenos culturales, en la creación de representaciones del pasado, cuyo poder simbólico no siempre es el mismo ni se expresa de la misma forma; no obstante, estas representaciones forman parte de un discurso de identidad.⁵

Estas recreaciones en tanto producto de la labor de los investigadores, en especial historiadores, arqueólogos y antropólogos, son creadas al utilizar la paleografía y traducción como parte esencial en el estudio del pasado, pero sin tomar en cuenta las condiciones ni los procesos en que llevan a cabo la “reconstrucción” del mismo. En dicha reconstrucción, ocurren traducciones, transferencias interlingüísticas (y/o culturales) además de operaciones de carácter ahistórico, al no tomar en cuenta las distancias temporales ni culturales pertinentes entre las crónicas y el historiador-traductor. En su lugar, existe la conformación de un *corpus* de textos cuya autenticidad y verdad van en función de si quien escribe es “indígena”, sus “informantes” son indígenas o estuvo en la Conquista.

Lo anterior, tiene un impacto directo en el conocimiento de los diversos ámbitos prehispánicos. Uno de estos ámbitos es el de los orígenes de los pueblos llamados mesoamericanos. Uno de éstos se encuentra en la llamada “peregrinación azteca”. Gracias a la consolidación del ideal prehispánico creado por las ediciones, la narración del relato fue asimilada como una historia épica e, incluso, mitológica en la que se relata la migración del pueblo azteca-mexica en su búsqueda de la tierra prometida por su dios principal Huitzilopochtli; migración que culminó con la fundación de la ciudad de

⁵ Gertrudis Payàs, “Cuando la historia de la traducción sirve para revisar la historia”, *Graphen Revista de Historiografía*, núm. 5, (2013): 38.



México-Tenochtitlán. Así, según el ideal, la *historia* fue recopilada por Tezozómoc a partir de los relatos o “pinturas” de sus antepasados, para ser conservada y heredada a través de la crónica a futuras generaciones; el historiador, por lo tanto, sería un simple traductor que redescubre y transmite esta crónica en la actualidad.⁶

En consecuencia, es posible observar una premisa que opera en dos niveles e impera oculta en las ediciones: “*La invisibilidad del autor-lector*”.⁷ Esta premisa no contempla por un lado, las diferencias temporales, y por ende, culturales que hay entre la actualidad y los siglos XVI y XVII, las cuales están presentes a nivel de la labor del historiador; y por otro, el *ethos* derivado de las distintas transformaciones que sufrieron las sociedades mesoamericanas durante y después de la Conquista, y que impactaron directamente en la labor de autores “indígenas” como Fernando [Hernando] Alvarado Tezozómoc.

Por otro lado, en la actualidad, es posible observar la difícil concepción de generar conocimiento fuera del ámbito de la científicidad. Esto impacta en varios campos, entre ellos, y de forma específica, el campo de la historia. Algunos historiadores que realizan sus investigaciones del periodo novohispano proceden de manera ahistórica, es decir, no distinguen entre la noción “moderna” o *científica* en la que se genera el conocimiento y la forma conocida como *Retórica*, en la que se encuentran inmersas las crónicas del siglo XVI y XVII. Mientras la *Ciencia* establece enunciados de verdad cuyas convenciones de procedimiento se sujetan y permiten comprobar si la percepción del otro es perceptible; la *Retórica*, cuando atribuye enunciados de verdad no hace referencia a una empiricidad, sino a la memoria figurativa al valerse de alegorías. Por lo tanto, las obras en el siglo XVI y parte del siglo XVII se leían de manera simbólica y no referencial.⁸

En búsqueda de los “Orígenes”

Ahora bien, en la actualidad gran parte de los estudios históricos y arqueológicos que centran sus investigaciones en las sociedades precolombinas, dan por hecho que los

⁶ “Efectivamente, uno de los pilares de lo que llamamos identidad nacional (de hecho, de cualquier nación) es el consenso de la población sobre un pasado común. En el caso mexicano, el pasado azteca fue el elegido para representar ese pasado común...”. Gertrudis Payàs, “El historiador y el traductor. El complejo Garibay/León-Portilla”, *Fractal Revista Iberoamericana de ensayo y literatura*, núm. 42, (2006): 57.

⁷ Esta premisa está muy vinculada al paradigma de la transparencia de las fuentes y su capacidad de expresar su contenido, referente usual en la corriente historiográfica del Historicismo, quien ve a las fuentes como el espíritu del pasado. Sin embargo, también es vinculada al Positivismo en tanto que este último ve en las crónicas un documento en el que están registrados los hechos del pasado.

⁸ Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2003), 11-19.



diversos relatos fundacionales de dichos pueblos son mitológicos e incluso históricos. Sin embargo, la constante aparición de los “orígenes” en dichos relatos pone en evidencia una idea que es rastreable dentro de la conciencia europea del siglo XVI y XVII.

En efecto, como lo apunta Cárdenas Moreno, la idea de escribir sobre los orígenes de los pueblos mesoamericanos no era nueva para Occidente; tiene su raíz en el llamado “Descubrimiento de América”, pues tal acontecimiento, para la conciencia europea, generó un sinnúmero de preguntas ante el contacto con esta geografía y grupos humanos hasta entonces desconocidos: ¿estos grupos humanos eran descendencia de Adán?, de serlo ¿de dónde venían?, y ¿cuándo habían llegado a tales tierras?⁹ Más aún, hay que recordar que, en Occidente, la fuente de todo conocimiento era la Biblia, en tanto Palabra de Dios; en ella se hallaban las respuestas de los orígenes del hombre y su dispersión. Así, el problema intelectual en los siglos XVI y XVII fue ¿cómo justificar e insertar la existencia de estos grupos humanos de acuerdo al modelo bíblico? Ejemplo de tal problemática la encontramos en la *Historia Eclesiástica Indiana* de Fray Gerónimo de Mendieta:

El dicho P. Olmos tuvo opinión que en uno de tres tiempos, o de una de tres partes, vinieron los pasados de quien descenden estos indios; o que vinieron de tierra de Babilonia cuando la división de las lenguas sobre la torre que edificaban los hijos de Noé; o que vinieron después, de tierra de Sichen en tiempos de Jacob, cuando dieron a huir algunos y dejaron la tierra; o en el tiempo que los hijos de Israel entraron en la tierra de promisión y la debelaron y echaron de ella a los cananeos, amorreos y jebuseos. También podrían decir otros, que vinieron en las captividades y dispersiones que tuvieron los hijos de Israel, o cuando la última vez fue destruida Jerusalem en tiempo de Tito y Vespasiano, emperadores romanos. Mas porque para ninguna de estas opiniones hay razón ni fundamento por donde se pueda afirmar más lo uno que lo otro, es mejor indeciso y que cada uno tenga en esto lo que más le cuadre.¹⁰

⁹ Yuri Alejandra Cárdenas Moreno, “El problema de los orígenes americanos. La entrada del tiempo americano en el mito teológico occidental”, *Memorias del Seminario de Historiografía de Xalapa. “repensar la Conquista”* (2013): 431-437, https://issuu.com/guyrozat/docs/memorias_del_seminario_de_historiog (Fecha de consulta: 09 de Marzo de 2018).

¹⁰ Fray Gerónimo de Mendieta, “Capítulo XXXII que trata de la venida de los indios a las partes de México y las otras provincias de la Nueva España”, *Historia Eclesiástica Indiana*, Libro II (Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997), 268-269.



Siguiendo esto último, para efectos del análisis de la *Crónica Mexicáyotl*, aunque, en ella se relatan los supuestos orígenes, ésta no detalla con precisión el tiempo ni la ubicación exacta de donde partieron “los antiguos pobladores”. Sin embargo, señala que los “indios” provienen del *poniente* y pone de manifiesto el porqué de tal desplazamiento:

Sin que se recuerde cuándo, en qué tiempo ni cómo, pero ciertamente por la inescrutable voluntad del altísimo, de [nuestro] Dios Jesucristo, ellos habrán de venir y llegar a asentarse y establecerse en esta parte del mundo. Por el rumbo del poniente había un extenso territorio donde ellos estaban poblados, y donde todavía en nuestros tiempos hay incontables ciudades pobladas de gente, como también puede verse en [otras] muchas y variadas tierras del mundo.¹¹

En lo anterior, se aprecia un discurso cristiano que no debe considerarse como una contaminación, ya que el aspecto cristiano, como se señalará más adelante, es lo que articula el relato y en general toda la crónica, a la vez de poseer cualidades escriturarias occidentales tales que, la crónica, en tanto serie de acontecimientos conservados en la memoria, se asemeja a la historia, sujetándose a normas apegadas a las exigencias retóricas del buen escrito de la época.¹²

Verdad retórica diferente a verdad científica

Como se señaló *ut supra*, la escritura occidental de los siglos XVI y XVII estaba concebida bajo cánones retóricos específicos, los cuales estaban destinados a deleitar al lector, pues la escritura y lectura, como lo señala Margit Frenk, estaban muy ligadas a la voz.¹³ Así, quien escribe, en este sistema retórico impregnado por la *oralidad*, no parte jamás de documentos originales, sino de *relatos autorizados* que exponen hechos pasados, pues la historia se concebía como narración de acontecimientos.¹⁴ En esta lógica,

¹¹ Fernando [Hernando] Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl* (Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2012), 33.

¹² Siguiendo a los autores clásicos y medievales, en el sentido más estricto, *Crónica* era el vocablo utilizado para denominar al informe del pasado o del presente, el cual estaba estructurado por una secuencia temporal y que se deseaba conservar en la memoria. En cambio, el vocablo *Historia*, era la acción y el resultado de aprender e informar, por medio de *preguntas apremiantes a testigos* o por *experiencia personal*, lo acontecido en tiempos en los que se era contemporáneo. Sin embargo, en este último vocablo, el componente temporal está ausente. Walter Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en *Historia de la Literatura hispanoamericana, Tomo I*, ed. Luis Iñigo Madrigal, 75-76 (Madrid, Editorial Cátedra, 1992).

¹³ Margit Frenk, *Entre la Voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 73-74, 86-87.

¹⁴ En la época se desconocía el concepto, utilidad o forma de proceder ante las *fuentes*; las *pruebas*, es decir los testimonios de los testigos, eran lo más cercano a dicho término, pero con la diferencia de que estos se usaban como elementos de persuasión que otorgaban veracidad a la narración. Jaime Humberto Borja



sólo a través de la *palabra* se transmiten hechos del pasado, y quien tiene la autoridad para *hablar* de los acontecimientos son aquellos individuos que *han visto a través de sus ojos*; pero también los *que han oído a quien ha presenciado el acontecimiento* o a quienes les *ha sido narrado de primera mano el acontecimiento*. Por lo tanto, “investigar” en el sistema retórico de la época significó testimoniar *lo visto* por uno mismo, o en su defecto averiguar por *el oído* lo visto u oído por los testigos del acontecimiento a narrar. Así, *lo visto* y *lo oído*, toma relevancia, pues son criterios utilizados que involucran al *testigo*.¹⁵ Un ejemplo de estos criterios es apreciable en la *Crónica Mexicáyotl*:

porque esa antigua palabra que [nos] dejaron, toda ella es verdad, no mentira, ni es algo que sólo hayan fingido o inventado. Y así yo, don Hernando de Alvarado Tezozómoc, certifico y confirmo a los dichos antiguos, porque no son unos desconocidos, y yo de su boca escuché y tomé esa palabra, la cual [ahora] trato de ajustar y hacer concordar con la relación que dejaron los [más] antiguos.¹⁶

En el ejemplo, la existencia del criterio retórico de *oír a quien ha presenciado* el acontecimiento o a quienes les *han sido narrado de primera mano* en una sociedad en la que predomina la oralidad, no es precisamente para referenciar, ni verificar como en la ciencia, sino es para dar autoridad; autoridad que el *testigo* con su figura otorga para afirmar la verdad de la narración.

El territorio en la narración: la idea del allá, el Otro y la maravilla

Un elemento a subrayar en la *Crónica Mexicáyotl* es el papel de la descripción de los lugares, personajes y sus cualidades, pues conllevaba mecanismos de negación y asombro en un juego en que se resalta la *mirabilia* (maravilla). Esta maravilla, más que una simple categoría es un *universo* de objetos o caracteres fabulosos y diferentes a los de Occidente, que ocurrían en *terras incógnitas* o “extranjeras”.¹⁷ Para el pensamiento occidental de los siglos XVI y XVII la representación del espacio era una categoría de referencia a partir de

Gómez, *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado. Construcción del idolatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI* (Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, 2002), 133.

¹⁵ No obstante, existió un tercer criterio utilizado cuando la *oralidad* no era suficiente: *la autoridad de lo escrito*, siempre y cuando quien escribe le dé autoridad a través de su nombre. Norma Duran, *Formas de hacer la historia. Historiografía grecolatina y medieval* (Ciudad de México: Ediciones Navarra, 2001), 242-243.

¹⁶ Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, 31.

¹⁷ Marco Antonio Urdapilleta Muñoz, “Maravilla y retórica en las crónicas de Indias”, *Colmenario del Sumario UAEMex*, núm.49, (2006), <http://web.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena%2049/Colmenario/Marco.html>, (Fecha de consulta: 09 de Marzo de 2018).



la cual se ordenaba la espacialidad en un mecanismo de oposición: *aquí* y *allá*.¹⁸ No obstante, Occidente ignoraba el *allá*, puesto que éste no formaba parte de su paisaje; su *Imago Mundi*, lo que daba sentido, realidad y orden a su espacialidad era el *aquí*, representado por la *cristiandad*. Sólo cuando entra en contacto con Asia y América, es cuando aparece la categoría de *allá*, la cual será narrado en los términos de pertinencia del *aquí*, al no tener otra posibilidad conceptual que legitime su existencia. De esta manera es como surge la descripción del *Otro* como habitante del *allá* en una especie de *retórica de la alteridad*.

En la *descriptio* o descripción, la narración está articulada en un modelo de *espejo opuesto* del *aquí*. De tal suerte, surgieron categorías como la de *idólatra*; y las diferencias lingüísticas, de ritos y costumbres fueron asociadas a lo abominable, a lo exótico, colocándolas en un juego de prejuicios que tiene sus raíces en el cristianismo y en la época medieval.¹⁹ Ejemplo de este modelo retórico lo tenemos de nuevo en la *Crónica Mexicáyotl*: “Los demás se habían quedado en Cohuatépec, y allí después se manifestaron los mexicas chichimecas; y los otomíes, que allí habitaban, se maravillaban de ellos y decían: ¿De dónde habrán venido éstos a asentarse aquí? Porque no son humanos, sino muy malvados”.²⁰

De esta manera, se describe lo antagónico; los azteca-mexicas son vistos como los malvados, cuya identidad salvaje está en relación con su *idolatría*; es decir, su relación con el demonio, pues son guiados por Huitzilopochtli. En cambio, el ideal es cristiano, cuya identidad está en relación con “el único Dios verdadero”. Más aún, lo exótico, lo de *allá*, se organiza en una especie de *universo al revés* del *aquí*, la descripción de la otredad, en tanto idolatría, es vista como la brujería, lo grotesco, lo violento, el canibalismo, la monstruosidad y los sacrificios humanos, en tanto que sus actores son brujas y demonios que guían a los aztecas-mexicas:

A Malinálxoch, la hermana mayor de Huitzilopochtli, también la abandonaron por el camino, junto con sus padres, mientras dormían; porque ella no era humana, sino practicaba la maldad, pues comía los corazones, tocaba las pantorrillas, descarriaba

¹⁸ Borja Gómez, *Los indios medievales...*, 48.

¹⁹ Borja Gómez, *Los indios medievales...*, 31-33.

²⁰ Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, 47-49.



gente, la hechizaba, la cargaba dormida, la hacía comer culebras y alacranes, convocaba a los ciempiés y a las arañas, y se convertía en bruja.²¹

Otro ejemplo:

...Pero [Huitzilopochtli] fue a destruir y a matar a sus tíos los centzonhuitznahuas en el sagrado juego de pelota, y luego los devoró. Su madre, [es decir] aquella a la que Huitzilopochtli había tomado por madre, la llamada Coyolxauhcfhuatl, fue la primera a la que él atacó y mató en el juego de pelota, degollándola, y después devoró su corazón; esta Coyólxauh era la hermana mayor de los centzonhuitznahuas. [Huitzilopochtli] los devoro a la medianoche, y al despuntar la aurora, los padres y macehuales mexicas pudieron ver en el juego de pelota que todos tenían el pecho abierto, Coyólxauh y los centzonhuitznahuas, no tenían corazones, pues Huitzilopochtli los había devorado, ya que era un gran tzitzimitl y un gran demonio.²²

Sin embargo, la descripción de la otredad en el *allá*, donde predomina la idolatría es vista también como un *lugar* donde pueden ocurrir manifestaciones del “diablo” o “demonios”, como en la *Crónica Mexicáyotl*, en donde tales manifestaciones ayudan en ciertos episodios a los aztecas-mexicas:

Entonces dijo Huitzilopochtli a sus padres: «padres míos, [ahora] aparecerá otra señora, que se llama Yaocíhuatl y es mi abuela; y tenemos que manifestarla. Escuchad, padres míos: No nos quedaremos aquí, iremos más lejos, adonde hemos de gobernar; mas no nos iremos así nomás al dejar a los colhuas, son que enalteceremos nuestras flechas y nuestros escudos. Esforzaos, pues, y preparaos, porque habéis oído que ha de manifestarse mi abuela Yaocíhuatl [...] Entonces los colhuas persiguieron a los mexicas, a quienes retuvieron en las aguas, pero los mexicas se animaron para combatir en el sitio llamado Acatzintitlan, donde los colhuas pensaban que [los fugitivos] seguramente perecerían entre las aguas. Sin embargo, [los mexicas] lograron atravesar con sus flechas y escudos, ataron por la mitad [manojos de] flechas llamadas “tlacochtli” y “tlatzontectli” y montados sobre ellas atravesaron las Aguas. A algunos mexicas que no podían pasar, les puso un puente una señora afeitada a la usanza antigua, la cual no se supo de dónde venía, y de esa manera lograron atravesar [las aguas].²³

²¹ Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, 45.

²² Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, 51.

²³ Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, 65-69.



Siguiendo el ideal de *lo maravilloso*, éste se extiende también a lo espacial, otorgando matices de insólito, extraño, terrorífico, exótico y perverso, pues estos atributos daban sentido de lejanía, del *allá* donde se producía *la maravilla*. Como lo plantea Castro Hernández, en la mentalidad occidental de la época, las regiones y sus topónimos van a relacionarse a un enlace memorístico asociativo.²⁴ De esta manera, en la *Crónica Mexicáyotl* los topónimos son asociados a prodigios de la naturaleza, rituales religiosos, presencia de animales, creación de armas, costumbres extrañas o a un episodio de la narración:

El lugar de Quinehuayan se llamaba Chicomóztoc porque había allí una roca horadada en siete sitios, una cueva dentro del acantilado, y allá fueron a salir los mexitin. [Éstos] llevaban consigo a sus mujeres, de manera que llegaron en parejas a Chicomóztoc; el cual era un lugar muy espantoso, pues había innumerables fieras, como lobos, jaguares, pumas y serpientes, y la cueva séptuple estaba asimismo rodeada de cactus, magueyes y zacatales. Es un lugar lejano, y después ya nadie sabía dónde quedaba Chicomóztoc.²⁵

Otros ejemplos son:

De allí partieron para asentarse en Atenco...Luego allá pusieron su tzompantle, y [por eso] dieron lugar el nombre de Tzompanco, [como se llama] hasta el día de hoy.²⁶

Y [Huitzilopochtli] prendió a Cópil en Tepetzinco. Después lo mató, lo degolló, le abrió el pecho y le sacó el corazón: puso su cabeza arriba del cerro, donde ahora se llama Acopilco, y allí quedó la cabeza muerta de Copil.²⁷

Después los mexicas se mudaron a Acuezcómoc, donde labraron y empuñaron el átlatl, y por eso el lugar se llama ahora Atlacuihuayan [...].²⁸

Como vemos, la descripción y nombres de los lugares obedece a reglas de escritura y de asociación memorística occidentales de la época; más aún, estas reglas están basadas en un espejo invertido de Occidente, un Occidente que está medido bajo los estándares cristianos; cuyo *imago mundi* está representado por los libros de viajes y enciclopedias. A

²⁴ Pablo Castro Hernández, “El libro de viajes como enciclopedia: un catálogo de monstruos y maravillas en los viajes de Sir John Mandeville”, *Revista Sans Soleil – Estudios de la Imagen*, Núm. 2, (2013): 188-204.

²⁵ Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, 37.

²⁶ Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, 53.

²⁷ Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, 57.

²⁸ Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, 61.



su vez esto demuestra otra función que subyace en el relato: su constitución en *exempla*.²⁹ En efecto, el *exemplum* (singular) y los *exempla* (plural), eran artificios retóricos de larga tradición medieval, que servían en la medida en que ilustraban la moral y el poder de Dios insertados en lo maravilloso. Su uso en la narración histórica, cumplía distintos grados necesarios para alcanzar la persuasión.³⁰ Así, la naturaleza como espacio en el que se encuentra el *Otro* (en tanto que idolatra), es ordenada y asignada como parte del *Plan divino*, lo que le otorga un aspecto verosímil al relato.

Parte del Plan divino: La Salida de Aztlán

Como se ha venido señalando, la narración y descripción de las distintas cualidades, tanto geográficas como de algunos personajes, caen en el universo occidental de lo *maravilloso* y, a su vez, en *exemplum*, cuya función era demostrar un *plan divino*; pues la historia, en tanto narración, está insertada en un plano mayor, el cual es la *Historia de la salvación*. Este plan es explícito en la crónica, en tanto que Dios legitima la Conquista:

Tenían consigo a uno a quien adoraban e invocaban, al llamado Tetzáhuítl Huitzilopochtli, el cual vivía entre los aztecas; por su causa hubieron de perecer tantos miles y miles de almas, a las cuales condujo al infierno. Por tal razón, para acudir en su ayuda, quiso la altísima e infinita majestad de Dios que [los mexitin] se apartaran del sitio donde estaban establecidos, para venir a asentarse en estas tierras, para que [luego] sobre ellos se manifestara la verdadera luz, y para que los visitaran los españoles, quienes han venido a convertirlos para que salven sus almas, como antiguamente sucedió con los romanos y con los propios españoles, los cuales [luego] se establecieron por todo el mundo.³¹

Este *Plan divino*, es el que articula todo el discurso en la llamada “peregrinación azteca”, desde la salida de Aztlán hasta el Valle de México; mucho más, en tanto que los orígenes y lo sobrenatural desbordan lo cristiano para situarse en un sobrenatural maléfico, representado por “el demonio (o diablo) Tetzáhuítl Huitzilopochtli”, quien conoce dicho *plan divino* para salvar a los “mexitin”: “Y como el Diablo sabía perfectamente que los mexicas habrían de ser muy señalados, que llegarían a ser temibles y temidos, en todas

²⁹ Borja Gómez, *Los indios medievales...*, 36.

³⁰ Borja Gómez, *Los indios medievales...*, 167-169.

³¹ Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, 33.



partes y por miles y miles de almas a las que él conduciría al infierno, de los [dichos] mexicas tomo vida y costumbres, como aquí se dice y se asienta”.³²

Sin embargo, esta ambigüedad de lo maléfico en la crónica, encuentra su articulación y resolución en *el milagro de la salvación*, en tanto que Dios, es el único autor de este, y que ni el *demonio* (Huitzilopochtli) puede evitar, pues en sus acciones y engaños, contribuye, sin desearlo, al cumplimiento de dicho plan.³³ De esta manera, como lo señala Bernard Grunberg, la Reconquista de la Península Ibérica y la Conquista de América guardan rasgos comunes, en particular en lo religioso, pues, en el imaginario occidental-cristiano, ambas fueron concebidas como actos de la *divina providencia*.³⁴

La fundación de México-Tenochtitlán en la historia cristiana de la salvación

Siguiendo lo anterior, la narración de la fundación de la ciudad de Tenochtitlán presente en los “orígenes” es de suma importancia. En primer lugar, en el imaginario occidental de la época *la ciudad* ocupaba un papel fundamental al ser el espacio en el que el hombre desarrollaba las condiciones de convivencia y todo lo que le daba orden a la sociedad, lo que la convertía en el reflejo de humanidad y civilidad por excelencia.³⁵ En segundo lugar, era un escenario más de los *exempla*, lo que convierte a la “ciudad indígena” como un símbolo que no es ajeno al plano religioso cristiano. Por esa razón, en la crónica, Tenochtitlán fue asociada y se prefiguró en ella el modelo bíblico de ciudad por excelencia: Jerusalén.³⁶

Este modelo, para el cristianismo está dotado de una importante significación, pues el relato de la destrucción de Jerusalén por los romanos manifiesta el cierre de una

³² Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, 33.

³³ Dichas acciones y engaños del “demonio” “por las que “hubieron de perecer tantos miles y miles de almas, a las cual condujo al infierno”, son expresados en la crónica a modo de ofrecimiento de imperios, tributos, establecimiento en residencias parciales como en Cuahuitlitzintlan, Cohuatépec o Tizaapan, e incluso cambios de nombre y otorgamiento de herramientas: “Él les cambió su [antiguo] nombre de aztecas, diciéndoles; «Ya no os llamaréis aztecas, sino mexitin». Entonces también les embismó [y emplumó] las sienes, cuando ellos tomaron el nombre de mexitin, que ahora ya es el de mexicas. Les dio asimismo el arco, la flecha y la red, pues los mexitin flechan todo lo que vuela”. Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, 41-43.

³⁴ Bernard Grunberg, “El universo de los conquistadores: resultado de una investigación prosopográfica”, *Signos Históricos*, núm. 12, (2004): 94-118.

³⁵ Por esta razón en el siglo XVI, el criterio de ciudades y la presencia de edificios majestuosos en ellas será ocupado como argumento de alabanza y vituperio en el debate de sobre la naturaleza, esclavitud o libertad de los “naturales”. Borja Gómez, *Los indios medievales...*, 190-194.

³⁶ En el imaginario europeo existían dos modelos opuestos de ciudad basados en la Biblia: La primera Jerusalén, centro del mundo y modelo de virtud y moral, además de encarnar el ideal de Iglesia y lo más sagrado de la cristiandad; la segunda, Babilonia, encarnaba lo opuesto, ciudad de lo pagano y del pecado. Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, (Xalapa, Veracruz: Universidad veracruzana, 2002), 177-178. Borja Gómez, *Los indios medievales...*, 191.



etapa de la *revelación divina*, al dar paso a la Jerusalén cristiana con la destrucción de la Jerusalén judía. Del mismo modo, la destrucción de Tenochtitlán fue vista como el cierre de una etapa en la que los aztecas-mexicas son engañados por el “demonio”, para convertirse en un pueblo que establece un nuevo vínculo con Dios. Así, la narración de la fundación de Tenochtitlán, en tanto parte del *Plan divino*, es pieza clave, pues: 1) permitirá mediante su posterior destrucción, establecer un nuevo pacto con Dios; y 2) su fundación permite la creación de un linaje en el que Tezozómoc se imbrica al fin de valer sus derechos como “noble”.³⁷ De esta manera, el objetivo de la narración de los supuestos “orígenes” es el de *inventar* e insertar “la historia prehispánica” en la *historia cristiana universal* (y con ello el de *la salvación*), existiendo en la narración prefiguraciones entre el pueblo de Israel y los aztecas-mexicas, en tanto que unos salen de la servidumbre de Egipto, y los otros salen de los engaños del *demonio Huitzilopochtli*, gracias a la Conquista.³⁸

Conclusiones

Es así, como finalmente, al examinar y dar a la crónica su lugar, podemos ver las distintas implicaciones que existen alrededor de ella. Por un lado, la constitución de ésta en supuestos “orígenes”, en cuyo proceso están implícitos una serie de elementos culturales, sociales, (e incluso políticos), en los que influyen y constituyen identidades. Por otro lado, el resultado de la presente ponencia arroja que en el famoso relato de la fundación de México-Tenochtitlán, no existen tales orígenes “prehispánicos” como lo señala la historiografía oficial. De tal manera, como en su momento lo señaló O’Gorman, en la crónica es posible observar una reducción de la realidad natural y moral prehispánica en términos del sistema de creencias e ideas occidentales, en el que, la cultura española-cristiana es la paradigmática.³⁹ Así pues, en estos supuestos orígenes están implícitos los cánones escriturísticos occidentales de la época, pero también *la invención* e inserción de una realidad “prehispánica” acorde del *Imago Mundi* propio de Occidente en el que impera lo cristiano.

³⁷ El modelo genealógico presente en la crónica es un modelo occidental en el que la genealogía no sólo es acumulación de ancestros, sino que aporta una jerarquización basada en la antigüedad que otorga al heredero una primacía social. Pantoja Reyes, “*El papel de la genealogía en las crónicas indígenas...*”, 23-26.

³⁸ Sin embargo, para el imaginario cristiano-occidental, la *Historia de la salvación* no acaba con la Conquista, la Conquista es parte de la *Historia de la salvación*, cuya resolución final será hasta el final de los tiempos. Pantoja Reyes, “*El papel de la genealogía en las crónicas indígenas...*”, 30.

³⁹ Edmundo O’Gorman, “La falacia histórica de Miguel León Portilla sobre el «encuentro del Viejo y Nuevo Mundos»”, *Quinto centenario*, núm. 12, (1987): 17-32.

Referencias:

- Alvarado Tezozómoc, Fernando [Hernando]. “Crónica Mexicayótl”. En *Tres crónicas mexicanas. Textos recopilados por Domingo Chimalpáhin*, Rafael Tena, 33. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2012.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado. Construcción del idolatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Centro Editorial Javeriano, 2002.
- Cárdenas Moreno, Yuri Alejandra. “El problema de los orígenes americanos. La entrada del tiempo americano en el mito teológico occidental”. *Memorias del Seminario de Historiografía de Xalapa. Repensar la Conquista*, 2013: 431-437. 7, https://issuu.com/guyrozat/docs/memorias_del_seminario_de_historiog (Fecha de consulta: 09 de Marzo de 2018).
- Castro Hernández, Pablo. “El libro de viajes como enciclopedia: un catalogo de monstruos y maravillas en los viajes de Sir John Mandeville”. *Revista Sans Soleil – Estudios de la Imagen*, 2013: 188-204.
- De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1978.
- De Mendieta, Fray Gerónimo. *Historia Eclesiástica Indiana*. Vol. II. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- Durán, Norma. *Formas de hacer la historia. Historiografía grecolatina y medieval*. Ciudad de México: Ediciones Navarra, 2001.
- Frenk, Margit. *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de cervantes*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Grunberg, Bernard. “El universo de los conquistadores: resultado de una investigación prosopográfica”. *Signos Históricas*, 2004: 94-118.
- Mendiola, Alfonso. *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2003.

- Mignolo, Walter. “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”. En *Historia de la Literatura hispanoamericana*, de Luis Iñigo Madrigal. Madrid, 1992.
- O’Gorman, Edmundo. “La falacia histórica de Miguel León Portilla sobre el «encuentro del Viejo y Nuevo Mundos”. *Quinto centenario*, 1987: 17-32.
- Pantoja Reyes, José. “El papel de la genealogía en las crónicas indígenas: La *Crónica Mexicáyotl* de Hernando Alvarado Tezozómoc”. *Graphen Revista de Historiografía*, 2013: 7-37.
- Payàs, Gertrudis. “Cuando la historia de la traducción sirve para revisar la historia”. *Graphen Revista de Historiografía*, 2013: 38-57.
- Payàs, Gertrudis. “El historiador y el traductor. El complejo Garibay/León-Portilla”. *Fractal Revista Iberoamericana de ensayo y literatura*, 2006: 51-86.
- Rozat Dupeyron, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2002.
- Urdapilleta Muñoz, Marco Antonio. “Maravilla y retórica en las crónicas de Indias”. *El colmenario del Sumario UAEMex*, Enero-Marzo 2006.