

Acerca de *las pinturas que se quemaron* y la *reescritura* de la historia en tiempos de Itzcóatl. Una revisión desde la perspectiva simbólica

CLEMENTINA BATTCKOCK Doctora en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora en dicha universidad y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha publicado diversos artículos a nivel nacional e internacional.

RESUMEN Este artículo discute y analiza uno de los temas preferidos de la historia del México antiguo en el periodo posclásico: la famosa “quema” de pinturas y reescritura de la historia por parte de Itzcóatl, *tlahtoani* tenochca.

PALABRAS CLAVE Tenochtitlan, Azcapotzalco, Cuenca de México, reescritura, Itzcóatl, simbolismo, rito de paso, Posclásico, Triple Alianza.

ABSTRACT This article discusses and analyzes one of the favorite subjects of the history of ancient Mexico in the Postclassic period: the famous “burning” of paintings and rewriting of history by Itzcóatl, *tlahtoani* Tenochca.

KEYWORDS Tenochtitlan, Azcapotzalco, Mexico Basin, rewrite, Itzcóatl, symbolism, rite of passage, Postclassic, Triple Alliance.

Acerca de *las pinturas* *que se quemaron* y la *reescritura* de la historia en tiempos de Itzcóatl

Una revisión desde la perspectiva simbólica

CLEMENTINA BATTCKOCK

En este artículo discutiremos uno de los temas preferidos de la historia del México antiguo en el periodo posclásico. Específicamente, estamos haciendo referencia a los hechos que relatan cómo, después de vencer los tenochcas y sus aliados a los tepanecas de Azcapotzalco y Coyoacan, se constituye una nueva “Triple Alianza” y se lleva a cabo, según lo relatado por los informantes indígenas de fray Bernardino de Sahagún, la “quema”¹ de pinturas por parte de Itzcóatl, *tlatoani* tenochca.

Este famoso relato de la supuesta “quema” se encuentra en el conocido pasaje de la *Historia general* de este fraile franciscano, quien consigna lo siguiente:

Por lo [la] cual cuenta no se puede saber qué tanto tiempo estuvieron en Tamoanchan, y se sabía por las pinturas que se quemaron en tiempos del señor de México,

¹ En el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina se traduce del castellano al náhuatl: “Quemar con fuego. Nite, tlatia. nite, chichinoa”, y “Quemada cosa afsi.tlatlac.tlatilli tlachichinolli.” Al consultar el significado de este verbo del náhuatl al castellano podemos observar que se traduce lo siguiente: “Tlatla. ni. arder, abrafarfe o quemarfe. Pret. onitlatlac” y “Tlatlac. cofa quemada.” A la vez la traducción que realiza este fraile de esconder, señala lo siguiente: “Esconder algo. nitla, tlatia. nitla anaya[...]” y “Escondida cofa. tlatlatilli[...]”. Pareciera entonces, tal vez, que los verbos quemar, ocultar o esconder pueden ser considerados sinónimos para este

que se decía Itzcóatl, en cuyo tiempo los señores y los principales que había entonces acordaron y mandaron que se quemasen todas, porque no viniesen a manos del vulgo y viniesen en menosprecio.²

Esta versión también se la puede hallar en el texto náhuatl del denominado *Códice florentino*, el cual narra que:

Ca mopiaia in jtologa, ca iquac tlatlac in tlatocat Itzcooatl, in mexico: innenonotzal mochiuh in mexica tlatoque, qujtoque: amo moneqj mochi tlatatl qujmatiz, in tllili, in tlapalli, in tlaconj, in tlamamalonj, avilquicaz: auh injn, çan naoalmanjz in tlalli, ic mjec mopic in jztlacaiutl.

Porque se guardaba la historia; pero ardió cuando gobernaba Itzcóatl en México. Se hizo concierto entre los señores mexicas. Dijeron: “No es conveniente que todo mundo conozca la tinta negra, los colores. El portable, el cargable se pervertirá, y con esto se colocará lo oculto sobre la tierra; porque se inventaron muchas mentiras.”³

Como veremos de este pequeño pero significativo párrafo diversos investigadores han planteado distintas propuestas e interpretaciones, de las cuales daremos cuenta en el siguiente apartado.

LA “QUEMA” EN LOS DIVERSOS ESTUDIOS: PROPUESTAS, PERSPECTIVAS Y ENFOQUES

Miguel León Portilla⁴ señala que hacia 1428 los tenochcas y sus aliados consumaron la victoria sobre Azcapotzalco. A partir de esta victoria se toman medidas

caso en particular. Véase Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 2004.

²Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002 (Cien de México), Libro X, cap. XXIX, párrafo decimocuarto. De los mexicanos, p. 974.

³Alfredo López Austin, “El texto sahaguntino sobre los mexicas”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, p. 310.

⁴Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001 [1956]; “Discurso de ingreso del doctor Miguel León-Portilla,

para transformar “la fisonomía del pueblo” que hasta ese momento había sido tributario. De esta forma, Itzcóatl y Tlacaélel realizaron un nuevo reparto de tierras, concedieron títulos a quienes habían sobresalido en la guerra contra Azcapotzalco, promulgaron leyes y procuraron el enaltecimiento de Mexico-Tenochtitlan. Para este autor, tales medidas y cambios radicales se enfocaron tanto al presente del grupo mexica-tenochca como a la significación de su pasado. Sin embargo, la imagen que proyectaban los antiguos códices, tanto tenochcas como los de Azcapotzalco, no era precisamente la de un “pueblo mexica” con semblantes de esplendor, por lo que era necesario e imperioso reinterpretar el pasado para tener en éste un nuevo apoyo sobre el destino que le aguardaba a los mexicas-tenochcas.

De esta forma, había que establecer otras “palabras-recuerdo” y cambiar el contenido de los antiguos códices. Se reunió lo que se calificó de “falso” y se hizo la quema de libros de pintura que no convenía conservar.⁵ En su estudio *La filosofía náhuatl*, León-Portilla expresa que se ordenó esta quema de antiguos códices (en los que se guardaban las tradiciones) con la finalidad de establecer “su versión oficial de la historia *mexicatl*”.⁶ A la vez, este autor señala la importancia de dicho acto, pues el solo intento de querer modificar la “tradición histórica” evidencia que ésta era considerada como un factor de suma trascendencia en el mundo náhuatl. Posteriormente, diferentes *tlatollotl* y códices empezaron a reflejar la nueva imagen que los mexicas deseaban proyectar. Por lo tanto, este autor propone que en esta reinterpretación tenochca de los mitos y de la elaboración de nuevos relatos y códices se hallaba la justificación de un destino que se concibió ligado a la realidad total del universo.⁷

Carlos Martínez Marín expresa dudas en torno a la destrucción total de las historias y a que éstas hayan sido sustituidas por otra más conveniente.⁸ Infiere la posibilidad de la destrucción de algunas informaciones que se referían a hechos históricos en concreto, pero no una eliminación total, ya que si esto

“La historia y los historiadores en el México antiguo”, en *Memoria de El Colegio Nacional*, México, 1971; *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

⁵ Miguel León-Portilla, *Toltecáyotl...*, p. 66.

⁶ Miguel León-Portilla, *La filosofía...*, p. 244.

⁷ Miguel León-Portilla, “Discurso...”, p. 159.

⁸ Carlos Martínez Marín, “La cultura de los mexicas durante la migración”, en *De Teotihuacan a los aztecas. Fuentes e interpretaciones históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, p. 247-255 (Lecturas Universitarias, Antología, 11).

hubiera sucedido habría implicado necesariamente una nueva invención de su pasado y, en consecuencia, la imagen que se presentaba en los nuevos libros habría sido la de un grupo ya “civilizado”. Sin embargo, este autor señala que tras la reelaboración histórica nos hallamos frente a descripciones que relatan a los mexicas-tenochcas como “un grupo pobre, desconocido y sojuzgado, sin organización estatal y con un nivel inferior al que adquirieron andando el tiempo”.⁹

Por otro lado, Alfredo López Austin señala que Itzcóatl, que conservaba la facultad de servir de oráculo de Huitzilopochtli, fue quien ordenó que los libros de historia fuesen quemados.¹⁰ Según el autor, este acto se ha interpretado como un intento de “cambiar la historia”, ya que en ese momento, los tenochcas se hallaban en plena expansión militarista y, por lo tanto, necesitaban de esa modificación. Sin embargo, López Austin expresa que también se ha explicado esta quema como la destrucción de una “secular biblioteca” en la que se hallaban las “sabidurías” de los centros más poderosos. Esta particular “biblioteca” se había ido traspasando de un centro político a otro como una “legítima herencia” o como “botín de guerra”.¹¹

En otro de sus artículos, Alfredo López Austin indica que la causa de esta quema de libros en tiempos de Itzcóatl fue el peligro de que “los hombres del pueblo” conocieran los documentos históricos y, sabiendo su contenido, se rebelaran.¹² Esta rebelión se habría fundado en el seguimiento de mentiras y éstas habrían otorgado poder a “hombres que eran tenidos por dioses [...] y se extenderían las artes mágicas sobre la tierra”.¹³ En este sentido, el autor citado plantea una pregunta en relación con el significado de esta quema y la implicación que tuvo para el grupo tenochca:

¿Significó la quema de los libros la abolición de los vestigios de un antiguo sistema de gobierno, el de los hombres a los que se atribuía un mayor manejo personal de las fuerzas sobrenaturales, el de los dirigentes de grupos de una sola lengua,

⁹ *Ibid.*, p. 254.

¹⁰ Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, p. 173.

¹¹ *Ibid.*, p. 174.

¹² Alfredo López Austin, “El texto sahumado...”, p. 325.

¹³ *Ibid.*, p. 325.

el de los pertenecientes al viejo orden instituido en Teotihuacan, orden del que hablaron los libros de historia?¹⁴

Por otra parte, Rudolf van Zantwijk plantea cómo Itzcóatl y Tlacaélel en 1433 llevaron a cabo la famosa “censura” de la historia y una reconstrucción artificial de los tiempos más remotos.¹⁵

Christian Duverger señala que es posible fechar el momento en el que la tradición mexica-tenochca adquiere la forma que tendría en la primera mitad del siglo xv con el advenimiento de Itzcóatl, ya que con su ascenso al poder se indica el fin de una época y el principio de una nueva era.¹⁶ La entronización de este cuarto *tlatoani* tenochca coincide con la extensión del poder mexica-tenochca sobre todo el territorio de la Cuenca de México. Así, después de derrotar a los tepanecas de Azcapotzalco, Tlacopan y Coyoacan, los tenochcas no tienen ningún rival en la Cuenca. De esta forma, con la llegada al trono de Itzcóatl, relacionado con la victoria sobre Azcapotzalco, nos hallamos frente a la última fecha simbólica que pone de relieve la tradición tenochca: 1-*técpatl*. Para Duverger todo parece apuntar al “reino” de Itzcóatl como el último elemento que se incluye en el relato mítico-histórico. De esta manera, este autor sugiere algunas hipótesis a tener presentes. La primera de ellas consiste en admitir que Itzcóatl fue entronizado “realmente” en el año 1-*técpatl* y que hizo reescribir la historia tenochca para que su llegada al poder correspondiera con la salida de Aztlan y con la entronización del fundador de la dinastía mexica-tenochca: Acamapichtli. Por tanto, señala que no se puede excluir que Itzcóatl haya querido inscribir su toma de poder dentro de la continuidad de la “historia tribal” y que, por ende, haya encargado la realización de una “refundición” completa de la tradición. Esto último le resulta posible y viable a partir de lo narrado en el pasaje del texto de fray Bernardino de Sahagún. En este sentido, la hipótesis de una reforma de la tradición llevada a cabo bajo el “reinado” de Itzcóatl le resulta a Duverger admisible. Sin embargo, plantea otra posibilidad: que la reescritura de la historia se haya realizado durante el “gobierno” de Motecuhzoma Ilhuicamina.¹⁷ Para este autor, Tlacaélel es el

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Rudolf van Zantwijk, “La entronización de Acamapichtli...”, p. 25.

¹⁶ Christian Duverger, *El origen de los aztecas*, México, Grijalbo, 1987 (Colección Enlace).

¹⁷ *Ibid.*, p. 393.

verdadero artífice de la reforma religiosa y social y, por lo tanto, propone que las versiones de la historia que conocemos fueron elaboradas en los primeros años del “reinado” de Motecuhzoma Ilhuicamina bajo el impulso de Tlacaélel, su *cihuacóatl*. De este modo, si Itzcóatl fue el forjador de la victoria sobre Azcapotzalco y ésta confirió la autonomía de los tenochcas, la entronización de este *tlatoani* se convirtió en el símbolo de los nuevos tiempos. Es decir, que lo que había sucedido anteriormente podía en adelante volver a organizarse por completo con el fin de afirmar e imponer los valores “fundamentales” que los tenochcas deseaban destacar en el siglo xv. Así, durante los “reinados” de Itzcóatl y Motecuhzoma Ilhuicamina fue cuando los mexicas-tenochcas fijaron la imagen que de sí mismos querían legar; por tanto, el relato que prevalece es el discurso de la legitimación, deseando asentar en la historia su legitimidad en la Cuenca.¹⁸

Por otro lado, Michel Graulich plantea cómo los tenochcas se esforzaron en borrar a los toltecas de la memoria; en consecuencia pusieron a Huitzilopochtli en el lugar de Quetzalcóatl y que tal vez ésta fue la causa o uno de los motivos por los que Itzcóatl mandó a quemar los libros antiguos al establecerse el poderío mexica-tenochca.¹⁹ Sin embargo, este autor se inclina más a pensar que la eliminación de Quetzalcóatl ocurrió más tarde.

Desde otra perspectiva, José Rubén Romero Galván señala que Itzcóatl y Tlacaélel percibieron la necesidad de instituir las bases de lo que vendría a ser la mexicanidad, entendida como la “unidad entre los *calpulli* y la clase en el poder”.²⁰ A la vez, este autor subraya cómo Itzcóatl y Tlacaélel comprendían la importancia del pasado como fundamento de lo que sucede y lo que sucederá, y por lo tanto pensaron que las historias propias de los *calpulli* impedirían el surgimiento y consolidación de la unidad tenochca. Es precisamente en estas condiciones que los tenochcas se dan a la tarea de quemar los antiguos libros en los que se hallaba registrado su pasado y construyeron “una historia única y oficial”. Así, para Romero Galván, esta quema evidencia la importancia que en el mundo prehispánico se le otorgaba a la historia como “fundamento de la identidad de los pueblos”.

¹⁸ *Ibid.*, p. 394-395.

¹⁹ Michel Graulich, *Quetzalcóatl...*, p. 243.

²⁰ José Rubén Romero Galván, “La historia según Chimalpain”, *Journal de la Société des Américanistes*, tome 84-2, París, 1998, p. 185.

Federico Navarrete señala que Itzcóatl, “el primer tlatoani independiente de México”, llevó a cabo una quema en el siglo xv, la cual no abarcó la totalidad de los documentos históricos tenochcas,²¹ argumento que como ya vimos fue planteado anteriormente por Carlos Martínez Marín. Esta afirmación la sostiene a partir del análisis del documento *Merced y mejora de Hernán Cortés a los caciques de Axapusco y Tepeyahualco*,²² en donde Cortés relata el encuentro y la información que brindan Tlamapanatzin y Atonaletzin.²³ No obstante, en una nota al pie del documento observamos una breve historia del mismo por parte de José Luis Martínez donde indica que José Bernardo Couto, a quien Joaquín García Icazbalceta le había mostrado el manuscrito, señaló “dudas sobre su autenticidad”.²⁴ Esta idea es compartida por José Luis Martínez, último editor del citado documento. Otra de las personas involucradas en torno a la autenticidad del manuscrito es José Fernando Ramírez, quien argumenta contrariamente a lo señalado por Couto y sostiene que el documento es auténtico. Así, se da cuenta del intercambio de opiniones entre Couto y García Icazbalceta sobre las cuestiones de estilo y anacronismos que presenta el documento, opinión compartida por José Luis Martínez al señalar que: “la impresión del presente editor es que estos documentos (*Real ejecutoria y mercedes de Cortés*) no son auténticos”.²⁵

De esta forma, Navarrete plantea que las quemadas de “libros” en Mesoamérica no fueron una invención española, sino que precisamente las tradiciones indígenas habían sobrevivido a anteriores destrucciones por medio de las “necesarias sustituciones”. A la vez, indica que existen hipótesis (por ejemplo la de Nigel Davies, que plantea que estas quemadas eran “sucesos periódicos”) que le resultan viables, teniendo en cuenta las evidencias, en construcciones, imágenes y monumentos, de destrucciones “ocasionales o cíclicas”. El motivo de estas destrucciones-sustituciones tendría un carácter político y, por tanto, afectaron

²¹ Federico Navarrete, “Los libros quemados y los nuevos libros. Paradojas de la autenticidad en la tradición mesoamericana”, en *XXI Coloquio Internacional de Historia del Arte. La abolición del Arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1998.

²² Hernán Cortés, “Merced y mejora a los caciques de Axapusco y Tepeyahualco”, en *Documentos cortesianos*, José Luis Martínez (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 1991, v. 1, p. 60-76.

²³ *Ibid.*, p. 63.

²⁴ *Ibid.*, p. 60.

²⁵ *Idem.*

seguramente a “libros” directamente relacionados a la legitimación del poder. Asimismo, Navarrete expresa que las destrucciones eran una parte integral del funcionamiento de la tradición indígena junto con su gran capacidad de reinención y regeneración.

Así, este autor plantea que las quemaduras prehispánicas, al igual que las coloniales, tuvieron como fin demostrar el ascenso de un nuevo poder, lo cual demandaba una correspondiente adaptación de la tradición de aquellos grupos que se hallaban sometidos al nuevo poder. Entonces, si bien Itzcóatl no alcanzó a destruir todos “los libros de historia”, su acción significó la exhibición de su poder y, probablemente, también implicó que los grupos sometidos modificaran sus libros para adecuarlos al nuevo contexto imperante.

En otro de sus artículos, Navarrete observa,²⁶ citando el conocido párrafo de Sahagún en torno a la quema de “libros”, que nada se indica sobre el tamaño y el alcance de esta quema ordenada por Itzcóatl.²⁷ A la vez, Navarrete plantea cómo diferentes autores, entre ellos Michel Graulich, Enrique Florescano, Nigel Davies y Christian Duverger, han señalado el hecho de la “reescritura” de la historia tenochca bajo los *tlatoque* Itzcóatl y Motecuhzoma Ilhuicamina. De esta forma, Navarrete corrobora, como lo hizo en el artículo anteriormente analizado, esta parcial quema a partir del citado documento colonial, el cual le permite señalar, en primera instancia, que las “principales víctimas” de la quema por parte de Itzcóatl fueron las tradiciones históricas, ya que éstas convivieron en el seno de la sociedad tenochca y a la vez fundamentaron el poder y la “posición social de grupos y linajes antagonistas del tlatoani”.²⁸ En segunda instancia, este autor señala que la quema llevada a cabo por el cuarto *tlatoani* tenochca fue exitosa parcialmente, ya que a partir de la información brindada por el manuscrito se puede constatar la supervivencia de “pinturas y libros” que el *tlatoani* tenochca quiso destruir.

De esta manera, Navarrete cuestiona el lugar preponderante que ha ocupado la supuesta quema de “libros” en diferentes autores y por ello enfatiza la falta de evidencia histórica contundente para sostener estas argumentaciones.

²⁶ Federico Navarrete, “Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1999, v. 30, p. 231-256.

²⁷ *Ibid.*, p. 246.

²⁸ *Idem.*

Así, formula una serie de objeciones como, por ejemplo, la reescritura total de la historia y la “hipótesis de la invención”,²⁹ y coincide con el argumento planteado por Martínez Marín sobre impacto de la quema y las posibles repercusiones que para la sociedad tenochca habría tenido el “inventar” su pasado.

En su tesis doctoral, Navarrete señala, al analizar los conflictos entre las diferentes tradiciones históricas en un mismo *altépetl*, cómo el pasaje de la quema que refiere Sahagún le permite suponer que Itzcóatl destruyó, en esta quema, las tradiciones históricas de grupos rivales a los que él representaba.³⁰ Sin embargo, expresa que es difícil definir a quién pertenecían estas tradiciones que fueron destruidas pero que existe evidencia de que estos “libros quemados” pertenecían a “grupos rivales” dentro del propio *altépetl* tenochca. Esta última argumentación se basa en el documento colonial al que hemos hecho referencia anteriormente y del cual compartimos la opinión de José Bernardo Couto y de José Luis Martínez sobre que es apócrifo. Sin embargo, más allá de esta particularidad que presenta dicho documento, y de si es verdadero o no, nos preguntamos: ¿por qué aparece registrada esta histórica “quema”?, ¿qué interés tuvo o tuvieron en citarla en este manuscrito el autor o autores?

María Castañeda de La Paz señala que el pasaje donde Sahagún hace referencia a la quema de códices ordenada por Itzcóatl tuvo como intención elaborar una historia oficial para el pueblo tenochca.³¹ A la vez, indica que Itzcóatl halló resistencia para implementar sus nuevos proyectos; para ello, la autora cita el trabajo de Alfredo López Austin, quien señala el poder que tenían los ancianos de los *calpulli* ya que eran los conservadores de la tradición.³² Asimismo, esta autora cita el trabajo de Federico Navarrete sobre el documento colonial *Merced y mejora...*,³³ el cual le permite argumentar sobre el pasaje de la famosa “quema de pinturas”. De esta forma, Castañeda duda de la interpretación que se le ha otorgado al pasaje de Sahagún como descripción de una destrucción de códices y, por consiguiente, propone que nos hallaríamos frente

²⁹ *Ibid.*, p. 247.

³⁰ Federico Navarrete, *Mito, historia y...*, p. 34-35.

³¹ María Castañeda de La Paz, “Itzcóatl y los instrumentos de su poder”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 26, 2005, p. 120.

³² Alfredo López Austin, *Hombre-dios...*, p. 173-177.

³³ Federico Navarrete, “Las fuentes indígenas...”, p. 231-256.

a la “creación de una historia oficial”, la cual se basaba en hechos pasados comunes a los tenochcas y a otros pueblos de la Cuenca.³⁴

LA SIGNIFICACIÓN DE LA SUPUESTA “QUEMA” COMO UN ACTO DE PODER

Podemos interpretar que la significación de esta “quema” manifiesta un acto de poder y de sujeción de los *calpulli* hacia el nuevo orden tenochca y que éste demandaría, a través de la figura del *tlatoani*, un reacomodamiento histórico que justificara su posición hegemónica en la Cuenca de México. De esta forma, podemos inferir que el énfasis en el relato de fray Bernardino de Sahagún evidenciaría la diversidad de tradiciones históricas que existían antes de la guerra contra los tepanecas de Azcapotzalco en Mexico-Tenochtitlan, y cómo, al salir victorioso el grupo tenochca representado por Itzcóatl, se iniciaron reformas fundamentales tanto para el lugar preponderante de poder que les tocaba a los tenochcas en la Cuenca de México como para la nueva organización en el interior de su sociedad. Sin embargo, si el hecho de la “quema” fue tan importante para la sociedad tenochca, ¿por qué no aparece registrado en otras fuentes y sólo Sahagún hace referencia de él brevemente? ¿Cómo entender que otras tradiciones históricas no mencionen este importante suceso?

En tal sentido, proponemos que este particular y escueto relato, aunque significativo, puede ser interpretado como la narración simbólica de un rito de paso con el cual se intentaría explicar cambios que se están sucediendo en el grupo tenochca y lo trascendental de esas decisiones.

Hay diversas sociedades que poseen ritos de paso en los que el fuego juega un papel central de cambio y continuidad. Entre los diferentes ejemplos etnográficos que podemos citar se hallan los siguientes: en Manchica, Región de Galicia, en España, donde se quema al año viejo, los niños corren por las calles sosteniendo atados de paja encendidos, gritando “¡Viva el año nuevo! ¡Muera el año viejo!”³⁵ Claramente, puede apreciarse el cambio del que el fue-

³⁴María Castañeda de La Paz, *op. cit.*, p. 127

³⁵Carmelo Lisón Tolosana, “El fuego: permanencias y variaciones enigmáticas”, en José A. González Alcantud y María Jesús Buxó Rey (eds.), *El fuego. Mitos, ritos y realidades*, p. 35.

go es actor principal, artífice de la transformación ya que éste señala y marca lo viejo para dar cabida a lo nuevo.

Pero, de este ejemplo tan sencillo, pasamos a otro de implicaciones más complejas, como es el caso de “los reyes del antiguo reino de Ruanda, en África central”, quienes contaban con ciclos dinásticos de cuatro reinados que se iniciaban bajo el signo de agua y concluían bajo el signo de fuego.³⁶ Al final del ciclo dinástico, se fabricaba un nuevo cántaro donde se encendía el fuego que había de regir el siguiente ciclo, mientras que el fuego del ciclo en conclusión era apagado por aguas lustrales, que junto con él apagaban las enfermedades. Al respecto, nos indica Luc de Heusch que al final de cada ciclo, el fuego envejecido se convertía en amenaza y había que apagarlo para evitar enfermedades y epidemias.³⁷ Estos ilustrativos ejemplos nos permiten dar cuenta y repensar cómo dos sociedades, distantes espacial y temporalmente, comparten este tipo de ritos de paso. De la misma forma, los mexicas efectuaban la celebración del Fuego Nuevo cada 52 años como representación del sacrificio de Nanahuatzin y Tecuciztécatl en Teotihuacan. De esta forma, con el rito se actualizaba la creación del Sol.

En nuestro caso a analizar, en la obra de fray Bernardino de Sahagún encontramos referencias de otras “quemadas” descritas en escenarios altamente valorativos y significativos, como el caso de la muerte:

Y más, dicen que *después de haber amortajado al defuncto con los dichos aparejos de papeles* y otras cosas, luego mataban al perro del defuncto, y entrambos los llevaban a un lugar donde había de ser quemado con el perro juntamente [...].

Y para los señores que se morían hacían muchas y diversas cosas de aparejos de papeles [...]. Y el día que quemaban al señor luego mataban a los esclavos y esclavas con saetas, metiéndoselas por la orilla de la garganta. Y no los quemaban juntamente con el señor, sino en otra parte lo enterraban.³⁸

³⁶ Luc de Heusch, “Ritos del fuego en el Mundo Bantú”, en José A. González Alcantud y María Jesús Buxó Rey (eds.), *op. cit.*, p.175.

³⁷ *Ibid.*, p. 175-176.

³⁸ Fray Bernardino de Sahagún, “Comienza el apéndice del Libro Tercero. Capítulo 1. De los que iban al infierno, y de sus obsequias”, en *op. cit.*, p. 329-330. Las cursivas son mías.

Respecto a estos párrafos podemos señalar que describen un rito de paso en el que el individuo trasciende de un plano a otro.³⁹ Esto nos lleva a preguntarnos si el acto de quemar representaría el cierre de un ciclo y el inicio de otro. Por ejemplo, en los *Anales de Cuauhtitlan* se narra cómo Tezozómoc, *tlatoani* de Cuauhtitlan impuesto por Azcapotzalco, se suicida. En esta versión observamos una evidente asociación entre esta muerte y el cierre del ciclo de poder con una quema.

Finalmente, en este año se suicidó en Atzompan, tomando veneno, el rey Teçoço-moctli, que lo era de Cuauhtitlan: se mató a causa de que en su tiempo iba creciendo el ser de Cuauhtitlan, y mucho se espantó, y se suicidó, porque quemaron todo y pusieron fuego al templo, cuya cumbre era de paja [...] Los tepanecas y los de cuauhtlaapantlaca corrieron peligro en Chienqueac y pegaron fuego en las casas de paja.⁴⁰

De esta forma, podemos pensar el problema de la quema desde dos perspectivas de interpretación. Lo primero que se puede observar es que el acto de quemar aparece asociado al traspaso del ámbito de los muertos, es decir, al ultramundo, por lo que podría pensarse en la quema como una forma de encontrar soporte simbólico a la muerte.

Asimismo, el rito iniciático tendría que ver con un acto de inscripción en donde la quema produciría la paradoja de su borradura. Por tanto, consideramos que estamos ante una escenificación ritual y con gestos extremadamente teatrales. Theodor Reik en su obra señala el relieve de estos rituales para sociedades australianas.⁴¹ En nuestro caso hallamos similitudes que resultan significativas y pertinentes en el presente análisis, ya que encontramos puntos de coincidencia en algunos de estos ritos de muerte y resurrección. Al respecto, Reik plantea cómo estos ritos señalan un nuevo nacimiento, caracterizado

³⁹Véase al respecto, Silvia Limón Olvera, *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2001, p. 270.

⁴⁰*Anales de Cuauhtitlan*, en *Códice Chimalpopoca*, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, p. 44.

⁴¹Theodor Reik, *Le rituel. Psychanalyse des rites religieux*, París, Denoël, 1974.

particularmente por una verdadera amnesia de la existencia anterior y cómo en esta resurrección el interior mismo del individuo ha sido modificado.⁴² Por lo cual, estaríamos ante una especie de proceso de completa transformación tanto de sí mismos como del mundo que, por supuesto, tiene todas las apariencias del antiguo, pero ello no impide que haya cambiado. Así, estos rituales de iniciación pueden ser comprendidos como modelos de un símbolo o de un acto de simbolización que se extiende por muchos días, semanas y hasta meses, es decir, todo un ciclo al final del cual se encuentra la ubicación a la enseñanza de los misterios religiosos y de las reglas tribales.

En este mismo orden de ideas, nuevamente encontramos en la obra de fray Bernardino de Sahagún ejemplos sobre contextos de quema:

Y si por ventura aquel mercader le habían muerto sus enemigos, en sabiéndolo los de su casa hacían su estatua de teas atadas unas con otras, y aderézanla con los atavíos del muerto, con que le habían de aderezar a él si muriera en su casa, que eran *diversas maneras de papeles con que acostumbraban a aderezar a los muertos. Y ofrecíanle delante otros papeles*, y llevaban la estatua así compuesta al calpulco, era la iglesia de aquel barrio, y allí estaba un día. Y delante de la estatua lloraban al muerto, y a la media noche llevaban la estatua al patio del cu, *y allí la quemaban en un lugar del patio que llamaban Cuahxicalco o Tzompantiitlan.*

Y si el tal mercader muría de su enfermedad, hacíanle la estatua como ya está dicho; pero *su estatua quemábanla* en el patio de su casa, a la puesta del Sol.⁴³

Es interesante notar la asociación muerto-papel-quema en estas escenas de paso, así como la de muerte-fuego-más allá. De lo anterior, surgen las siguientes interrogantes: ¿Estarían “escritos” estos papeles? Es decir, ¿registrarían algún tipo de información pictográfica? ¿Contendrían algún tipo de información

⁴² Arnold van Gennep, *The rites of passage*, traducción del francés al inglés de Monika Vi-zeedom y Gabrielle L. Cafée, introducción de Solon T. Timbal, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1964.

⁴³ Fray Bernardino de Sahagún, Libro Cuarto. De la Astrología judiciaria o arte de adivinar que estos mexicanos usaban para saber cuáles eran bien afortunados y cuáles mal afortunados, y qué condiciones tendrían los que nacían en los días atribuidos a los caracteres o signos que aquí se ponen, y parece cosa de nigromancia, que no de astrología. Capítulo XIX. De las ceremonias que hacían los que quedaban por el que iba, si vivía, y otras cuando oían que era muerto, *op. cit.*, p. 386. Las cursivas son mías.

vital para el camino a recorrer por el muerto? A estas interrogantes podemos responder afirmativamente, pues es la misma obra de Sahagún la que indica la importancia de estos “papeles” cuando se narra que:

Y más, daban al defuncto todos los papeles que estaban aparejados, poniéndolos ordenadamente ante él, diciendo: “Veis aquí con qué habéis de pasar en medio de las sierras que están encontrándose una con otra”. Y más, le daban al defuncto otros papeles, diciendo: “Veis con qué habéis de pasar el camino donde está la culebra guardando el camino”.⁴⁴

A continuación Sahagún describe el camino que ha de recorrer el difunto, el cual, como ya hemos comentado, estaba descrito en esos papeles.

Si consideramos que la quema implica la acción del fuego, por ende, debemos examinar distintas propuestas en torno a éste y su significado. Por ejemplo, Silvia Limón Olvera señala que el fuego constituyó un elemento divinizado pues ocupaba en la cosmovisión tenochca un lugar preponderante, ya que su presencia se ve destacada centralmente en sus ritos y mitos.⁴⁵ A la vez, el fuego era asociado con actos de purificación, transformación y regeneración que promovían momentos de transición, es decir, que fue facultado para propiciar los cambios en el mundo; de esta forma, aparece como un elemento sacralizado ya que definía y enlazaba los diferentes ciclos y procesos sociales, naturales, rituales y míticos:

Asimismo, *los mexicas lo consideraron como uno de los principios fundadores del mundo, unido al concepto de inicio*, pues fue el responsable de la creación del sol, astro imprescindible para la vida del mundo y de los seres que habitan en él. Por otra parte, tuvo la facultad de cohesionar a la familia, a la sociedad y al universo por encontrarse localizado en el centro, sitio desde donde ejercía principalmente su poder transformador y regenerador.⁴⁶

⁴⁴ Fray Bernardino de Sahagún, “Comienza el apéndice del Libro Tercero. Capítulo 1. De los que iban al infierno, y de sus obsequias”, *op. cit.*, p. 328-329.

⁴⁵ Silvia Limón Olvera, “El dios del fuego y la regeneración del mundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 32, 2001, p. 51-68.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 52. Las cursivas son mías.

Tenemos también en Mesoamérica el caso de la cosmovisión otomí, donde se muestra este mismo efecto renovador del fuego. Jacques Galinier nos dice que en la “dualidad” genésica (sacrificado-hombre, sacrificador-mujer),⁴⁷ en que el fuego es instrumento de sacrificio, no sólo se da origen a algo (orden, mundo, civilización, etcétera), sino que además hay regeneración (del universo, el mundo, la sociedad, etcétera).⁴⁸ Por tanto, el fuego es purificador cósmico, restablecedor del orden social; así puede verse en *hōrasu* (la mujer “loca de amor”), imagen del caos universal que reconstruye el mundo y regenera lo viviente, pero que por desbordante requiere ser controlada para conservar el equilibrio.⁴⁹

A la vez, Luís Pérez Lugo agrega que el fuego, como signo o imagen, representa fuerza y purificación. Este autor nos indica que el *beespi* es la lumbre, lo que arde, mientras que el *bospi* es la ceniza, el residuo en el que quedan las fuerzas del *beespi*.⁵⁰ Esta ceniza será después el instrumento de regeneración, al ser dispersada por los campos de cultivo, como nutriente para el maíz y el frijol.⁵¹ Desde este punto de vista, la fuerza, representada por el fuego, pasa de la madera a la ceniza, y de la ceniza a la tierra, gracias al mismo fuego.⁵²

Esta particular característica transformadora del fuego la podemos observar en la vida diaria en el sistema de tumba, roza y quema, pues la quema de los campos renovaba la tierra y el fuego ejercía su acción revitalizadora ya que destruía para dar paso a la regeneración y, por tanto, propiciaba los cambios. Así, López Austin nos muestra cómo para la mayoría de los grupos mesoame-

⁴⁷Luis Pérez Lugo no concuerda con la visión dual de Galinier, pues él propone una cosmovisión tripartita para el mundo otomí, es por ello que entrecomillamos la palabra dualidad, puesto que no esperamos aportar nada a esta discusión, sino tan sólo extraer la concepción en torno al fuego que ellos exponen.

⁴⁸Jacques Galinier, “El fuego y las lógicas culturales. Acerca de las categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí”, en José A. González Alcantud y María Jesús Buxó Rey (eds.), *op. cit.*, p. 109.

⁴⁹*Ibid.*, p. 112.

⁵⁰Aquí, sin ser pretensión del autor sino observación nuestra, se pueden apreciar los elementos de la dualidad descrita por Galinier (1997), la madera como lo sacrificado, la lumbre –*beespi*– como sacrificador, y un elemento agregado por Pérez Lugo, que es el residuo transformado de la combustión, la ceniza –*bospi*–; Luis Pérez Lugo, *Tridimensión cósmica otomí. Aportes al conocimiento de su cultura*, México, 2007, p. 35-36.

⁵¹*Ibid.*, p. 49.

⁵²*Ibid.*, p. 65.

ricanos esta práctica era —y sigue siendo— de vital importancia, marcando en sí misma el paso entre la cosecha y la siembra.⁵³

Entre los tzotziles, para quienes el ciclo agrícola-ritual se halla dividido en tres periodos (secas, lluvias y secas), diez días después de la primera misa, que marca el inicio del primer periodo, se hace la quema de árboles y arbustos talados y secados por veinte días, así como de la hierba, para preparar el campo de cultivo en los meses de febrero y marzo.⁵⁴ Para los otomíes el final de la roza representa el final del año, y el cultivo del maíz el inicio de uno nuevo.⁵⁵ Un ejemplo más es el de los huicholes, para quienes la quema se lleva a cabo de marzo a abril, después de lo cual se logra el establecimiento de los vínculos tierra-lluvias. Además del modelo del fuego como regenerador de la tierra, se agrega el elemento del humo como vínculo entre tierra y lluvia al convertirse éste en nubes.⁵⁶ Por supuesto, no podemos dejar de resaltar el caso de la cultura maya, en donde los vestigios del empleo de esta técnica datan por lo menos del periodo preclásico (1500 a. C.-200 d. C),⁵⁷ siendo empleada tanto en las tierras bajas como en las altas, a pesar de las diferencias entre ambas.⁵⁸ Asimismo, los especialistas sugieren que la quema era realizada durante la primavera, durante el periodo de secas,⁵⁹ regenerando el suelo a través del fuego, para posteriormente sembrar sobre la ceniza.⁶⁰

Por otra parte, encontramos diversas y sugestivas imágenes que representan escenas de conquistas de pueblos representadas por medio de un templo al que se le ha prendido fuego,⁶¹ acto que implicaría para Limón Olvera la demolición del orden anterior por la imposición de uno nuevo.⁶²

⁵³ Alfredo López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, 1999, p. 162-163.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 115-117.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 134.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 150-152 y 154.

⁵⁷ Linda Schele y David Freidel, *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, México, 1990, p. 39; Víctor Von Hagen, *El mundo de los mayas*, p. 76.

⁵⁸ Michael D. Coe, *Los mayas: incógnitas y realidades*, p. 21-22.

⁵⁹ Linda Schele y David Freidel, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁶¹ Entre la gran cantidad y variedad de ejemplos que nos brindan los *corpus* documentales, podemos citar, entre otros, la lámina 9 del *Códice Mendocino*, en la cual se representa la quema del *teocalli* de Tlatelolco en 1473 y la derrota de este centro.

⁶² Al respecto, véase las propuestas realizadas por Silvia Limón Olvera en *El fuego sagrado...*, p. 115 y 193. Silvia Limón Olvera; "El dios del fuego...", p. 57.

De esta forma, debemos recordar que, tal como lo hemos venido señalando, tanto para los tenochcas como para otras sociedades, el fuego fue considerado como uno de los principios fundadores del mundo y responsable de la creación del sol.⁶³ En este sentido, López Austin señala que el mundo surgió a partir de la transformación de los seres sagrados en el momento de la primera salida del sol.⁶⁴

Retomando el famoso pasaje de la “quema de pinturas”, ordenada por Itzcóatl, resulta llamativo cómo esta referencia en el relato pareciera que no tiene lógica dentro de lo narrado, es decir, se viene hablando de Tamoanchan y de la importancia de los registros a cargo de los sabios, la utilidad y consulta de estas pinturas y cómo una salvedad o aclaración hace referencia a la imposibilidad de conocer cuánto tiempo estuvieron en Tamoanchan a partir de la “quema de pinturas”, que se hizo en época de Itzcóatl.

En el siguiente párrafo se retoma la importancia de Tamoanchan, mas no se vuelve a hacer referencia en toda la obra del fraile sobre esta famosa quema. En lo tocante a la causa de esta “quema”, en el texto se hace referencia a la posibilidad y el peligro de que “viniesen a manos del vulgo y viniesen en menosprecio”. Esto nos indica que el contenido de estas pinturas era conocido sólo por un grupo de los tenochcas y por Sahagún, y que tal vez ese conocimiento era lo que los ubicaba socialmente en otra jerarquía.

De la información que brindaban estos documentos no sabemos nada. Tal vez contenían las historias de los *calpulli*, que tras la victoria contra Azcapotzalco ya no respondían a las necesidades del grupo en el poder. Sin embargo, si damos por válido el trascendental hecho de una “quema de códices” y, por tanto, el borramiento parcial o total de la historia antigua, ¿por qué no aparece registrado o mencionado en otras fuentes?

Creemos que este acto pone claramente de manifiesto el inicio de un nuevo ciclo de poder en la Cuenca de México, en donde los tenochcas son los

⁶³ En relación con la quema y el fuego, Heráclito, filósofo presocrático del año 500 a. de C., señaló que como los ríos siempre están en movimiento, el fuego es también otro elemento que muestra el fondo inestable de la realidad. Es interesante esta idea de un fuego que jamás se extingue, que establece límites y organiza el mundo, ya que plantea entonces que el fuego es creador de vida y fundamento del mundo.

⁶⁴ Alfredo López-Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 57-58.

protagonistas principales y, por ende, se utiliza un recurso simbólico que, en este caso en particular, pretende expresar una ruptura y cambio político.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de este trabajo hemos expuesto cómo diferentes autores han analizado con diferentes hipótesis esta particular “quema” y la consecuente “reescritura” de la historia, otorgándole una relevancia esencial para comprender el cambio en la sociedad tenochca tras la victoria contra Azcapotzalco. Es decir, han analizado y explicado este pasaje tan sólo desde la perspectiva histórica. Sin embargo, pensamos que es necesario tener en cuenta, al interpretar esta quema, su dimensión simbólica, tal y como lo hemos propuesto en este artículo.

En términos generales, esperamos que este escrito pueda dar cuenta de que, al indagar sobre los procesos de cambios en las sociedades mesoamericanas, en diferentes momentos y espacios, el historiador se enfrenta ante una tarea sumamente compleja. La misma le demanda una lectura detenida de las fuentes, así como una revisión exhaustiva de los resultados obtenidos por quienes le antecedieron. Nosotros hemos sintetizado a lo largo de estas páginas precisamente parte del ejercicio realizado, a la vez que proponemos otro camino que permita acercarnos a comprender algunas situaciones imperantes, como también los procesos gestados en la Cuenca de México.

