

LEGADO ANCESTRAL · HISTORIA DE MÉXICO · VOLUMEN 1



El origen mítico y la fundación de Tenochtitlan

Colibrí Digital Biblioteca

LEGADO ANCESTRAL · Historia de México · Volumen 1

El origen mítico y la fundación de Tenochtitlan

Colibrí Digital Biblioteca

Investigación exhaustiva académica

Investigación: Esteban Gutiérrez A.

Editado por EGA

Colibrí Digital Biblioteca

Prólogo de la serie

La historia de los pueblos originarios de Mesoamérica ha sido contada, durante demasiado tiempo, desde la mirada del conquistador. Esta serie nace de la convicción de que solo comprendiendo la cosmovisión, la ciencia, el arte y la organización social de los mexicas desde su propia lógica interna podemos aproximarnos a su grandeza y a la tragedia de su caída.

Legado Ancestral. Historia de México es el resultado de una investigación exhaustiva y académica que ha bebido de las fuentes primarias —los códices— y de los trabajos fundamentales de la antropología y la arqueología mexicanas: Jacques Soustelle, Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin y Ross Hassig, entre otros. No se trata de un relato más de sacrificios y guerras, sino de una inmersión profunda en el tejido civilizatorio que construyó el Imperio del Anáhuac.

La tesis que sostiene estos doce volúmenes es clara: la grandeza de la cultura mexica no residió únicamente en su poderío militar, sino en su excepcional capacidad para crear una síntesis civilizatoria. En apenas dos siglos, los mexicas forjaron un Estado imperial complejo que articuló una cosmovisión religiosa estructurada, una ingeniería social de castas y gremios, un sistema económico de tributos meticulosamente registrado y una vida cotidiana profundamente ritualizada, todo ello en el entorno lacustre de Tenochtitlan. Su

caída no fue el fin de una cultura bárbara, sino el abrupto asesinato de una civilización en pleno desarrollo, cuyo legado perdura en la identidad mexicana actual.

Cada volumen de la serie profundiza en un capítulo de esa historia: el origen y la fundación, la ciudad prodigiosa, el pensamiento religioso, el panteón y el sacrificio, el Estado, la sociedad, el tributo, la vida cotidiana, la ciencia y la guerra, los códices, la conquista y, finalmente, el legado. Cada libro incluye su propio índice, ilustraciones, un glosario de términos en náhuatl, una línea de tiempo y una bibliografía comentada, para que pueda leerse de forma independiente o como parte del conjunto.

Que este trabajo sirva para reivindicar la memoria de un pueblo que fue asesinado en la plenitud de su desarrollo, y para que las nuevas generaciones conozcan, con rigor y con orgullo, las raíces de México.

Investigación: Esteban Gutiérrez A.

Editado por EGA

Capítulo 1. Aztlán: el lugar de la blancura

Toda civilización necesita un comienzo, y los comienzos de las civilizaciones rara vez son simples hechos: son relatos que un pueblo se cuenta a sí mismo para explicar quién es. Los mexicas —el pueblo que fundó Tenochtitlan y levantó el imperio que los europeos llamarían "azteca"— situaron su origen en un lugar llamado Aztlán, una isla misteriosa envuelta en blancura de la que partieron, guiados por su dios, hacia un destino que tardarían dos siglos en alcanzar. Aztlán no es solamente un topónimo en los códices: es la piedra angular de la identidad mexicana, el punto cero de su memoria histórica y, al mismo tiempo, uno de los enigmas más persistentes de la arqueología y la etnohistoria de México. Nadie ha encontrado Aztlán en un mapa moderno con certeza; sin embargo, su presencia en la tradición es tan sólida que durante siglos eruditos, viajeros y científicos han buscado sus huellas desde el occidente mexicano hasta el suroeste de los actuales Estados Unidos. Este capítulo explora lo que las fuentes dicen de Aztlán, lo que significa su nombre, lo que el debate académico ha propuesto sobre su ubicación y por qué, más allá de la geografía, Aztlán importa: porque un pueblo que se sabe peregrino camina de otra manera.

El nombre y su significado

Aztlán es una palabra náhuatl, y como casi todas las palabras nahuas de lugar, su anatomía es transparente para quien conoce la lengua. Se compone de una raíz y un sufijo de lugar: -tlan, "lugar de, junto a, entre". La raíz ha dado lugar a siglos de discusión. La interpretación más difundida la vincula con aztatl, "garza": Aztlán sería entonces "el lugar de las garzas", una isla lacustre poblada por esas aves blancas de patas largas que aún hoy pueblan los lagos del occidente mexicano. La segunda interpretación, igualmente defendida, deriva la raíz de iztac, "blanco": Aztlán sería "el lugar de la blancura". Ambas lecturas apuntan a lo mismo: una isla clara, luminosa, rodeada de agua, habitada por aves blancas, un paisaje que en la imaginación mesoamericana equivale al paraíso original.

No es casual que el glosario de esta serie registre ambas acepciones —"lugar de garzas" o "lugar de blancura"—, porque la tradición misma parece haber jugado con la ambigüedad. En náhuatl, la blancura no es solo un color: es una cualidad moral y sagrada. Lo blanco es lo puro, lo originario, lo no contaminado. Que el pueblo mexica procediera del "lugar de la blancura" equivale a afirmar una pureza de origen, una legitimidad primordial que ninguna derrota posterior podría arrebatárles. Y aquí aparece la primera gran lección de este libro: en la historia mexicana, el mito no es lo contrario de la verdad; es la forma en que la verdad se vuelve habitable.

El nombre colectivo del pueblo deriva, según la tradición, de ese mismo lugar. En las fuentes del siglo XVI se lee que quienes salieron de Aztlán fueron llamados "aztecas", es decir, "los de Aztlán". Con el tiempo, y ya en tierras del Anáhuac, el dios Huitzilopochtli les habría dado un nombre nuevo: mexicas. La palabra "azteca", que

hoy usa el mundo entero para designar a este pueblo y a su imperio, es en realidad un exónimo popularizado por los estudiosos europeos del siglo XIX, particularmente por Alexander von Humboldt y sus continuadores. Los propios protagonistas de esta historia se llamaban a sí mismos mexicas, y así los llamaremos en este libro, reservando "azteca" para los usos consagrados por la costumbre —como en "imperio azteca" o "calendario azteca"— donde resultaría pedante evitarlo.

Hay un matiz lingüístico que vale la pena retener. El sufijo -tecatl significa "originario de, natural de": aztecatl es "el natural de Aztlán". De modo que "azteca" no designa una etnia en sentido biológico, sino una procedencia. Y la procedencia, en el mundo mesoamericano, era una declaración política: decir "venimos de Aztlán" era afirmar un linaje, un derecho y una misión. Los mexicas no eran los únicos en reclamar ese origen. La tradición cuenta que de Aztlán salieron siete grupos, siete calpullis o linajes, cada uno con su propio bulto sagrado y su propio dios patrono: los mexicas y otros seis pueblos nahuas —xochimilcas, chalcas, tepanecas, acolhuas, tlahuicas y tlaxcaltecas—, los mismos que siglos después poblarían el Altiplano Central y protagonizarían, como aliados o como enemigos, la historia del imperio. Que todos compartieran el mismo origen mítico no impidió que se hicieran la guerra entre sí; pero revela algo profundo sobre la cultura nahua: la legitimidad se heredaba del pasado común, y el pasado común se narraba.

La isla mítica: lo que dicen las fuentes

¿Qué sabemos de Aztlán por las fuentes? Lo primero que hay que decir es que ninguna fuente prehispánica intacta describe Aztlán con el detalle de un cronista moderno, porque los mexicas no

escribían historia en el sentido europeo: pintaban memoria. La Tira de la Peregrinación, conocida como Códice Boturini —un manuscrito pictográfico sobre papel de amate elaborado hacia 1530-1540, es decir, apenas una década después de la caída de Tenochtitlan—, abre su relato con una viñeta inolvidable: una isla en medio del agua, con un cerro encorvado en el centro, de cuya cima brota el glifo del agua, y a sus lados los templos y las casas de los siete barrios. De esa isla parte una estela de huellas: el camino. Junto a la isla, un sacerdote arrodillado recibe de manos del dios el mandato de partir. Esa primera lámina del Boturini es, en cierto sentido, el acta de nacimiento pictórica del pueblo mexica.

Otras fuentes alfabéticas del siglo XVI, escritas ya bajo dominio español pero recogidas de informantes indígenas, amplían el cuadro. La Historia de los mexicanos por sus pinturas, la Crónica Mexicáyotl de Hernando de Alvarado Tezozómoc —descendiente él mismo de la realeza mexica—, los memoriales de Domingo Chimalpahin y la obra de fray Diego Durán coinciden en lo esencial: Aztlán era una isla en una laguna o lago grande, al norte o al noroeste, un lugar de abundancia donde el pueblo vivía de la pesca y de la agricultura chinampera, organizado en barrios, hasta que su dios tutelar ordenó la partida. Chimalpahin, el más cronológico de los historiadores indígenas, sitúa la salida en el año 1110 de la era cristiana —fecha que la línea de tiempo de esta serie adopta como referencia tradicional—, aunque otras cuentas proponen 1111 o fechas cercanas. Dos siglos separan, en la cuenta tradicional, la salida de Aztlán de la fundación de Tenochtitlan en 1325.

Conviene detenerse en un detalle: los códices no presentan Aztlán como un simple punto de partida geográfico, sino como un lugar de plenitud. En el Boturini, la isla aparece ordenada, con sus templos y

sus casas dispuestas en armonía; es una imagen de sociedad completa, no de campamento provisional. Esto tiene un sentido ideológico preciso. Al pintar Aztlán como una ciudad lacustre en miniatura, los tlamatinime —los sabios mexicas— estaban diciendo: no somos advenedizos sin pasado; venimos de una civilización. La humildad de los orígenes —pescadores de una isla lejana— se compensaba con la dignidad de la procedencia: un pueblo ordenado, piadoso, capaz de construir.

Hay, además, un elemento que la historiografía moderna ha subrayado: la salida de Aztlán es también un relato de ruptura. El dios ordena abandonar la abundancia por una promesa. El pueblo obedece y se convierte en peregrino. Esa estructura —abandono de la tierra segura, travesía por el desierto, tierra prometida al final— no es exclusiva de los mexicas; pertenece al repertorio universal de los mitos fundacionales. Pero en el caso mexica tiene una resonancia particular, porque la peregrinación fue real: durante generaciones, los antepasados de los tenochcas caminaron, se asentaron, fueron expulsados y volvieron a caminar. El mito de Aztlán no inventó la migración; le dio un sentido.

Los informantes de fray Bernardino de Sahagún, reunidos en Tlatelolco a mediados del siglo XVI, aportaron otro matiz: describieron a los antepasados como chichimecas, es decir, como gentes del norte no urbanizadas, cazadores con arco y flecha, vestidos con pieles. Esta caracterización chichimeca de los orígenes contrasta con la imagen urbana y ordenada del Boturini, y la contradicción es reveladora. Los mexicas del siglo XV, señores de un imperio, necesitaban un origen digno —la isla blanca y ordenada—; pero la memoria popular conservaba también el recuerdo menos glamoroso: fueron, en algún momento, los

bárbaros del norte, los recién llegados a los que las ciudades establecidas miraban por encima del hombro. Ambas memorias convivieron, y su tensión recorre toda la historia mexicana: el orgullo del origen y la vergüenza del desarraigo, la legitimidad reclamada y la legitimidad negada.

Un último dato de las fuentes merece atención: la tradición insiste en que los mexicas no viajaron solos bajo la protección de un dios genérico, sino guiados personalmente por Huitzilopochtli, su dios patrono, cuya imagen llevaban los sacerdotes en un bulto sagrado. Los portadores del dios —los teomamaque— abrían la marcha, y era el dios quien, por boca de sus sacerdotes, ordenaba dónde detenerse y cuándo partir. La peregrinación fue, así, un acto religioso permanente: dos siglos de liturgia en movimiento. Este dato será fundamental en el capítulo siguiente, porque sin Huitzilopochtli no hay peregrinación, y sin peregrinación no hay mexicas.

El náhuatl de Aztlán: la lengua como equipaje

Hay un equipaje que los mexicas llevaron desde Aztlán y que ningún desierto pudo arrebatarles: su lengua. El náhuatl —la "lengua de sonido claro", según una de las etimologías— viajó con los peregrinos durante dos siglos y llegó al lago de Texcoco intacto en lo esencial, enriquecido en el camino con préstamos de las lenguas encontradas. La historia de la peregrinación es también, por eso, la historia de una lengua en marcha, y merece un apartado.

El náhuatl pertenece a la familia yuto-nahua, un conjunto de lenguas emparentadas que se extiende desde el suroeste de los actuales Estados Unidos hasta Centroamérica. Esta filiación es la

prueba lingüística del origen norteño: las lenguas hermanas más cercanas al náhuatl —el cora, el huichol— se hablan en el occidente mexicano, y las más lejanas —el shoshone, el comanche— en el norte. La diversificación de la familia ocurrió a lo largo de milenios, pero la rama nahua conserva rasgos arcaicos que permiten a los lingüistas reconstruir su pasado. Cuando los mexicas entraron al Valle de México en el siglo XIII, su lengua era ya plenamente náhuatl, aunque con particularidades dialectales que los distinguirían de los otros grupos nahuas del valle.

La lengua del camino no era solo un medio de comunicación: era un archivo. Los topónimos que los mexicas impusieron a cada estación —Coatepec, Chapultepec, Tizapán— son frases nahuas que describen el lugar: "cerro de la serpiente", "cerro del chapulín", "lugar del yeso". Cada nombre era una ficha de memoria: quien sabía náhuatl podía leer el paisaje como un texto. Los cantos y los huehuetlatolli —los "discursos de los ancianos", las máximas morales— se transmitían oralmente de generación en generación, y su forma métrica y paralelística —el difrasismo, decir dos cosas para expresar una tercera: "flor y canto" por poesía, "agua y cerro" por ciudad— facilitaba la memorización. La lengua era el código que no se podía quemar: Itzcóatl podría ordenar destruir los amoxtli, pero no podía destruir lo que vivía en la boca de los ancianos.

El contacto con otros pueblos enriqueció el náhuatl de los peregrinos sin desnaturalizarlo. Del otomí —la lengua de los antiguos pobladores del valle— tomaron topónimos y términos agrícolas; del tolteca —el náhuatl prestigioso de Tula y Culhuacán— adoptaron el registro culto, el tecpillatolli —"lengua de palacio"—, con sus reverenciales y sus metáforas. Esta diglosia —una lengua para el pueblo, otra para la corte— sería característica del náhuatl

imperial: los macehualtin hablaban el náhuatl común; los pipiltin y los sacerdotes dominaban además el registro elevado, lleno de difrasismos y alusiones mitológicas. La lengua, como la sociedad, se estratificó.

Y hay un último legado lingüístico de la peregrinación: el nombre mismo del pueblo. "Mexica" —derivado, según la tradición, del nombre del dios-guía— es una palabra que solo tiene sentido en náhuatl y solo tiene sentido después del camino: antes de la peregrinación no había mexicas, había aztecas. La lengua registró el nacimiento de la identidad: el gentilicio es el acta de nacimiento. Cuando, siglos después, los españoles preguntaran a los habitantes del valle quiénes eran, responderían "mexicas" —y los españoles, que no distinguían, los llamarían "aztecas"—. La confusión onomástica que dura hasta hoy nació de esa respuesta: un pueblo que se había nombrado a sí mismo en el camino.

El Códice Boturini: el acta pictórica de un pueblo

Antes de seguir, conviene conocer de cerca al testigo más importante de todo lo que este capítulo cuenta: la Tira de la Peregrinación, conocida como Códice Boturini por el coleccionista italiano Lorenzo Boturini, que la rescató en el siglo XVIII. Es un manuscrito pictográfico pintado sobre papel de amate —la corteza machacada del ficus—, doblado en forma de biombo, de unos veinte metros de largo cuando se despliega por completo, elaborado hacia 1530-1540, es decir, apenas una generación después de la caída de Tenochtitlan. Su autor o autores fueron tlacuilos —pintores-escribas— formados en la tradición prehispánica, trabajando ya bajo el régimen colonial pero con la memoria fresca y, probablemente, copiando o continuando un

original anterior a la conquista. El Boturini no es, pues, un documento colonial sobre los mexicas: es un documento mexica en tiempos coloniales.

Su sistema de escritura es el de los códices del centro de México: glifos de lugar —cerros, aguas, plantas, edificios— combinados con huellas de pies que indican movimiento y dirección, figuras humanas estilizadas y glifos calendáricos que fechan los acontecimientos. No hay una sola palabra alfabética en el original: todo se lee con los ojos. La narración avanza por láminas, y cada lámina es una escena: la isla de Aztlán con sus siete barrios, la salida en canoas, las estaciones del camino marcadas por sus glifos toponímicos, los años transcurridos indicados por el *xiuhpohualli*. Leer el Boturini es asistir al éxodo: las huellas no se detienen nunca, y el lector —como los peregrinos— avanza sin saber exactamente cuánto falta.

Lo más notable del Boturini es su tono. No es un panegírico triunfalista: registra penalidades, divisiones y expulsiones con la misma tinta con la que registra los prodigios. Cuando los mexicas son derrotados en Chapultepec, el código lo muestra; cuando son expulsados de Culhuacán, el código lo muestra. Esta honestidad narrativa —inusual en las historias oficiales de cualquier época— sugiere que el documento no fue compuesto para adular a un *tlatoani*, sino para fijar la memoria del pueblo: sus desgracias eran tan constitutivas como sus glorias. Los *tlamatinime* que custodiaron esta tira entendían algo que la historiografía moderna redescubriría siglos después: una identidad construida solo sobre victorias es frágil; una construida sobre la supervivencia es indestructible.

El Boturini se interrumpe bruscamente: la última lámina, inconclusa, muestra a los mexicas llegando a la cuenca lacustre, y el relato se

corta antes de la fundación de Tenochtitlan. Los especialistas discuten si el manuscrito original continuaba y se perdió, o si el tlacuilo murió o fue interrumpido antes de terminar. La interrupción, sea cual fuere su causa, tiene algo de poético: el documento del éxodo termina donde termina el éxodo, en el umbral de la ciudad. Como si la peregrinación, una vez cumplida, ya no necesitara ser pintada: la ciudad misma era su última lámina.

Junto al Boturini, otras fuentes pictóricas y alfabéticas completan el cuadro: el Códice Aubin —también una tira de anales, que sí llega hasta la época colonial—, la Historia de los mexicanos por sus pinturas, los memoriales de Chimalpahin, la Crónica Mexicáyotl de Tezozómoc y las grandes compilaciones de Durán y Sahagún. Ninguna de estas fuentes es "objetiva" en el sentido moderno: todas fueron producidas por actores con intereses —mexicas legitimando su pasado, frailes buscando almas, mestizos reclamando privilegios—. El trabajo del historiador —y el de este libro— consiste en hacerlas dialogar, contrastarlas con la arqueología y extraer, del coro de voces interesadas, la melodía más probable de lo ocurrido. En el caso de Aztlán, el coro coincide en lo esencial: hubo una isla, hubo una partida, hubo un dios que guiaba. Sobre el resto —la ubicación exacta, las fechas precisas, los detalles del camino— las voces discrepan, y esa discrepancia es también información: nos dice qué partes del relato eran memoria viva y qué partes eran ya, en el siglo XVI, materia de debate.

El debate sobre su ubicación: ¿dónde estuvo Aztlán?

Si Aztlán fue una isla real, ¿dónde estuvo? La pregunta ha ocupado a cronistas y arqueólogos durante cuatro siglos, y la respuesta

honestas es que no lo sabemos. Pero el debate mismo es instructivo, porque revela cómo se construye el conocimiento histórico cuando las fuentes son escasas y la imaginación es abundante.

La primera pista la dan las propias fuentes: Aztlán estaba al norte o al noroeste del Valle de México, en una región de lagos y lagunas. Los informantes indígenas del siglo XVI describían el norte como la tierra de los chichimecas, una vastedad semiárida poblada por cazadores-recolectores. Hacia allá apuntaron, desde el siglo XVII, las hipótesis. El jesuita e historiador Francisco Javier Clavijero, en su *Historia antigua de México* (1780), situó Aztlán en el noroeste, en tierras de lo que hoy es Nayarit o Sinaloa, apoyándose en las tradiciones de los pueblos de la región. Esta hipótesis noroccidental encontró un eco poderoso en el siglo XX: la isla de Mexcaltitlán, en la laguna costera de Nayarit —una isla circular, lacustre, poblada desde tiempos antiguos, cuyo nombre evoca a los mexicas—, fue propuesta por varios estudiosos como la Aztlán histórica. El gobierno mexicano llegó a colocar allí, en el siglo XX, un monumento conmemorativo. Mexcaltitlán es sugerente: es una isla, está en una laguna, su traza urbana es concéntrica como la de la Aztlán del Boturini. Pero la arqueología no ha encontrado allí pruebas concluyentes de una ocupación que corresponda a la época y a la cultura de los migrantes nahuas del siglo XII, y la semejanza del nombre, aunque tentadora, no constituye demostración.

Una segunda familia de hipótesis mira más al norte, hacia el actual suroeste de los Estados Unidos: Arizona, Utah, Nuevo México. Sus defensores argumentan desde la lingüística: las lenguas nahuas pertenecen a la gran familia yuto-nahua (o yuto-azteca), cuyas lenguas hermanas —el shoshone, el comanche, el hopi, el pápago— se hablan precisamente en esa región. Si la cuna lingüística de los

nahuas estuvo en el norte, ¿no es razonable buscar allí también la cuna mítica? El argumento es elegante, pero tiene un problema de escala temporal: la dispersión de la familia yuto-nahua ocurrió milenios antes de la migración mexicana del siglo XII. Que los antepasados lejanísimos de los nahuas vinieran del norte no demuestra que la Aztlán de la tradición —la isla de la que partieron los siete grupos— estuviera en Utah. Confunde, como ha señalado la crítica, el origen de una lengua con el origen de un relato.

Una tercera corriente, más sobria, propone ubicar Aztlán en el Bajío o en las cuencas lacustres del occidente mexicano —Michoacán, Guanajuato, Jalisco—, una zona de lagos (Cuitzeo, Pátzcuaro, Chapala) compatible con la descripción de una isla lacustre y situada en la ruta natural de migración hacia el Altiplano Central. Esta hipótesis tiene a su favor la geografía: es el corredor por el que efectivamente avanzaron, en los siglos XII y XIII, los grupos nahuas hacia el valle. Pero tampoco ha producido el hallazgo definitivo: ninguna excavación ha identificado un sitio que pueda proclamarse, sin controversia, "la Aztlán".

Frente a estas búsquedas, la etnohistoria contemporánea —con Miguel León-Portilla y Alfredo López Austin a la cabeza— ha propuesto una relectura más profunda: quizá Aztlán no deba buscarse en el mapa, sino en la memoria. López Austin ha insistido en que los relatos de origen mesoamericanos operan en un tiempo mítico que no coincide con la cronología lineal: Aztlán sería menos un lugar geográfico que un "lugar de la memoria", un arquetipo del origen que cada generación reescribe. En esta lectura, la pregunta "¿dónde estuvo Aztlán?" estaría mal planteada; la pregunta correcta sería "¿para qué necesitaban los mexicas una Aztlán?". Y la respuesta es política y existencial a la vez: necesitaban un origen

que los igualara con los pueblos de linaje tolteca que despreciaban su condición de recién llegados; necesitaban una isla blanca de la cual haber partido para que su llegada al lago de Texcoco —otra isla, otro lago— se leyera como un retorno, no como una invasión.

No hay que descartar, sin embargo, una posición intermedia, que es la que adopta este libro: Aztlán pudo ser un lugar real —una isla lacustre del occidente o del norte, hoy irreconocible o sumergida bajo siglos de cambios— cuya memoria fue reelaborada por los tlamatinime hasta convertirla en arquetipo. La historia y el mito no se excluyen: el mito es historia interpretada, y la historia, cuando la cuenta un pueblo sobre sí mismo, tiende al mito. Lo que sí podemos afirmar con base en la evidencia es lo siguiente: hacia los siglos XI y XII, grupos de habla náhuatl avanzaban desde el norte y el occidente hacia el Altiplano Central; su cultura material era modesta comparada con la de las ciudades toltecas en declive; y su tradición conservaba el recuerdo de una partida desde una tierra de lagos. Todo lo demás —la blancura, los siete barrios, el mandato divino— pertenece al trabajo de la memoria, que no miente: significa.

Hay un corolario arqueológico que conviene mencionar. Los arqueólogos han buscado durante décadas el correlato material de la migración nahua: cerámicas, patrones de asentamiento, rutas. El registro muestra, en efecto, movimientos de población hacia el Altiplano en los siglos XII y XIII, coincidiendo con la caída de Tula y el reacomodo político del Posclásico temprano. Pero ningún marcador arqueológico dice "mexicas" con claridad antes de su llegada al valle. Esto no refuta la tradición; simplemente recuerda sus límites: los códices cuentan la historia de un linaje y de un dios, no la de una cerámica. Pretender que la arqueología "compruebe" o

"refute" el mito de Aztlán es pedirle a una disciplina lo que no puede dar. La arqueología excava suelos; el mito habita en la gente.

Chicomoztoc: el otro origen, las siete cuevas

Aztlán no es el único lugar de origen de la tradición nahua. Junto a la isla blanca aparece, en muchas fuentes, Chicomoztoc —"el lugar de las siete cuevas"—, una montaña horadada de la que emergieron los pueblos. En algunos relatos, Chicomoztoc es una estación de la peregrinación: los mexicas pasaron por allí y descansaron; en otros, es el verdadero punto de partida, y Aztlán queda relegada a un recuerdo anterior. La duplicidad ha desconcertado a más de un estudioso, pero tiene una explicación cultural: los pueblos mesoamericanos concebían sus orígenes en pares complementarios —isla y cueva, agua y tierra, luz y oscuridad—, y la memoria mexica conservó ambas imágenes sin sentir la necesidad de elegir entre ellas.

Las siete cuevas son, además, la contraparte subterránea de los siete barrios de Aztlán: siete grupos, siete cuevas, siete destinos. El número siete estructura la cosmovisión: son siete los niveles del inframundo en algunas cuentas, siete las direcciones del cosmos contando el centro. Que los pueblos emergieran de siete cuevas equivale a decir que emergieron del interior de la tierra, de la matriz oscura donde toda vida se gesta. Si Aztlán es el origen luminoso —la isla blanca—, Chicomoztoc es el origen telúrico —la montaña madre—. Un pueblo que se reclama de ambos orígenes está diciendo: venimos de la luz y de la tierra, del agua y de la piedra; somos completos.

La arqueología y la etnografía han encontrado ecos vivos de

Chicomoztoc: en varias comunidades nahuas contemporáneas, ciertas cuevas y barrancas son veneradas como lugares de origen, y los rituales de petición de lluvia incluyen el recuerdo de la emergencia ancestral. La cueva, en Mesoamérica, no es solo un accidente geográfico: es un umbral sagrado, la boca por la que el inframundo se comunica con la superficie, el lugar donde se entierra a los muertos y donde se pide a los dioses. Que el origen se sitúe en una cueva vincula al pueblo con los muertos —los antepasados que habitan el interior de la tierra— y con la fertilidad —la tierra que pare pueblos como pare cosechas—.

¿Hay que elegir entre Aztlán y Chicomoztoc? La historiografía actual tiende a no hacerlo: ambos son "lugares de la memoria", arquetipos del origen que organizan la identidad, no coordenadas geográficas. Pero conviene notar una diferencia de tono: Aztlán es un origen exclusivo —de allí salieron los siete grupos nahuas—, mientras que Chicomoztoc aparece en las tradiciones de muchos pueblos, incluidos los no nahuas. Aztlán funda la particularidad mexicana; Chicomoztoc funda la hermandad mesoamericana. Los mexicanos necesitaban ambas: ser únicos y ser parte del mundo. Su genio consistió en no sacrificar una por la otra.

Hay un detalle final que vincula ambos orígenes con la fundación de Tenochtitlan y que los tlamatime no dejaron pasar: la ciudad del islote también tenía su cueva. La tradición cuenta que junto al nopal del signo había una cueva o manantial, y el Templo Mayor —como mostrará la arqueología del siglo XX— fue construido sobre y alrededor de cavidades concebidas como entradas al inframundo. La ciudad reproducía, en miniatura, la geografía sagrada del origen: isla sobre el agua —Aztlán— y cueva bajo el templo —Chicomoztoc—. Fundar Tenochtitlan fue, también en este sentido,

un retorno: el pueblo volvía a habitar, a la vez, sus dos lugares de origen. El círculo se cerraba.

El glifo de Aztlán: leer el origen con los ojos

Los nahuas no escribían "Aztlán" con letras: lo pintaban con un glifo, y ese glifo merece una lectura atenta, porque condensa en una imagen todo lo que este capítulo ha explicado con palabras. En el Códice Boturini, el glifo de Aztlán muestra una isla en medio del agua —representada por el signo del agua, el atl, con sus volutas—, con un cerro encorvado en el centro del que brota una corriente, y sobre la isla, los templos y las casas de los siete barrios dispuestos en orden. Es un glifo toponímico —dice "este lugar se llama Aztlán"— y a la vez una viñeta narrativa —dice "de aquí partimos"—.

Cada elemento del glifo significa. El agua que rodea la isla no es un adorno: es el determinante fonético y semántico —el -a de atl— y la afirmación de que Aztlán es, esencialmente, un lugar acuático. El cerro encorvado —con su cima doblada— es el glifo de colhuacan, "lugar de los antepasados", que aparece en otros topónimos de origen: la curva indica antigüedad, venerabilidad. Los siete conjuntos de casas y templos representan los siete calpullis, cada uno con su dios: la isla no es un despoblado, es una ciudad en miniatura, completa y ordenada. Y las huellas de pies que parten de la isla hacia la siguiente lámina son el verbo de la escena: salir, caminar, partir.

La lectura del glifo enseña algo sobre la escritura mesoamericana que las letras no pueden dar: la simultaneidad. Un texto alfabético dice las cosas una tras otra —primero la isla, luego la partida—; el glifo las dice todas a la vez —la isla es la partida, la partida está en

la isla—. El tlacuilo no ilustraba un relato: pintaba un concepto complejo —origen-partida-pueblo-dios— en una sola imagen. Leer códices es aprender a pensar en imágenes simultáneas, y esa es una de las habilidades que este libro espera transmitir: mirar el glifo de Aztlán hasta ver en él, a la vez, el agua, el cerro, las siete casas y el camino.

El glifo tuvo, además, una vida posterior: los escribas coloniales que transcribieron los topónimos al alfabeto partieron de glifos como este, y los historiadores modernos que discuten la ubicación de Aztlán parten —aunque no siempre lo reconozcan— de esta imagen. Toda la erudición sobre Aztlán —las hipótesis de Nayarit, del Bajío, del norte— es, en el fondo, un intento de encontrar en el mapa lo que el glifo muestra en el amate: una isla rodeada de agua con un cerro en el centro. El glifo es el documento primario; las hipótesis, sus notas al pie. Y como todo documento primario, el glifo se resiste a las lecturas simplistas: muestra una isla, sí, pero una isla pintada por quienes necesitaban creer en ella. La imagen es verdadera como testimonio de una creencia, no como fotografía de un lugar.

Que el origen de un pueblo se conserve en un dibujo de veinte centímetros —una isla, un cerro, unas huellas— dice mucho sobre la economía de la memoria mesoamericana: lo esencial cabe en poco espacio, si se sabe pintar. Los mexicas no necesitaban tratados sobre Aztlán: les bastaba el glifo. Y nosotros, cinco siglos después, seguimos volviendo a esa primera lámina del Boturini, porque en ella está todo: el agua, la blancura, los siete que parten y el dios que los espera en el camino. El resto de este libro es el despliegue de ese glifo.

Los siete que partieron y el sentido de la partida

Volvamos al relato. La tradición cuenta que de Aztlán salieron siete grupos, cada uno con su dios y su bulto sagrado. Los nombres varían ligeramente según la fuente, pero la lista canónica incluye a los mexicas, los xochimilcas, los chalcas, los tepanecas, los acolhuas, los tlahuicas y los tlaxcaltecas. Siete es un número cargado en la cosmovisión mesoamericana: son siete las cuevas de Chicomoztoc —el otro gran lugar de origen de los pueblos nahuas, "el lugar de las siete cuevas"—, y la coincidencia no es accidental. Aztlán y Chicomoztoc se superponen y se confunden en varias fuentes, como si la memoria hubiera fundido dos tradiciones de origen en una sola imagen: la isla y la cueva, el agua y la tierra, el comienzo luminoso y el comienzo subterráneo.

El orden de la partida también significa. En el Boturini, los grupos salen en procesión, y los mexicas —los protagonistas— ocupan el lugar de honor, los últimos en partir o los primeros según la lámina, siempre bajo la mirada directa del dios. La Tira de la Peregrinación es, no lo olvidemos, un documento mexica: cuenta la historia desde el punto de vista de los vencedores del siglo XV, que ya eran señores del Anáhuac cuando se pintó. Que los otros seis grupos aparezcan como compañeros de origen y luego como tributarios o enemigos del imperio es una ironía que los tlamatinime registraron sin pudor: el origen común no evitó la dominación, y la dominación no borró el origen común.

¿Por qué partieron? Las fuentes ofrecen varias razones, y probablemente todas contienen parte de la verdad. La razón sagrada: el dios lo ordenó. La razón práctica que insinúan algunas crónicas: la isla ya no alcanzaba para todos, o las disputas internas la volvieron inhabitable. La razón que sugiere la historia comparada: presiones demográficas y políticas en las regiones de

origen, el atractivo de las tierras ricas del sur tras la caída de Tula, que había dejado un vacío de poder en el Altiplano. Ninguna de estas razones excluye a las otras. Un pueblo puede obedecer a su dios y, al mismo tiempo, huir del hambre; los motivos sagrados y los motivos materiales suelen viajar juntos, aunque los códices solo registren los primeros.

Hay un detalle del relato de la partida que merece subrayarse por su belleza y su significado: antes de partir, los mexicas recibieron —o se dieron a sí mismos— un nombre nuevo. La tradición, recogida por Durán y otros cronistas, cuenta que Huitzilopochtli habló por boca de sus sacerdotes y dijo al pueblo que en adelante no se llamarían aztecas, sino mexicas. El cambio de nombre marca el cambio de condición: dejan de ser "los de Aztlán" para convertirse en "el pueblo de Mexi" —siendo Mexi uno de los nombres del propio dios, o del caudillo que los guiaba, según las versiones—. Un pueblo que cambia de nombre en marcha es un pueblo que se está inventando a sí mismo. Los mexicas nacieron, en sentido estricto, durante la peregrinación: Aztlán produjo aztecas; el camino produjo mexicas.

Este es el legado del primer capítulo de su historia: un origen a la vez luminoso e inverificable, un nombre que es un programa, y una certeza que los acompañaría durante dos siglos de camino —la certeza de que un dios caminaba con ellos—. Con esa certeza como único equipaje, los mexicas se internaron en el desierto. Lo que encontraron en el camino es la materia del capítulo siguiente: doscientos años de estaciones, prodigios, rechazos y aprendizajes, al final de los cuales ya no serían los mismos que habían partido. Serían, para bien y para mal, el pueblo que fundaría Tenochtitlan.

La fecha de la partida: 1110 y la cronología tradicional

La línea de tiempo de esta serie fija la salida de Aztlán en 1110, siguiendo a Chimalpahin, el cronista indígena más sistemático. Pero ¿qué significa una fecha como "1110" en la historiografía mexicana? Esta sección examina la cronología tradicional: cómo se construyó, qué tan fiable es y por qué —aun siendo aproximada— merece respeto.

Los mexicas no contaban los años en una era continua como la cristiana: su calendario combinaba el xiuhpohualli —el año solar de 365 días— con el tonalpohualli —el ciclo ritual de 260 días—, y los años se nombraban por su día inicial —1-Caña, 2-Pedernal, etc.— dentro de un ciclo de 52 años —el xiuhmolpilli, "atadura de años"—. Para fijar un acontecimiento en el pasado remoto, los tlamatinime contaban hacia atrás en ataduras de años, anclando la secuencia en eventos memorables —fundaciones, entronizaciones, eclipses—. Chimalpahin, trabajando en el siglo XVII con acceso a anales pictóricos hoy perdidos, correlacionó estas cuentas con la era cristiana y llegó a 1110 —u 1111, según la versión— para la partida.

La precisión aparente engaña: contar 52 años hacia atrás durante dos siglos acumula errores, y los anales prehispánicos no siempre distinguían entre años míticos y años históricos. Los especialistas modernos aceptan la fecha como tradicional —es decir, como la fecha que los propios mexicas se atribuían— más que como un dato verificado. La arqueología, por su parte, sitúa los movimientos nahuas hacia el Altiplano entre los siglos XI y XIII, un rango compatible con 1110 pero incapaz de confirmarlo. La fecha, en suma, es plausible pero no probada: pertenece a la categoría de las "fechas de la memoria", verdaderas como tradición, inciertas como

cronometría.

¿Importa la incertidumbre? Menos de lo que parece. Lo que la fecha de 1110 comunica no es un día exacto, sino una duración: dos siglos de peregrinación. Y esa duración —ocho generaciones— es el dato históricamente significativo, porque es el que explica la transformación del pueblo: ninguna banda migrante conserva su identidad dos siglos sin una organización y una ideología formidables. Si la partida fue en 1050 o en 1150, el prodigio es el mismo. Las fechas fundacionales de las civilizaciones —la fundación de Roma en 753 a.C., la Hégira en 622— comparten este estatuto: son mojones de la memoria, no actas notariales. Pedirles exactitud de laboratorio es no entender su función.

Hay, además, un aspecto calendárico que los tlamatinime cuidaban: los años de partida y de fundación tendían a fijarse en años de significado ritual —años Caña, años Casa—, como si la historia debiera rimar con el cosmos. La fundación en 2-Casa (1325) y la partida en un año 1-Caña de dos siglos atrás componen una simetría de 52 años multiplicada: la historia como poesía calendárica. Esta estetización del tiempo no es un defecto de las fuentes: es su mensaje. Para los mexicas, que un acontecimiento ocurriera en el año correcto era tan importante como que ocurriera: el tiempo bien ordenado era la prueba de que los dioses estaban de acuerdo.

Huehuetlatolli: la palabra de los ancianos

¿Cómo se conservó la memoria de Aztlán durante los siglos en que no había —o había pocos— códigos que la registraran? La respuesta está en una institución que los nahuas cultivaron con esmero: el huehuetlatolli, "los discursos de los ancianos", un corpus de

máximas morales, consejos, historias ejemplares y reflexiones filosóficas transmitido oralmente de generación en generación. Los huehuetlatolli eran la universidad sin paredes del pueblo mexicano: en ellos se enseñaba a los jóvenes quiénes eran, de dónde venían y cómo debían comportarse.

La forma de los huehuetlatolli facilitaba la memorización: paralelismo —decir cada idea dos veces con palabras distintas—, difrasismos —"flor y canto" para la poesía, "el agua, el cerro" para la ciudad—, ritmo y repetición. Un anciano podía recitar durante horas la historia del pueblo sin olvidar un episodio, porque la forma sostenía el fondo. Los informantes de Sahagún —ancianos tlatelolcas que habían aprendido los discursos en su juventud, antes de la conquista— le dictaron decenas de estos textos, que el franciscano transcribió con asombro ante su elocuencia. Gracias a ellos conocemos la filosofía moral nahua desde adentro: no como la imaginan los extranjeros, sino como la decían los propios ancianos.

En el contexto de la peregrinación, los huehuetlatolli cumplían una función vital: eran el pegamento de la identidad en movimiento. Cada campamento, cada noche junto al fuego, los ancianos repetían las historias: la salida de Aztlán, las pruebas del camino, las palabras del dios. Los niños crecían oyendo que eran el pueblo elegido, que sus antepasados habían sufrido por ellos, que el destino los esperaba. Esta pedagogía del relato —repetida durante ocho generaciones— produjo un pueblo que sabía de memoria su propia historia antes de saber leerla en los códices. Cuando los tlacuilos pintaron la Tira de la Peregrinación, no estaban inventando: estaban ilustrando lo que todos sabían.

La contraparte de esta memoria prodigiosa es su vulnerabilidad: la tradición oral se pierde con los hablantes. La conquista española

—con sus epidemias, que mataron a los ancianos en proporción devastadora— rompió cadenas de transmisión que llevaban siglos. Los huehuetlatolli que Sahagún rescató son una fracción de los que existieron; la mayoría se perdió con sus portadores. Esta pérdida da una medida de lo que la conquista destruyó: no solo ciudades y templos, sino memorias, las bibliotecas vivas de un pueblo. Que conservemos el relato de Aztlán es casi un milagro: sobrevivió al camino, al imperio y a la conquista. Que lo tratemos con respeto es lo mínimo que debemos a quienes lo preservaron.

Aztlán en la imaginación moderna: del mito al símbolo

La historia de Aztlán no terminó en el siglo XVI. Como todos los grandes mitos fundacionales, sobrevivió a sus creyentes originales y renació con significados nuevos. El caso más notable es el del movimiento chicano en los Estados Unidos: desde la década de 1960, activistas, artistas e intelectuales México-americanos adoptaron Aztlán como nombre y símbolo de la patria espiritual del pueblo mexicano en el norte —el suroeste estadounidense, territorio mexicano hasta 1848—. El Plan Espiritual de Aztlán, proclamado en Denver en 1969, declaró a Aztlán "la tierra de nuestros padres" y la convirtió en bandera del orgullo chicano. Que un mito prehispánico de origen se transformara, cuatro siglos después, en programa político de un movimiento social, dice mucho sobre la vitalidad de los símbolos: Aztlán ya no designa una isla, sino una pertenencia; ya no es un lugar, sino un reclamo de dignidad.

La academia no ha sido inmune a la fascinación. Cada generación de arqueólogos ha propuesto su candidata: además de Mexcaltitlán

y el suroeste estadounidense, se han sugerido la cuenca del lago de Cuitzeo, la región de La Quemada en Zacatecas —con su imponente ciudad prehispánica en un cerro—, e incluso sitios tan al norte como la zona de las culturas pueblo. Ninguna hipótesis ha logrado consenso, y es probable que ninguna lo logre: como hemos visto, la pregunta misma puede estar mal planteada. Pero la búsqueda no ha sido estéril: ha estimulado la exploración arqueológica del occidente y el norte de México, regiones largamente descuidadas frente al esplendor del centro, y ha producido un conocimiento valioso sobre las rutas de migración y los intercambios culturales del Posclásico.

En la cultura popular mexicana, Aztlán vive de otra manera: en los murales, en la literatura, en el cine, en los nombres de calles, escuelas y equipos deportivos. Es el nombre que se invoca cuando se quiere decir "origen" con mayúsculas. Y en el discurso oficial, el águila de la fundación —el signo que nació de la promesa hecha en Aztlán— preside la bandera: cada vez que un mexicano mira su escudo, está mirando el final del camino que empezó en la isla blanca. El mito fundacional cumplió su función más alta: dejó de ser historia para convertirse en identidad.

Queda, para cerrar este capítulo, una reflexión sobre el estatuto de la verdad mítica. El lector exigente podría preguntar: después de todo lo dicho, ¿existió Aztlán? La respuesta de este libro es matizada: existió, sin duda, como memoria, como símbolo y como programa político; probablemente existió, además, como un lugar real del occidente o del norte —una isla lacustre de la que partieron grupos nahuas hacia el sur en los siglos XI y XII—; y ciertamente existió como la pieza maestra de la ideología mexicana, el origen que legitimaba el destino. Negar su realidad geográfica no la vuelve

falsa: los mitos fundacionales no son hipótesis geográficas, son actos de fundación espiritual. Aztlán es verdadera en el único sentido que importa para la historia de un pueblo: los mexicas creyeron en ella, caminaron por ella y construyeron un imperio a su sombra. Y un imperio construido a la sombra de un mito es tan real como el mito que lo ampara.

Capítulo 2. La peregrinación: dos siglos bajo la guía del colibrí

Entre la salida de Aztlán y la fundación de Tenochtitlan median, según la cuenta tradicional, algo más de dos siglos: de 1110 a 1325. Doscientas quince vueltas del calendario solar. Ocho generaciones. Ningún peregrino que partió de la isla vio el islote del lago de Texcoco; ningún fundador de Tenochtitlan había nacido en Aztlán. La peregrinación mexicana no fue el viaje de unas personas: fue la travesía de un pueblo a través del tiempo, una migración en la que los caminantes se renovaban pero el camino permanecía. Este capítulo reconstruye ese largo éxodo a partir de lo que los códices y las crónicas conservan: la figura del dios guía, las estaciones del camino, el encuentro con Coatepec —el cerro sagrado donde el dios nació—, los dos siglos de rechazo por parte de los pueblos establecidos y la lenta transformación de una banda de migrantes en un pueblo con destino imperial.

Huitzilopochtli: el dios que caminaba con su pueblo

Para entender la peregrinación hay que entender primero a quien la dirigía. Huitzilopochtli —"colibrí zurdo" o "colibrí del sur", según las

etimologías— era el dios tutelar de los mexicas, su patrono exclusivo, el numen que los distinguía de todos los demás pueblos nahuas. Cada uno de los siete grupos que salieron de Aztlán tenía su propio dios patrono; el de los mexicas era este colibrí guerrero, y la elección no es casual: el colibrí, en la naturaleza mesoamericana, es un pájaro diminuto de ferocidad prodigiosa, capaz de enfrentar a aves mucho mayores en defensa de su territorio, de un colorido tornasolado que parece encerrar la luz del sol. Los nahuas veían en él al sol en miniatura, al guerrero perfecto: pequeño, veloz, letal, luminoso.

Huitzilopochtli era, en la teología mexica, el sol en su aspecto guerrero: el astro que cada día libra su batalla contra las tinieblas y renace victorioso por el oriente. Su mito de nacimiento, que se contará en el volumen dedicado a la religión, lo presenta naciendo armado en el cerro de Coatepec para defender a su madre, la diosa Coatlicue, de sus hermanos hostiles. Pero lo que importa para este capítulo es su función histórica: Huitzilopochtli no era un dios lejano al que se rezaba en un templo fijo; era un dios portátil, un dios de campaña. Su imagen —un bulto sagrado, un envoltorio ritual que contenía sus insignias— era cargada a costas por los sacerdotes portadores, los teomamaque, que marchaban al frente de la columna. Donde el bulto se detenía, el pueblo acampaba; cuando el bulto se alzaba, el pueblo marchaba. La dirección de la migración no la decidía un consejo de ancianos ni un caudillo militar: la decidía el dios, que hablaba por boca de sus sacerdotes.

Este mecanismo —la teocracia ambulante— tiene implicaciones profundas. Primero, convertía cada etapa del viaje en un acto litúrgico: partir y detenerse eran obediencia, no conveniencia. Segundo, concentraba la autoridad en el sacerdocio, que se volvió

así la institución más antigua y continua del pueblo mexicana, anterior a la realeza misma: hubo sacerdotes de Huitzilopochtli dos siglos antes de que hubiera un tlatoani en Tenochtitlan. Tercero, hacía del dios un partícipe directo de la historia: las victorias eran suyas, pero también las penalidades del camino. Cuando el pueblo sufría hambre en el desierto, no era un accidente geográfico: era una prueba impuesta por el dios. Esta teología del sufrimiento como prueba será una constante de la mentalidad mexicana hasta el final del imperio.

Las fuentes describen con viveza las consultas al dios. Ante una encrucijada —¿tomamos este valle o seguimos?—, los sacerdotes se retiraban, ayunaban, se sangraban ritualmente y regresaban con la respuesta: el dios había hablado. El lector moderno puede preguntarse si eran los sacerdotes quienes decidían y atribuían su decisión al dios; la pregunta es legítima, pero para los mexicanos carecía de sentido: el sacerdote en trance era el dios, sin metáfora. Lo que sí podemos observar, con ojos de historiador, es el resultado: un pueblo capaz de mantener su cohesión durante dos siglos de migración, sin territorio fijo, sin cosechas seguras, rodeado de enemigos. Pocos pueblos de la historia universal han logrado semejante hazaña de disciplina colectiva. El secreto, si puede llamarse así, era Huitzilopochtli: un dios que caminaba a pie, al paso de su gente.

Hay un episodio de la peregrinación que ilumina como ningún otro la relación entre el dios y su pueblo: el abandono de Malinalxóchitl. Cuenta la tradición que la hermana de Huitzilopochtli, la hechicera Malinalxóchitl, marchaba con los migrantes, pero su poder y su carácter provocaron divisiones; el dios ordenó entonces, por boca de sus sacerdotes, que la abandonaran dormida durante la noche, y

el pueblo obedeció, dejándola atrás con los suyos. Malinalxóchitl fundaría después Malinalco. El episodio es perturbador —abandonar a una mujer dormida en el desierto—, pero su sentido ideológico es claro: ni los lazos de sangre están por encima del mandato divino, y la unidad del pueblo exige sacrificios. La tradición mexicana no oculta las asperezas de su dios; las exhibe como prueba de su exigencia. Un dios cómodo no forja imperios.

Otro episodio, aún más significativo, es el del cambio de nombre ya mencionado: en algún punto del camino, el dios anunció que los "aztecas" se llamarían en adelante "mexicas". Las fuentes no se ponen de acuerdo sobre el lugar exacto —algunas lo sitúan en Coatepec, otras en estaciones posteriores—, pero coinciden en el hecho. El nuevo nombre los ligaba al dios mismo: Mexi era uno de sus nombres calendáricos, el del caudillo-dios que los guiaba. A partir de ese momento, la identidad del pueblo y la identidad del dios quedaron soldadas: ser mexicana era ser el pueblo de Huitzilopochtli, y Huitzilopochtli era, exclusivamente, el dios de los mexicas. Esta fusión de identidad étnica e identidad religiosa —pueblo elegido de un dios guerrero— será el motor ideológico de la expansión imperial del siglo XV, y sus raíces están aquí, en el camino, no en los palacios de Tenochtitlan.

El bulto sagrado: un dios portátil

La imagen de Huitzilopochtli que marchaba al frente de la columna no era una estatua monumental: era un bulto sagrado, un envoltorio de mantas finas que contenía sus insignias —probablemente una máscara, adornos de plumas de colibrí, armas en miniatura— y que solo los sacerdotes podían tocar. El bulto se guardaba en un arca o andas y se cargaba a cuestras en las

marchas; en los campamentos, se le levantaba un adoratorio provisional y se le ofrecían los primeros frutos, la primera sangre de la caza, el primer fuego. El dios viajaba, literalmente, a espaldas de sus sacerdotes: la frase no es metafórica.

Esta portabilidad de lo sagrado es uno de los rasgos más originales de la religión mexicana temprana y merece una reflexión. La mayoría de los pueblos mesoamericanos tenían dioses fijos: sus templos estaban anclados a un cerro, a una cueva, a una ciudad. Sus dioses no se movían, y por eso sus fieles tampoco podían moverse sin perderlos. Los mexicanos invirtieron la relación: su dios se movía con ellos, y por eso ellos podían moverse sin perder a su dios. La teología produjo la movilidad, y la movilidad produjo la historia: sin un dios portátil, no hay dos siglos de peregrinación; hay, a lo sumo, una huida y un asentamiento.

Los portadores del bulto —los teomamaque, "los que cargan al dios"— formaban una élite sacerdotal de enorme prestigio y enorme responsabilidad. Cargar al dios era un honor, pero también un riesgo: si el portador tropezaba, si el bulto caía, era un presagio funesto que podía detener la marcha durante días de expiación. Las fuentes cuentan que los teomamaque se relevaban en turnos, que ayunaban antes de cargar y que dormían junto al bulto en los campamentos. Con el tiempo, de esta cofradía de cargadores surgiría la alta jerarquía sacerdotal de Tenochtitlan: los sumos sacerdotes del Templo Mayor —el Quetzalcóatl Tótec Tlamacazqui y el Quetzalcóatl Tláloc Tlamacazqui— eran los herederos institucionales de quienes cargaron al dios por el desierto. La continuidad es conmovedora: los mismos hombros, dos siglos después, sostenían el mismo culto en la cima del imperio.

El bulto tenía, además, una función política que no debe

subestimarse: era el símbolo visible de la unidad del pueblo. En una columna de miles de personas, dividida en calpullis con sus propios jefes y sus propios intereses, el bulto era el único centro indiscutible. Las disputas entre barrios se resolvían "delante del dios"; las decisiones de partir o quedarse se anunciaban "por boca del dios". El bulto convertía la autoridad religiosa en autoridad política sin necesidad de coerción: nadie discutía con Huitzilopochtli. Cuando, siglos después, los tlatoanis de Tenochtitlan quisieran legitimar sus decisiones, recurrirían al mismo mecanismo: el dios —ya instalado en su templo— seguiría hablando por boca de sus sacerdotes. La teocracia ambulante del camino se volvió teocracia sedentaria del imperio sin cambiar de lógica.

Hay un último aspecto del bulto que ilumina la mentalidad mexicana: el dios que viaja es un dios que comparte la suerte de su pueblo. Huitzilopochtli pasó hambre cuando el pueblo pasó hambre, sed cuando el pueblo tuvo sed, frío en las noches del desierto. No era un dios olímpico que contemplaba desde arriba: era un camarada de marcha. Esta intimidad entre el dios y su gente —esta teología del acompañamiento— explica la devoción feroz que los mexicas le profesaron hasta el final: en la Noche Triste, cuando los españoles huían de Tenochtitlan, los mexicas rescataron el bulto de Huitzilopochtli antes que el oro. El dios que había caminado con ellos dos siglos no podía quedar atrás. Ese episodio —que pertenece al volumen de la conquista— se entiende solo a la luz del camino: Huitzilopochtli no era una creencia de los mexicas; era su compañero más antiguo.

Las estaciones del camino: de la isla al Altiplano

La Tira de la Peregrinación registra, con su sistema de glifos de

lugar y huellas de pies, las estaciones del éxodo. Los especialistas han identificado más de veinte paradas, aunque la correlación exacta con la geografía moderna es, en muchos casos, conjetural. Lo que sigue no pretende ser un itinerario GPS, sino una lectura del camino como experiencia histórica: lo que el pueblo vivió, según su propia memoria, entre la isla y el lago.

Las primeras etapas transcurren en el norte y el occidente: tierras de aridez creciente, donde la columna aprendió las artes de la supervivencia —la caza con arco, la recolección de tunas y mezquites, la lectura de los aguajes—. El Boturini muestra estas estaciones con glifos de cerros, aguas y plantas: un lenguaje visual que cualquier nahua del siglo XVI sabía leer. Cada parada era un microcosmos: se levantaban chozas, se sembraba lo que se podía, se esperaba la señal del dios para partir. Algunas estancias duraron años; otras, generaciones. La peregrinación no fue una marcha continua, sino una serie de asentamientos temporales interrumpidos por partidas.

Una estación destaca entre todas por su carga sagrada: Coatepec, "el cerro de la serpiente". La tradición sitúa en Coatepec el nacimiento mítico de Huitzilopochtli: allí, en la cima del cerro, la diosa Coatlicue —"la de la falda de serpientes"— fue fecundada por una bola de plumas y dio a luz al dios armado, que derrotó a su hermana Coyolxauhqui —la luna— y a sus hermanos, los Cuatrocientos del Sur —las estrellas—. Cuando los peregrinos llegaron a un cerro que la tradición identificaba como Coatepec —probablemente en la región de Tula—, no estaban simplemente acampando: estaban volviendo al lugar donde su dios había nacido. El camino se cerraba sobre sí mismo: el dios los había guiado hasta su propia cuna. La estancia en Coatepec fue larga, y allí, según

algunas versiones, ocurrió el cambio de nombre de aztecas a mexicas. Si Aztlán era el origen en el espacio, Coatepec era el origen en el tiempo sagrado: el punto donde el mito fundacional del dios y la historia del pueblo se tocaban.

De Coatepec la columna avanzó hacia Tollan —Tula—, la gran ciudad tolteca ya en decadencia. El encuentro con Tula fue decisivo por una razón cultural: los mexicas, chichimecas del norte, se encontraron por primera vez con la civilización urbana mesoamericana en su forma más prestigiosa. Tula, aun en ruinas relativas, era la medida de todas las cosas: sus palacios, sus esculturas monumentales, su fama de ciudad de sabios y artesanos. Los mexicas aprendieron allí una lección que no olvidarían: el poder verdadero no estaba en el arco y la flecha, sino en la ciudad, el tributo y la legitimidad. De Tula heredaron, además, una obsesión: la de vincularse con el linaje tolteca, la sangre de los antiguos reyes, que les faltaba y que buscarían —y conseguirían— al fundar su dinastía. El toltequismo —la veneración de Tula como edad de oro— será uno de los hilos conductores de la ideología mexica, y nació en esta estación del camino.

El avance hacia el sur los llevó, hacia finales del siglo XIII, a la cuenca lacustre del Valle de México: el Anáhuac, "la tierra junto al agua". Y aquí la peregrinación cambió de carácter. Hasta entonces, los mexicas habían caminado por tierras relativamente vacías o por señoríos dispuestos a tolerarlos; en el Anáhuac encontraron un mundo lleno: una constelación de ciudades-estado —los altepetl— celosas de sus tierras, sus chinampas y sus rutas comerciales, gobernadas por dinastías antiguas que veían en los recién llegados una molestia y una amenaza. Los dos últimos tramos del camino —Chapultepec, Culhuacán, Tizapán— no fueron una marcha triunfal,

sino una carrera de obstáculos que estuvo a punto de exterminarlos.



Coatepec: el cerro donde nació el dios

Entre las estaciones de la peregrinación, una merece una sección aparte, porque en ella el camino se encontró con el mito: Coatepec, "el cerro de la serpiente". La tradición nahua cuenta que en la cima de ese cerro ocurrió el nacimiento de Huitzilopochtli, y el relato —recogido por Sahagún de boca de sus informantes y conservado en varias versiones— es uno de los más poderosos de la mitología mesoamericana.

Coatlicue, "la de la falda de serpientes", diosa de la tierra, barría un día el templo de la cima cuando cayó del cielo una bola de plumas finas. La recogió y la guardó en su seno; al terminar su labor quiso sacarla, pero había desaparecido: estaba encinta. Sus hijos —los Cuatrocientos del Sur, las estrellas, y su hija Coyolxauhqui, la luna— la juzgaron deshonrada y decidieron matarla. Pero el hijo del prodigio habló desde el vientre: "No temas, madre, yo sé lo que debo hacer". Cuando los hermanos llegaron armados a la cima, nació Huitzilopochtli ya adulto y ya guerrero: con la *xiuhcōatl* —la serpiente de fuego— como arma, desmembró a Coyolxauhqui y la

arrojó cerro abajo, y dispersó a los Cuatrocientos por el cielo. Desde entonces, cada amanecer, el sol —Huitzilopochtli— vence a la luna y a las estrellas y asciende victorioso.

El mito es, en su superficie, una cosmogonía: explica el amanecer. Pero los especialistas —López Austin en particular— han mostrado sus capas más profundas: es también una carta de legitimación del poder mexica —el dios que vence a sus hermanos es el pueblo que vencerá a sus enemigos—, una justificación del sacrificio —la guerra cósmica exige alimento— y una metáfora del nacimiento de un Estado —el orden que se impone al caos fraterno—. Que los peregrinos se detuvieran largamente en el cerro identificado como Coatepec no era turismo religioso: era la apropiación física del mito. Al acampar donde su dios había nacido, los mexicas declaraban que el mito era su historia y que ellos eran el mito continuado.

La arqueología ha identificado el Coatepec de la tradición con un cerro en la región de Tula, y las excavaciones han revelado allí un centro ceremonial de importancia. Pero más allá de la identificación precisa, lo que importa es el gesto: los mexicas del siglo XIII, chichimecas del norte, se detenían a venerar el lugar donde —según creían— el sol había nacido armado. Y en ese cerro, según varias fuentes, ocurrió el cambio de nombre: de aztecas a mexicas. Si el dato es correcto, su simbolismo es perfecto: el pueblo renació donde su dios había nacido. Coatepec fue el segundo nacimiento de los mexicas, después de Aztlán. El tercero sería Tenochtitlan.

Hay un eco de Coatepec que resonaría durante un siglo en la cima del Templo Mayor: la gran escultura de Coyolxauhqui desmembrada, hallada por los arqueólogos en 1978 al pie de la escalinata de Huitzilopochtli, reproduce en piedra el mito del cerro. Cada fiesta del dios era una reactualización del combate primordial.

El mito no era un cuento del pasado: era el guion del presente ritual. Y su primera representación no estuvo en Tenochtitlan, sino en el camino: los peregrinos que subieron a Coatepec llevaban el mito en la memoria y lo dejaron inscrito en el paisaje. Cuando, dos siglos después, sus descendientes esculpieran a Coyolxauhqui al pie del Templo Mayor, estarían cerrando un círculo abierto en la peregrinación: el cerro del camino se había vuelto la pirámide de la capital.

El calendario en marcha: el tiempo del peregrino

Un pueblo que camina dos siglos necesita medir el tiempo, y los mexicas traían consigo uno de los sistemas calendáricos más sofisticados del mundo antiguo. Esta sección explica cómo el calendario ordenó la peregrinación, porque el tiempo —para los nahuas— no era un marco neutro: era un actor.

El sistema combinaba dos ciclos: el tonalpohualli, de 260 días —20 signos por 13 números—, de uso ritual y adivinatorio, que regía los nacimientos, las fiestas y los augurios; y el xiuhpohualli, de 365 días —18 meses de 20 días más 5 días nefastos—, de uso agrícola y civil, que marcaba las siembras, las cosechas y los tributos. Ambos ciclos corrían simultáneamente, y cada día tenía una identidad única por la combinación de ambos —como una fecha con día de la semana y día del mes—. Cada 52 años, los ciclos volvían a coincidir: era el xiuhmolpilli, la "atadura de años", celebrada con la ceremonia del Fuego Nuevo, en la que se apagaban todos los fuegos y se encendía uno nuevo en el pecho de un sacrificado, en la cima del Huixachtépetl. Si el fuego no prendía, el mundo terminaría.

En el camino, el calendario era a la vez reloj y brújula moral. Los sacerdotes-astrónomos —los tonalpouhque— observaban el cielo

cada noche: Venus, las Pléyades, la Osa Mayor marcaban las estaciones y los momentos rituales. Las fiestas del xiuhpohualli se celebraban donde estuviera la columna: el dios no esperaba a que hubiera templo. Los nacimientos se consultaban en el tonalpohualli: un niño nacido en un día 1-Conejo tendría un destino distinto al nacido en 1-Serpiente, y su nombre calendárico lo acompañaría toda la vida. El tiempo ritual envolvía cada acto: partir en un día propicio, detenerse en un día de mal agüero, consultar antes de cada decisión importante.

La cuenta de los años —el registro de las ataduras— era la memoria histórica del pueblo: cada 52 años se hacía el balance, se recordaba lo ocurrido, se renovaba el pacto con los dioses. Dos siglos de peregrinación son cuatro ataduras de años: cuatro Fuegos Nuevos encendidos en el camino, cuatro renovaciones del compromiso. La tradición no conserva el detalle de esas ceremonias viajeras, pero su existencia es segura: un pueblo nahua no dejaba pasar una atadura sin celebrarla, ni en el desierto. El Fuego Nuevo del camino —encendido sobre un cerro cualquiera, lejos de todo templo— era la prueba de que lo sagrado viajaba con ellos: el tiempo, como el dios, era portátil.

Y hay un legado calendárico de la peregrinación que llegaría hasta el imperio: la obsesión mexicana por la exactitud ritual. Los calendarios imperiales —los que los sacerdotes de Tenochtitlan manejarían con precisión astronómica— se forjaron en la necesidad del camino: cuando tu supervivencia depende de saber cuándo sembrar en una estación desconocida, aprendes a leer el cielo. Los tonalpouhque del éxodo fueron los maestros de los astrónomos del imperio. El tiempo, para los mexicanos, nunca fue una abstracción: fue una herramienta de supervivencia antes de ser una ciencia.

Chapultepec y Culhuacán: el rechazo de los establecidos

Hacia la década de 1280, los mexicas se establecieron en Chapultepec —"el cerro del chapulín"—, un peñasco con manantiales de agua dulce en la orilla occidental del lago de Texcoco. Era un lugar estratégico: agua potable, posición defensiva, cercanía a las rutas lacustres. Allí permanecieron unos veinte años, y allí estuvieron a punto de desaparecer. Los señoríos vecinos —encabezados, según las crónicas, por una coalición de altepetl ribereños— vieron con alarma el crecimiento de aquellos advenedizos y les declararon la guerra. La tradición cuenta que los mexicas fueron derrotados, su caudillo Huitzilíhuitl el Viejo capturado y sacrificado, y los sobrevivientes dispersados. Chapultepec fue la primera gran catástrofe de la historia mexicana, y su memoria quedó grabada: el pueblo que sería imperio conoció primero la derrota total.

Los supervivientes se refugiaron donde pudieron. Un grupo encontró asilo en Culhuacán, la antigua ciudad de prestigio tolteca gobernada entonces por Coxcoxtli. Los culhuas, que se preciaban de ser los herederos más directos de Tula, aceptaron a los mexicas como vasallos y les asignaron un territorio marginal: Tizapán —"el lugar del yeso"—, una tierra pedregosa e improductiva, infestada de serpientes venenosas. Era un desprecio calculado: darles lo inservible. Pero los mexicas, acostumbrados a la dureza del camino, convirtieron el insulto en recurso: cazaron las serpientes y se las comieron. La anécdota, conservada por los cronistas, es más que pintoresca: es la primera manifestación de una cualidad que los acompañaría siempre, la capacidad de prosperar en condiciones imposibles. Del pedregal de Tizapán saldrían, un siglo después, los

señores del Anáhuac.

En Culhuacán, los mexicas entraron por primera vez en la lógica del sistema político del valle: el vasallaje. Pagaron tributo, prestaron servicio militar y aprendieron las reglas del juego. Su bautismo de fuego como mercenarios llegó cuando Coxcoxtli les ordenó combatir a los xochimilcas, enemigos de Culhuacán. Los mexicas cumplieron con una eficacia que asombró a sus señores —y que empezó a preocuparlos—. Pero el episodio que selló su ruptura con Culhuacán fue de orden religioso y político a la vez: los mexicas solicitaron al tlatoani culhua la mano de su hija para hacerla diosa —para entronizarla como encarnación de una divinidad—, y cuando el padre acudió a la ceremonia, encontró a su hija sacrificada y desollada, su piel vestida por un sacerdote. El horror de Coxcoxtli —y de cualquier lector moderno— no necesita explicación; en la lógica ritual mexica, sin embargo, el acto tenía un sentido: convertir a la princesa en diosa era el honor supremo, y su sacrificio sellaba una alianza sagrada. Los culhuas no lo vieron así. La guerra fue inmediata, y los mexicas, expulsados una vez más, huyeron a los carrizales del lago. Fue su hora más oscura: sin tierra, sin aliados, sin más refugio que las marismas.

Detengámonos en este momento, porque es crucial para comprender lo que sigue. Hacia 1320, los mexicas lo habían perdido todo dos veces: en Chapultepec y en Culhuacán. Eran un pueblo de refugiados palustres, viviendo entre tules, pescando y cazando para subsistir, despreciados por todos los señoríos del valle. Ningún observador contemporáneo habría apostado por su futuro. Y sin embargo, en ese lodazal, entre los carrizos, los sacerdotes consultaron al dios, y el dios habló de un signo: un águila posada sobre un nopal, en un islote del lago. La promesa era delirante:

fundar allí una ciudad. La obediencia fue total. La peregrinación estaba por terminar, pero la prueba más grande —convertir un pantano en una capital— apenas comenzaba.



Las mujeres en la peregrinación: las guardianas de la continuidad

Las crónicas de la peregrinación hablan sobre todo de hombres: caudillos, sacerdotes, guerreros. Pero un pueblo en marcha durante dos siglos no sobrevive sin mujeres, y las fuentes —leídas con atención— revelan su papel central, aunque la historiografía tradicional lo haya subestimado. Esta sección intenta restituirles su lugar.

En primer lugar, la demografía: una columna migrante necesita nacimientos para no extinguirse en dos generaciones. Las mujeres mexicas parían en el camino, amamantaban en la marcha,

cargaban a los niños junto con los enseres. Las fuentes no dan cifras, pero la aritmética es implacable: para que el pueblo llegara al lago con efectivos suficientes para fundar una ciudad, la natalidad debió mantenerse alta durante todo el éxodo, lo que implica que las mujeres —sometidas a las penalidades del camino— sostuvieron literalmente el futuro demográfico. Cada mexica nacido en Tenochtitlan descendía de una cadena ininterrumpida de madres que parieron en el desierto.

En segundo lugar, la economía doméstica: en las estaciones largas, eran las mujeres quienes sembraban las milpas de campamento, molían el maíz en el metate portátil, tejían las mantas, preparaban los alimentos y mantenían el fuego. La división sexual del trabajo nahua —los hombres en la caza, la guerra y el trabajo pesado; las mujeres en la agricultura doméstica, el tejido y la cocina— se mantuvo en el camino, adaptada a la movilidad. El metate —la piedra de moler— viajaba con la columna: moler el maíz era diario, innegociable, y sin tortillas no había pueblo. La cocina, en la peregrinación, era una institución de Estado no reconocida: alimentaba a los guerreros que defendían la marcha.

En tercer lugar, la transmisión cultural: eran las madres y las abuelas quienes enseñaban a los niños la lengua, los cantos, los huehuetlatolli, los nombres de las plantas y los remedios. La educación formal —el calmécac y el telpochcalli— no existía aún; la escuela era el regazo materno y el fogón. Si el náhuatl sobrevivió al camino, si los mitos se conservaron, si los niños aprendieron a ser mexicas, fue en gran medida obra de mujeres. Los tlamatinime del siglo XV —varones, letrados— registraron la sabiduría; las mujeres del camino la habían preservado.

Las fuentes conservan nombres de mujeres del éxodo:

Malinalxóchitl, la hermana abandonada del dios, fundadora de Malinalco; las princesas que sellaron alianzas matrimoniales en las estaciones; las parteras y curanderas que la tradición recuerda por sus oficios. Y en el plano divino, las diosas caminaban con el pueblo: Coatlicue, la madre del dios; Coyolxauhqui, la luna vencida; las diosas de la tierra y del agua a las que se pedía protección en cada campamento. La religión del camino no era exclusivamente masculina: lo femenino —la tierra, la luna, la madre— era tan necesario como lo masculino —el sol, la guerra—.

La lección para el lector moderno es doble: primero, que la historia de la peregrinación —como toda historia— está incompleta si solo cuenta a los hombres; segundo, que la grandeza mexicana —la disciplina, la lengua, la memoria— fue obra de todo el pueblo, no de sus caudillos. Cuando este libro celebre a Itzcóatl o a Tlacaélel, que se recuerde también a las mujeres anónimas que molieron el maíz del camino: sin ellas, no habría habido guerreros que mandar ni imperio que fundar.

La economía del camino: cómo sobrevivía un pueblo en marcha

Una pregunta que el lector atento se habrá hecho: ¿de qué vivían los mexicas durante dos siglos de peregrinación? Un pueblo en marcha no siembra cosechas de largo plazo, no construye graneros, no acumula. La respuesta de las fuentes y de la lógica histórica combina varias estrategias, y su conjunto revela una adaptabilidad económica notable.

La base era la subsistencia directa: caza, pesca y recolección. En el norte, los mexicas vivieron como chichimecas: cazar venados, conejos y aves con arco y flecha, recolectar tunas, mezquites,

raíces y miel silvestre. Los informantes de Sahagún describen a los antepasados vestidos con pieles y armados de arcos —la imagen clásica del chichimeca— y no hay razón para dudar de que esa fuera, en efecto, su economía en las etapas desérticas. Al llegar a las zonas lacustres, la pesca y la caza de aves acuáticas —patos, garzas, chichicuilotos— se volvieron centrales, complementadas con la recolección de espirulina, ahuate —huevos de mosca acuática— y ajolotes. Era una dieta variada y, en las zonas de lago, sorprendentemente rica en proteínas.

La segunda estrategia era la agricultura de temporal en las estaciones largas. Cuando el dios ordenaba detenerse por años, los mexicas desmontaban, sembraban maíz, frijol, calabaza y chile en las lluvias de verano y cosechaban antes de partir. No era una agricultura de excedentes: era una agricultura de campamento, suficiente para complementar la caza y la pesca. Pero cumplía una función adicional: mantenía viva la técnica agrícola y la organización del trabajo colectivo, de modo que el pueblo no se "desagriculturizaba" en el camino. Cuando llegaron al lago de Texcoco y adoptaron la chinampa, no partían de cero: traían dos siglos de saber agrícola itinerante.

La tercera estrategia —y la más reveladora— era el intercambio y el servicio. Los mexicas no caminaban por un vacío: atravesaban territorios de otros pueblos, y con ellos comerciaban y negociaban. Ofrecían lo que tenían: pieles, plumas, sal de las salinas del norte, mano de obra estacional, y sobre todo, con el tiempo, servicios militares. La fase mercenaria —documentada en Culhuacán y después en Azcapotzalco— no nació de la nada: los mexicas llevaban generaciones vendiendo sus lanzas al mejor postor. Cada guerra ajena en la que pelearon les dio botín, tributo en especie y,

lo más valioso, conocimiento: mapas mentales del valle, técnicas de asedio, redes de alianzas. El mercenariado fue su universidad militar, y se pagaba solo.

La cuarta estrategia era el tributo invertido: en las estaciones donde los mexicas se sometían como vasallos —Culhuacán, Azcapotzalco—, recibían a cambio protección, acceso a tierras y participación en los circuitos comerciales del señor. El vasallaje, económicamente, era un mal negocio a largo plazo, pero a corto plazo garantizaba la supervivencia: mejor pagar tributo y comer, que ser libre y morir de hambre. Los mexicas entendieron esta aritmética sin sentimentalismos, y la aplicaron con disciplina durante décadas.

El conjunto de estas estrategias dibuja el retrato económico de un pueblo resiliente: diversificado, móvil, sin activos fijos que defender y, por tanto, sin puntos vulnerables. Un altepetl establecido podía ser sitiado y rendido por hambre; una columna en marcha no podía ser sitiada, porque no tenía nada que sitiar. Esta "ventaja del desposeído" —la movilidad como estrategia— acompañaría a los mexicas hasta la fundación: incluso en Tenochtitlan, la economía lacustre —canoas, chinampas, mercados— conservaría el espíritu del camino: diversificar, moverse, no depender de una sola fuente. El imperio del siglo XV, con su red de tributos de todo Mesoamérica, sería la versión a gran escala de la economía del camino: no poner todos los granos en una sola troje.

Los que se quedaron en el camino: las escisiones

No todos los que partieron de Aztlán llegaron al lago de Texcoco. La peregrinación, como toda migración prolongada, fue también una historia de escisiones: grupos que se separaron, que se asentaron

definitivamente en una estación, que se fusionaron con otros pueblos o que simplemente desaparecieron del relato. Esta sección recuerda a los que no llegaron, porque su ausencia también forma parte de la historia.

El caso más famoso es el de Malinalxóchitl, la hermana del dios abandonada en el camino, cuyos seguidores fundaron Malinalco, en las montañas al suroeste del valle. Malinalco —"el lugar de la hierba torcida"— se convertiría en un importante centro ceremonial, famoso por su templo monolítico tallado en la roca. Sus habitantes conservaban la memoria de su origen mexicana, pero desarrollaron una identidad propia: eran parientes, no súbditos. Cuando el imperio se expandió en el siglo XV, Malinalco sería sometida como cualquier otro altepetl, y la ironía no se le escaparía a nadie: los descendientes de los abandonados, conquistados por los descendientes de quienes los abandonaron.

Otras escisiones fueron menos dramáticas: grupos que en alguna estación encontraron tierras buenas y decidieron no seguir, bandas que se unieron a pueblos establecidos mediante matrimonios, calpullis enteros que se asentaron en el Bajío o en las faldas de los volcanes. La tradición no los registra con detalle —la historia la escriben los que llegan—, pero la lógica demográfica los exige: una columna que camina dos siglos pierde gente en cada etapa, por asentamiento, por matrimonio, por muerte. Los mexicanos que fundaron Tenochtitlan eran los descendientes de los más tercos, los que nunca aceptaron una estación como destino.

Estas pérdidas tuvieron un efecto paradójico: purificaron la identidad. Cada escisión eliminaba a los menos comprometidos con el proyecto del dios, dejando un núcleo cada vez más cohesionado y más fanático. Al final del camino quedaban los irreductibles: los

que habían elegido, una y otra vez, seguir caminando. Esa selección —dura, involuntaria— produjo un pueblo de una determinación extraordinaria: los fundadores de Tenochtitlan no eran una muestra representativa de los que partieron de Aztlán, eran su fracción más resuelta. La peregrinación fue un filtro, y lo que pasó por el filtro fue acero.

Hay una última reflexión: los que se quedaron en el camino no fracasaron. Fundaron pueblos, cultivaron tierras, vivieron vidas plenas lejos del destino prometido. La historia los olvida porque no fundaron imperios, pero su olvido es injusto: fueron ellos quienes hicieron posible, con su partida, la cohesión de los que siguieron. Toda epopeya tiene sus extras anónimos; la de los mexicas tuvo miles. Que este libro los mencione es un acto de justicia mínima: el camino también pertenece a los que decidieron dejar de caminar.

Dos siglos que forjaron un carácter

Antes de cruzar a la fundación, conviene hacer balance de lo que la peregrinación le dio al pueblo mexica, porque Tenochtitlan no se explica sin el camino. La historiografía —desde Soustelle hasta López Austin— ha señalado varios legados del éxodo.

El primero es la cohesión. Dos siglos de migración sin dispersarse son un logro organizativo extraordinario. Lo sostuvieron dos instituciones: el sacerdocio de Huitzilopochtli, que proveía dirección y sentido, y el calpulli —el clan o barrio—, que proveía la estructura social de base. El calpulli era a la vez familia extensa, unidad territorial, corporación religiosa y escuadrón militar: sus miembros estaban ligados por parentesco real o ficticio, compartían un dios patrono menor, un templo de barrio y tierras comunales. En marcha, el calpulli era la unidad que acampaba junta, sembraba

junta y combatía junta. Cuando los mexicas fundaron Tenochtitlan, no tuvieron que inventar su organización social: la traían puesta. La ciudad se dividió en calpullis porque el pueblo ya estaba dividido en calpullis desde el camino.

El segundo legado es la militarización. Un pueblo migrante en territorio hostil vive en pie de guerra permanente: cada campamento debe defenderse, cada cosecha debe protegerse, cada vecino puede volverse enemigo. Los mexicas llegaron al lago de Texcoco como guerreros experimentados, endurecidos por generaciones de conflicto. Su fama como mercenarios —ganada en las guerras de Culhuacán— era su principal capital político: lo único que los señoríos del valle respetaban de ellos era su capacidad militar. Esta reputación les abriría puertas —y les cerraría otras—, y con el tiempo se convertiría en el instrumento de su ascenso: quien necesita espadas termina dependiendo de quien las empuña.

El tercer legado es la flexibilidad religiosa y cultural. En el camino, los mexicas adoptaron dioses, ritos y técnicas de los pueblos con los que convivieron: aprendieron la agricultura chinampera de los pueblos lacustres, asimilaron el calendario ritual, incorporaron divinidades al panteón. Lejos de ser un pueblo de pureza doctrinaria, los mexicas fueron esponjas culturales: todo lo que servía, lo hacían suyo y lo ponían al servicio de Huitzilopochtli. Esta capacidad de síntesis —tomar lo mejor de cada tradición y articularlo en un sistema propio— es, como sostiene el prólogo de esta serie, la verdadera grandeza de la civilización mexica. Y nació en la peregrinación, no en la corte.

El cuarto legado es el más sutil: la memoria del sufrimiento como identidad. Los mexicas recordaban Chapultepec y Culhuacán, el hambre del desierto, las serpientes de Tizapán. Esa memoria no era

lastimera: era orgullosa. Haber sobrevivido a todo eso demostraba el favor del dios y la dureza del pueblo. Cuando, ya en la cima del poder, los tlamatinime reescribieron la historia —como veremos en el capítulo 4—, conservaron cuidadosamente el relato de las penalidades: un imperio fundado por un pueblo que lo pasó mal tiene más legitimidad que uno fundado por afortunados. El sufrimiento, en la ideología mexicana, era un título de nobleza.

Y el quinto legado, quizá el decisivo: la idea de la tierra prometida. Durante dos siglos, los sacerdotes habían repetido que el dios les mostraría el lugar definitivo, el signo inequívoco. Esa promesa mantuvo viva la esperanza en los peores momentos y, al mismo tiempo, impidió que el pueblo se asentara definitivamente en ningún otro sitio: Chapultepec y Culhuacán fueron estaciones, no destinos, porque el destino estaba reservado. Cuando el signo apareció —el águila sobre el nopal—, el pueblo lo reconoció al instante, porque llevaba doscientos años esperándolo. La fundación de Tenochtitlan fue, en este sentido, el acto final de la peregrinación: no el comienzo de una historia nueva, sino la consumación de una promesa antigua.



Capítulo 3. El signo profético y la fundación de 1325

Hay imágenes que fundan naciones. El águila posada sobre el nopal, con la serpiente entre las garras, es una de ellas: hoy ondea en la bandera de México, preside el escudo nacional y aparece en monedas, sellos y documentos oficiales. Pocos símbolos patrios del mundo tienen un origen tan antiguo y tan preciso: nació, según la tradición, en un islote del lago de Texcoco, en el año 1325, cuando un pueblo de refugiados vio en el cielo la señal que su dios les había prometido dos siglos atrás. Este capítulo cuenta ese momento y lo que siguió: la fundación de México-Tenochtitlan, la ciudad gemela de Tlatelolco, los primeros pasos de la vida urbana en el islote y la creación de la dinastía que daría reyes al imperio.

El águila, el nopal y la serpiente: anatomía de un signo

La tradición es unánime en lo esencial y varía en los detalles, como corresponde a un relato transmitido durante generaciones antes de ser escrito. En su versión canónica —la que recogen Durán, Tezozómoc y los informantes de Sahagún—, los sacerdotes mexicas, guiados por las visiones de Huitzilopochtli, se adentraron en el lago y encontraron un islote rocoso donde crecía un nopal. Sobre el nopal, un águila de plumaje espléndido se había posado, y

entre sus garras o en su pico sostenía una serpiente. Era el signo anunciado: allí debía fundarse la ciudad. Los peregrinos lloraron de alegría, dieron gracias al dios y tomaron posesión del islote.

Detengámonos en cada elemento del signo, porque ninguno es decorativo. El águila —cuauhtli— era en la simbología nahua el emblema del sol, del cielo diurno, de la guerra victoriosa; los guerreros más prestigiosos del imperio serían, andando el tiempo, los guerreros águila. El nopal —nochtli— era la planta del desierto hecha emblema: resistente, fructífera, capaz de dar tunas dulces en la tierra más ingrata; su fruto rojo, la tuna, evocaba el corazón, y su forma de palas superpuestas sugería la estructura del cosmos. La serpiente —coatl— representaba la tierra, el agua, lo ctónico y lo femenino: era el animal de Quetzalcóatl y de las diosas terrestres. El conjunto —águila solar sobre nopal terrestre devorando a la serpiente— componía una cosmogonía completa: el cielo dominando la tierra, el sol venciendo a las potencias oscuras, el orden imponiéndose al caos. Fundar una ciudad bajo ese signo era declarar que la ciudad participaba del orden cósmico.

La erudición moderna ha añadido matices importantes. El primero: en las representaciones prehispánicas más antiguas del signo —notablemente en el Códice Mendoza, pintado hacia 1541—, el águila no sostiene una serpiente, sino el atl-tlachinolli, el glifo de "agua quemada", símbolo de la guerra sagrada: una voluta de agua y fuego que sale de su pico. La serpiente entre las garras aparece con fuerza en el arte colonial posterior y se consolida como emblema en los siglos virreinales, hasta llegar al escudo nacional del México independiente. ¿Contradicción? No necesariamente: los símbolos viven y cambian, y la tradición mexicana conocía ambas versiones. Lo que importa es que el núcleo —el águila sobre el

nopal en el islote— es constante en todas las fuentes. La serpiente, venga de la época prehispánica o de la reelaboración colonial, expresa la misma idea: el triunfo del orden solar.

El segundo matiz es topográfico: el islote no era un lugar cualquiera del lago. La tradición precisa que el nopal crecía sobre una roca —tetl— en medio de las aguas, y que junto al islote había una cueva o manantial. Algunos relatos añaden el episodio del corazón de Copil: Copil, sobrino díscolo de Huitzilopochtli que había intentado sublevar a los pueblos del lago contra los mexicas, fue derrotado, y su corazón fue arrojado al lago por los sacerdotes; del corazón nació el nopal. El relato pertenece al registro sagrado —no es verificable ni pretende serlo—, pero su función es transparente: el islote no fue elegido por conveniencia, sino consagrado por el sacrificio; la ciudad nació de un corazón enterrado. Los mexicas fundaban matando y enterrando: la violencia ritual convertía el espacio en lugar.

El tercer matiz es calendárico: la fundación se data en el año 2-Casa del calendario mexica, que corresponde a 1325 de la era cristiana. La precisión es notable y probablemente reelaborada —las fechas fundacionales de las ciudades mesoamericanas solían ajustarse a años de significado calendárico—, pero la arqueología la respalda en lo sustancial: los niveles más antiguos de ocupación del islote, excavados en el corazón de la actual Ciudad de México, se remontan a las primeras décadas del siglo XIV. La tradición y la estratigrafía, por una vez, están de acuerdo: Tenochtitlan nació en el segundo cuarto del siglo XIV.

Hay una última cuestión que la historiografía no elude: ¿vieron realmente los mexicas un águila sobre un nopal, o el signo fue una construcción posterior para legitimar la fundación? La respuesta

prudente distingue dos planos. En el plano de la experiencia, es perfectamente posible que los exploradores encontraran un islote con un nopal y un águila posada: el lago de Texcoco estaba lleno de islotes, nopales y águilas pescadoras. En el plano del significado, el "signo" fue sin duda elaborado por los tlamatime hasta convertirlo en teofanía: lo que pudo ser una coincidencia se volvió revelación. Pero esta distinción, válida para el historiador, era irrelevante para los mexicas: para ellos, que el dios hablara a través de la naturaleza era lo normal, no lo excepcional. El mundo estaba lleno de signos para quien sabía leerlos, y los sacerdotes sabían leerlos.



El islote en 1325: fundar una ciudad en el agua

Pongamos los pies en el islote. Lo que los mexicas encontraron en 1325 no era una parcela urbanizable: era un peñasco rodeado de marismas, en un lago de agua salobre, infestado de mosquitos, sin

agua potable cercana, sin tierras de cultivo, sin canteras. Cualquier urbanista sensato habría buscado otro sitio. Pero los mexicas no buscaban un sitio sensato: buscaban el signo. Y el signo estaba allí. La fundación de Tenochtitlan es, desde el punto de vista práctico, un acto de locura; desde el punto de vista religioso, un acto de obediencia perfecta. Esa tensión entre la impracticalidad del lugar y la grandeza de lo que allí se levantó es el misterio central de la historia mexicana.

Los primeros años fueron de una precariedad extrema. Las fuentes describen chozas de carrizos y tules, un humilde adoratorio de ramas dedicado a Huitzilopochtli, familias que vivían de la pesca, la caza de aves acuáticas y la recolección de espirulina —el tecuitlatl—, insectos y ajolotes. El islote no producía nada; todo debía traerse en canoa desde la orilla. Los señorios vecinos, que habían expulsado a los mexicas de tierra firme, los dejaron en paz por una razón simple: el islote no le interesaba a nadie. Era el único lugar del valle que nadie reclamaba, porque nadie lo quería. Los mexicas fundaron su ciudad en el único espacio disponible: el que sobraba.

Y sin embargo, en esa miseria había una semilla de grandeza. El lago, que parecía una condena, era también una protección: un foso natural que hacía a la ciudad inexpugnable para los ejércitos de tierra firme, como descubrirían, para su desgracia, los españoles dos siglos después. El lago era, además, una vía de comunicación: las Canoas movían mercancías con una eficiencia que ningún cargador terrestre podía igualar, y el comercio lacustre sería la primera fuente de riqueza de Tenochtitlan. Y el lago, sobre todo, era cultivable: los pueblos ribereños practicaban desde antiguo la chinampa, la plataforma agrícola construida sobre el agua con lodo,

carrizos y estacas, de fertilidad prodigiosa y cosechas múltiples al año. Los mexicas, que habían aprendido la técnica en sus años de vasallaje, la aplicaron con una escala y una sistematicidad inéditas: convirtieron el lago en campo. La ciudad que nació sin tierras terminó alimentando a cientos de miles de personas con jardines flotantes. La paradoja es perfecta: el peor lugar para fundar una ciudad resultó ser, una vez dominada su lógica, uno de los mejores.

La organización inicial del asentamiento siguió el molde del calpulli. La tradición cuenta que la ciudad se dividió desde el principio en cuatro grandes barrios o campan —Moyotlan, Zoquiapan, Cuepopan y Atzacualco—, cada uno subdividido en calpullis, y que cada calpulli recibió tierras —o mejor dicho, aguas— para construir sus chinampas. En el centro se reservó el espacio para el recinto sagrado, donde se levantó el primer templo de Huitzilopochtli: una choza de carrizos, humilde como sus fieles, pero orientada según los cánones y destinada a crecer hasta convertirse en el Templo Mayor. La traza de la ciudad —cuatripartita, centrada en lo sagrado— reproducía la cosmovisión: Tenochtitlan era un microcosmos, una imagen del universo ordenado alrededor de su dios.

El nombre de la ciudad merece un análisis. "Tenochtitlan" se interpreta tradicionalmente de dos maneras: como "el lugar de Tenoch" —siendo Tenoch el caudillo o sacerdote que encabezó la fundación—, o como tetl-nochtli-tlan, "el lugar del nopal sobre la piedra". Ambas etimologías pueden ser verdaderas a la vez: los topónimos nahuas suelen tener una lectura literal y una lectura histórica, y la tradición no veía contradicción en que la ciudad fuera a la vez "el lugar del nopal de piedra" y "el lugar de Tenoch". El nombre completo, México-Tenochtitlan, añade el etnónimo: "la

Tenochtitlan de los mexicas". Con el tiempo, "México" designaría al país entero: la ciudad prestó su nombre a la nación, como Roma se lo prestó a un imperio.

Los primeros decenios fueron lentos. Tenochtitlan no se volvió una potencia de la noche a la mañana: durante medio siglo fue una aldea palustre más, pagando tributo a los poderosos y sobreviviendo a duras penas. Su crecimiento fue orgánico: más chinampas, más canoas, más comercio, más gente. Los mexicas atraían a migrantes —otros nahuas, otomíes, gente sin tierra— con la promesa de trabajo y protección, y la ciudad crecía por aluvión. Hacia finales del siglo XIV, el islote ya era irreconocible: donde hubo carrizos había calzadas en construcción, donde hubo chozas había casas de adobe, y el humilde adoratorio de Huitzilopochtli empezaba a ser un templo de piedra. La locura del signo empezaba a parecer un plan.



La chinampa: convertir el lago en campo

La fundación de Tenochtitlan suele contarse como un milagro religioso; fue también un milagro agronómico. Sin la chinampa —la plataforma agrícola construida sobre el lago—, la ciudad del islote habría sido inviable: un peñasco no alimenta a nadie. Con la chinampa, el lago se volvió el campo más fértil de Mesoamérica. Esta sección explica la técnica, porque sin ella no se entiende ni la supervivencia de Tenochtitlan ni su posterior crecimiento demográfico.

La chinampa se construía así: en las aguas someras del lago se clavaban estacas de ahuehuete formando un rectángulo; entre las estacas se tejía un entramado de carrizos y ramas; sobre el entramado se acumulaban capas alternas de lodo del fondo del lago —rico en nutrientes—, vegetación acuática y tierra, hasta formar

una plataforma que emergía medio metro sobre el agua; en los bordes se plantaban ahuehuetes o sauces cuyas raíces fijaban la estructura. El resultado era una isla artificial rectangular, de unos cinco metros de ancho por cincuenta o cien de largo, separada de sus vecinas por canales navegables en canoa. El agua del lago —salobre en Texcoco, dulce en Xochimilco y Chalco— subía por capilaridad y mantenía la humedad constante; el lodo aportaba fertilidad renovable: cada año se dragaba el canal y se devolvía el limo a la plataforma.

El rendimiento era prodigioso: hasta tres y cuatro cosechas anuales de maíz, frijol, calabaza, chile, amaranto, chíá y flores, sin necesidad de barbecho ni de riego adicional. Los agrónomos modernos que han estudiado las chinampas supervivientes de Xochimilco calculan productividades por hectárea varias veces superiores a las del temporal de tierra firme. Una familia podía sostenerse con una o dos chinampas y producir excedentes para el mercado. Multiplíquese por miles de chinampas —las crónicas hablan de decenas de miles en la época imperial— y se entiende cómo una ciudad sin tierras alimentó a cientos de miles de bocas.

Los mexicas no inventaron la chinampa: los pueblos lacustres —xochimilcas, chalcas, culhuas— la practicaban desde siglos atrás. Lo que hicieron los mexicas fue aplicarla con una escala y una organización inéditas. La construcción de chinampas era un trabajo colectivo dirigido por los calpullis: cada barrio ampliaba su territorio ganándole tierra al lago, año tras año, generación tras generación. La ciudad creció literalmente sobre el agua que la rodeaba: el islote de 1325 era una fracción mínima de la Tenochtitlan de 1519. Cada chinampa nueva era a la vez campo y cimiento: sobre las más antiguas y consolidadas se levantaban casas, y la ciudad avanzaba

sobre el lago como una mancha de tierra firme en expansión.

La chinampa modeló la sociedad tenochca de maneras profundas. Primero, hizo del calpulli una unidad económica además de social: el barrio poseía sus chinampas en común y las distribuía entre sus familias, y la pertenencia al calpulli daba derecho a la tierra —o al agua—. Segundo, creó una cultura del trabajo hidráulico colectivo: mantener los canales, dragar el lodo, reparar las estacas exigía una coordinación que solo una organización comunal podía sostener, y esa disciplina del agua se trasladó a todas las obras públicas: calzadas, acueductos, diques. Tercero, generó excedentes comercializables que alimentaron el tianguis y, con él, la clase de los pochtecas —los comerciantes de larga distancia—: sin chinampas no hay excedente, sin excedente no hay comercio, sin comercio no hay imperio.

Hay una ironía histórica que no debe perderse: la técnica que hizo posible Tenochtitlan fue aprendida de los mismos pueblos que habían despreciado a los mexicas. Los xochimilcas y chalcas, maestros chinamperos, vieron con asombro cómo sus antiguos vasallos y enemigos convertían su técnica en instrumento de dominación —y terminarían, en el siglo XV, pagando tributo en productos de chinampa a la ciudad del islote—. La historia mexicana está llena de estas reversiones: el alumno supera al maestro, el vasallo somete al señor, el despreciado se vuelve imprescindible. La chinampa es la primera de ellas, y quizá la más decisiva: sin ella, el signo del águila habría sido una sentencia de muerte por inanición.

La población del islote: quiénes eran los primeros tenochcas

¿Quiénes eran, concretamente, los fundadores de Tenochtitlan? Las

crónicas hablan del "pueblo mexica" como una unidad, pero la realidad era más compleja: la población del islote de 1325 era un mosaico, y entender su composición explica la vitalidad de la ciudad naciente.

El núcleo lo formaban los calpullis de los peregrinos: los descendientes directos de los que habían caminado desde el norte, organizados en sus barrios, con sus dioses menores, sus jefes y sus tradiciones. Eran la aristocracia moral de la fundación —los que traían el mandato del dios—, pero no necesariamente la mayoría numérica: dos siglos de penalidades habían reducido sus efectivos, y el islote necesitaba brazos.

El segundo componente eran los agregados del camino: otomíes, nahuas de otros grupos, gentes sin tierra que se habían unido a la columna en las estaciones y que compartían la suerte del pueblo sin compartir su linaje. Los mexicas —pragmáticos como siempre— los aceptaban e integraban: el calpulli era una institución lo bastante flexible para adoptar forasteros mediante el parentesco ficticio y el servicio. La identidad mexica, desde el principio, fue más cultural que biológica: se era mexica por vivir como mexica, no solo por nacer mexica.

El tercer componente llegó después de la fundación: los inmigrantes atraídos por las oportunidades de la ciudad naciente. Tenochtitlan —pese a su miseria inicial— ofrecía lo que el valle negaba a los desposeídos: tierras —o aguas— para quien trabajara, protección para quien sirviera, un lugar en el calpulli para quien se integrara. Artesanos, pescadores, comerciantes, guerreros sin señor llegaban en canoas y se quedaban. La ciudad creció por aluvión, y cada oleada aportaba habilidades: los artesanos, sus oficios; los comerciantes, sus redes; los guerreros, sus lanzas.

Esta heterogeneidad fundacional tuvo consecuencias duraderas. Primero, hizo de Tenochtitlan una ciudad abierta: a diferencia de los altepetl de linaje cerrado, la ciudad del islote aceptaba al forastero útil, y esa apertura sería una ventaja competitiva permanente —el imperio necesitaría administradores, artesanos y soldados de todas partes—. Segundo, impuso la necesidad de una identidad integradora: con tantos orígenes distintos, lo único que unía a los tenochcas era el mito fundacional —el signo, el dios, la peregrinación—, y por eso el mito se cultivó con tanto esmero: era el cemento de una población diversa. Tercero, explica la tolerancia religiosa mexica: un pueblo formado por agregados no podía permitirse la pureza doctrinaria; los dioses de los recién llegados se incorporaban al panteón, y el panteón crecía con la ciudad.

Los primeros tenochcas, en suma, no eran una tribu: eran un proyecto. Un proyecto abierto a quien quisiera sumarse, unido por un relato y un dios, organizado en calpullis que funcionaban como máquinas de integración. Esa fue la verdadera fundación de 1325: no la ocupación de un islote, sino la invención de una forma de ser pueblo que haría posible, un siglo después, un imperio.

La traza urbana: una ciudad como cosmograma

Tenochtitlan no creció al azar: desde sus primeros decenios, su traza obedeció a un plan cosmológico. La ciudad era un cosmograma —un mapa del universo— habitado, y entender su geometría es entender la mentalidad de sus fundadores. Esta sección describe la traza temprana, la de la ciudad anterior al imperio, porque en ella se fijó el molde que la Tenochtitlan imperial heredaría.

El principio organizador era la cuatripartición: la ciudad se dividía en

cuatro grandes barrios o campan —Moyotlan ("lugar de los mosquitos") al suroeste, Zoquiapan ("lugar del lodo") al sureste, Cuepopan ("lugar de la flor") al noroeste y Atzacualco ("lugar del agua") al noreste—, cada uno subdividido en calpullis. Los cuatro campan correspondían a las cuatro direcciones del cosmos nahua, cada una con su color, su dios y su significado: el oriente —la región del sol naciente—, el norte —la región de los muertos—, el poniente —la región de las mujeres guerreras—, el sur —la región de las espinas—. Habitar un barrio era habitar una dirección del universo: la geografía urbana era teología construida.

En el centro exacto —el ombligo— se reservaba el recinto sagrado, con el templo de Huitzilopochtli como eje. Del recinto partían las calzadas —terraplenes elevados sobre el lago— hacia las cuatro direcciones: al norte hacia Tepeyac, al poniente hacia Tlacopan, al sur hacia Coyoacán e Iztapalapa. Las calzadas eran a la vez vías de comunicación, obras hidráulicas —regulaban las corrientes del lago— y ejes rituales: las procesiones las recorrían en las fiestas, y los ejércitos partían por ellas a la guerra. La ciudad, vista desde arriba, era una cruz sobre el agua: el cosmos dibujado en chinampas y piedra.

Cada calpulli, dentro de su campan, reproducía la estructura a menor escala: su templo de barrio —dedicado a su dios patrono menor—, su escuela —telpochcalli—, su casa de gobierno —calpulco—, sus chinampas comunales. El calpulli era una ciudad en miniatura, autosuficiente en lo esencial: producía sus alimentos, educaba a sus jóvenes, veneraba a sus dioses, aportaba sus guerreros. Esta fractalidad —la parte que reproduce el todo— es característica de la organización mesoamericana: el altepetl era una confederación de calpullis, y el imperio sería, a su vez, una

confederación de altepetl. La estructura se repetía en cada escala, como un dibujo que se amplía sin cambiar de forma.

La traza tenía, además, una dimensión defensiva que el lago multiplicaba: la ciudad-isla, rodeada de agua y comunicada por calzadas con puentes levadizos, era prácticamente inexpugnable para un ejército sin flota. Los mexicas —que habían sufrido la vulnerabilidad del campamento abierto— diseñaron su ciudad como una fortaleza: cada calzada podía cortarse retirando los puentes, cada barrio podía defenderse independientemente, y las canoas de guerra patrullaban los canales. Dos siglos después, Cortés necesitaría bergantines contruidos en tierra firme, trece mil aliados indígenas y un asedio de meses para tomarla. La traza de 1325 ya contenía la fortaleza de 1521: los fundadores, sin saberlo, diseñaron la ciudad más difícil de conquistar de su mundo.

El recinto sagrado: del carrizo a la piedra

En el centro del islote, desde el primer día, hubo un adoratorio: una choza de carrizos y tules dedicada a Huitzilopochtli, orientada según los cánones, con el bulto sagrado en su interior. Era humilde —la más humilde de las construcciones del pueblo—, pero era el centro simbólico de la fundación: la ciudad se trazaba a partir de ella, los calpullis se distribuían en relación con ella, las calzadas futuras apuntarían hacia ella. Esta sección cuenta la metamorfosis del recinto: de choza a Templo Mayor, la historia arquitectónica de la ambición mexicana.

La primera etapa —1325 a 1376, aproximadamente— fue la del adoratorio provisional: estructuras de materiales perecederos, renovadas periódicamente, sin pretensiones monumentales. La ciudad era pobre y el templo lo reflejaba: los dioses de un pueblo

pobre viven en casas pobres. Pero la orientación y la ubicación ya eran definitivas: el recinto ocupaba el centro del islote, en el punto más alto, y su eje —oriente-poniente, con desviaciones calendáricas— era el que mantendrían todas las construcciones posteriores. La humildad era material, no simbólica: el lugar era sagrado desde el primer día.

La segunda etapa comenzó con la dinastía: Acamapichtli y sus sucesores impulsaron la petrificación del recinto —la sustitución de carrizos por adobe y piedra—, financiada con los primeros excedentes del comercio y el tributo. Cada tlatoani ampliaba o remodelaba el templo de Huitzilopochtli, y cada ampliación era una declaración política: mirad lo que hemos crecido. La arquitectura se volvió propaganda: el templo crecía con el poder, y el poder se medía por el templo. Hacia 1428, el recinto ya era un conjunto de piedra con varias estructuras, aunque modesto comparado con lo que vendría.

La tercera etapa —la imperial, que pertenece al siguiente volumen— vería la construcción del Templo Mayor como lo conocemos: la gran pirámide dual dedicada a Huitzilopochtli y Tláloc, con sus siete ampliaciones superpuestas, cada una envolviendo a la anterior como las capas de una cebolla. La arqueología del Proyecto Templo Mayor —iniciado en 1978— ha revelado esta estratigrafía prodigiosa: cada generación construía sobre la anterior sin destruirla, de modo que el templo es un archivo de piedra de la historia tenochca. En su interior se han encontrado ofrendas de todo Mesoamérica —jade, turquesa, copal, esqueletos de animales marinos—, testimonio de la red de tributo y comercio del imperio.

Pero lo esencial para este volumen es el principio: el templo creció

con la ciudad porque el templo era la ciudad en miniatura. Cada ampliación del recinto sagrado correspondía a una ampliación del poder tenochca: la petrificación bajo Acamapichtli, a la dinastía; la expansión bajo Itzcóatl, a la Triple Alianza; la monumentalización bajo Moctezuma Ilhuicamina y sus sucesores, al imperio. Leer la estratigrafía del Templo Mayor es leer la historia política de Tenochtitlan escrita en piedra. Y todo empezó con una choza de carrizos en un islote que nadie quería: la arquitectura mexicana, como su historia, es la prueba de que la grandeza no necesita cimientos prestigiosos, sino una idea fija y dos siglos de paciencia.

Tlatelolco, la ciudad gemela

Toda fundación tiene sus disidentes, y Tenochtitlan no fue la excepción. Apenas doce años después de la fundación —en 1337, según la cuenta tradicional—, una facción de mexicas se separó y fundó su propia ciudad en un islote vecino, al norte: Tlatelolco —"el montículo de tierra"—. Las fuentes no son explícitas sobre las causas de la escisión —las historias oficiales tienden a silenciar las divisiones internas—, pero los historiadores han propuesto varias hipótesis: disputas por el liderazgo, diferencias entre calpullis, o la ambición de un grupo que consideraba insuficiente el ritmo de crecimiento de Tenochtitlan. Sea cual fuere la causa, el resultado fue una diarquía insular: dos ciudades mexicas, hermanas y rivales, compartiendo el lago y compitiendo por su control.

Tlatelolco desarrolló una personalidad propia. Mientras Tenochtitlan se definía por su templo y su dios guerrero, Tlatelolco se definió por su mercado: el tianguis de Tlatelolco se convirtió en el más grande y famoso de Mesoamérica, un emporio donde, según los cronistas del siglo XVI, se reunían decenas de miles de personas a comerciar

con productos de todo el mundo conocido —del cacao de Tabasco a las plumas de quetzal de Guatemala, de la sal de la costa a los esclavos y el oro—. La vocación mercantil de Tlatelolco no era casual: sus fundadores incluían linajes con experiencia en el comercio a larga distancia, y la ciudad cultivó deliberadamente esa especialización. Si Tenochtitlan era la ciudad del dios, Tlatelolco era la ciudad del mercado.

Las relaciones entre las gemelas fueron complejas: parentesco, comercio y rivalidad entrelazados. Compartían el origen, la lengua y los dioses, pero competían por la hegemonía del lago y por el favor de los poderes de tierra firme. Durante más de un siglo coexistieron como entidades separadas, cada una con su propio tlatoani y su propia dinastía. Tenochtitlan, con el tiempo, tomaría la delantera —su alianza con los poderes del valle le daría una ventaja decisiva—, pero Tlatelolco no sería absorbida sino hasta 1473, ya en pleno apogeo imperial, bajo el gobierno de Axayácatl. Esa historia pertenece a otro volumen; aquí basta retener la imagen: el islote del signo produjo, en realidad, dos ciudades, y la dualidad fundacional —dos centros, dos vocaciones— prefigura la estructura dual que caracterizaría a la civilización mexicana en todos sus niveles: dos calendarios, dos escuelas, dos órdenes militares, dos dioses en la cima del Templo Mayor.

El episodio de Tlatelolco enseña, además, algo sobre el carácter mexicano: la escisión no los destruyó. Un pueblo menos cohesionado se habría fragmentado en facciones irreconciliables; los mexicanos convirtieron la división en especialización. Tlatelolco prosperó como mercado, Tenochtitlan como centro político-religioso, y ambas se beneficiaron del crecimiento de la otra. La rivalidad existía, pero subordinada a una identidad común: ante los de tierra firme,

tenochcas y tlatelolcas eran "los del islote", los mexicanos. La lección es notable: la unidad mexicana no era uniformidad; era un sistema de diferencias articuladas. Esa misma lógica —integrar lo diverso sin anularlo— sería, un siglo después, el principio organizador del imperio.



El tianguis de Tlatelolco: la vocación mercantil

Si Tenochtitlan era la ciudad del dios, Tlatelolco era la ciudad del mercado, y su tianguis merece una descripción detallada, porque fue una de las instituciones económicas más sofisticadas del mundo prehispánico. Las crónicas del siglo XVI —Sahagún, Durán, y más tarde los conquistadores— describen un mercado que reunía, en sus días de mayor actividad, entre veinte mil y sesenta mil personas: una multitud comparable a la de las grandes ferias europeas de la época, organizada con un rigor que asombraba a los

observadores.

El tianguis ocupaba una gran plaza rodeada de portales y se organizaba por secciones: cada mercancía tenía su lugar asignado —el cacao en un sector, las mantas de algodón en otro, la cerámica, las plumas, el oro, las piedras preciosas, los esclavos, los alimentos—, y cada vendedor ocupaba un puesto fijo, marcado y registrado. Los precios se expresaban en unidades de cuenta estandarizadas: el grano de cacao, la manta de algodón —quachtli—, el polvo de oro en cañones de pluma. No había moneda acuñada, pero había dinero en el sentido funcional: medios de intercambio generalmente aceptados, con equivalencias conocidas por todos. La economía del tianguis era una economía monetaria sin moneda.

El orden lo garantizaba un tribunal mercantil permanente: jueces —tianquizpan tlatoque— que resolvían disputas al momento, inspectores que verificaban pesos y medidas, y una policía de mercado que castigaba el fraude con severidad ejemplar. Cortar la mano al que usaba medidas falsas, decían las crónicas, no era una metáfora. Esta institucionalización del comercio revela algo esencial: el mercado no era un accidente ni un caos tolerado; era una creación del Estado, regulada por el Estado y fiscalizada por el Estado, que cobraba tributos sobre las transacciones. Los mexicas entendieron, antes que muchos teóricos modernos, que el comercio florece con reglas claras y se marchita con la arbitrariedad.

El tianguis de Tlatelolco era, además, el termómetro del imperio: por él pasaban los productos del tributo —que se redistribuían o se vendían—, las mercancías de los pochtecas —que traían de todo Mesoamérica: jade de Guatemala, turquesa del norte, cacao de Tabasco, algodón de tierra caliente, plumas de quetzal de la

selva—, y los excedentes de las chinampas del lago. Era a la vez mercado local, bolsa de valores del tributo y puerto de comercio internacional. Los pochtecas —organizados en sus propios calpullis, con sus dioses, sus ritos y sus privilegios— eran comerciantes, sí, pero también espías y embajadores: cada expedición comercial era una misión de reconocimiento, y cada mercado extranjero, una fuente de inteligencia. La red comercial tlatelolca era el sistema nervioso del imperio en formación.

La rivalidad entre Tenochtitlan y Tlatelolco tuvo, en este terreno, su expresión más aguda: ¿quién controlaba el comercio? Tenochtitlan desarrolló su propio mercado —menor—, pero nunca logró desplazar al de Tlatelolco, que conservó su primacía hasta la conquista. La solución imperial fue pragmática: en lugar de competir, Tenochtitlan integró el tianguis tlatelolca a su sistema, gravándolo y protegiéndolo, y usando a sus pochtecas como agentes del Estado. Cuando Axayácatl sometió Tlatelolco en 1473, el mercado ni siquiera se interrumpió: cambió de dueño, no de función. El capital —incluso el capital prehispánico— tiene esa virtud: sobrevive a las banderas.

Los pochtecas primitivos: el comercio antes del imperio

El tianguis de Tlatelolco no nació de la nada en 1337: sus raíces están en el camino. Durante la peregrinación, los mexicas comerciaron con los pueblos que encontraban —pieles por maíz, sal por mantas, trabajo por protección—, y en ese comercio itinerante se formó una casta de intermediarios que andando el tiempo se convertirían en los pochtecas, los comerciantes de larga distancia del imperio. Esta sección rastrea esa prehistoria mercantil.

El comercio del camino tenía dos formas. La primera era el trueque de subsistencia: en cada estación, los mexicas intercambiaban sus excedentes —caza, pieles, sal, artesanías— por lo que les faltaba —maíz, algodón, cerámica—. Era un comercio de frontera, sin plazas fijas, basado en relaciones personales y en la reputación: el que cumplía volvía a ser bien recibido. La segunda forma era el comercio a larga distancia de bienes de prestigio: plumas finas, jade, turquesa, cacao, que circulaban por redes mesoamericanas desde siglos atrás y en las que los mexicas —móviles por definición— podían participar como transportistas e intermediarios. Un pueblo en marcha es, potencialmente, una caravana permanente.

De estas prácticas surgieron especialistas: hombres —y algunas mujeres— que conocían las rutas, las lenguas, los precios y las costumbres de los pueblos vecinos; que sabían negociar, que acumulaban capital en forma de mercancías y que transmitían el oficio a sus hijos. Estos protophcchtecas formaron, ya en el camino, un grupo con intereses propios, distinto de los guerreros y los sacerdotes: su lealtad era al calpulli y al provecho, y su horizonte era más amplio que el del campamento. Cuando Tenochtitlan y Tlatelolco se fundaron, estos comerciantes se instalaron con sus redes intactas: el tianguis no tuvo que inventarse, porque sus operadores ya existían.

La fundación de las ciudades transformó el comercio itinerante en comercio establecido: las redes se fijaron en rutas regulares, los tratos personales se institucionalizaron en el tribunal del tianguis, y los comerciantes se organizaron en calpullis propios —en Tlatelolco sobre todo— con sus dioses patronos —Yacatecuhtli, "el señor de la nariz", dios de los mercaderes—. Pero conservaron el espíritu del

camino: los pochtecas imperiales seguirían siendo viajeros, espías y embajadores, y sus expediciones —que llegaban hasta Guatemala y el norte— serían la continuación a gran escala de las marchas de la peregrinación. El imperio comercial mexica fue, en este sentido, la profesionalización del trueque del éxodo.

La moraleja económica es notable: los mexicas llegaron al lago como guerreros y se quedaron como comerciantes. Su fama militar les abrió las puertas del vasallaje; su habilidad comercial les dio la prosperidad que hizo posible la independencia. Y ambas habilidades —la espada y la balanza— las habían aprendido en el camino: la primera, defendiéndose; la segunda, intercambiando. El pueblo que dos siglos atrás había salido de Aztlán con lo puesto llegaba al lago sabiendo pelear y sabiendo comerciar: las dos artes del poder en Mesoamérica. No es casual que el imperio que fundarían descansara sobre esos mismos dos pilares: el ejército y el tributo, la guerra y el mercado.

Acamapichtli y la invención de la realeza

Hacia 1376 —medio siglo después de la fundación—, los mexicas tomaron una decisión trascendental: dotarse de un rey. Hasta entonces, la ciudad había sido gobernada por un consejo de jefes de calpulli y sacerdotes, una especie de república teocrática adecuada para una aldea, pero insuficiente para una ciudad en crecimiento que necesitaba negociar con los poderosos señoríos del valle en pie de igualdad. Los altepetl establecidos no trataban con consejos: trataban con tlatoanis, "los que hablan", señores de linaje reconocido. Para ser tomados en serio, los mexicas necesitaban un tlatoani. Y no cualquier tlatoani: uno cuya sangre los conectara con el prestigio tolteca.

La solución fue una obra maestra de ingeniería política. Los mexicas solicitaron a Culhuacán —la ciudad de mayor abolengo tolteca— un príncipe de sangre real para entronizarlo. Los culhuas accedieron y enviaron a Acamapichtli —"el que empuña el cetro de cañas"—, joven de linaje mixto: hijo de un noble mexica y de Atotoztli, princesa culhua hija del tlatoani Coxcoxtli. Acamapichtli era, literalmente, la síntesis que los mexicas necesitaban: sangre mexica por parte de padre, sangre tolteca por parte de madre. Al coronarlo, Tenochtitlan adquiriría de golpe lo que le faltaba: legitimidad dinástica. Los advenedizos del islote se convertían, por arte de la genealogía, en herederos de Tula.

El reinado de Acamapichtli (1376-1396) fue fundacional en el sentido institucional. El primer tlatoani organizó la administración de la ciudad, regularizó el tributo interno, impulsó las obras públicas —calzadas, templos, chinampas— y, sobre todo, estableció la dinastía: casado con Ilancuéitl y con otras esposas principales, tuvo una descendencia numerosa de la que saldrían los siguientes tlatoanis. La poliginia real no era un capricho: era una estrategia de alianzas, cada matrimonio sellaba un pacto con un linaje o una ciudad, y cada hijo era un candidato potencial al trono y un vínculo vivo con una facción. La dinastía tenochca nació como una red de parentescos que abarcaba el valle.

Pero la creación de la realeza tuvo un precio: el vasallaje. Culhuacán no regaló a su príncipe por generosidad: lo impuso como condición de una alianza desigual, y Tenochtitlan pagó con tributo y obediencia. Peor aún: por encima de Culhuacán se alzaba un poder mayor, el que dominaba el valle a finales del siglo XIV: Azcapotzalco, la capital tepaneca, gobernada por el longevo y temible Tezozómoc. Los mexicas, al dotarse de rey, entraron de

lleno en el sistema de dominación tepaneca: su tlatoani era, en la práctica, un vasallo del señor de Azcapotzalco, obligado a tributar y a aportar guerreros para sus campañas. La realeza les dio dignidad hacia adentro y cadenas hacia afuera. Esa ambivalencia —rey en casa, vasallo fuera— definiría las siguientes cinco décadas, hasta que un tlatoani llamado Itzcóatl rompiera las cadenas. Su historia es la materia del capítulo final.

Antes de cruzar ese umbral, conviene registrar la sucesión de los primeros tlatoanis, porque sus nombres son el esqueleto de la historia tenochca: Acamapichtli (1376-1396), el fundador de la dinastía; Huitzilíhuitl (1396-1417) —"pluma de colibrí"—, hijo de Acamapichtli, que consolidó la alianza con Azcapotzalco casándose con una hija de Tezozómoc; y Chimalpopoca (1417-1427) —"escudo humeante"—, nieto de Tezozómoc por línea materna, cuyo reinado terminaría en tragedia y guerra. Tres generaciones bastaron para llevar a la ciudad del islote al borde del imperio. El cuarto tlatoani no heredaría una ciudad: heredaría una causa.



El agua domesticada: calzadas, diques y acueductos

Fundar una ciudad en un lago es un desafío hidráulico permanente:

el agua da la vida —pesca, chinampas, transporte— y la amenaza —inundaciones, salinidad, aislamiento—. Los mexicas respondieron con una ingeniería hidráulica que, en su época imperial, sería la más avanzada de América. Sus primeras obras —modestas, del siglo XIV— fijaron los principios que las grandes obras del XV desarrollarían.

La primera necesidad era la comunicación: un islote sin puentes es una prisión. Los tenochcas construyeron calzadas —terraplenes de piedra y tierra apisonada elevados sobre el lago— que unían la isla con tierra firme. La técnica era laboriosa: se clavaban estacas paralelas, se rellenaba con piedra y lodo, se apisonaba y se revestía. Las calzadas tempranas eran estrechas —apenas el paso de dos personas—, pero el principio estaba establecido: la ciudad no estaría aislada, sino conectada. Cada calzada tenía tramos de puente —de madera, levadizos— que permitían el paso de las canoas y que, en caso de ataque, se retiraban para incomunicar la ciudad. Vía de comunicación y obra defensiva a la vez: la ingeniería mexica nunca separaba las funciones.

La segunda necesidad era el agua potable: el lago de Texcoco era salobre, inservible para beber. Los manantiales de Chapultepec —el mismo cerro de la derrota— proveían agua dulce, y los mexicas construyeron un acueducto —un canal elevado sobre estacas— para traerla a la ciudad. El primer acueducto, de barro y madera, era frágil y de escaso caudal; pero el principio —traer el agua de lejos— quedaba establecido, y los acueductos imperiales posteriores —de piedra, dobles, monumentales— seguirían su traza. Que la ciudad dependiera de un acueducto vulnerable era un riesgo estratégico que los mexicas aceptaron: sin agua dulce no hay ciudad, y el riesgo se gestionaba con guarniciones y repuestos.

La tercera necesidad era la defensa contra las inundaciones: el lago subía en la temporada de lluvias y las chinampas bajas se anegaban. La respuesta temprana fue modesta —bordos, drenes, plataformas elevadas—, pero anticipaba la gran obra hidráulica del siglo XV: el dique de Nezahualcóyotl —construido bajo Moctezuma Ilhuicamina—, una cortina de dieciséis kilómetros que separaba las aguas salobres de Texcoco de las dulces de Xochimilco y protegía a la ciudad de las crecidas. La hidráulica mexicana era una conversación con el lago: cada obra respondía a una lección aprendida en una inundación anterior.

El conjunto de estas obras revela una mentalidad: los mexicanos no se adaptaban al medio, lo transformaban. Donde otros pueblos habrían buscado un sitio más fácil, ellos domesticaron el imposible. Esta voluntad de transformación —el lago convertido en campo, en camino, en muralla— es el correlato material de su ideología: el pueblo elegido no se somete a la naturaleza, la ordena. La ingeniería hidráulica era teología aplicada: cada calzada, cada dique, cada acueducto era una prueba de que Huitzilopochtli estaba con ellos, porque ¿quién sino un pueblo favorecido por los dioses podría construir una ciudad sobre el agua?

La dinastía tenochca: sangre tolteca y matrimonios de Estado

La elección de Acamapichtli resolvió el problema de la legitimidad hacia afuera; hacia adentro, creó una dinastía cuya lógica —la de los matrimonios de Estado— merece examinarse, porque explica la política tenochca del siglo siguiente. El principio era simple: cada matrimonio real era un tratado, cada esposa una embajada, cada hijo un vínculo vivo entre dos linajes. La poliginia de los tlatoanis no

era lujo: era diplomacia.

Acamapichtli se casó, primero, con Ilancuéitl —"falda vieja", nombre que sugiere una mujer de edad y autoridad—, princesa culhua de alto rango, consolidando así el vínculo con Culhuacán que le había dado el trono. Pero no se detuvo allí: tomó esposas de los principales calpullis tenochcas y de ciudades aliadas, tejiendo una red de parentesco que convertía a la corte en un mapa vivo de las alianzas del reino. Sus hijos —la tradición les atribuye una veintena— fueron distribuidos estratégicamente: los varones, como candidatos al trono y como jefes militares; las mujeres, como esposas de nobles aliados. La dinastía era una máquina de producir parentesco, y el parentesco era la materia de la política.

El segundo tlatoani, Huitzilíhuitl (1396-1417), llevó la diplomacia matrimonial a su punto más audaz: se casó con una hija de Tezozómoc, el señor de Azcapotzalco. El matrimonio sellaba la alianza tepaneca en el nivel más íntimo: el tlatoani de Tenochtitlan era ahora yerno del hombre más poderoso del valle. De esta unión nació Chimalpopoca, el tercer tlatoani, que era nieto de Tezozómoc por línea materna. La jugada era brillante a corto plazo —protección garantizada— y peligrosa a largo plazo: ataba el destino de la dinastía tenochca al de la dinastía tepaneca, de modo que la crisis sucesoria de Azcapotzalco en 1426 arrastraría a Tenochtitlan a su propia crisis. Chimalpopoca pagaría con la vida la cercanía con Maxtla: ser nieto del tirano no lo protegió del usurpador.

La sucesión tenochca no era hereditaria en el sentido europeo: no heredaba automáticamente el primogénito. A la muerte del tlatoani, un consejo de electores —los jefes de los calpullis principales, los sumos sacerdotes, los grandes capitanes— elegía al sucesor entre los hijos y hermanos del difunto, buscando al candidato más capaz

y con mejores apoyos. Este sistema electivo dentro del linaje combinaba las ventajas de la herencia —continuidad dinástica, legitimidad de sangre— con las de la elección —filtro de capacidad, consenso de la élite—. Su riesgo era la división: cada sucesión era una negociación entre facciones, y las facciones perdedoras podían conspirar. La historia del imperio registraría varias sucesiones conflictivas; la de 1427 —la elección de Itzcóatl tras el asesinato de Chimalpopoca— sería la más dramática, como narrará el capítulo siguiente.

Un aspecto poco destacado de la dinastía temprana es el papel de las mujeres reales. Ilancuéitl y las demás reinas no eran figuras decorativas: administraban palacios, dirigían redes de artesanas, intervenían en las negociaciones matrimoniales de sus hijos y, en ocasiones, gobernaban como regentes. La Cihuacóatl —"mujer serpiente"— del Estado, el segundo cargo después del tlatoani, llevaba un título femenino aunque lo ocupara un hombre, lo que sugiere una concepción dual del poder: toda autoridad suprema tenía su contraparte femenina, visible o simbólica. Esta dualidad —masculino y femenino, tlatoani y cihuacóatl, Huitzilopochtli y Tláloc en el Templo Mayor— es uno de los principios estructurales de la civilización mexicana, y sus raíces están en la organización dinástica temprana: el poder, para los mexicas, nunca era de uno solo.

Al cerrar esta sección, una paradoja: la dinastía que daría emperadores a Mesoamérica nació de un préstamo —un príncipe culhua entronizado por vasallos—, se consolidó mediante matrimonios con el opresor tepaneca y produjo, en su cuarta generación, al libertador que destruiría a ese opresor. La sangre tolteca que los mexicas habían mendigado en 1376 corría por las

venas del hombre que en 1428 quemaría Azcapotzalco. La legitimidad, una vez adquirida, podía usarse contra quien la había otorgado. Los mexicas aprendieron pronto que en política no hay deudas eternas: solo intereses permanentes.

Capítulo 4. De tributarios a imperio: Azcapotzalco, Itzcóatl y la Triple Alianza

En 1427, Tenochtitlan era una ciudad próspera de quizás cincuenta mil habitantes, con templos de piedra, calzadas en construcción y un comercio lacustre floreciente. Y sin embargo, políticamente no era nada: un vasallo más del imperio tepaneca, obligado a tributar a Azcapotzalco y a derramar la sangre de sus guerreros en guerras ajenas. Un año después, en 1428, esa misma ciudad era la cabeza de una alianza que había destruido a Azcapotzalco y el centro de un poder que en un siglo dominaría Mesoamérica. La velocidad del cambio es vertiginosa, y su explicación no está en la fortuna, sino en una combinación de crisis, liderazgo y visión que este capítulo reconstruye: el yugo tepaneca, la muerte de Tezozómoc, la guerra de 1428 y la fundación de la Triple Alianza, el acta de nacimiento del imperio mexica.

El yugo de Azcapotzalco

Para entender 1428 hay que entender Azcapotzalco. A finales del siglo XIV y principios del XV, el Valle de México estaba dominado por los tepanecas, un pueblo nahua establecido en la orilla occidental del lago, cuya capital, Azcapotzalco —"el hormiguero"—,

era la ciudad más poderosa del Anáhuac. Su gobernante, Tezozómoc —"el que se enoja"—, reinó durante más de seis décadas —una longevidad extraordinaria que las fuentes subrayan con asombro— y construyó, ciudad por ciudad, un sistema de dominación que abarcaba buena parte del valle y sus alrededores. Tezozómoc no era un bárbaro: era un estadista de la vieja escuela, que combinaba la guerra con la diplomacia matrimonial —casó a sus hijas con los tlatoanis vasallos, incluido Huitzilíhuitl de Tenochtitlan— y que sabía recompensar la lealtad y castigar la rebeldía con una frialdad metódica.

Los mexicas entraron en la órbita tepaneca por necesidad. Como ciudad nueva sin linaje ni ejércitos propios de consideración, Tenochtitlan necesitaba un protector frente a los señoríos que aún la hostilizaban; Azcapotzalco necesitaba guerreros, porque los mexicas —endurecidos por la peregrinación— eran ya famosos como combatientes. El pacto era claro: protección y legitimidad a cambio de tributo y servicio militar. Y durante décadas funcionó. Los guerreros mexicas pelearon en las campañas tepanecas —notablemente contra Texcoco, la gran rival acolhua del oriente—, y su eficacia los volvió indispensables. Tezozómoc los premiaba y los utilizaba; los mexicas aprendían, en cada campaña, el arte de la guerra a gran escala y el mapa político del valle. El vasallaje era una escuela: dura, humillante, pero instructiva.

El tributo que Azcapotzalco imponía a Tenochtitlan es materia de leyenda. Las crónicas cuentan que Tezozómoc, para humillar a sus vasallos, les exigía tributos imposibles o absurdos: una chinampa sembrada de maíz, frijol, chile y calabaza que debían entregar flotando; patos y garzas del lago en cantidades determinadas; servicios de mano de obra para las obras de la capital tepaneca. Los

mexicas cumplían —siempre cumplían—, y cada cumplimiento era una lección de organización: para entregar el tributo a tiempo había que coordinar calpullis, canoas, cosechas y artesanos. La maquinaria administrativa que un siglo después movería el imperio se forjó, en parte, pagando tributo a Azcapotzalco. La humillación, una vez más, era una escuela.

Pero el yugo se fue haciendo insoportable. A medida que Tenochtitlan crecía, el tributo crecía con ella, y la condición de vasallo resultaba cada vez más incompatible con la conciencia que los mexicas tenían de sí mismos: el pueblo elegido de Huitzilopochtli, ¿sirviendo a los tepanecas? Los tlamatinime alimentaban el resentimiento con la memoria de la peregrinación: el dios les había prometido grandeza, no servidumbre. Hacia la década de 1420, la tensión era palpable. Solo la autoridad personal de Tezozómoc —anciano, temido, respetado— mantenía el sistema en pie. Todos sabían que su muerte sería una crisis. Nadie sabía que sería una oportunidad.

La crisis llegó en 1426, cuando Tezozómoc murió. Tenía, según las cuentas, más de cien años —una cifra probablemente exagerada, pero indicativa de la percepción de su longevidad—. Su sucesión desató la tormenta que llevaba décadas gestándose. El heredero legítimo parecía ser Tayatzin, pero el poder fue usurpado por Maxtla —"el que se ciñe el braguero"—, hijo de Tezozómoc y señor de Coyoacán, un hombre de ambición desmedida y métodos brutales. Maxtla no solo se apoderó de Azcapotzalco: decidió reafirmar la dominación tepaneca con mano de hierro, empezando por los vasallos más prometedores y, por tanto, más peligrosos: los mexicas y los acolhuas de Texcoco.

En Tenochtitlan reinaba entonces Chimalpopoca, nieto de

Tezozómoc por línea materna —su madre era hija del viejo tirano—, lo que en teoría lo protegía. Pero Maxtla no respetaba parentescos: veía en Chimalpopoca un rival potencial y un símbolo de la autonomía mexicana. La tradición cuenta que Maxtla ordenó su muerte —algunas versiones dicen que Chimalpopoca se suicidó en prisión, otras que fue asesinado—, y que con él cayeron varios nobles tenochcas. El mensaje era inequívoco: la época de la protección tepaneca había terminado; empezaba la del terror. Tenochtitlan, de luto por su tlatoani, se enfrentaba a una disyuntiva existencial: someterse definitivamente o jugarse la existencia en una guerra contra el poder más formidable del valle.

En Texcoco, la situación era paralela y aún más dramática. Ixtlilxóchitl, el tlatoani acolhua, había sido derrotado y muerto por los tepanecas años atrás, y su hijo Nezahualcóyotl —"coyote hambriento"— vivía en el exilio, perseguido por los sicarios de Maxtla, refugiado entre los tlaxcaltecas. El joven príncipe —que la historia recordaría como el rey poeta, el legislador, el arquitecto de Texcoco— era, en 1427, un fugitivo con una causa: recuperar el trono de su padre y vengar su muerte. Su causa y la de los mexicas eran la misma: la destrucción del poder de Maxtla. La alianza que cambiaría la historia del Anáhuac nació de ese dolor compartido.



El imperio tepaneca: la máquina de Tezozómoc

Para comprender la magnitud de lo que Itzcóatl destruyó, hay que comprender lo que Tezozómoc había construido. El "imperio" tepaneca —los historiadores discuten si merece ese nombre, y volveremos sobre la cuestión— era, a principios del siglo XV, el sistema político más extenso del Altiplano Central desde la caída de Tula. Su centro era Azcapotzalco, en la orilla occidental del lago de Texcoco; su periferia abarcaba decenas de altepetl sometidos por la guerra o por la diplomacia, desde el valle hasta las montañas circundantes.

El método de Tezozómoc combinaba tres instrumentos. El primero, la guerra: campañas sistemáticas contra los señoríos recalcitrantes, ejecutadas con un ejército en el que los contingentes vasallos —incluidos los mexicas— aportaban la infantería. El segundo, el

matrimonio: Tezozómoc casó a sus numerosas hijas con los tlatoanis de las ciudades sometidas, convirtiendo cada alianza en un parentesco y cada parentesco en una correa de control. El tercero, el tributo: un sistema de exacciones regulares —en especie, en trabajo, en guerreros— que financiaba la corte tepaneca y mantenía a los vasallos en dependencia económica. No era un imperio territorial con administración directa: era una hegemonía, una red de dominación cuyo centro extraía recursos de la periferia sin gobernarla cotidianamente.

La longevidad de Tezozómoc —más de sesenta años en el poder— fue su mayor fortaleza y su mayor debilidad. Fortaleza, porque seis décadas bastaron para tejer una red de lealtades personales, parentescos y rutinas administrativas que hacía del sistema algo más que la voluntad de un hombre. Debilidad, porque el sistema dependía enteramente de su persona: no había instituciones tepanecas capaces de sobrevivir a su muerte, no había un mecanismo sucesorio aceptado, no había una ideología imperial que trascendiera al caudillo. Cuando Tezozómoc murió, su imperio no tuvo un heredero: tuvo pretendientes. Maxtla, el usurpador, heredó el aparato de dominación sin heredar el arte de usarlo: donde su padre combinaba la presión con la negociación, él solo conocía la presión. La diferencia entre un hegemón y un tirano es sutil pero decisiva: el primero hace que la dominación parezca inevitable; el segundo hace que parezca intolerable. Maxtla logró, en menos de dos años, lo que ningún enemigo exterior había conseguido: unir a todos los sometidos en su contra.

La lección que los mexicas extrajeron del imperio tepaneca fue doble. Por un lado, aprendieron su técnica: la combinación de guerra, matrimonio y tributo que Tezozómoc había perfeccionado

sería, con ajustes, la técnica del imperio mexica. Itzcóatl y sus sucesores no inventaron la hegemonía: la heredaron de su antiguo señor y la mejoraron. Por otro lado, aprendieron su falla: un imperio personal muere con la persona. Los mexicas construirían, por eso, un imperio institucional: con una Triple Alianza que distribuía el poder entre tres ciudades, con un sistema sucesorio regulado, con una ideología —el pueblo elegido de Huitzilopochtli— que trascendía a cualquier individuo. El imperio tepaneca fue el borrador; el imperio mexica sería la obra. Y como todo borrador, el tepaneca terminó en el fuego.

Hay un dato que ilustra la escala del cambio: Azcapotzalco, la capital tepaneca, fue destruida tan completamente en 1428 que nunca se recuperó como centro político. Sus piedras se reutilizaron, su territorio se repartió, su nombre sobrevivió como topónimo y como advertencia. Los mexicas quisieron que no quedara piedra sobre piedra, y casi lo lograron: la arqueología encuentra en Azcapotzalco niveles de destrucción compatibles con una toma violenta en el Posclásico tardío. La memoria del lugar, sin embargo, persistió: durante el siglo imperial, "tepaneca" siguió designando a un grupo étnico y a una parcialidad de Tenochtitlan —los mexicas incorporaron a los vencidos, como harían con todos—. Destruir la ciudad no era destruir a su gente: era destruir su capacidad de volver a ser un centro. En la lógica imperial mexica, el enemigo derrotado se integra; el centro derrotado se borra.

El debate del consejo y la elección de Itzcóatl

Muerto Chimalpopoca, Tenochtitlan necesitaba un tlatoani, y la elección recayó en Itzcóatl —"serpiente de obsidiana"—, tío del difunto, hijo de Acamapichtli y de una esclava —un origen humilde

para un rey, que sus enemigos nunca le perdonarían y que sus partidarios convertirían en prueba de mérito—. Itzcóatl tenía fama de guerrero y de hombre decidido, y su elección ya era una declaración: frente a la crisis, los mexicas no eligieron al candidato más dócil, sino al más combativo. Junto a él emergió la figura que sería el cerebro de la época: Tlacaélel —"el que levanta el ánimo de la gente"—, sobrino de Itzcóatl, joven noble de inteligencia formidable, nombrado cihuacóatl —"mujer serpiente", el segundo cargo del Estado, encargado de la administración interna—. La pareja Itzcóatl-Tlacaélel gobernaría, de hecho, como una diarquía: el tlatoani como rostro del poder, el cihuacóatl como su mente.

El primer acto del nuevo gobierno fue un debate que las crónicas —Durán, Tezozómoc— conservan con dramatismo. Reunido el consejo, la mayoría se inclinaba por la sumisión: Azcapotzalco era demasiado fuerte, la guerra sería un suicidio, mejor negociar, pagar, sobrevivir. Era la voz de la prudencia, y no le faltaba razón: Tenochtitlan sola no podía enfrentar al imperio tepaneca. Entonces habló Tlacaélel. Su arenga —parafraseada por los cronistas, pero cuyo sentido la tradición preserva— vino a decir: si nos sometemos, seremos esclavos para siempre y nuestros hijos nos maldecirán; si peleamos y morimos, moriremos como mexicas, y el dios nos recordará; pero no moriremos, porque el dios está con nosotros y los tepanecas están divididos y odiados por todos. Ofreció, además, ir él mismo como embajador ante Maxtla para ganar tiempo y tantear al enemigo. El consejo, conmovido y avergonzado, votó por la guerra. La tradición añade un detalle jurídico de gran significado: los pipiltin —los nobles— prometieron que, si la guerra se ganaba, servirían perpetuamente a los macehualtin —el pueblo común— que se distinguieran en ella; y los macehualtin prometieron, a su

vez, aceptar la servidumbre perpetua si la guerra se perdía. Era un pacto social sellado ante el abismo: todo o nada.

La decisión de la guerra exigía aliados, porque Tenochtitlan sola, en efecto, no bastaba. La diplomacia de Itzcóatl y Tlacaélel se movió en tres direcciones. Primero, Texcoco: Nezahualcóyotl, salido de su exilio, reunía a los acolhuas y a sus aliados tlaxcaltecas y huexotzincas; su odio a Maxtla era garantía de lealtad. Segundo, Tlacopan —"el lugar de las varas"—, pequeña ciudad tepaneca de la orilla occidental gobernada por Totoquihuatzin, que aceptó cambiar de bando: su desertión abría una brecha en el corazón del territorio tepaneca. Tercero, los señoríos menores del valle, hartos de la arrogancia de Maxtla, que aportaron contingentes o, al menos, neutralidad. La coalición tomó forma en meses: Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan, tres ciudades contra un imperio.

La guerra misma —la llamada guerra tepaneca— fue breve y brutal. Las fuentes la concentran en 1428, aunque las operaciones se extendieron probablemente durante meses. El momento decisivo fue el asalto a Azcapotzalco: los aliados cruzaron las calzadas, sitiaron la capital tepaneca y la tomaron al asalto. Maxtla fue capturado y ejecutado —la tradición le reserva una muerte ignominiosa, acorde con su fama de tirano—. Azcapotzalco, la ciudad que había dominado el valle durante generaciones, fue saqueada y destruida hasta sus cimientos; sus habitantes, dispersados o esclavizados; su territorio, repartido. La destrucción fue deliberada y ejemplar: no se trataba solo de vencer a un enemigo, sino de borrar un centro de poder para que nadie pudiera restaurarlo. Los mexicas aprendieron en Azcapotzalco una lección que aplicarían en adelante: al enemigo derrotado no se le deja la raíz.

El reparto del botín y de los tributos futuros selló la alianza: según la cuenta tradicional, Tenochtitlan y Texcoco recibirían dos quintas partes cada una, y Tlacopan una quinta parte. La proporción reflejaba el peso militar real de cada socio —y anunciaba ya la primacía tenochca—, pero también la sabiduría política de Itzcóatl: Texcoco, con Nezahualcóyotl, era un aliado demasiado valioso para humillarlo con una parte menor; Tlacopan, premiada por su deserción oportuna, quedaba atada a la coalición. Nacía así la Excan Tlahtoloyan —la "Triple Alianza"—, el pacto de tres ciudades que sería la forma institucional del imperio durante el siglo siguiente. 1428 es, con más derecho que 1325, el año fundacional del imperio mexica: en 1325 nació una ciudad; en 1428 nació un poder.

El reparto del mundo: las quintas partes

Destruída Azcapotzalco, los vencedores se enfrentaron a una cuestión tan decisiva como la guerra misma: ¿cómo repartir el botín y, sobre todo, cómo repartir el futuro? La tradición conserva la fórmula: del tributo de los pueblos sometidos, dos quintas partes para Tenochtitlan, dos quintas partes para Texcoco, una quinta parte para Tlacopan. Esta sección examina el significado de ese reparto, porque en él se jugaba la naturaleza de la alianza.

La proporción reflejaba el peso militar real: Tenochtitlan y Texcoco habían aportado los contingentes decisivos; Tlacopan, menor, había contribuido con su deserción estratégica —abrir el flanco sur tepaneca— más que con tropas. Pero la fórmula era también una declaración política: Texcoco recibía lo mismo que Tenochtitlan, un reconocimiento de igualdad que los tenochcas aceptaron por necesidad —sin Nezahualcóyotl no había victoria— y que con el

tiempo les resultaría incómodo. Las alianzas entre desiguales que se fingen iguales rara vez duran; la Triple Alianza duró un siglo, lo que habla de la habilidad diplomática de sus fundadores para gestionar la ficción.

El reparto no era solo de tributo: era de territorios, de prisioneros, de símbolos. Las tierras de los tepanecas vencidos se distribuyeron entre los guerreros distinguidos de las tres ciudades, creando una clase de beneficiarios interesada en la supervivencia de la alianza. Los prisioneros de guerra —futuros sacrificados o esclavos— se repartieron según el mismo criterio. Y los símbolos del poder tepaneca —las insignias reales, los bultos de sus dioses— se distribuyeron como trofeos: cada ciudad recibió una parte de la legitimidad del vencido. El botín era material y simbólico a la vez, porque el poder —en Mesoamérica como en todas partes— se compone de ambas cosas.

La administración del reparto exigió crear instituciones nuevas: un registro común de tributos —el antecedente de las matrículas imperiales—, un calendario de entregas coordinado, un mecanismo de resolución de disputas entre los socios. La Triple Alianza no era un tratado firmado y archivado: era una maquinaria en funcionamiento permanente, con reuniones periódicas de los tres tlatoanis, campañas conjuntas planificadas y un reparto auditado. Esta institucionalización —la alianza como gobierno, no como promesa— es lo que la distingue de las coaliciones efímeras del pasado del valle y lo que le dio su durabilidad.

Con el tiempo, el reparto se desequilibraría: Tenochtitlan, con su crecimiento demográfico y militar, iría concentrando de hecho más de sus dos quintas partes, mediante conquistas propias cuyos tributos no siempre compartía, y mediante la manipulación de los

registros. Texcoco lo sabía y lo toleraba mientras el sistema funcionara; Tlacopan, demasiado pequeña para protestar, aceptaba su parte menguante. La historia de la Triple Alianza es, en este sentido, la historia de una igualdad inicial que se erosiona: el pacto de 1428 contenía, en germen, la hegemonía tenochca del siglo XV. Pero esa es historia de otro volumen. Aquí basta registrar el momento fundacional: tres ciudades repartiéndose el mundo en quintas partes, sin saber que una de ellas se quedaría, con el tiempo, con casi todo.

La toma de Azcapotzalco: anatomía de una batalla

Las crónicas son avaras en detalles tácticos sobre la guerra tepaneca, pero combinando sus indicios con lo que la etnohistoria militar —Ross Hassig en particular— ha reconstruido sobre la guerra mesoamericana, es posible esbozar el cuadro de la campaña de 1428. No fue una batalla campal al estilo europeo: fue una guerra de asedio y desgaste, decidida por la logística tanto como por el valor.

El teatro de operaciones era el occidente del lago de Texcoco: Azcapotzalco en la orilla, Tenochtitlan en el islote, Texcoco al oriente, Tlacopan —la deserción clave— justo al sur de la capital tepaneca. La estrategia aliada, atribuida a Tlacaélel, fue el estrangulamiento progresivo: primero, asegurar Tlacopan y su territorio, cortando a Azcapotzalco de sus apoyos del sur; segundo, batir a los contingentes tepanecas en campo abierto, donde la superioridad numérica aliada —mexicas, acolhuas, tlaxcaltecas, huexotzincas— podía imponerse; tercero, sitiar la capital, cortando sus calzadas y su abastecimiento lacustre hasta forzar el asalto final.

La guerra mesoamericana del Posclásico tenía reglas propias que conviene explicar. Los ejércitos se componían de contingentes de calpulli, cada uno con sus capitanes, sus insignias y su grito de guerra; el mando supremo lo ejercía el tlatoani o su general delegado —el tlacochcácatl—. Las armas eran el atlatl —lanzadardos—, el arco, la honda, la lanza y el macuahuitl —la espada de madera con navajas de obsidiana, capaz de decapitar un caballo según los cronistas españoles—. La protección consistía en escudos de madera y cuero —chimalli— y armaduras de algodón acolchado —ichcahuipilli—, eficaces contra proyectiles. Las batallas se libraban de día, con despliegues formales, y el objetivo no era aniquilar al enemigo, sino romper su formación, capturar a sus capitanes —cuya captura desmoralizaba a las tropas— y forzarlo a pedir la paz. La guerra era, en este sentido, un duelo colectivo ritualizado, y los mexicas eran sus maestros.

En 1428, sin embargo, la ritualización se quebró: contra Azcapotzalco no se buscaba la sumisión, sino la destrucción. Las fuentes hablan de una resistencia encarnizada y de un asalto final en el que la ciudad fue tomada casa por casa, templo por templo. Maxtla, capturado, fue ejecutado —las versiones difieren en el modo, pero coinciden en la ignominia—. La destrucción posterior —el saqueo, el incendio, la demolición de los templos— fue deliberada: se trataba de borrar a Azcapotzalco del mapa político, no solo de vencerla. Los aliados se repartieron el botín —tierras, tributos, prisioneros— según lo pactado, y los mexicas se reservaron el símbolo: las insignias reales tepanecas, los bultos sagrados de sus dioses, los archivos de tributos. Apropiarse de los símbolos del vencido era declarar la sucesión: el poder había cambiado de manos, y las manos eran mexicas.

El costo humano de la guerra es imposible de calcular: las fuentes no dan cifras, y las que dan —miles de muertos— son fórmulas retóricas más que estadísticas. Pero fue, sin duda, la guerra más sangrienta que el valle había conocido hasta entonces, y sus cicatrices duraron generaciones: familias tepanecas dispersas, campos abandonados, una capital en ruinas. Los mexicas, que habían iniciado la guerra jugándose la existencia, la terminaron como potencia hegemónica. El precio de la libertad fue la destrucción de una ciudad. La historia mexicana, una vez más, no ofrece consuelos fáciles: la liberación de 1428 fue también una catástrofe para los vencidos, y este libro no la oculta. Los imperios no se fundan con discursos: se fundan con asedios.



Nezahualcóyotl: el príncipe en el exilio

Ninguna historia de 1428 está completa sin Nezahualcóyotl, y

ninguna figura ilustra mejor que la suya el carácter personal —casi novelesco— de la crisis tepaneca. Hijo de Ixtlilxóchitl, tlatoani de Texcoco, y de una princesa mexicana —hija de Huitzilíhuitl—, Nezahualcóyotl era heredero de dos linajes reales y, por tanto, doblemente peligroso para Maxtla. Cuando los tepanecas derrotaron y dieron muerte a su padre —hacia 1418—, el joven príncipe, apenas un adolescente, huyó a las montañas y vivió años de exilio y persecución, protegido por leales, escondido en cuevas y pueblos serranos, mientras los sicarios de Azcapotzalco lo buscaban para matarlo.

Las crónicas —particularmente las de su descendiente, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl— adornan el exilio con episodios de novela: huidas nocturnas, disfraces, protectores anónimos, noches en vela componiendo poemas. La historiografía moderna recibe estos relatos con cautela —Alva Ixtlilxóchitl escribía para glorificar a su antepasado y reclamar privilegios ante la corona española—, pero el núcleo es sólido: Nezahualcóyotl sobrevivió a la persecución tepaneca, reunió apoyos entre los acolhuas y sus vecinos tlaxcaltecas y huexotzincas, y regresó en 1428 al frente de un ejército para reclamar Texcoco. Su alianza con Itzcóatl no fue un cálculo frío: era la convergencia de dos venganzas —la mexicana por Chimalpopoca, la acolhua por Ixtlilxóchitl— contra un enemigo común.

Lo que hace fascinante a Nezahualcóyotl para este volumen no es solo su papel militar en 1428, sino lo que representa: la otra cara de la moneda mexicana. Texcoco, bajo su gobierno posterior (1431-1472), se convertiría en la Atenas del Anáhuac: ciudad de poetas, sabios, arquitectos y legisladores, sede de un consejo de sabios y de un jardín botánico, famosa por su refinamiento cultural

frente al militarismo tenochca. La dualidad Tenochtitlan-Texcoco —la espada y la pluma, Huitzilopochtli y Quetzalcóatl— estructuraría la cultura imperial del siglo XV. Y esa dualidad nació en 1428, en la hermandad de armas entre Itzcóatl y Nezahualcóyotl: el guerrero y el poeta unidos contra el tirano.

La alianza, sin embargo, no estuvo exenta de tensiones futuras. Texcoco recibió dos quintas partes del tributo —igual que Tenochtitlan—, un reconocimiento de su peso que los tenochcas aceptarían mientras necesitaran a los acolhuas y recortarían cuando pudieran prescindir de ellos. A lo largo del siglo imperial, Tenochtitlan iría concentrando el poder real mientras Texcoco conservaba el prestigio cultural: una división del trabajo que funcionó mientras hubo botín que repartir y que se tensaría en las crisis. Pero en 1428, la alianza era genuina y la victoria, compartida. Sin Nezahualcóyotl, la guerra tepaneca habría sido mucho más difícil; sin Itzcóatl, Nezahualcóyotl quizá nunca habría recuperado Texcoco. La historia, a veces, necesita que dos hombres se encuentren.

Un apunte final sobre las fuentes: casi todo lo que sabemos de Nezahualcóyotl en esta época proviene de cronistas texcocanos —interesados en magnificarlo— y de cronistas tenochcas —interesados en no ser eclipsados por él—. El contraste entre ambas tradiciones es instructivo: donde los texcocanos ven al protagonista, los tenochcas ven al aliado. La verdad, probablemente, está en el medio: 1428 fue una empresa colectiva en la que cada socio aportó lo decisivo en su frente. La Triple Alianza no tuvo un solo fundador: tuvo tres, y honrar a los tres es hacer justicia a la historia.

Itzcóatl y Tlacaélel: la forja del imperio

La guerra había dado a los mexicas la libertad; Itzcóatl y Tlacaélel les darían algo más difícil: un imperio. Porque destruir Azcapotzalco era solo el principio: el vacío de poder en el valle podía llenarse de muchas maneras —una hegemonía compartida e inestable, una sucesión de guerras entre los vencedores, el retorno de algún caudillo tepaneca—, y la historia del Anáhuac estaba llena de poderes efímeros. Que la Triple Alianza se convirtiera en un imperio duradero y expansivo fue obra de una década de reformas deliberadas, la más ambiciosa reingeniería política y cultural del México prehispánico.

La primera reforma fue la más famosa y la más polémica: la quema de los libros. La tradición —recogida por el cronista mestizo Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y discutida por la historiografía moderna— cuenta que Itzcóatl, aconsejado por Tlacaélel, ordenó reunir los amoxtli —los libros pintados antiguos— y quemarlos, para reescribir la historia desde la perspectiva mexica. El acto, si ocurrió tal como se cuenta, era de una audacia ideológica extraordinaria: borrar la memoria para fundar una nueva. Los tlamatinime al servicio del nuevo régimen reescribieron entonces la peregrinación, la fundación y la guerra tepaneca como una epopeya teleológica: todo —el éxodo, los sufrimientos, el signo— había conducido necesariamente a este momento, al triunfo del pueblo elegido de Huitzilopochtli. La historia se volvió liturgia del poder.

Los historiadores debaten el alcance real de la quema: ¿se destruyeron efectivamente los códices antiguos, o se trató de una reforma historiográfica parcial, exagerada por los cronistas? La arqueología no puede resolverlo —los amoxtli quemados no dejan rastro identificable—, pero la evidencia indirecta sugiere que algo

profundo ocurrió: las tradiciones históricas mexicas que conocemos —la Tira de la Peregrinación, las crónicas dinásticas— presentan una coherencia ideológica sospechosamente perfecta, como si hubieran pasado por una redacción única. Sea cual fuere la magnitud del fuego, su sentido es claro: Itzcóatl y Tlacaélel entendieron que el poder duradero necesita una historia, y que la historia la escriben los vencedores. Fue el primer acto de propaganda de Estado del imperio, y uno de los más eficaces: cinco siglos después, seguimos contando la historia mexica en los términos que ellos fijaron.

La segunda reforma fue social y económica: la reorganización del calpulli y el reparto de tierras. Hasta entonces, la tierra —o las chinampas— pertenecía a los calpullis de manera comunal; Itzcóatl instituyó un sistema de recompensas que asignaba tierras y tributos a los guerreros distinguidos en la guerra tepaneca, creando una aristocracia militar vinculada personalmente al tlatoani. Los capitanes recibieron tierras trabajadas por terrazgueros, derechos sobre tributos de pueblos sometidos y títulos nobiliarios hereditarios. La medida tenía una doble filo: premiaba el mérito guerrero —cumpliendo la promesa hecha al pueblo antes de la guerra— y creaba una clase dirigente cuyo interés coincidía con la expansión continua: para mantener sus privilegios, los nuevos nobles necesitaban nuevas conquistas. El imperio nació, así, con un motor incorporado: la necesidad de crecer.

La tercera reforma fue religiosa e ideológica: la elevación de Huitzilopochtli a la cima del panteón. Hasta entonces, el dios patrono compartía honores con divinidades más antiguas y universales —Quetzalcóatl, Tláloc, Tezcatlipoca—; Tlacaélel impulsó su entronización como dios supremo del Estado, el sol guerrero

cuya victoria diaria exigía el alimento de la guerra. El Templo Mayor —cuya construcción en piedra se aceleró bajo Itzcóatl— se dedicó conjuntamente a Huitzilopochtli y a Tláloc, el dios de la lluvia y la agricultura: la dualidad en la cima del templo expresaba la dualidad del Estado —guerra y sustento, conquista y cosecha—. La ideología quedó fijada en una fórmula que los sacerdotes repetirían durante un siglo: los mexicas eran el pueblo elegido para alimentar al sol con la guerra, y la guerra era, por tanto, un deber cósmico, no una opción política. La expansión imperial dejaba de ser ambición para convertirse en religión.

La cuarta reforma fue territorial: la primera oleada de conquistas. Libre del yugo tepaneca, Tenochtitlan —con sus aliados— se lanzó a someter los señoríos del valle que aún resistían o que habían colaborado con Maxtla: Xochimilco, Coyoacán, Culhuacán —la vieja ciudad que había dado rey a los mexicas y que ahora pagaba tributo a sus antiguos vasallos—, y las ciudades de la orilla oriental. Cada conquista seguía un patrón que se volvería canónico: exigencia de sumisión, guerra en caso de negativa, imposición de tributo registrado en las matrículas, instalación de un calpixque —recaudador— y respeto a las autoridades locales siempre que colaboraran. El imperio mexica no era un imperio de ocupación: era un imperio de tributo. No necesitaba gobernar cada pueblo; le bastaba con que cada pueblo pagara. Esta fórmula —mínima administración, máximo tributo— sería la clave de su rápida expansión y, a la larga, una de sus vulnerabilidades.

Al morir Itzcóatl en 1440 —trece años después de ceñirse la diadema—, dejaba una obra completa: una ciudad libre, una alianza sólida, un ejército victorioso, una ideología articulada, una aristocracia interesada en la expansión y un sistema tributario en

funcionamiento. Su sucesor, Moctezuma Ilhuicamina —"el que se muestra enojado", "flechador del cielo"—, heredaría los instrumentos y los usaría para llevar el imperio a su primera gran expansión, como contará el siguiente volumen de esta serie. Pero la fundación moral del imperio —la idea de que los mexicas tenían un destino— era obra de Itzcóatl y Tlacaélel, el tlatoani de origen humilde y el cihuacóatl visionario que convirtieron una victoria militar en un proyecto civilizatorio.

Tlacaélel: el ideólogo del imperio

Si Itzcóatl fue el brazo de la revolución de 1428, Tlacaélel fue su mente, y merece una sección propia, porque sin él la victoria militar no se habría convertido en proyecto imperial. Tlacaélel —"el que levanta el ánimo de la gente", aunque el nombre admite otras lecturas— era sobrino de Itzcóatl, hijo de Huitzilíhuitl, un joven de la élite tenochca cuya inteligencia y elocuencia lo destacaron desde temprano. Nombrado cihuacóatl —el segundo cargo del Estado—, ejercería el poder real durante más de cuatro décadas, bajo cuatro tlatoanis —Itzcóatl, Moctezuma Ilhuicamina, Axayácatl y Tízoc—, rechazando en varias ocasiones la diadema suprema que le ofrecieron. Su renuncia al trono no era modestia: era estrategia. Como cihuacóatl, gobernaba sin exponerse; como ideólogo, modelaba el imperio sin las ataduras del protocolo real.

Su primera gran intervención fue la arenga del consejo en 1427, que decidió la guerra contra Azcapotzalco. Pero su obra duradera fue ideológica: Tlacaélel articuló la doctrina que legitimaría el imperio durante un siglo. Sus tesis, reconstruidas por los historiadores a partir de las crónicas —Durán, Tezozómoc, Alva Ixtlilxóchitl—, eran las siguientes: primera, los mexicas son el

pueblo elegido de Huitzilopochtli, destinados por designio divino a dominar el Anáhuac; segunda, el sol —Huitzilopochtli— necesita para su batalla diaria el alimento de la guerra, de modo que la expansión militar es un deber cósmico, no una ambición humana; tercera, Huitzilopochtli debe ser elevado a la cima del panteón, por encima de los dioses antiguos y universales; cuarta, la historia debe reescribirse para mostrar que todo —la peregrinación, los sufrimientos, el signo— conducía necesariamente a este destino.

La historiografía moderna discute cuánto de este programa es obra personal de Tlacaélel y cuánto es la racionalización posterior de procesos colectivos. León-Portilla lo presenta como un reformador religioso de genio; otros especialistas advierten que las crónicas —escritas bajo los descendientes de su linaje— tienden a magnificarlo. La posición prudente reconoce ambas cosas: hubo, sin duda, un círculo dirigente —Itzcóatl, Tlacaélel, los sumos sacerdotes, los grandes capitanes— que diseñó conscientemente la ideología imperial, y Tlacaélel fue su voz más elocuente y su operador más eficaz. Atribuirle todo el programa a un solo hombre es simplificar; negarle su papel es injusto.

El instrumento institucional de Tlacaélel fue la educación: la reforma —o la fundación en forma— del calmécac —la escuela de la nobleza— y del telpochcalli —la escuela del pueblo—, donde se formaría a las generaciones imperiales en la doctrina del pueblo elegido, la historia reescrita y las artes de la guerra y el gobierno. El sistema educativo mexica —que el siguiente volumen estudiará en detalle— fue la maquinaria de reproducción ideológica del imperio: cada niño noble aprendía que su destino era servir a Huitzilopochtli con las armas o con el sacerdocio, y cada niño del pueblo, que su destino era la guerra. Tlacaélel entendió lo que todo fundador de

imperios entiende: las victorias se ganan con ejércitos, pero los imperios se sostienen con escuelas.

El legado de Tlacaélel es ambivalente, y este libro no lo oculta. Por un lado, fue un estadista de visión extraordinaria, que dio a su pueblo una identidad, un proyecto y un siglo de grandeza. Por otro, su ideología —el pueblo elegido, la guerra como deber cósmico— contenía las semillas de la tragedia: justificó una expansión incesante que agotó a los sometidos, alimentó un militarismo que hizo del imperio una máquina de guerra permanente y proporcionó a los españoles, un siglo después, el catálogo de agravios con el que reclutarían aliados entre los pueblos oprimidos. Tlacaélel forjó el imperio y, sin quererlo, forjó también las condiciones de su caída. Los grandes ideólogos rara vez controlan las consecuencias de sus ideas.

Los vencidos: qué fue de los tepanecas

Las historias de los vencedores suelen olvidar a los vencidos; esta sección intenta restituirles un lugar, porque la suerte de los tepanecas después de 1428 ilustra el funcionamiento del imperio naciente. ¿Qué pasa con un pueblo cuando su capital es destruida y su señor ejecutado?

Lo primero que hay que decir es que los tepanecas no desaparecieron: eran un pueblo numeroso, asentado en decenas de altepetl de la orilla occidental —Tlacopan, Coyoacán, Tacuba, Azcapotzalco misma—, y ninguna guerra prehispánica exterminaba poblaciones enteras. Lo que se destruyó en 1428 fue el centro político —la corte de Maxtla, sus templos, su capacidad de coordinar—, no la gente. Los tepanecas comunes —campesinos, artesanos, comerciantes— siguieron viviendo en sus pueblos, ahora

como tributarios de la Triple Alianza en lugar de como súbditos de Azcapotzalco. Cambiaron de señor, no de vida.

La política mexicana hacia los vencidos combinaba el castigo ejemplar con la integración pragmática. Castigo: los cabecillas tepanecas —los nobles leales a Maxtla— fueron ejecutados o desposeídos; sus tierras, repartidas entre los guerreros aliados; sus templos principales, demolidos. Integración: los tepanecas como grupo étnico fueron incorporados al sistema imperial —pagando tributo, aportando contingentes militares—, y con el tiempo, algunos nobles tepanecas colaboracionistas recuperaron posiciones en la administración local. La consigna era clara: al que resistió se le destruye; al que se somete se le utiliza. El imperio no necesitaba tepanecas muertos: necesitaba tepanecas tributarios.

Un destino particular tuvo Tlacopan: la ciudad tepaneca que desertó a tiempo fue premiada con un lugar en la Triple Alianza —la quinta parte del tributo—, convirtiéndose en el ejemplo vivo de la política imperial: la deserción oportuna se recompensa, la lealtad al vencido se castiga. Tlacopan sería durante un siglo el socio menor, el recordatorio permanente de que el sistema premiaba a los pragmáticos. Su tlatoani, Totoquihuatzin, fundó una dinastía que gobernaría la ciudad hasta la conquista, siempre a la sombra de Tenochtitlan.

Y hay un epílogo cultural: los tepanecas no solo sobrevivieron como tributarios; sobrevivieron como mexicas. Con las generaciones, los matrimonios mixtos, el servicio militar conjunto y la vida en los mismos mercados borrarón las fronteras: para el siglo XVI, "tepaneca" designaba más una parcialidad histórica y un barrio de Tenochtitlan que un pueblo separado. La integración funcionó tan bien que los descendientes de los vencidos de 1428 pelearían, un

siglo después, como guerreros águila del imperio que los había sometido. Esta capacidad de absorción —convertir enemigos en ciudadanos— fue una de las claves de la durabilidad mexicana: el imperio no se sostenía solo por el miedo, sino por la oferta —limitada, jerárquica, pero real— de pertenencia.

La lección para el lector es incómoda pero necesaria: los imperios se fundan sobre ruinas, y las ruinas tienen habitantes. La grandeza de 1428 —la liberación mexicana, el nacimiento de la Triple Alianza— fue, para los tepanecas, una catástrofe. Una historia honesta debe contar ambas cosas: la epopeya de los vencedores y el duelo de los vencidos. Los mexicanos lo sabían: sus propios anales registraban las penalidades del camino sin ocultarlas. Que nosotros registremos las de sus enemigos es el mínimo homenaje a la verdad.

¿Qué era un imperio en Mesoamérica? Hegemonía y tributo

Antes de cerrar, conviene una precisión conceptual, porque la palabra "imperio" —que este libro usa por comodidad— puede inducir a error. El imperio mexicano no era un imperio territorial al estilo romano: no tenía provincias administradas por gobernadores imperiales, ni guarniciones permanentes en cada ciudad sometida, ni un código legal uniforme, ni ciudadanía imperial. Era lo que los especialistas llaman un imperio hegemónico: un sistema de dominación indirecta basado en el tributo, en el que las ciudades sometidas conservaban sus gobernantes, sus leyes y sus dioses, siempre que pagaran puntualmente y no se rebelaran.

El mecanismo era el siguiente: tras la conquista —o la sumisión negociada—, se fijaba un tributo periódico —cada ochenta días, en el ciclo del calendario— registrado en las matrículas de tributos:

mantas de algodón, trajes de guerrero, maíz, frijol, cacao, miel, copal, plumas, oro, piedras preciosas, esclavos, materiales de construcción. Un calpixque —recaudador imperial— supervisaba la entrega, y un contingente simbólico garantizaba el cumplimiento. A cambio, el altepetl sometido recibía "protección" —contra otros enemigos y contra el propio imperio—, acceso a los mercados de la Triple Alianza y, en ocasiones, ayuda en caso de hambruna. Era un pacto desigual pero funcional: el centro extraía riqueza sin asumir los costos de la administración directa; la periferia pagaba por una paz que, en general, se cumplía.

Las ventajas del sistema eran la rapidez y la baratura de la expansión: un ejército podía someter en una campaña lo que una administración tardaría años en integrar. Sus debilidades eran estructurales: la lealtad de los sometidos duraba lo que duraba el miedo, y cada sucesión imperial, cada crisis, cada rumor de debilidad provocaba rebeliones que había que sofocar de nuevo. El imperio mexica vivió en un estado de reconquista permanente: las mismas ciudades se sometían, se rebelaban y volvían a someterse en ciclos que las matrículas registran con frialdad contable. Esta fragilidad —que los españoles explotarían en 1519-1521, aliándose con los pueblos hartos del tributo— estaba inscrita en el diseño desde 1428.

La Triple Alianza era la forma institucional de esta hegemonía: tres ciudades —Tenochtitlan, Texcoco, Tlacopan— que se repartían el tributo y coordinaban las campañas, con Tenochtitlan como primus inter pares cada vez más primus. No era una federación de iguales: era una jerarquía disimulada, en la que el peso militar tenochca se traducía progresivamente en predominio político. Texcoco conservó durante décadas una autonomía real —su cultura, su legislación, su

prestigio—; Tlacopan, menor, fue siempre un socio subordinado. El genio del sistema estaba en su flexibilidad: permitía integrar a los vencidos de ayer —tepanecas, acolhuas— como socios de hoy, y a los socios de hoy como instrumentos de las conquistas de mañana.

Comparado con el imperio tepaneca de Tezozómoc, el sistema de 1428 era una versión mejorada: donde Tezozómoc había centralizado todo en su persona, la Triple Alianza distribuía el poder entre tres polos; donde él había gobernado por el miedo personal, los mexicas gobernarían por el miedo institucional —el ejército permanente, las guarniciones estratégicas, la ideología del pueblo elegido—. La diferencia entre una hegemonía personal y una hegemonía institucional es la diferencia entre un reinado y un imperio: el primero muere con el rey; el segundo sobrevive a sus fundadores. El imperio mexica sobreviviría a Itzcóatl casi un siglo. Que cayera ante los españoles no refuta su solidez: ningún sistema hegemónico preindustrial había enfrentado jamás una coalición armada con pólvora, caballos y viruela.

La memoria de 1428: cómo se recordó la liberación

Las victorias se celebran, pero sobre todo se recuerdan, y la forma en que los mexicas recordaron 1428 revela lo que la victoria significó para ellos. Esta sección examina la memoria de la liberación: cómo se fijó, cómo se ritualizó y cómo se usó.

El primer monumento a 1428 fue la historia reescrita: los tlamatinime al servicio de Itzcóatl y Tlacaélel fijaron el relato canónico —la opresión tepaneca, el debate del consejo, la arenga de Tlacaélel, la alianza de las tres ciudades, la toma de Azcapotzalco— en los anales pictóricos y en los cantos que se

enseñaban en las escuelas. El relato tenía héroes —Itzcóatl, Tlacaélel, Nezahualcóyotl—, villanos —Maxtla, el usurpador—, un momento de decisión —el consejo— y un desenlace —la Triple Alianza—. Era, en su estructura, una epopeya, y como toda epopeya, simplificaba: las dudas, las negociaciones secretas, los intereses mezquinos quedaban fuera del cuadro. Lo que se recordaba no era la guerra tal como fue, sino la guerra tal como debía haber sido.

El segundo monumento fue ritual: la victoria se incorporó al calendario festivo. Las fiestas de Huitzilopochtli incluían la representación de la guerra tepaneca —los guerreros recreaban el asalto, los cantos narraban la liberación—, y cada año el pueblo revivía el momento fundacional. La memoria no era un archivo muerto: era una celebración viva que renovaba el pacto entre el pueblo y sus gobernantes —nosotros os liberamos, vosotros nos obedecéis—. Los aniversarios del poder son siempre, también, recordatorios de la deuda.

El tercer monumento fue arquitectónico: las ampliaciones del Templo Mayor bajo Itzcóatl y sus sucesores se presentaron como la materialización de la victoria —el templo crecía porque el pueblo era libre—. Las ofrendas depositadas en esas ampliaciones —objetos de los territorios conquistados, insignias tepanecas capturadas— eran trofeos convertidos en liturgia: la guerra, enterrada bajo el templo, alimentaba lo sagrado. La arqueología del Templo Mayor ha recuperado estos testimonios: cada capa de la pirámide es un aniversario de 1428 escrito en piedra y ofrenda.

Y hay un cuarto monumento, el más sutil: el silencio sobre lo incómodo. Los anales no registran las masacres de la toma, ni el destino de los prisioneros tepanecas, ni las tensiones entre los

aliados en el reparto. La memoria oficial era selectiva, como todas las memorias oficiales. Pero la selectividad misma es información: nos dice qué querían ser los mexicas —libertadores, no verdugos; fundadores, no destructores—. Que la realidad fuera más compleja no invalida la aspiración: los pueblos, como las personas, se definen tanto por lo que ocultan como por lo que muestran.

La memoria de 1428 duró lo que duró el imperio: un siglo. Cuando los españoles llegaron, los ancianos aún contaban la historia de Itzcóatl a sus nietos, y los nietos la creerían hasta que la conquista les enseñara otra historia. Pero la memoria no murió con el imperio: sobrevivió en los códices, en las crónicas mestizas, en la tradición oral de los pueblos del valle, y llegó hasta nosotros. Cada vez que un mexicano celebra la fundación de Tenochtitlan o estudia la Triple Alianza, está participando de la memoria de 1428. Los monumentos de piedra se derrumban; las memorias, cuando se cultivan, son más duraderas.

La semilla del imperio: balance de un siglo

Cerremos el círculo. En 1110 —fecha tradicional—, un pueblo partió de una isla mítica guiado por un dios colibrí. En 1325, sus descendientes fundaron una ciudad en un islote que nadie quería, bajo el signo de un águila sobre un nopal. En 1428, los herederos de esos fundadores destruyeron al imperio que los había sometido y fundaron el suyo. Tres fechas, tres actos de una misma obra: la salida, la fundación, la liberación. La historia mexicana hasta 1428 es la historia de una promesa cumplida: el dios había dicho que su pueblo sería grande, y su pueblo —a través del desierto, del rechazo, del vasallaje— lo creyó hasta hacerlo verdad.

¿Qué había cambiado, en el fondo, entre los peregrinos de Aztlán y

los imperiales de 1428? Casi todo y casi nada. Habían cambiado la escala —de banda migrante a Estado imperial—, la riqueza, el poder, la complejidad institucional. No había cambiado lo esencial: la certeza de ser el pueblo de Huitzilopochtli, la memoria del sufrimiento como título de legitimidad, la capacidad de convertir la adversidad en instrumento. Los mexicas de 1428 recordaban Tizapán cuando repartían las tierras de los vencidos; recordaban Chapultepec cuando perdonaban a un enemigo; recordaban el signo cuando trazaban las calzadas de su ciudad. La memoria no era un adorno: era el manual de gobierno.

Hay una lección final que este volumen quiere dejar, y es de orden humano, no solo histórico. La historia de los mexicas hasta 1428 es la demostración de que los pueblos no están condenados por sus orígenes: unos refugiados palustres, despreciados por todos, fundaron en un pantano la ciudad más grande de su mundo y el imperio más poderoso de su tiempo. Lo lograron sin recursos, sin territorio, sin linaje —con lo único que tenían: un dios, una memoria y una disciplina—. Que esa grandeza se construyera sobre la guerra y el tributo —y que un siglo después se derrumbara ante la conquista— no anula el prodigio: lo sitúa en su dimensión trágica, que es la dimensión de toda grandeza humana.

Los volúmenes siguientes de esta serie contarán el siglo imperial: la ciudad prodigiosa que creció sobre el lago, los dioses que la habitaban, el Estado que la gobernaba, la sociedad que la sostenía, el tributo que la alimentaba, la vida cotidiana de sus gentes, la ciencia de sus sabios y la guerra de sus ejércitos, los códices que la registraron, la conquista que la destruyó y el legado que sobrevivió. Pero todo eso —la Tenochtitlan de Moctezuma, el Templo Mayor, los guerreros águila— descansa sobre lo que aquí se ha contado: una

isla blanca en la memoria, dos siglos de camino, un águila sobre un nopal y una alianza forjada en 1428. Sin Aztlán no hay peregrinación; sin peregrinación no hay fundación; sin fundación no hay imperio. Este es el origen mítico. Lo que sigue es la historia.



Coda. Este volumen se ha propuesto contar el origen sin mitificarlo ni desmitificarlo: tomándolo en serio como lo tomaron quienes lo vivieron. Aztlán, la peregrinación, el signo, la fundación,

la Triple Alianza: cada episodio ha sido examinado a la luz de las fuentes y de la erudición, distinguiendo lo probable de lo posible y lo posible de lo legendario, pero sin olvidar que para los mexicas la leyenda era una forma de verdad. El lector que haya llegado hasta aquí conoce ahora los cimientos: una isla en la memoria, un dios en marcha, un águila sobre un nopal y una alianza forjada en la guerra. Sobre estos cimientos se levantará, en los volúmenes siguientes, la ciudad prodigiosa y el imperio que asombró al mundo. Que la lectura continúe con el mismo respeto con el que empezó: la historia de México lo merece. Y que el lector recuerde, al cerrar este libro, la imagen con la que empezó: una isla blanca en un lago del norte, siete barrios en orden, un sacerdote arrodillado ante su dios y una estela de huellas perdiéndose hacia el sur. Todo lo que sigue —la ciudad, el imperio, la tragedia y el legado— cabe en esa primera lámina del Boturini. Los mexicas lo sabían: el origen contiene el destino. Nosotros, al estudiarlos, aprendemos lo mismo de ellos: que un pueblo es, en definitiva, la historia que se cuenta a sí mismo.

Glosario de términos en náhuatl

Aztlán — "Lugar de garzas" o "lugar de blancura". Tierra mítica de origen de los mexicas.

Calmécac — Escuela de la nobleza, donde se formaban sacerdotes, gobernantes y jueces.

Calpixque — Funcionario encargado de la recaudación de tributos en las provincias.

Calpulli — Clan o barrio; unidad básica de organización social y territorial.

Chinampa — Plataforma agrícola construida sobre el lago; "jardín flotante".

Cihuacóatl — "Mujer Serpiente". Segundo al mando del imperio, encargado de la administración interna.

Códice — Manuscrito pictográfico en papel de amate o piel de venado.

Cuauhtli — Águila; orden militar de los guerreros águila.

Huehuetlatolli — "Discursos de los ancianos". Máximas morales y reflexiones filosóficas.

Huitzilopochtli — Dios tutelar de los mexicas; el sol en su aspecto

guerrero.

Macehualtin — El pueblo común; base agrícola y artesanal de la sociedad.

Mexica — Nombre que se daban a sí mismos los mal llamados "aztecas".

Mictlan — El inframundo, lugar de los muertos.

Náhuatl — Lengua de los mexicas, aún hablada por más de un millón de personas.

Ocelotl — Jaguar; orden militar de los guerreros jaguar.

Ometeotl — "Dios Dual". Principio creador supremo, de naturaleza abstracta.

Pipiltin — La nobleza hereditaria.

Pochteca — Comerciante profesional de larga distancia; también espía y embajador.

Quetzalcóatl — "Serpiente Emplumada". Dios de la sabiduría, el viento y la vida.

Telpochcalli — Escuela del pueblo común, donde se formaban los guerreros.

Tezcatlipoca — "Espejo Humeante". Dios de la noche, la magia y el destino.

Tianguis — Mercado.

Tlacotin — Esclavo; condición no hereditaria ni necesariamente permanente.

Tláloc — Dios de la lluvia y del agua.

Tlamatinime — "Los que saben". Sabios guardianes de la memoria y

el conocimiento.

Tlatoani — "El que habla". Gobernante supremo.

Tonalpohualli — Calendario ritual de 260 días.

Triple Alianza — Pacto de Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan (1428), base del imperio.

Xiuhpohualli — Calendario solar de 365 días.

Línea de tiempo

1110 (tradición) — Salida de Aztlán e inicio de la peregrinación mexicana.

1325 — Fundación de México-Tenochtitlan en el islote del lago de Texcoco.

1376 — Acamapichtli, primer tlatoani de Tenochtitlan.

1428 — Derrota de Azcapotzalco y formación de la Triple Alianza (Tenochtitlan, Texcoco, Tlacopan).

1440-1469 — Reinado de Moctezuma Ilhuicamina; expansión del imperio.

1450-1454 — Gran hambruna; se institucionalizan las guerras floridas.

1486-1502 — Reinado de Ahuízotl; el imperio alcanza su máxima extensión.

1502-1520 — Reinado de Moctezuma Xocoyotzin.

1519 — Hernán Cortés desembarca en Veracruz; alianza con Tlaxcala.

1519 — Los españoles entran a Tenochtitlan (8 de noviembre).

1520 — La Noche Triste (30 de junio); muerte de Moctezuma.

1521 — Caída de Tenochtitlan (13 de agosto); fin del imperio

mexica.

1521-1821 — Época virreinal; el náhuatl es lengua franca de la Nueva España.

1821 — Independencia de México; el águila del mito fundacional inspira el escudo nacional.

1910-1920 — Revolución Mexicana; revaloración del pasado indígena.

1978 — Hallazgo fortuito que inicia el Proyecto Templo Mayor.

1978-2026 — Excavaciones del Templo Mayor en el corazón de la Ciudad de México.

Hoy — Más de 1.5 millones de hablantes de náhuatl; las chinampas de Xochimilco siguen en producción.

Bibliografía comentada

Soustelle, Jacques. La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista. Fondo de Cultura Económica. — El clásico de la etnohistoria: una reconstrucción vívida y rigurosa de la sociedad mexica en su apogeo.

León-Portilla, Miguel. Visión de los vencidos. UNAM. — La conquista narrada desde las fuentes indígenas; obra fundamental del pensamiento mexicanista.

León-Portilla, Miguel. La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes. UNAM. — El estudio definitivo del pensamiento de los tlamatime.

López Austin, Alfredo. Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas. UNAM. — Análisis profundo de la cosmovisión nahua: cuerpo, alma y cosmos.

Hassig, Ross. Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control. University of Oklahoma Press. — La guerra mexica como institución política y económica.

Berdan, Frances F. y Patricia Rieff Anawalt. The Codex Mendoza. University of California Press. — Edición académica del código: historia, tributo y vida cotidiana.

Matos Moctezuma, Eduardo. Vida y muerte en el Templo Mayor. INAH. — La arqueología del recinto sagrado de Tenochtitlan.

Townsend, Richard F. The Aztecs. Thames & Hudson. — Síntesis

visual y académica del arte y la cultura mexicana.

Códice Mendoza (c. 1541). Edición digital, Biblioteca Digital UNAM.

— Fuente primaria: el registro pictográfico del imperio.

El origen mítico y la fundación de Tenochtitlan

El origen mítico y la fundación de Tenochtitlan abre la serie Legado Ancestral con la epopeya del pueblo peregrino que salió de la legendaria Aztlán guiado por su dios colibrí, Huitzilopochtli, y que tras dos siglos de migración fundó en 1325, sobre un islote del lago de Texcoco, la ciudad del águila sobre el nopal. Con rigor académico, reconstruye el mito, la peregrinación, el signo profético y la gesta del yugo de Azcapotzalco a la Triple Alianza de 1428.