



De Aztlān a Tenochtitlān. La gesta fundacional de la ciudad de México

Patrick Johansson K.

ACADEMIA
MEXICANA
DE LA
LENGUA





Johansson Keraudren, Patrick.

De Aztlān a Tenochtitlān. La gesta fundacional de la ciudad de México / Patrick

Johansson Keraudren.

México: Academia Mexicana de la Lengua, 2021.

636 p. : il. ; 22 × 16 cm. (Colección Horizontes).

ISBN 978-607-99128-6-4

1. Tenochtitlān – Historia – Sitio y caída, 1521. 2. México – Códices – Siglo XVI. 3. Aztecas. 4. Mexicas. I. Ser. II. t.

Dewey 972 JOH.a.

THEMA NHQ – Historia de países y regiones concretos

La edición de esta obra se hizo posible con el apoyo de



EDUCACIÓN
SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

Primera edición: 2021

D. R. © 2021 Academia Mexicana de la Lengua, A. C.
Donceles 66, Col. Centro, Alcaldía Cuauhtémoc,
C. P. 06600 Ciudad de México
Conmutador: (+ 52 55) 5208 2526
C. e.: academia@academia.org.mx
editor@academia.org.mx
Sitio electrónico: academia.org.mx

Portada: Aztlān, la isla blanca. *Códice Aubin*, lámina 1.

ISBN AML: 978-607-99128-6-4

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México





Sumario

<i>Introducción</i>	9
I. Consideraciones epistemológicas	21
II. Aztlān /Tenochtitlān: el <i>alpha</i> y el <i>omega</i>	97
III. Tamoanchan	151
IV. Los aztecas se vuelven mexicas	200
V. El monte Coatépetl y el Templo Mayor	264
VI. Tenochtitlān	325
VII. Mexicatzinco	377
VIII. Mēxco-Tenochtitlān	416
IX. Astros y constelaciones	470
X. El imperio mexica	509





De Aztlān a Tenochtitlān. La gesta fundacional de la ciudad de México

<i>Consideraciones finales</i>	593
<i>Bibliografía citada</i>	599
<i>Índice de figuras</i>	611
<i>Índice general</i>	621





Introducción

Irás tú, Tenoch; allá brotó el tunal, es el corazón de Cópil. Allí, sobre él, se yergue el águila; está agarrando, está picoteando a una serpiente. Se la come. Y este tunal (tenuchtli) serás tú, Tenoch; y el águila que verás soy yo. Esto será nuestra fama.¹

La fundación de una nación es un momento cumbre en la historia de la colectividad que la constituye y en la definición geopolítica del territorio que ocupa, por lo que los acontecimientos reales o mitológicos que la gestaron y fundamentan su inicio, así como la fecha y el lugar en los que se consagró como tal, son un eje ideológico en torno al cual se articula su destino.

México tuvo varias etapas (¿transformaciones?) que pueden considerarse como fundacionales a lo largo de su historia. La última, la que generó nuestro presente, tuvo lugar hace unos 200 años con la gesta independentista iniciada en 1810, la cual culminó políticamente en 1821 con la proclamación de un estado mexicano libre y soberano.

La penúltima se sitúa río arriba en el flujo del tiempo, con la victoria de los españoles sobre los mexicas de Cuauhtémoc, el 13 de agosto de 1521, día de San Hipólito; día *1-cóatl*, 1-serpiente, del mes *tlaxochimaco* (*miccailhuitontli*) del año *3-calli*, “3-casa”, de los calendarios indígenas. En ese momento crucial se fundamentó el gobierno virreinal de la Nueva España e inició un periodo de la historia socialmente definido por un mestizaje racial y cultural. A la vez que fenecía el mundo

¹ *Tehuatl tiyaz titenuch; oncan oyxhuac yn tenuchtli; yehuatl yn iyollo Copil. Oncan ycpac, moquetzticac yn cuauhtli, quicxitzitzquiticac, quitzotzopitzticac yn cohuatl; quicua. Auh yn on tenuchtli yez, ca tehuatl yn titenuch; auh yn cuauhtli tiquittaz ca nehuatl. Yehuatl totenyo yez on. Cf. Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Colhuacan, p. 132.*



indígena se implantaba el orden sociopolítico colonial en el corazón lacustre de México-Tenochtitlān.² La procesión conocida como el “Paseo del pendón” recordaría ese día durante la Colonia, cada 13 de agosto, hasta la Independencia.

Más allá de esta fecha, prosiguiendo con nuestro recorrido retrospectivo hacia un lejano origen, entramos en el espacio-tiempo propiamente indígena de la entonces gran ciudad-nación, desde su último caudillo Cuauhtémoc, pasando por el efímero Cuitláhuac, los soberanos Motecuhzoma Xocoyotzin, Ahuítzotl, Tízoc, Axayácatl, Motecuhzoma Ilhuicamina, e Itzcóatl cuya victoria sobre los tepanecas de Azcapotzalco, en la batalla de Xoconochnopaltitlān, en 1428 (año *1-tecpatl* “1-pedernal”), y los cambios geopolíticos que conllevó, podrían haber tenido un carácter fundacional.

Allende este parteaguas cultural de la historia,³ penetramos en un espacio-tiempo todavía chichimeca-mexica con Chimalpopoca, Huitzilíhuítl hasta llegar a Acamapichtli, el primer *tlahtoani* de México-Tenochtitlān investido (aunque todavía como *cihuacóatl*) en el año *1-tecpatl* (1376).

La entronización del primer gobernante mexica (la cual se realizó quizá *de facto* como *tlahtoani* ocho años más tarde, en *8-acatl*, “8-caña”) y los fundamentos del régimen sedentario correspondiente fueron, a su vez, el resultado de una gesta mítico-histórica que se inició en Aztlān y culminó con la aparición prodigiosa de un tunal, entre carrizales y cañaverales, sobre el cual se posó un águila. Al pie del tunal

² La última sílaba del vocablo *Tenochtitlān* tenía una vocal larga y un tono grave los cuales matizaban el o los acento(s) prominentes leve(s) de la palabra, cualesquiera fuera su posición, y le conferían una prosodia muy particular. Aun cuando no corresponde a la ortotipografía del español, conforme la aproximación “empática” a la cultura náhuatl que intento realizar en este libro, coloco una tilde sobre la “a” de dicha sílaba para señalar la duración de la vocal y lograr una pronunciación más afín a la prosodia indígena prehispánica. Es precisamente la cantidad vocálica de esta sílaba final, percibida como acentual por los españoles la que suscitó la pronunciación aguda *Tenochtitlān* que ha subsistido hasta nuestros días. Sucedió lo mismo con *Aztlān*, *Teotihuacán*, *Coyoacán* y otros topónimos que terminaban con una vocal larga. Remitimos a otro trabajo nuestro para la justificación analítica de lo anterior; cf. Johansson, Comisión de Consultas de la Academia Mexicana de la Lengua.

³ En el *Código Matritense de la Real Academia de la Historia*, f. 51r, la indumentaria y la parafernalia del poder expresan claramente un cambio sociopolítico radical entre el periodo chichimeca y la “toltequización” de los gobernantes mexicas a partir de Itzcóatl.

(*tenochtitlān*) estaba un ojo de agua en el que se sumergió Axoloa, uno de los *teomamaqueh*, teóforos portadores del dios trashumante Huitzilopochtli. Bajo el agua, Tlálloc,⁴ la divinidad local de la lluvia, de los montes y de la agricultura le habló y le anunció que reinaría en este lugar con “su hijo”, el advenedizo Huitzilopochtli, consagrando asimismo la dualidad de un culto agrícola-bélico.

La representación emblemática de la fundación de México-Tenochtitlān (figura 1): el águila posada sobre un tunal rodeado de agua, con una serpiente en el pico del rapaz y asida por una de sus garras,⁵ es una imagen epifórica,⁶ una especie de *mandala*⁷ que sintetiza ideas y sentimientos, suscita la meditación y se sitúa fuera del tiempo. Esta sín-



Figura 1. La imagen fundacional de México-Tenochtitlān.

Códice Durán II, lámina 6.

⁴ Escribimos Tlálloc con doble “l” ya que corresponde a la etimología de la palabra: *tlallo*, “terroso”. En la *Historia de los mexicanos (Histoyre du Mechique)* Tlálloc es referido como “el dios de la tierra”, p. 103.

⁵ La serpiente no figura en la mayoría de las representaciones. Ciertas versiones mencionan la presencia de un hormiguero *azcapotzalli* al pie del tunal, o aves pequeñas en el pico del águila.

⁶ En un contexto semiológico, una imagen epifórica es la que transmite una idea o un sentimiento de manera espontánea, sin mediación reflexiva. Se opone en esto a la diáfora.

⁷ *Mandala*: “Imagen a la vez sintética y dinamogénea que representa y permite trascender las oposiciones de lo múltiple y de lo único, de lo descompuesto y de lo integrado, de lo diferenciado y de lo indiferenciado, del exterior y del interior, de lo difuso y de lo concentrado,



tesis visualmente atemporal que concentra psicoagógicamente el evento fundacional puede “des-componerse”, sin embargo, en momentos con valor mítico-histórico: la hierofanía del tunal selénico *tenochtli*, el descenso cratofánico del águila solar *cuauhtli* y la inmersión del portador del dios Axoloa en un ojo de agua situado al pie del tunal. Es probable además, como lo veremos en el capítulo IX, que un fenómeno sideral, una conjunción de astros o de constelaciones, simbólicamente presos en esta imagen, determinarían una cronología fundacional.

Enraizado en el fondo lodoso del lago (en Zoquipan),⁸ el tunal se arraigó también en una historia remota, en un linaje antiguo.⁹ Uno de los recursos fundacionales de México-Tenochtitlán fue el hecho de establecer un enlace mitológico con los toltecas y, posteriormente, una filiación histórico-genealógica de los mexicas con el pueblo de Quetzalcóatl.

El águila que se posó e hizo su nido heliaco en el tunal selénico antes de que el venusino Axoloa se sumergiera en el ojo de agua, fundamentaba el futuro luminoso del pueblo del sol; pero mirando hacia el pasado, constituía también la culminación de una gesta formativa preterita que se había originado en un lugar real o imaginario: Aztlán. Por lo que la migración desde aquel lugar hasta México-Tenochtitlán sería un recorrido iniciático, formativo, fundacional: una “Peregrinación”.

Según lo relata una leyenda, la salida de Aztlán en el año *1-tecpatl* “1-pedernal”, había sido determinada por un portento: un pájaro (figura 2) cuyo gorjeo melódico, percibido como un lenguaje, fue descifrado e interpretado como tal: *¡ma tihuian, ye cualcan...!*¹⁰ (“¡vámonos, ya es el (buen) momento!”).

En términos más estrictamente mitológicos, de la fecha de la partida de Aztlán, se deduce que su causa fue el nacimiento del sol (o la conmemoración de este nacimiento) el año anterior, en *13-acatl*, “13-caña”, y la necesidad imperiosa de seguir al astro-rey representado por un águila e individuado como Huitzilopochtli, hasta el lugar de su predi-

de la apariencia visible y de la realidad invisible, de lo espacio-temporal a lo intemporal extra espacial”. Cf. Chevalier y Gheerbrand.

⁸ “En el lugar del lodo”.

⁹ Cf. Johansson, “La fundación de México-Tenochtitlán”, en *Tenochtitlán en 2019*, El Equilibrista, México, 2019, p. 33.

¹⁰ Chimalpain, *Memorial breve*, ff. 23r-24v, p. 24.





Figura 2. *Ma tihuian*, “vámonos”.
Códice Mexicanus, lámina XVIII.

lección, espacio-tiempo que constituiría asimismo el asentamiento definitivo del pueblo mexicano. El paraje y el momento serían señalados hierofánicamente mediante la blancura del entorno lacustre, un tunal selénico *tenochtli* y un águila solar *cuauhtli*, antes de que Tláloc revelara a Axolotl que compartiría el dominio del espacio-tiempo así revelado con el foráneo Huitzilopochtli.

En una perspectiva histórica, los pueblos nahuas que se encontraban en el valle de Anáhuac y más allá de las montañas habían sido nómadas o seminómadas pro-

cedentes del norte. Es difícil saber a ciencia cierta de dónde venían y conocer las rutas que siguieron para llegar al sitio donde se iban a establecer de manera definitiva. En efecto, los textos de la tradición oral así como los documentos pictográficos que refieren su migración constituyen una mitología o una mitografía, es decir, que funden en un crisol narrativo complejo lo que fue y lo que sienten que debe haber sido, en función de parámetros culturales vigentes en el momento de la elaboración o reelaboración del relato, y también con base en factores psíquicos de representación cosmológica que atañen al ser humano en cuanto al génesis de un mundo.

Sin embargo, es un hecho de que, como nómadas teochichimecas, habían sido cazadores y recolectores. Se vestían de pieles de animales y se alimentaban con la carne de las presas cazadas, con hierbas y



otros insumos recolectados. El tunal con sus tunas, las pitahayas y los nopales eran manjares predilectos. Las biznagas (*teocomitl*) que almacenaban grandes cantidades de agua, les permitían saciar su sed. El jefe *cuauhtlahto* era antes que nada un guía. Un sacerdote-chamán establecía el contacto con la divinidad e interpretaba su voluntad oracular mediante danzas rituales y el consumo de alucinógenos como el *peyotl* y el *ololiuhqui*. Prevalecía la monogamia y la familia era el núcleo de la organización política. Por lo mismo, el adulterio era severamente castigado.

Esta vida de trashumancia iba a terminar, ya que el dios tribal Huitzilopochtli (o Tetzauhtéotl) les había anunciado, de manera oracular, que los llevaría a una tierra en la que se asentarían de manera definitiva. Pasando de nómadas a migrantes, el andar de los mexicas ya tenía una orientación definida y una meta precisa.

Recién llegados a la zona lacustre, los mexicas, quienes buscaban simplemente una mejor vida, rechazados, discriminados, humillados, tuvieron que luchar para implantarse en un territorio ya ocupado por otomíes por siglos, xaltocamecas, tepanecas y colhuaques, estos últimos de procedencia tolteca e instalados allí después de la diáspora consecuente a la caída de Tula.

El año de *mil trescientos y diez y ocho*, después del nacimiento de nuestro Redentor Jhu. Xo, empezaron los mexicanos a edificar la ciudad de México y hacer chozas y casas pajizas encima de albarradas, porque como queda dicho, todo era una gran laguna llena de grandes cañaverales y juncales y espadañas.¹¹

En este contexto, la fundación era implícita: el lugar y el momento habían sido definidos de manera pragmática antes de que consideraciones geopolíticas la consagraran como tal.

Éstos, viendo ya su ciudad y asiento ya fundada, determinaron de buscar Rey [...] haciendo su junta y cabildo trajeron por señor un hijo de *Opoch-*

¹¹ *Durán II*, p. 155.





tzin, señor de los mexicanos, que viviendo los mexicanos en *Tizaapan* se había casado con una señora de *Culhuacan* llamada *Atotoztli*, de la cual había habido este hijo llamado *Acamapich*.¹²

La fecha 1318 (*8-tochtli*, “8-conejo”) que el dominico fray Diego Durán aduce ubica la llegada de los peregrinos a la zona lacustre en los primeros momentos de su instalación y su fundación sin evocar un portentoso natural hierofánico que la consagrara como tal, y la solemnización puntual del acto mediante la edificación de un templo “de cal y canto”.

La elección de Acamapichtli, hijo de un mexica y de una mujer de Colhuacån, de ascendencia tolteca, tenía una razón sociopolítica y quizá religiosa de ser: permitía a los recién llegados integrarse en el linaje del pueblo de Quetzalcóatl y justificar su presencia en el lugar. En efecto, los colhuacanos eran descendientes de los toltecas que habían emigrado al valle de Anáhuac y a otras partes a raíz de la caída de Tula. Una leyenda justificaba su salida en tiempos de Huémac: “El cual siendo señor, apareció una visión en el pueblo, de un hombre que parecía tocar el cielo con su cabeza, de lo cual este señor y todos los del pueblo espantados, salieron del lugar y vinieron a Culúa, que está a dos leguas de México”.¹³

El carácter de “foráneos” —de los mexicas— y la necesidad imperiosa que tenían de arraigarse geopolíticamente en el lugar se confirmarían en tiempos de la Conquista. Según Cortés, Motecuhzoma, para justificar la presencia de los españoles, habría recordado a sus súbditos por él reunidos que ellos también habían venido de otros parajes: “Creo que de vuestros antecesores tenéis memoria cómo nosotros no somos naturales de esta tierra, y que vinieron a ella de muy lejos tierra, y los trajo un señor que en ella los dejó, cuyos vasallos todos eran”.¹⁴

Se justificaba la llegada de los invasores europeos comparándola con el arribo de los mexicas de tierras lejanas. La llegada de los ancestros de Motecuhzoma al valle de Anáhuac se perdía en la noche de los

¹² *Idem*.

¹³ *Teogonía e historia de los mexicanos*, p. 100.

¹⁴ Cortés, “Segunda carta de Relación”, en *Cartas y documentos*, p. 68.





tiempos históricos, mas no en los tiempos míticos, los cuales se actualizaban en función de un presente, de una sincronía que reestructuraba retrospectivamente los paradigmas culturales del pasado con base en lo vivido. En el caso aquí aducido, el señor que los había traído para señorear esta tierra era Huitzilopochtli, quien había desplazado a Quetzalcóatl, el cual a su vez parecía regresar a pedir cuentas.

En efecto, en una encrucijada previa a la que representó la conquista de México por los españoles, los caminos del numen tutelar de los mexicas, Huitzilopochtli, y el dios tolteca Quetzalcóatl se habían encontrado, generando una incertidumbre crucial. El que se había ido, en la a-temporalidad de la mitología náhuatl, y regresaba en una dimensión histórica, en el año *1-acatl*, “1-caña” (1519), para reclamar un trono usurpado por los mexicas tenía que ser Quetzalcóatl. Los conquistadores aprovecharon *maquiavélicamente* esta ambigüedad generada por un encuentro entre el mito y la historia, ya que Motecuhzoma, en el contexto antes mencionado, frente a la gente reunida, habría afirmado:

Y bien sabéis que siempre lo hemos esperado, y según las cosas que el capitán nos ha dicho de aquel rey señor que le envió acá, y según la parte de donde él dice que viene, tengo por cierto, y así lo debéis vosotros tener, que aqueste es el señor que esperábamos.¹⁵

Este acontecimiento “pasó ante un escribano público, y lo asentó por auto en forma”.¹⁶ A partir de ese momento todo lo que Motecuhzoma pidiera o hiciera lo tendría que hacer en nombre de “su alteza” el emperador Carlos V.

Más allá de la astucia de Cortés, que trató de inmiscuir a los españoles en la historia mexica justificando asimismo su presencia, el fin del imperio mexica autóctono que conllevó la Conquista fue relacionado con su fundación mediante presagios (figura 3). El hecho de que los pueblos nahuas solían emitir profecías concernientes a la destruc-

¹⁵ Cortés, “Segunda carta de Relación”, en *Cartas y documentos*, p. 69.

¹⁶ *Idem*.





Figura 3. Presagios de una catástrofe. *Códice Florentino*, libro VIII, f. 11v.

ción de los templos en el momento en que se estrenaban¹⁷ permite establecer una relación (aunque ésta haya sido retrospectiva) entre las fechas *1-acatl* y *2-tecpatl* (1363/1364) mencionadas en el *Códice Mexicanus* y la destrucción del Templo Mayor en las mismas fechas, 156 años (52×3) después (figura 4). La sistematicidad simbólica de los periodos de 52 años en la cronología náhuatl permite deducir fechas, históricas o mitológicas, de acontecimientos considerados como relevantes.



En este mismo rubro de fechas y periodos de 52 años, el documento llamado *Histoire du Mechique* aduce el año 1321 como fecha fundacional de México:

Figura 4. Profecía cumplida.
Códice Mexicanus, lámina LXXVII (detalle).

¹⁷ Cf. Alva Ixtlilxóchitl II, p. 132.



Los mexicanos, como gente más grande y cabeza del país, tienen un libro que se llama Xiuhtonalli que quiere decir “libro de las cuentas del año”, según la cual se halla que entraron a México el año *ome calli* que era el 28 de su temporada [...] Ellos duraron por los caminos cuatro temporadas, que hacen 208 años. Y habiendo llegado a México, pasaron 28 años para fundarla y entonces entraron y comenzaron a contar después de la llegada hasta el presente, que fue según nuestra cuenta el año de la encarnación de Jesucristo MIIICXXI (1321) de tal manera que hace CCXXII que México fue fundada.¹⁸

Las “temporadas” a las que alude el documento son los periodos de 52 años que culminaban con las ataduras de años *xiuhmolpilli*, o fuego nuevo. El lapso de 28 años, de hecho 26 años, corresponde a la mitad del siglo mexica (52 años) a partir del último fuego nuevo. Señala, por otra parte, que pasó un tiempo (26 años, no 28) entre el momento en que llegaron a México y el año en que “comenzaron a contar”, fecha por tanto fundacional.

Es probable que el año fundacional de México-Tenochtitlān haya sido fijado de manera retrospectiva, y quizá revisado y modificado en ciertas etapas de la historia por razones que buscaran ajustar *lo que fue*, realmente, a *lo que debería haber sido*, en función de determinismos sociopolíticos prevalecientes en dichas etapas.

La destrucción de los libros pictográficos *amoxtli*, por orden de Itzcóatl,¹⁹ después de la mencionada victoria de los mexicas sobre los tepanecas de Azcapotzalco, en Xoconochnopalitlān la cual consagraba su hegemonía incipiente sobre Anáhuac, es un ejemplo de ello. Los relatos pictóricos que referían las tribulaciones del pasado no correspondían, quizá, a un glorioso presente y debían ser enmendados. Se volvieron a pintar códices, y es posible que tengamos una versión corregida y aumentada de la fundación de la nación mexica, versión que habría correspondido a la situación prevaleciente, a partir de 1428. La victoria de Itzcóatl, el *xoconochtli*, cactáceo que se parece al *tenochtli*,

¹⁸ *Teogonía e historia de los mexicanos*, p. 101. Doscientos veintidós años dan 1543 como fecha de elaboración del texto.

¹⁹ Cf. *Códice Florentino*, libro X, cap. 29.





la destrucción de la memoria pictográfica de un pasado juzgado “incomodo” podrían haber sido determinantes en la construcción de una nueva identidad, por lo que la fecha 1428 (*1-tecpatl*) que la consagraba habría sido un punto de partida.

La fundación de México-Tenochtitlán, tal y como se presenta en las fuentes que la refieren, conjuga la temporalidad utópica de relatos míticos que la inscriben en una cosmología, y un espacio-tiempo real punto de partida eventual de una cronología histórica. Constituye, por tanto, una verdadera bisagra en la que se articula la identidad de dicha nación. Esta convergencia *crucial* entre la cosmología y la cronología, entre el mito y la historia, es significativa, ya que establece una relación estrecha entre lo que ocurrió realmente, dónde y cuándo ocurrió, y lo que determinada sincronía proyectó retrospectivamente sobre el pasado. Es asimismo una integración sintética de la objetividad de hechos pretéritos y de una subjetividad mitológicamente estructurada del tiempo, no menos identitaria que la historia, ya que expresa lo que el pueblo que tejó esta mitología *quería* que hubiera sido lo que fue.

En esta conjugación de tiempos, tanto gramaticales como mitológicos e históricos, no queda claro dónde termina el mito y dónde comienza la historia y cuáles son los hechos y acontecimientos, reales o ficticios, que consagraron el nacimiento de la ciudad-nación mexicana, determinando asimismo el lugar y la fecha que la sitúan en el espacio-tiempo. Sólo una “peregrinación” erudita en los arcanos de la cultura náhuatl tal y como se percibe en prisma refractante que constituyen las fuentes, y una visión *empática* de los hechos y acontecimientos referidos, permitirá establecer la verdad de lo que fue, o por lo menos, de lo que se dice que fue.

Ahora bien para lograr esta empatía con el pensamiento náhuatl prehispánico y acceder al sentido que los mexicanos habían conferido a la fundación de su mundo sedentario, es preciso realizar previamente una aproximación epistemológica a las fuentes en español, en náhuatl y en imágenes que la refieren, así como definir el tenor cognitivo del saber indígena que destiló dicho sentido.





I. Consideraciones epistemológicas

*Crede ut intelligas; praecedit fides, sequitur intellectus.*¹

San Agustín

La civilización azteca puede ser comparada, sin duda, con las más grandes civilizaciones del mundo. Los templos, pirámides y palacios, las esculturas en piedra arenisca, la cerámica, los objetos labrados en oro y plata, o tallados en piedras preciosas, así como los libros pictográficos que sobrevivieron a la erosión del tiempo o a la destrucción sistemática del clero español, son una prueba fehaciente de ello.

Otra muestra inconfundible de la grandeza de esta civilización son las gemas literarias que llegaron hasta nosotros gracias a una estrategia de evangelización que buscaba conocer al *otro* para facilitar su conversión. Los frailes transcribieron al alfabeto muchos textos orales y lecturas de códices, lo que los salvó del olvido. Contamos hoy con un acervo considerable de textos indígenas prehispánicos: una infinidad de relatos históricos, mitos, leyendas, cuentos, discursos retóricos, adagios y refranes, conjuros, adivinanzas, himnos sagrados y poemas en la lengua de los aztecas. Asimismo, la descripción de distintos rituales en náhuatl permite hacernos una idea de la suma teatralidad en la que estaba inmersa su cultura.²

Este acervo de textos revela una *otredad* cognitiva y axiológica profundamente sensualista, una riqueza espiritual que conciliaba ata-

¹ “Cree para comprender; la fe precede, el intelecto sigue”; san Agustín, *Sermo* 118, I.

² Cf. Johansson, *La palabra florida de los aztecas*. Xochitlahtolli, 2020, p. 15.





vismos pulsionales primigenios³ con los más refinados anhelos existenciales en una visión “totalizante” del mundo. El arraigo del indígena en su entorno natural generaba a su vez una relación eidética de *inmanencia*, en los términos filosóficos de una ubicación ontológica en el mundo. En este contexto, la metáfora *nahuallahtolli* en náhuatl, es decir “la palabra oculta”,⁴ mantenía de manera casi umbilical la relación del ser pensante con la naturaleza, y el vínculo del espíritu *ihiyotl* con el cuerpo *tonacayo*. La facultad que tenía el indígena de pensar, hablar y cantar era asimilada a la fragancia de las flores. Es en el cuerpo que se encontraba la “raíz del canto”, *cuicatl inelhuayo*:

Ma niquitta' cuicanelhuayotl aya
Ma nicyatlalaquí ya
Ma ma ica ya tlalticpac
Quenman mochihua onnemiz noyol
Çan ca teucxochitl ahuiaca
yn potocaticac.
Mocepanoa yan toxochiuh
ayye ayao hui.
Yoncan quiyaitzmolini nocuic
Celia notlahtol aquilo ohua
In toxochiuh ycac yn quiapan iayao⁵

Ojalá y vea yo la raíz del canto *aya*
 Que lo siembre yo en la tierra *ya*
 Que se yerga *ya* en la tierra.
 Cuando se dé, vivirá mi corazón
 Sólo es la flor fragante de los señores
 La que se exhala.
 Se entrelazan *yan* nuestras flores.
ayye ayao hui.
 Allá la hace *ya* crecer mi canto.
 Germina, mi palabra sembrada *ohua*
 Nuestra flor se yergue en tiempo
 de lluvia *iayao*

En este fragmento de un *xopancuicatl* (“canto de primavera”), el canto sembrado germina y crece como una flor. El canto y la flor, el espíritu y el cuerpo se entrelazan aquí de manera sinestésica ya que la exhalación perfumada de la flor de los señores es un canto, y la palabra sembrada a su vez germina.

³ Cf. Johansson, “Xochimiquiztli ‘muerte florida’”, en *El sacrificio humano entre los mexicas* (en prensa).

⁴ También “palabra de los nahuales”, ya que la metáfora, y más generalmente la función poética, regían la lógica de los conjuros.

⁵ *Cantares mexicanos*, f. 27v.



En términos fríamente epistemológicos es un hecho que la tradición oral náhuatl prehispánica contenida en la mayoría de los textos del corpus documental que de ella se conservó “germinó” mitológicamente con el tiempo y, en términos formales, los textos “exhalan” su sentido mediante metáforas, por lo que el historiador tendrá que diversificar la instrumentación teórica de su docta aproximación para poder captar su esencia.

Como lo señala el epígrafe de este capítulo, un primer imperativo metodológico (el cual pone en tela de juicio la sacrosanta objetividad del análisis desde una perspectiva occidental) concierne la actitud del investigador: “creer para comprender”, es decir, buscar antes que nada, y en la medida de lo posible, una *empatía* con lo expresado por los textos.

La empatía

La empatía es, según lo refieren los diccionarios, “la facultad intuitiva de ponerse en el lugar de otro, de percibir lo que siente”.⁶ Ahora bien, para ponerse en el lugar del indígena nahua prehispánico y percibir intuitivamente lo que éste podría haber sentido, el sujeto conocedor debe considerar los paradigmas específicos que caracterizaban su conocimiento, los mecanismos cognitivos que lo definían, los nexos de sentido así generados e *imbuirse* de ellos. Debe, asimismo, conocer tanto los hechos referidos como la forma mediante la cual los referían.

La recopilación de los textos

La historia de los pueblos nahuas fue objeto de una investigación por parte de los frailes con el propósito “diagnóstico” de detectar indicios ocultos de la idolatría nativa para aplicar de manera más eficaz el antídoto espiritual cristiano. La información recopilada fue transcrita y eventualmente traducida al español a partir de testimonios orales en náhuatl, o de lecturas de códices por sabios indígenas avezados en la pic-

⁶ Cf. *Le petit Larousse illustré*.



tografía antigua. Algunos códices que habían sido destruidos intempestivamente por los religiosos fueron vueltos a pintar, con ciertas alteraciones en la semiología de la imagen debidas a la influencia del “espíritu alfabético” que entonces prevalecía y cuyos principios fonéticos habían contagiado a los *tlahcuilos* indígenas.

Paralelamente a esta recopilación por parte de los frailes, distintas autoridades virreinales buscaban conocer rutas de intercambios comerciales, estrategias militares, leyes antiguas, fundamentos jurídicos de las reparticiones de tierras y otras informaciones útiles para la administración colonial. Asimismo, en este nuevo contexto sociocultural, algunos indígenas y mestizos alfabetizados escribieron la historia de sus pueblos reivindicando un glorioso pasado en términos y formas necesariamente distintos de la tradición oral y de la escritura pictográfica que contenían dicho pasado.

Este rico caudal de información y de textos de índole diversa, aun cuando fue captado en el prisma refractante que constituían tanto el manuscrito alfabético como las circunstancias de recopilación, deja presentir una manera de pensar y de ser radicalmente distinta que suscita reflexiones epistemológicas y heurísticas en relación con lo referido.

La fundación de México-Tenochtitlān

México-Tenochtitlān, como nación, se arraiga en un subsuelo histórico, mitológico, afectivo y pulsional⁷ profundo, y sus peripecias fundacionales constituyen una verdadera arborescencia narrativo-informativa sumamente compleja que sólo una aproximación *empática* a la forma y a los contenidos originales, tal y como se vislumbran en el palimpsesto del material recopilado, permite su comprensión plena. En lo que concierne a la fecha exacta de la fundación, a diferencia del mundo occidental que puede fijar de manera arbitraria un día, la cognición sensible indígena requería una “gestación” narrativa de la nación para que su nacimiento fuera *sentido* emocionalmente. En este contexto, el

⁷ *Pulsión*: fuerza que se sitúa en los límites de lo orgánico y lo psíquico y que incita una persona a realizar una acción que tiende a dirimir una tensión que proviene del organismo. Cf. *Le petit Larousse illustré*.



año, el mes y el día no eran la simple referencia circunstancial de un acontecimiento sino un paradigma *esencial* en la producción de sentido. Por otra parte, por el carácter cíclico del espacio-tiempo indígena, la fecha era una entidad signo-numérica, que se repetía periódicamente, un predicado calendárico que definía al ser profundo de lo que ocurría en el tiempo.

Por tanto, antes de iniciar una “peregrinación” analítica en los arcanos laberínticos de la cultura náhuatl prehispánica, con el hilo de Ariadna de la semiología, peregrinación que nos debe conducir de Aztlán a Tenochtitlán, es preciso estimar en términos epistemológicos, el índice de refracción que sufrió la información “presa” en el aparato gráfico español y definir la metodología que debería abrirnos un camino hacia dicho lugar.

1. CONSIDERACIONES TEÓRICAS

En el umbral de nuestra docta peregrinación, es preciso definir brevemente la instrumentación conceptual mediante la cual pretendemos procesar la información contenida en las fuentes y lograr una visión cognitivamente empática de las tribulaciones tanto históricas como mitológicas que condujeron los aztecas/mexicas, de un origen geográfico o utópicamente interiorizado: Aztlán, al lugar de su asentamiento definitivo: Tenochtitlán.

- Partimos del principio que los antiguos nahuas constituían una *otredad* cultural con paradigmas cognitivos y axiológicos propios, operaciones mentales distintas de las que prevalecían en España en el siglo XVI y de las que hoy imperan, pero igualmente válidas en los términos de una “regulación de los intercambios funcionales con mundo exterior”.⁸

⁸ Definición de la *cognición*, según Piaget. Cf. *Biologie et connaissance*, p. 26.



- Como lo veremos más adelante, el sistema cognitivo indígena era fundamentalmente sensualista, tendía una red intrincada y sistemática de correspondencias simbólicas y semiológicas.
- En este contexto teórico, la sistematicidad semiológica que imperaba en la configuración indígena del sentido permite generalmente paliar a una falta de información o restaurar la versión original de un relato interpolado, por las razones que fueran, en un ámbito colonial de recopilación de textos.
- El saber indígena era *totalizante*: las partes se integraban de manera “armónica” en una totalidad la cual a su vez regía las partes, tanto en términos cognitivos como axiológicos. Para dar tan sólo un ejemplo que atañe a los valores en contextos bélicos, citemos la *integridad* del ser indígena que se manifestó en la batalla de Otumba,⁹ contra los españoles y le fue fatal. Dicha batalla fue el encuentro entre un maquiavelismo marcial europeo en el cual, por definición, el fin justificaba los medios, y una visión “florida” de la guerra que regía un comportamiento ofensivo casi ritual, de los guerreros. Pese a la aplastante superioridad numérica de los mexicas y sus aliados, con el sólo hecho de arrebatar un objeto simbólico: el estandarte *tlahuizmatlaxopilli*, los españoles “des-integraron” al ejército mexica.
- La herramienta teórica y su uso metodológico deben ser afines al material analizado por lo que la metáfora será una parte esencial de nuestra aproximación cognitiva no sólo a *lo* que fue, en su objetividad pretérita, sino al *sentido* que le fuera conferido.
- En este contexto eidético, una aproximación estructuralista¹⁰ a los hechos y a los textos que los relatan, resulta idónea.

⁹ La batalla de Otumba, el 7 de julio de 1520, consecutiva a la desbandada de los españoles en la famosa Noche Triste del 30 de junio, podría haber sido decisiva para los indígenas y haber cambiado el rumbo de la historia de México. Cf. Johansson, *Cuitláhuac. Señor de Iztapalapa y tlahtoani de México-Tenochtitlán*, pp. 119-122.

¹⁰ *Estructuralismo*: teoría y método científico que considera un conjunto de datos como una estructura o un sistema de interrelaciones (*DRAE*). En este ámbito teórico, el estudio de las estructuras hace prevalecer la sincronía en la evolución de los hechos, y la totalidad sobre el individuo la cual define las representaciones en relación con la identidad individual o social; cf. *Le petit Larousse illustré*, 2005.



- Aun cuando muchos factores históricos contribuyen a definirlo, el tenor de las fuentes que refieren la fundación de México-Tenochtitlán es principalmente mitológico, mitográfico, mitokinésico y mítico-pétreo, por lo que el conocimiento del lenguaje que entraña un mito en cada una de estas versiones es imprescindible para acceder al sentido producido. En el caso que aquí nos atañe, el conocimiento de la lengua náhuatl y de la semiología de la imagen en los códices indígenas es imperativo¹¹.

El antropólogo-filósofo francés Claude Lévi-Strauss expresó lo siguiente en cuanto al análisis de los relatos míticos:

1. Si los mitos tienen un sentido, éste no se limita a los elementos aislados que lo componen sino que se sitúa en la manera en que estos elementos se encuentran combinados.
2. El mito pertenece al lenguaje, es parte integrante de él; sin embargo, el lenguaje tal y como se usa en el mito, tiene propiedades específicas.
3. Estas propiedades se deben buscar por encima del nivel usual de expresión lingüística; en otros términos son de una naturaleza más compleja que las que encontramos en una expresión lingüística común.¹²

A su vez Christian Duverger, en relación con el pensamiento náhuatl prehispánico, escribió:

Debido al gran formalismo que modela la discursividad indígena, la estructura prevalece sobre la historicidad; pero las estructuras, agentes del discurso, poseen ellas mismas un valor semiótico. Por tanto, tenemos que descubrir el campo de una literalidad inédita: la que está presente en la arquitectura de las construcciones míticas y en la filigrana de los símbolos.¹³

¹¹ “El mito es parte integrante de la lengua; es mediante la palabra que se conoce; pertenece al discurso”; cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 230.

¹² *Ibid.*, p. 232.

¹³ Duverger, *L'origine des Aztèques*, p. 164.



Con base en los planteamientos teóricos de Lévi-Strauss analizaremos las combinaciones de los elementos que componen los mitos nahuas, los atributos específicos de la lengua náhuatl y de la imagen en este contexto, así como el sentido producido por el lenguaje en distintos niveles de estructuración cognitiva, no sin antes señalar algunos problemas epistemológicos que se presentan en las fuentes.

2. LAS FUENTES

Como ya lo expresamos, las fuentes principales (además de ciertos datos arqueológicos y arqueoastronómicos) a partir de las cuales podemos documentar el acontecimiento histórico que representó la fundación de México-Tenochtitlán y la versión mitológica que proponen los textos, son fuentes manuscritas en náhuatl y en español, clara manifestación de un deseo de conocer al *otro* indígena, por diversas razones, por parte de frailes o autoridades españolas, por un lado, o de un afán de reivindicar un glorioso pasado en lo que concierne a indígenas o mestizos alfabetizados, por otro. Las primeras son una transcripción alfabética de testimonios orales de informantes indígenas, en la lengua original, y su eventual traducción y reescritura en español por algún cronista. En el segundo caso, los textos fueron redactados en náhuatl o en español, con base en lo que habían aducido los ancianos, conocedores de su tradición.

Algunos de los manuscritos en náhuatl son lecturas de códices y a veces contienen imágenes que ilustran el texto verbal o remiten al relato iconográfico leído (figura 5). En cuanto a la versión iconográfica genuinamente indígena de los hechos, pocos son los códices que narran la gesta que condujo el pueblo de Huitzilopochtli al lugar de su asentamiento definitivo, y las circunstancias fundacionales de la nación mexicana. El *Códice Boturini* es uno de ellos, el cual —aunque inacabado— provee una información esencial sobre las etapas formativas de México-Tenochtitlán. Asimismo, el *Códice Aubin*, transcripción manuscrita en náhuatl de la lectura del documento pictográfico original a partir del cual se elaboró el *Códice Boturini*, explicita verbalmente el relato pictórico presente en dicho códice.¹⁴

¹⁴ Cf. Johansson, *La palabra, la imagen y el manuscrito*, pp. 171-315.





Figura 5. Texto manuscrito correspondiente a la lectura de un códice.
 Códice Aubin, f. 4r.

2.1. Problemas epistemológicos vinculados con las fuentes

Varios problemas epistemológicos y heurísticos se plantean en relación con las fuentes y las modalidades de su recopilación:

- Los informantes que aducen la información y los textos no dicen todo lo que saben ni de la manera en que lo solían decir en contextos prehispánicos de enunciación. En varias ocasiones es claro que alteran el contenido de lo que expresan, o fingen ignorancia. El dominico fray Diego Durán, expresó lo siguiente al respecto:



Se guardan de nosotros más que nación en el mundo, y es que en nada se fían de nosotros, y así están los delitos encubiertos de nosotros y secretos entre ellos, que por maravilla se alcanza alguna cosa, y si alguna cosa sabemos, luego no falta quien solicita solaparlo y que se calle.¹⁵

- Los informantes encubren también hechos históricos o mitológicos para que las modalidades de su conmemoración no sean detectadas por autoridades eclesiásticas o seculares, y el acto festivo consecuentemente prohibido.
- A veces, el corte occidental de la pregunta no corresponde a paradigmas propios de la cognición indígena, generando asimismo un diálogo de sordos o un *quid pro quo*.
- La transcripción de los textos orales en el aparato alfabético español con todo lo que conlleva nulificó ciertos mecanismos de producción de sentido estrechamente vinculados con la enunciación oral. Lo mismo ocurrió con la iconografía y una producción de sentido mediante la imagen.
- La lengua náhuatl, su efervescencia simbólica y semiológica, la hermenéutica de su discursividad propia, eran un instrumento esencial de producción de sentido por lo que, cuando la fuente está escrita en español, si bien el texto provee una información relevante, no reproduce varios elementos formales determinantes para el significado.
- La perspectiva adoptada por los artífices de la pesquisa tendió a alinear la otredad indígena sobre paradigmas cognitivos propios, con el fin de comprender. La reducción eidética de lo desconocido a lo conocido por los españoles también alteró la producción de sentido en cualquiera de sus formas.
- Varias fuentes aducen una misma información, lo que podría ser un gaje de veracidad de dicha información. Sin embargo, en numerosos casos, esta concordancia se debe al hecho de que la información fue retomada por diversos autores a partir de una fuente original única. El hecho de que el glifo toponímico-gentilicio de

¹⁵ Durán II, p. 217.



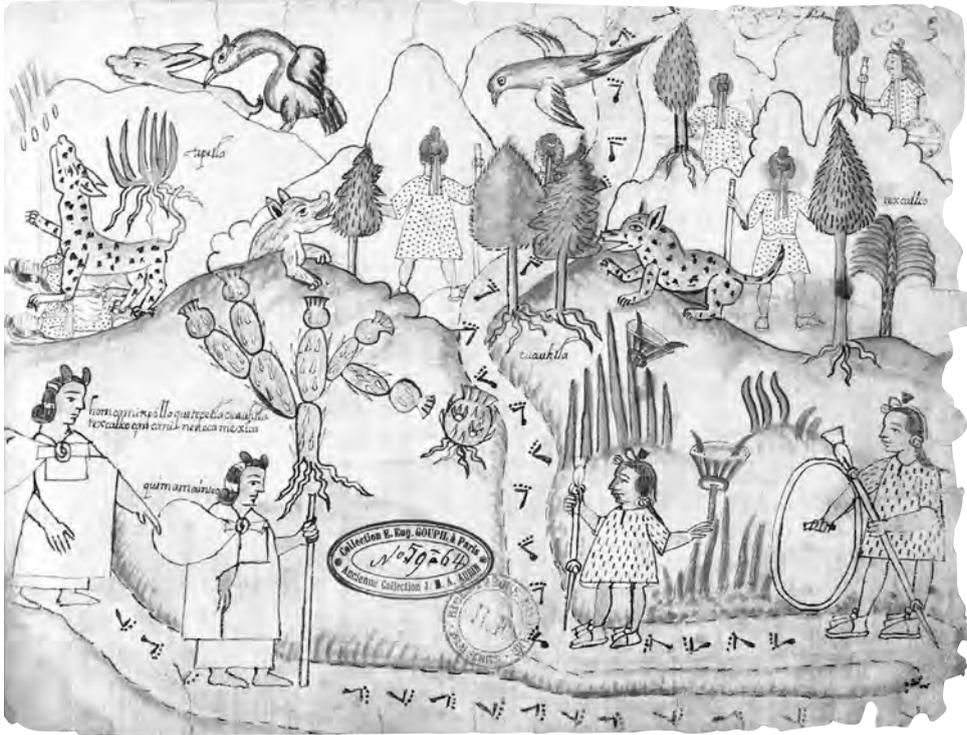


Figura 6. La iconicidad parasita de la imagen colonial. *Códice Azcatitlán*, lámina 5r.

los aztecas en el *Códice Boturini* (véanse figuras 30 y 31), compuesto por un cuadrado y agua, haya sido leído como “Cuitláhuac”, y que este claro error de lectura aparezca en distintas fuentes verbales y pictóricas (cf. *Códice Aubin*, Ms. 40, Ms. 85, *Códice Azcatitlán*) es un ejemplo de ello.

- En las fuentes escritas, en español y en náhuatl, los textos relativos a la fundación, por el motivo y las circunstancias de su recopilación, no consideraron los “con-textos” que le conferían un sentido; contextos históricos pero también narrativos que instauran una intertextualidad pertinente en términos hermenéuticos.
- En lo que concierne a las fuentes pictográficas, la mayoría de los códices que atañen a la peregrinación de los aztecas/mexicas o se



relacionan de alguna manera con ella fueron elaborados mediante una semiología de la imagen influenciada por el “espíritu alfabético” que prevaleció después de la Conquista, lo que alteró considerablemente la producción de sentido (figura 6).

2.2. Las formas de saber y las fuentes

Por otra parte, los textos recopilados según su origen, el tema que tratan y las circunstancias en que fueron transcritos e interpretados se sitúan en marcos cognitivos distintos, lo que plantea el problema epistemológico de las formas de saber y del impacto que tuvo sobre “lo sabido” así almacenado.

El saber europeo tal y como se presentaba en el siglo xvi, fundamentado en el *logos* helénico, con una ciencia incipiente y el subsecuente cambio en las mentalidades que se manifestó durante el Renacimiento, era esencialmente objetivo, analítico. Buscaba “ex-plicar”, es decir extraer ciertos elementos de sus contextos para conceptualizarlos de una manera relativamente abstracta. Siguiendo remotos lineamientos de Aristóteles, lazos de causalidad justificaban lógicamente hechos y acontecimientos y establecían una dicotomía entre “verdad” y “no-verdad”. A su vez, la verdad cristiana, como el dios que la amparaba, era trascendental, única, excluyente y dogmática.

En lo que concierne al investigador contemporáneo, la percepción de los hechos referidos en las fuentes depende del marco cognitivo y axiológico dentro del cual se consideran. Puede corresponder al espíritu que presidió a la recopilación de la información y mantener una prudente distancia objetiva en relación con los textos y, desde un punto de vista exterior, con base en criterios cognitivos ajenos a los que produjeron el sentido fundacional referido, dar cuenta de lo que entonces ocurrió. En este caso la *otredad* se ve reducida al marco cognitivo y axiológico del sujeto conocedor, lo que distorsiona el sentido profundo del objeto por conocer.

Para dar un ejemplo de lo que constituye un hiato epistemológico: situar en el tiempo lineal occidental un acontecimiento que se produjo



en una temporalidad cíclica, desvirtúa el significado “crono-lógico” de lo acontecido. La fundación de México-Tenochtitlān cobra su sentido en el marco de su temporalidad propia y es en este marco que se sitúa la fecha. Por tanto el año *1-tecpatl*, “1-pedernal”, referido en la mayoría de las fuentes, y comúnmente aceptado como fecha fundacional, tenía atributos cronológicos que la fecha 1324 del calendario cristiano no indica. Otro ejemplo sería el tema de la mencionada “causalidad” europea heredada de Aristóteles que busca las causas lógicas de un hecho o acontecimiento para explicarlo, la cual difiere notablemente de una causalidad indígena “de la impresión”, generada por la reiteración de paradigmas no necesariamente “lógicos”, aprehensibles en términos cognitivo-sensibles.

Puede también ser *empática*, en la medida de lo posible, partiendo de paradigmas constitutivos del pensamiento que tramó el sentido sobre un telar cognitivo genuinamente indígena.

2.3. Las fuentes manuscritas

Las fuentes manuscritas que permiten documentar las peripecias de la fundación de México-Tenochtitlān, recopiladas por razones diversas, en circunstancias de comunicación poco propicias a su emisión funcional, en lo que concierne a la obra de los frailes, o en contextos coloniales de reivindicación de su pasado, por parte de indígenas o mestizos alfabetizados, refractaron la información al consignar la oralidad y la imagen en una dimensión alfabética.

En el comienzo de la evangelización, los frailes se habían empeñado en aniquilar las culturas nativas consideradas como idólatras, en perseguir a los sabios que perpetuaban la tradición, y en destruir las manifestaciones tangibles e intangibles del culto indígena. Las imágenes de los dioses, cualquiera que fuera la materia en la que habían sido esculpidas, fueron destruidas, los templos arrasados. Los libros que entrañaban, en discursos pictográficos, lo esencial de la cultura indígena fueron objetos de destrucción con el fin de extirpar la idolatría. Pocos son los que sobrevivieron a la destrucción sistemática orquestada por



el clero español, después de la Conquista. Fray Diego Durán escribió lo siguiente al respecto:

Y así erraron mucho los que, con buen celo, pero no con mucha prudencia, quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían, pues nos dejaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos: en los “mitotes”, en los mercados, en los baños, y en los cantares que cantan, lamentando sus dioses y sus señores antiguos, en las comidas y banquetes, y en el diferenciar de ellas: en todo se halla superstición e idolatría; en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las trojes, hasta en el labrar la tierra y edificar las casas. Y pues en los mortuorios y entierros y en los casamientos y nacimientos de los niños, especialmente si era hijo de algún señor, eran extrañas las ceremonias que se le hacían, y todo se perfeccionaba, era en la celebración de las fiestas.¹⁶

Los libros destruidos contenían todo lo mencionado por Durán y constituían una mina de información que hubiera permitido a los frailes conocer al *otro* que querían evangelizar. Esto fue una de las razones por las que ciertos libros indígenas destruidos fueron vueltos a pintar a la vez que la historia y la cultura autóctonas fueron objeto de un interés que rebasaba por mucho el nivel de detección sintomática de la idolatría.

Ciertos documentos pictográficos indígenas fueron conservados o reproducidos por simple curiosidad o para ser enviados como obsequio a algún príncipe europeo. Tal es el caso del *Códice Mendocino*, cuya primera lámina (figura 7) contiene, en una sola imagen, las últimas etapas de la peregrinación y la fundación de México-Tenochtitlán: un lapso de 52 años, de *1-tecpatl*, “1-pedernal” a *13-acatl*, “13-caña”. El texto en español que glosa esa lámina y transcribe la explicación de un informante dice lo siguiente:

Comienza la historia y fundación de la Ciudad de México, fundada y poblada por los mexicanos que en aquella sazón se nombraban *Meciti*, los

¹⁶ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, t. I, p. 6.



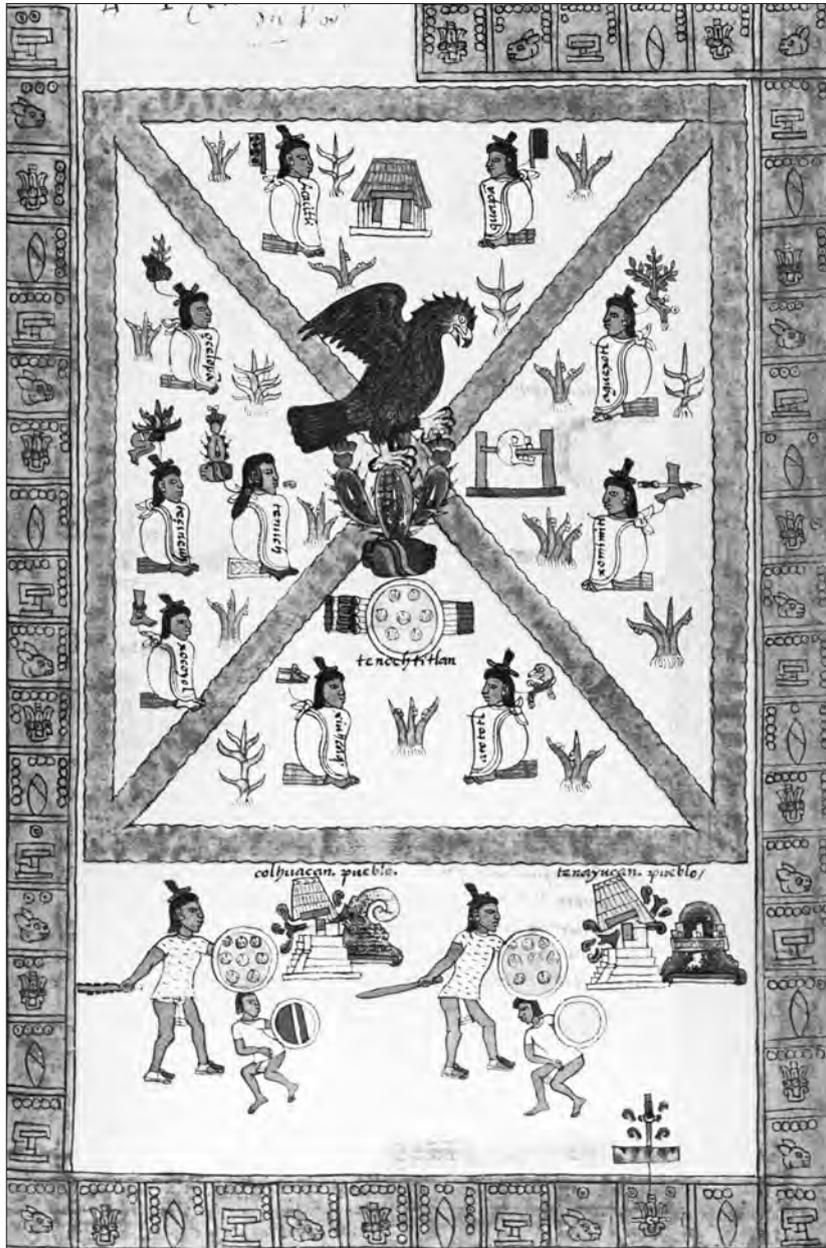


Figura 7. Las últimas etapas de la peregrinación. *Códice Mendocino*, lámina I.



cuales, el origen que tuvieron de ser señores y de sus hechos y vidas, breve y sumariamente en esta historia se declara, según que por las pinturas y figuras sucesivamente van significadas.

En el año de mil y trescientos y veinte y cuatro años después de la venida de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo, los mexicanos llegaron al asiento de la Ciudad de México y como les cuadrase el espacio y asiento de ella, después de haber muchos años peregrinado en su viaje de tierras en tierras y en algunas de ellas haber hecho paradas por algunos años, habiendo partido de lejos tierra. En la prosecución de su viaje, no habiéndoles contentado en las paradas que habían hecho, aportaron al lugar de México.

En la cual sazón, estaba todo anegado de agua, con grandes matorrales de enea, que llaman tuli, y carrizales muy grandes, a manera de bosques. Tenía todo el espacio del asiento, una encrucijada de agua limpia y desocupada de los matorrales y carrizales, la cual encrucijada era a manera de aspa de San Andrés, según que en lo figurado hace demostración. Y casi en el riñón y medio del espacio y encrucijada, hallaron los Meciti una piedra grande o peña, [y] florido encima un tunal grande, en donde un águila caudal tenía su manida y pasto, según que en el espacio de él estaba poblado de huesos de aves y muchas plumas de diversas colores.

Y como todo el espacio hubiesen andado y paseado y le hallasen fértil y abundante en cazas de aves y pescados y cosas mariscas con que se poder sustentar y aprovechar en sus grangerías entre los pueblos comarcanos, y por el reparo de las aguas, que no les pudiesen sus vecinos empecer, y por otras cosas y causas determinaron en su peregrinación no pasar adelante. Y así determinamos de hecho, se hicieron fuertes tomando por murallas y cercas las aguas, y emboscadas de los tules y carrizales. Y dando principio y origen de su asiento y población, fue determinado por ellos nombrar y dar título al lugar, llamándole Tenuchtitlan, por razón y causa del tunal producido sobre piedra, porque Tenuchtitlan, interpretado en nuestro castellano, dice tunal producido sobre piedra.

El ejército mexicano trujo por caudillos diez personas, nombradas Ocelopan, Cuapan, Acacitli, Ahuexotl, Tenuch, Tecineuh, Ximimitl, Xocoyol, Xiuhcaqui [y] Atotl, que asimismo en lo figurado hacen demostración. Los cuales, habiendo hecho su asiento, eligieron por cabeza y señor a Tenuch, para que los gobernase como persona especial para ello y en quién



concurrían partes y habilidad para ejercer señorío, y los demás caudillos que fuesen, como lo fueron, sus hacedores y capitanes de la demás gente popular.

Y en el discurso de su población, habiendo pasado algunos años y multiplicando su gente, asimismo fue nombrada la Ciudad de México, nombrado y derivado de los mexicanos, nombrándose lugar y asiento de mexicanos. Y como la gente se hubiese en algo aumentado, como gente osada y belicosa dieron principio a sus ánimos en prevalecer sobre sus vecinos y así, por fuerza de armas, lo manifestaron en que sometieron por sus vasallos y tributarios a dos pueblos comarcanos de México, nombrados Colhuacan y Tenayucan, que asimismo parece y hace demostración por lo figurado. Lo cual pasó en el discurso del señorío de Tenuch, que fueron cincuenta y un años y al remate de ellos murió.¹⁷

Éste es el tenor de las fuentes a partir de las cuales se establecerán los hechos, las circunstancias, así como los paradigmas eidéticos genuinamente indígenas que fundamentaron la urbe mexicana. Ahora bien, para lograr una extrapolación adecuada de la información de su contexto alfabético y la percepción empática de sus contenidos, es preciso considerar los principios generales que regían la cognición indígena.

3. EL SABER INDÍGENA

Los textos indígenas de nuestro *corpus*, ya sean verbales o pictóricos, muestran una estructuración del sentido donde lo sensible y lo formal ocupan un lugar preponderante. En un ámbito cognitivo prehispánico, el saber no consistía sólo en conceptualizar, comunicar algunos contenidos o compartir ideas abstractas sino en “con-mover”, en el sentido etimológico de la palabra, al receptor de un mensaje para lograr una adhesión participativa a lo que se transmitía. En este contexto, la esfera específica de recepción y procesamiento del dato no era únicamente el intelecto sino la totalidad del ser sensible.

¹⁷ *Códice Mendocino*, ff. 1r y 1v.



En efecto, en el mundo náhuatl precolombino un mensaje no se consideraba como comprendido hasta que fuera *sentido*. El hecho de que en esta lengua un mismo significante (*tla*)*mati* cubra campos semánticos para nosotros tan distintos como “saber” y “sentir” es una prueba fehaciente de ello. Es además interesante observar que el discurso indígena situaba el entendimiento en órganos asociados con la sensibilidad.

Antes de evocar algunos aspectos determinantes de la cognición indígena describiremos brevemente la lengua misma, cuyo carácter polisintético predisponía a una síntesis eidética.

3.1. La lengua náhuatl

El náhuatl es una lengua polisintética que permite la composición de bloques verbales compactos, donde los adjetivos, los adverbios y los complementos se funden con los radicales sustantivos o verbales en una masa sonora, unidad expresiva reacia en separar lo circunstancial de lo esencial, reflejo a su vez de un mundo en él que la circunstancia y la esencia resultan inseparables. Por ejemplo, cuando el poeta náhuatl dice *xochicueponi in nocuic*, “mi canto se abre (como) una flor” (literalmente “flor abre mi canto”), prescinde del elemento comparativo “como”, herraje lingüístico que impide la fusión en una unidad sinestésica de la fragancia y de la imagen.

La ausencia de bisagras preposicionales en la lengua náhuatl da mucha movilidad al sentido y permite que se forme en el texto un verdadero *espectro* adjetival, nominal o verbal que obliga al receptor a pasar a una dimensión sensible “impresionista” para poder percibir el mensaje con todos sus matices. En efecto, las unidades lingüísticas que se “aglutinan” en un compuesto verbal además de calificar o modificar un radical determinado, se funden en una palabra compleja. Más que construir un sentido a partir de sus unidades lingüísticas, el nahua-hablante parece disponer hilos frásticos sobre el telar de la lengua y esperar que un sentido surja de esta urdimbre.

La lengua náhuatl permite una epifanía de sentido sensible: con un impulso afectivo el hablante encuentra el camino verbal de su ex-



presión sin que el lastre semántico de *lo* que se dice llegue a oscurecer la luz fonética de sus componentes silábicos.

El carácter polisintético de la lengua generó, asimismo, muchos parónimos. Espejos o espejismos sonoros, los parónimos permitían al sentido fluir, huir o perderse en la dimensión sensible del lenguaje.¹⁸

Además de ser el medio de transmisión de la tradición, y en el caso que nos atañe, de narrar las peripecias de la fundación de México-Tenochtitlān, la lengua náhuatl “destiló” el nombre de México en un alambique acústico, lo que complementaba el sentido producido por los esquemas mitológicos de acción narrativa.

3.2. Recursos lingüísticos de expresión

En términos formales, numerosos son los recursos lingüísticos que generaban implícitamente un sentido más allá de una referencia puntual.

Los parónimos

En la lengua náhuatl abundan los parónimos, términos con afinidades sonoras que establecen relaciones semiológicamente pertinentes entre distintos campos semánticos. Citaremos tan sólo algunos ejemplos para ilustrar este hecho: la proximidad fonética entre *tlacati* “nacer” y *tlacatia* “tomar una forma”, remite a un paradigma eidético importante en la cultura náhuatl: “nacer” es tomar una forma y todo cuanto toma una forma “nace”. Este hecho confería a la *forma* un valor esencial. Asimismo, el verbo náhuatl para “observar” es *tlachia* con una “a” corta en la primera sílaba, mientras que *tlachia* con “a” larga significa “esperar”. En el análisis de los mitos fundacionales, veremos que esta afinidad paronomástica tenía un valor de asociación paradigmática relevante en términos de acción narrativa.

En este mismo orden de ideas, si no eran plenamente homónimos, *metztli* con “e” larga era “luna” y *metztli* con “e” corta refería el

¹⁸ Johansson, “El español y el náhuatl. Encuentros, desencuentros y reencuentros”, en *Discurso de Ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua*, México, p. 36.



“muslo”, generando el sentido profundamente religioso que se manifestaba en el ritual del mes Ochpaniztli cuando el sacerdote que encarnaba a Cintéotl, el maíz, se ponía la piel del muslo de la mujer desollada en el rostro, como carátula. De manera más hipotética, es probable que una relación conceptual implícita vinculara *cahuítl*, “el tiempo”, y *cua-huítl*, “el árbol”, en un contexto discursivo.

La etimología

En este mismo ámbito lingüístico, la etimología de las palabras, es decir su “verdad”,¹⁹ establecía relaciones significativas entre conceptos distintos. Por ejemplo, como lo veremos más adelante, la probable etimología de las palabras *ilnamiqui*, “recordar”, e *ilcahua*, “olvidar”, connota también una recepción y una retención sensibles de hechos y acontecimientos. En efecto, la forma original de las palabras eran *elnamiqui* y *elcahua*. Etimológicamente *elnamiqui* y *elcahua* significan “encontrar” (*namiqui*) o “dejar” (*cahua*) “el hígado” (*elli*), o el principio anímico que le corresponde.

Esta aprehensión asociativa de un sentido latente en la lengua, antes de su uso discursivo, encontró su máxima expresión en la poesía pero también en el albur.²⁰ La fusión de los significados que propicia el carácter polisintético de la lengua náhuatl, así como la efervescencia semiótica que genera, la hacían idónea para una aprehensión sensible más que fríamente conceptual del sentido.

La metáfora

En cuanto a la metáfora *nahuallahtolli*, término que designaba también la palabra de los nahuales, no era únicamente un recurso retórico o poético. Correspondía en esto a la etimología griega del vocablo español: “que lleva (*phorein*) más allá” (*meta*), y tenía un valor cognitivo esencial al permear varios campos semánticos y “di-fundir” asimismo

¹⁹ En griego antiguo, el significado de *etymos* es “verdad”.

²⁰ Cf. Johansson, “El español y el náhuatl. Encuentros, desencuentros y reencuentros”, en *Discurso de Ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua*.



el sentido más allá de una comprensión estrechamente conceptual. Era un atavío verbal de la idea, con el significado que tenía entonces la indumentaria náhuatl, como una segunda piel, en el sentido a su vez que tenía la piel en el contexto de una cognición “sensible”.

Yollotl, “el corazón”: un sitio del saber

Es en este rubro de la sensibilidad con carácter cognitivo y de su formulación metafórica que se sitúa el corazón, *yollotl*, como el instrumento de una comunicación auténtica. Por ejemplo, evocando la comprensión insatisfactoria del calendario indígena, un informante de Sahagún se expresó de la siguiente manera: *In aiama teyollipan in aiama teiollo quina-miqui, in aiama teiollo contoca [...] in aiama teiolloitlan quiça; teiollo ipan yauh tlatolli*²¹ / lo que todavía no está en el corazón, lo que no encuentra el corazón todavía, lo que no sigue al corazón todavía [...] lo que no sale todavía del corazón; la palabra va al corazón”.

En un ámbito pictográfico, el pintor, *tlahcuilo*, que tenía a su cargo la preservación de la tradición indígena mediante imágenes, debía asimismo tocar las fibras sensibles del lector de sus pinturas: *In cualli tlahcuilo: mimati, ioteutl, tlaiolteuuiani*.²² “El buen pintor: prudente, corazón divino, endiosa el corazón.”²³

El hecho de que la cognición indígena prehispánica estuviera profundamente arraigada en la dimensión somática²⁴ del ser y de que el nativo *sintiera* todavía los atavismos eróticos y tanáticos de lo que fuera, en una etapa anterior de la evolución humana, el instinto, le permitía una aprehensión casi visceral de lo que quería conocer, modalidad de aprehensión vetada ya a estructuras cognitivas más abstractas.

²¹ *Códice Florentino*, libro IV, cap. 32.

²² *Ibid.*, libro X, cap. 8.

²³ Traducción de Miguel León-Portilla.

²⁴ Que concierne al cuerpo.



3.3. El saber indígena: el imperio de los sentidos

En el caso de la fundación de México-Tenochtitlán, el acontecimiento históricamente referido o mitológicamente producido era expresado no sólo en términos verbales sino que era pintado, bailado y tallado en la piedra, relacionando un hecho puntual con los cinco sentidos. Tenía que “con-mover” para que el acontecimiento y sus paradigmas circunstanciales se grabaran en el ser profundo de la colectividad.

Inmanencia y cognición

La característica esencial que fundamenta los mecanismos cognitivos del saber indígena es la de inmanencia.²⁵ El ser humano estaba inmerso en un mundo natural, y su saber tendía a reducir el abismo que la función simbólica había instaurado entre él y el mundo, en el curso de la evolución. Muchos relatos míticos nahuas lo establecían: en ciertos contextos, la abstracción conceptual, luz de la inteligencia, era considerada como un obstáculo para una comunión cognitivo-sensible con el mundo por lo que una vertiente importante del saber indígena era difusamente simbólica, nocturna. Expresándolo en términos metafóricos, si comparamos el conocimiento europeo con la sapiencia indígena, el intento de conceptualización por un sujeto conocedor occidental significaba alejar el objeto por conocer para verlo mejor desde un punto de vista exterior y una perspectiva focal que trascendían el contexto en el que estaba inmerso dicho objeto. En cambio, la aproximación cognitivo-afectiva indígena al objeto por conocer consistía en acercarlo al corazón para sentirlo. La “regulación de los intercambios funcionales con el mundo exterior”²⁶ se hacía en gran medida mediante una cognición sensible.

Un ejemplo de inmanencia cognitiva es la que imperaba en ciertos contextos rituales. Para lograr que lloviera, el sacerdote náhuatl no elevaba una plegaria a Tláloc esperando que el dios ejerciera un even-

²⁵ *Inmanencia*: postura existencial “inherente a algún ser o unido de manera inseparable a su esencia” (DRAE).

²⁶ Definición de la *cognición*, según Piaget; cf. *Biologie et connaissance*, p. 26.



tual poder trascendental, sino que tomaba su bastón de lluvia generando el ruido de la lluvia con las semillas que contenía el bastón. El ruido del agua, parte constitutiva de la lluvia, es decir inmanente a la lluvia, estando presente seguía lógicamente la caída del precioso líquido.

En este contexto, la fundación de México-Tenochtitlān se tenía que “gestar” mediante esquemas narrativos correspondientes a esta tipología cognitiva.

En términos de “lógica”, la cognición indígena era esencialmente *arborescente*: las manifestaciones prácticas más consuetudinarias o espiritualmente más elevadas de su saber eran como las diminutas y extremeñas briznas de un árbol que brotaban de ramas, las cuales a su vez se desprendían de un tronco que echaba raíces profundas en el corazón mismo de la madre-tierra. Una savia afectivo-cognitiva nutría esta arborescencia.

La fundación del mundo mexica debía arraigarse además en una preterición histórica, una a-temporalidad mitológica, y en última instancia, en la creación del mundo tal y como ellos concebían el mundo e imaginaban su creación, o mejor dicho su expansión. El vocablo náhuatl *tlalnamiq̄ui*, “pensar”, el cual se arraiga etimológicamente en el verbo (*tlā*)-*ilnamiq̄ui*, “recordar”, es un ejemplo de este enraizamiento arborescente del saber en el recuerdo.

En términos espacio-temporales, esta lógica inmanente hacía que el lugar y el momento en los que algo ocurría no fueran meramente circunstanciales, en el sentido más leve de la palabra. La “circunstancia”, es decir lo que circundaba o envolvía el hecho en sí, podía tener una incidencia sobre lo que estaba sucediendo. En la “Leyenda de los soles”, por ejemplo, la fecha *1-tochtli*, “1-conejo”, en la que Tota y Nene humearon el cielo (mediante lo cual la era *4-ehécatl*, “4-viento”, y el cielo fueron a ocupar el lugar que les correspondía), pasó de lo circunstancial a lo esencial ya que se volvió nada menos que el exponente signo-numérico del sur, el espacio-tiempo cardinal que faltaba para que se completara la expansión del mundo.

Había fechas o periodos propicios para diversas actividades. Los mercaderes que regresaban de expediciones lejanas, por ejemplo, esperaban en Tochtepec una fecha astrológicamente propicia para efectuar



su entrada a México. Estos determinismos espacio-temporales afectaban *sustancialmente* la mercancía traída. En este mismo rubro espacio-temporal, el padre Pedro Sánchez de Aguilar refirió una costumbre también reveladora de una conceptualización del tiempo radicalmente distinta de la idea occidental: un indio maya al constatar que iba a llegar de noche a su pueblo solía encajar piedras en el primer árbol que encontraba para detener el curso poniente del sol, o bien se arrancaba las pestañas y las soplabá hacia el sol para ese mismo efecto.²⁷ Esta anécdota refuerza la relación paronímica que establecemos más adelante entre el árbol, *cuahuítl*, y el tiempo, *cahuítl*.

Como lo veremos en el siguiente rubro, el tiempo y lo que en él ocurría estaban estrechamente relacionados en términos de reciprocidad, ajenos al pensamiento occidental.

En el caso de la fundación de México-Tenochtitlán, el lugar y la fecha correspondientes no pueden haber sido aleatorios sino que deben haber sido producidos por determinados acontecimientos, reales o ficticios, a menos que hayan sido los periodos naturales o calendáricamente definidos de la duración los que hayan conferido a los hechos su tenor fundacional.

En términos generales, en los textos de la oralidad prehispánica, detectamos una red intrincada de relaciones semiológicas que permitían una aprehensión espontánea, sistemática y totalizante de acontecimientos históricos o míticos, y de fenómenos naturales percibidos como portentosos. A nivel formalmente expresivo, sonidos reiterados esbozaban verdaderos contornos con valor semántico en una dimensión acústica. El oído, la vista, el olfato, el gusto y el tacto convergían en muchos textos para *producir un sentido* percibido por los mismos canales comunicativos. Asimismo, el hombre nahua encontraba en el mundo natural un modelo analógico de aprehensión cognitiva. Plantas y animales encarnaban tendencias comportamentales humanas. En el contexto fundacional aquí considerado, el tunal *tenochtli* o *xoconochtli*, el águila, la serpiente, los pájaros, el hormiguero, el ojo de agua y el

²⁷ Cf. Sánchez de Aguilar, "Informe contra idólatras", *Anales del Museo Nacional*, p. 83.



ajolote, entre otros, eran paradigmas simbólicos cuya sintaxis hermenéutica producía un sentido.

***Ilacatzoa*: “se enreda” el sentido**

El saber indígena prehispánico encontraba en el “tejido” mismo de su discursividad, verbal o pictórica, los nexos de sentido que conformaban una respuesta a sus interrogantes. A la perspectiva focal nítida, categórica y conceptual del conocimiento europeo se oponía aquí la “urdimbre” indígena, la cual definía asimismo el texto.²⁸ De hecho, el conocimiento indígena prehispánico era un telar sobre el cual se disponían hilos que se entretrejían o mejor dicho “enredaban” funcionalmente hasta formar una totalidad cognitiva que podía dar cuenta de la pluralidad fenoménica del mundo sin que se produjera una ruptura categórica entre lo sensible y lo conceptual. Los vocablos nahuas *ilacatzoa* y *momalina*, “enredar”, son, en este contexto, palabras-clave que revelan el carácter “reticular” del saber indígena.

La “ex-plicación” conceptual y trascendente del conocimiento europeo contrastaba con la “im-plicación” sensible, inmanente, del saber indígena. Esta estructuración sensualista del saber no impedía

que los fenómenos naturales simbólicamente interiorizados fueran observados y objetivamente referidos. El movimiento de los astros en la bóveda celeste (figura 8) tenía en este contexto un valor espacio-temporal determinante por lo que se registraba en calendarios



Figura 8. El astrónomo. *Códice Mendocino*, lámina 63r.

²⁸ Recordemos que la palabra *texto* remite etimológicamente a “tejido”.



y que el paso de las Pléyades *Miec*, el tránsito de Venus *Huey Citlalli*, o la aparición de la constelación *mamalhuaztli*²⁹ podían definir fechas específicas de actos importantes, entre los cuales figuraba la fundación de una ciudad.

La sinestesia

El tenor sensible de la cognición indígena y su índole totalizante propiciaban asimismo una expresión sinestésica de lo que se quería comunicar. El mundo penetraba en el ser consciente por los cinco sentidos, y la representación cultural de lo que el indígena quería expresar se daba a ver, a oír, a palpar, a oler, a saborear, es decir a *sentir* en este paroxismo poético que son los cantos. La correspondencia entre los registros sensibles establecía una red intrincada de relaciones simbólicas y más generalmente semióticas que es preciso tomar en cuenta para lograr una aproximación veraz a la expresión prehispánica, cualquiera que fuera su tenor referencial.

3.4. La analogía

En el contexto de una cognición indígena sensible, tal y como la hemos definido, la analogía constituía un nexo importante de producción de sentido. El ciclo del sol, con la alborada que antecede su aparición, su nacimiento en el este, su elevación evolutiva, su apogeo cenital en el sur, su descenso involutivo, su ocaso en el oeste, su regeneración en el inframundo, su paso por un nadir fecundo en el norte y su renacer en el comienzo de un nuevo día, fue el parangón de un ciclo vital humano.

El estado fetal, el nacimiento, las etapas evolutivas de la infancia, la juventud hasta la edad adulta (*tlapalli*), el descenso involutivo de la vejez, la muerte y la regeneración del ser en el inframundo Mictlán

²⁹ Sahagún identifica la constelación *Mamalhuaztli* como “Mastelejos”.



(localizado en el norte: *mictlampa*) eran fases analógicas al curso solar que tenían asimismo un valor *anagógico*.³⁰

El ciclo de las plantas y más específicamente del maíz era también un modelo ejemplar indígena de un ciclo vital humano. Desde la semilla (*achtli* o *xinachtli*) que crece en el vientre de la Madre-Tierra, la planta (*toctli*), la flor (*xochitl*, o *miyahuatl* para el maíz), la polinización de la flor, el fruto (*xochicualli*), el marchitar (*cuetlahuia*) y el reverdecer de la planta (*cehcelia*) o la inseminación de otra, el ciclo vegetal determinaba analogías implícitas que encontramos en los textos.

El árbol *cuahuitl* con sus raíces que sujetan el ser a la gravedad de la madre tierra y de la muerte; su tronco axial situado entre la tierra y el cielo y que sostiene este último; sus ramas que salen del tronco, manifiestan una filiación y se elevan hacia el cielo; con sus briznas, sus flores y los frutos que se cogen o caen por el peso de su madurez, fue una imagen del tiempo y de la vida.

Otra analogía pertinente es la que vinculaba el ciclo alimenticio del ser humano y de los animales con la vitalidad sexual, y el sistema digestivo con el sistema genésico. En términos simbólicos, la ingestión de alimentos en una zona erógena como lo es la boca y el anabolismo subsecuente, presentaban analogías con la penetración sexual, una eventual fecundación y la gestación de un ser en el vientre materno. Un ejemplo lo constituye el embarazo portentoso de Chimalman después de que hubiera tragado una piedra de jade *chalchihuitl*, preñez que culminó con el nacimiento de Quetzalcóatl. Otro es la fecundación por ósmosis de Coatlicue mediante un ovillo de plumas que puso sobre su vientre, debajo de su huipil, y el nacimiento partenogénico de Huitzilopochtli.

El catabolismo estaba relacionado en los mismos términos metafóricos no sólo con la degradación excrementicia de lo ingerido, sino también con el cordón umbilical, las secundinas, y una muerte regenerativa con carácter genésico.

En los términos analógicos antes considerados, la vida de los seres se “calcaba” sobre el curso solar. Como ya lo hemos expresado, el ser

³⁰ *Anagógico*: adjetivo que expresa el paso de lo literal a lo espiritual (de *ana*, “hacia arriba”, y *agogos*, “conducir”).



nacía en el este de su existencia; al crecer realizaba su ascenso evolutivo, pasaba por un cenit después de lo cual iniciaba su descenso involutivo al envejecer, antes de morir como un sol poniente en el oeste. Este “andar” (*nemí*) representaba la fase existencial (*nemiliztli*) de su recorrido en la tierra (*tlalticpac*). Había empezado a morir al iniciar su descenso, y el paso de existencia a muerte, tan drásticamente abrupto en la cultura occidental, era sentido como un crepúsculo, un paso del día a la noche.

El ser difunto proseguía su descenso involutivo en las entrañas de la muerte, seguía “muriendo”, en términos biológicos, con la putrefacción de su cuerpo, comido por Tlaltecuhltli. Después de cuatro años, la materia ósea perenne había sido despojada de la carne y de los tendones. El ser había acabado de morir dentro del Mictlán, es decir dentro de la muerte, sus huesos eran llevados a Tamoanchan donde la diosa Quilaztli los molía en su barreño matricial antes de que Quetzalcóatl sangrara su miembro viril sobre los huesos hechos cenizas y los fecundara para una nueva gestación que iniciaba entonces, de manera evolutiva, hacia un nuevo amanecer. La existencia *nemiliztli* y la muerte *miquiztli* eran partes constitutivas de la vida *yoliztli*.³¹

3.5. La simbología

La simbología náhuatl prehispánica era extremadamente rica y compleja. Además de los conceptos claramente definidos, de los significados explícitamente enunciados y de la incontables analogías, los colores, las formas, el trazo, los sonidos, los signos calendáricos, los números y otros elementos semiológicos establecían relaciones simbólicas que producían un sentido a veces difuso pero determinante en términos cognitivos.

³¹ Cf. Johansson, “Miccauicatl”. *Las exequias de los señores mexicas*, pp. 98-113.

