

La migración mexicana: ¿invención o historia?*

Federico Navarrete

Instituto de Investigaciones Históricas / UNAM

Aztlan y México: el dilema de la identidad

Uno de los problemas que más han ocupado a los estudiosos de la historia prehispánica ha sido explicar la patente similitud entre Aztlan, el lugar de origen de los mexicas, y México, su lugar de asentamiento definitivo. Desde hace más de un siglo han surgido dos grandes escuelas que proponen una interpretación histórica y una interpretación mítica de este problema.

Según la explicación histórica, Aztlan existió realmente, y los mexicas partieron de su patria original a la busca de otro lugar que se le pareciera. Chavero, por ejemplo, propuso que los mexicas siempre buscaban lugares similares a Aztlan y que por ello se establecieron preferentemente en medios lacustres (1967: 466). México es, por lo tanto, un reflejo de Aztlan, la **materialización** final del lugar de origen. Estas dos ciudades están separadas por un espacio real y por un tiempo histórico, que es el que registran las historias de la migración.

En contraste, la explicación mítica sostiene que el lugar original es México y que Aztlan es una proyección de esta ciudad al pasado. La distancia temporal que separa ambas ciudades, por lo tanto, no es el tiempo real de la historia, sino un tiempo mítico, cargado de simbolismo, que es proyectado del futuro al pasado (Florescano 1990: 612). Además del decurso temporal, esta explicación invierte la relación de necesidad entre ambas ciudades, pues sostiene que Aztlan es la que tiene que parecerse a México, para así legitimar la posesión mexicana de esta última ciudad.

Estas dos concepciones de la relación entre Aztlan y Tenochtitlan no sólo proponen conclusiones contradictorias, sino que se sustentan en dos maneras opuestas de concebir y leer las fuentes mexicas.

Los defensores de la interpretación histórica utilizan las narraciones de la migración mexicana como cualquier otra fuente histórica que contiene verdades sujetas a comprobación o refutación. Por ello, aplican las herramientas críticas y los criterios de verdad de la historiografía occidental moderna para encontrar la historia real que ha sido recogida en las fuentes y eliminar las deformaciones e imprecisiones.

Los defensores de la interpretación mítica, en contraste, leen las fuentes como textos míticos y no históricos: su propósito no es averiguar lo que aconteció realmente en las migraciones, sino descifrar el significado simbólico de los eventos, personajes y lugares mencionados en ellas, es decir, buscar la clave para entender el lenguaje ideológico del mito. Esta forma de lectura, por lo tanto, descalifica la historia narrada por los mexicas y propone una historia alternativa: la invención del pasado migratorio desde el Valle de México.

El debate entre estas dos formas de explicación y lectura es ya viejo y los dos bandos han refutado repetidas veces los argumentos contrarios, insistiendo en que sus métodos son incompatibles. Por ello, la discusión se ha empantanado.

* Una versión anterior de este texto fue publicada en *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 30, bajo el título "Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito". Esta versión retoma el planteamiento fundamental de ese texto pero desarrolla los argumentos centrales en un sentido diferente. Ambos trabajos son parte del proyecto de investigación "Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México",

Para dejar atrás esta contraposición, me parece que es momento de buscar una nueva forma de abordar las fuentes históricas mexicas que permita incorporar las dos metodologías y aprovechar las indudables aportaciones que han hecho los estudiosos en ambos campos. Se trata de comprender las tradiciones indígenas como documentos plenamente históricos con un fuerte componente mítico. Para sustentar esta posición, es necesario, en primer lugar, analizar críticamente las razones esgrimidas por los defensores de la explicación mítica para negar la historicidad de las tradiciones relativas a la migración. Mi propósito, sin embargo, no es descalificar el método del análisis simbólico aplicado por ellos, sino plantearlo en términos diferentes que no lo hagan incompatible con el análisis histórico.

El planteamiento de la explicación mítica: Brinton y Selser

Para comprender las premisas fundamentales de la explicación mítica y de su rechazo a la historicidad de las fuentes mexicas es necesario revisar los planteamientos de aquellos estudiosos que la propusieron en primer lugar.

En 1882, Daniel G. Brinton analizó las descripciones de Aztlán, Chicomóztoc y Colhuacan en las fuentes indígenas, y al compararlas con la mitología choctaw propuso que Colhuacan era en realidad la Colina del Cielo, lo que le sugirió la siguiente conclusión:

Esta interpretación, de ser correcta, conduciría a la eliminación de la historia de toda la narración de las Siete Ciudades o Cavernas y de la supuesta migración desde ellas. De hecho, los repetidos esfuerzos de los cronistas para asignar una localización a estas fabulosas residencias no han producido más resultado que el más admirable desorden y confusión. Es tan inútil buscar estos rumbos, como lo sería buscar el Jardín del Edén o la isla de Avalon. Ninguno tiene, ni ha tenido jamás, un lugar en la esfera sublunar, antes bien, pertenecen a ese mundo etéreo que la fantasía crea y que la imaginación dibuja. (Brinton 1882: 92-94)

La premisa detrás de este razonamiento era que las narraciones mexicas relativas a la migración no eran producto de una memoria histórica del pasado, sino "puras creaciones de la imaginación religiosa aplicada a los procesos de la naturaleza en su relación con las esperanzas y miedos de los hombres." (Brinton 1882: 35)

Doce años después, en 1894, Edmund Selser publicó su magistral artículo "¿Dónde se encontraba Aztlán, la patria original de los mexicas?". En este texto, el antropólogo alemán intentó refutar una pretendida identificación de Aztlán con Puget Sound, en el estado norteamericano de Washington. Para ello, demostró, en primer lugar, que los cuatro lugares que separan Aztlán de Tollan corresponden a los cuatro puntos cardinales, y que Tollán misma corresponde al centro del cosmos, por lo que concluyó que tales lugares son sólo "lejanas pensadas, y míticas, patrias originales..." (Selser 1985: 310-330). A partir de este razonamiento, Selser propuso el carácter mítico del mismo Aztlán:

Por lo tanto, no es difícil situar a Aztlán en una vaga lejanía, o pensarlo como una hipóstasis mítica del posterior lugar de asentamiento de los aztecas en medio de la laguna de agua salada, ya que los pueblos sin historia no pueden representarse la vida de sus antepasados de modo distinto a como ellos, sus descendientes, acostumbraban vivirla; en todo caso, esta forma de

representación habría sido la que sus descendientes se acostumbraron a manejar. (Seler 1985: 326)

La premisa del estudioso alemán no era muy diferente a la del norteamericano: los mexicas eran un pueblo "sin historia" y por lo tanto sus tradiciones no conservaban vestigios o testimonios de un pasado, sino que consistían en proyecciones o invenciones realizadas desde el presente.

Brinton, Seler y los posteriores defensores de la explicación mítica coinciden en contraponer historia y mito. La primera es el registro de hechos reales en un tiempo real, el segundo es un discurso simbólico e ideológico que obedece a reglas cognitivas muy diferentes. Ambas formas son excluyentes: si un suceso es mítico, no puede ser histórico y viceversa. En palabras de Enrique Florescano:

Los relatos sobre el origen de los mexicas, los episodios de su migración y las historias sobre la fundación y el encumbramiento de su ciudad capital, son pues narraciones simbólicas cuyo significado profundo está encerrado en la estructura del pensamiento mítico, no en los hechos históricos a los que aparentemente aluden. (Florescano 1990: 653)

Esta contraposición tiene una venerable tradición en el pensamiento occidental. Desde Heródoto, la historia se ha colocado del lado del *logos* (es decir, del pensamiento racional y verificable) y ha relegado a las otras tradiciones sobre el pasado al *mythos* (es decir al terreno de las afirmaciones indemostrables o del pensamiento simbólico o prelógico). Marcel Détienné (1985) ha examinado la historia de esta oposición y ha propuesto que el concepto de mito no ha tenido nunca un contenido específico, sino que ha sido siempre definido como lo contrario de un discurso que se quiere racional o científico. A lo largo de estos años, los mitos han sido siempre "relatos de la alteridad [que] nos cuentan esas representaciones colectivas que no son las nuestras y cuyos fundamentos nos parecen extraños." (Smith 1980: 64, citado por Mason y Magaña 1986: 11)

Una breve historia del escepticismo "histórico"

Si los "mitos" nunca ha tenido una definición fija, no debe sorprender que la actitud escéptica ante ellos desde el seno del discurso que se pretende histórico haya cambiado también a lo largo del tiempo. Revisar los cambios en las premisas y formas de este escepticismo permitirá reconocer sus inevitables limitaciones.

Paul Veyne describe cómo los autores griegos y romanos se mostraban incrédulos ante cualquier evento pasado que no pudiera realizarse también en su presente: Cicerón, por ejemplo, preguntaba cómo es que Hércules se había hecho dios y concluía "Tenéis que hacerme el favor entonces de explicarme cómo una cosa pudo ser posible antaño y dejar de serlo en la actualidad." (Veyne 1983: 81) Sin embargo, estos historiadores pensaban que sólo había que expurgar los aspectos inverosímiles del mito para llegar a su núcleo verdadero, pues no dudaban que la tradición era esencialmente verdadera. (Veyne 1983: 29-38)

Un tipo análogo de escepticismo parcial, sustentado en premisas radicalmente diferentes, fue aplicado a las tradiciones indígenas por los españoles del siglo XVI. Alrededor de 1530, el franciscano comisionado por Juan Cano para averiguar sobre el origen del linaje real de su esposa Isabel Moctezuma, preguntó sobre el tema a los ancianos de Culhuacan y reprodujo sus palabras con el siguiente comentario:

Dejaremos de decir lo que es *frus* del demonio y fábula, porque muchas cosas les tenía hechas creer el diablo falsas acerca de la creación del mundo e todas las cosas e de las gentes, y vanlas enjeriendo como verdad entre las verdaderas. (Relación de la Genealogía y Linaje 1941: 240-241)

Otros historiadores españoles aplicaron el mismo principio para discernir lo “verdadero” de lo “falso”. Diego Durán por ejemplo, sentenció:

Y dado el caso que algunos cuenten algunas falsas fábulas, conviene a saber: que nacieron de unas fuentes y manantiales de agua; otros, que nacieron de unas cuevas; otros, que su generación es de los dioses, etc. Lo cual clara y abiertamente se ve ser fábula, y que ellos mismos ignoran su origen y principio [...]

para concluir, inmediatamente después:

Con lo cual confirmo mi opinión y sospecha de que estos naturales sean de aquellas diez tribus de Israel, que Salmanazar rey de los asirios cautivó y transmigró de Asiria en tiempo de Oseas, rey de Israel, y en tiempo de Ezequías, rey de Jerusalem, como se podrá ver en el cuarto libro de los Reyes, capítulo 17. (Durán 1967: 13-14)

Hoy diríamos que al atribuirles un origen bíblico a los indígenas, Durán no hizo sino cambiar un mito por otro, pero para él la Biblia era una verdad revelada e incuestionable.

El escepticismo de los españoles ante los engaños demoniacos, sin embargo, no se extendió a la existencia misma de Aztlan. Tan natural resultaba para los españoles del siglo XVI creer en la veracidad fundamental de la tradición histórica indígena que los exploradores utilizaron información indígena sobre la migración para guiar sus expediciones al norte de México y a Nuevo México. (Comunicación personal de Danna Levín)

Dos siglos después, Francisco Javier Clavijero mostró la misma combinación de escepticismo ante los detalles y aceptación de la veracidad de la tradición en su conjunto, aunque partió de premisas radicalmente diferentes. Por ejemplo, ante la tradición que cuenta que los mexicas dejaron Aztlan porque oyeron el canto de un pájaro que decía "*tihui, tihui*" (vamos, vamos), afirmó:

Yo, aunque desconfío de la veracidad de este suceso, no lo tengo por inverosímil; porque no hay cosa más fácil a una persona autorizada que persuadir por punto de religión cuanto quisiera a un pueblo ignorante y supersticioso. Mucho menos creo que el viaje de los aztecas se ejecutase, como dicen comúnmente los autores, por orden expresa del demonio. (Clavijero 1982: 66)

Su negativa a aceptar la intervención demoniaca, sin embargo, no era producto del mismo empirismo científico de Brinton y Seler, sino de su fe en la bondad de Dios que no deja trabajar tan libremente a su advesario (Clavijero 1982: 66). Además, muy acorde con su tiempo, Clavijero utilizó una forma de explicación de los sucesos inverosímiles en la tradición que se haría muy popular: la invención ideológica utilizada por gobernantes maquiavélicos para engañar a los pueblos ignorantes y supersticiosos.

En el siglo XIX, por razones muy similares, Chavero, firme creyente en la historicidad de la migración, se negó a creer en la veracidad del episodio del árbol rajado y la separación de los pueblos migrantes y presentó una hipótesis de por qué fue inventado por los gobernantes indígenas:

Todas las razas buscaban por instinto un origen común, y para explicarlo fingían la peregrinación simultánea y la separación por orden del dios; y el orgullo de los mexicas hizo que ellos refirieran en sus pinturas todos estos sucesos a su propio viaje. (Chavero 1967: 481)

La novedad interpretativa de Brinton y Selser, por lo tanto no residió en sospechar de los aspectos inverosímiles de los relatos históricos mexicas, sino en extender su sospecha a toda la migración. Fueron ellos quienes plantearon la posibilidad de que estas tradiciones pudieran ser una ficción completa.

Este salto epistemológico se debió fundamentalmente a un cambio de disciplina de estudio. Brinton compartía las convicciones racionalistas de su contemporáneo Chavero, pero la diferencia es que el norteamericano no comparó las fuentes mexicas con otros textos históricos sino con las tradiciones “míticas” de otros pueblos americanos y de los pueblos del Viejo Mundo. Esta perspectiva comparativa fue el fundamento de su radical escepticismo:

No me arriesgo mucho cuando afirmo que resultaría fácil encontrar paralelos entre cada evento en los mitos heroicos americanos, cada aspecto del carácter de los personajes que representan, y otros tomados de las leyendas arias y egipcias ya bien conocidas por los estudiosos, y que ahora se sabe que no contienen la menor sustancia histórica [...] (Brinton 1882: 35)

De esta manera, introdujo a las tradiciones mexicas al terreno de la mitología comparada, ciencia naciente cuya premisa fundamental era que las narraciones míticas no tenían origen en la realidad pasada sino en el funcionamiento de la mente primitiva (Detienne 1985).

Este escepticismo radical nos podrá parece natural a nosotros, pues estamos acostumbrados a concebir a los mitos como inventos, pero hubiera sorprendido a los frailes evangelizadores y a los exploradores del siglo XVI. Sobre la reacción de los *tlacuilos* y *amoxpouhques* prehispánicos ante la descalificación absoluta de sus tradiciones, lo mejor es no especular.

Esta breve genealogía del escepticismo occidental respecto a las tradiciones históricas mexicas debe servir de advertencia contra la descalificación implícita en la valoración de una tradición como “mítica”. Si las bases del escepticismo de Durán y Clavijero nos parecen ahora tan “míticas” como las “fábulas” que intentaban recusar, ¿cómo podemos estar seguros de que nuestras premisas actuales no parecerán igualmente “míticas” a nuestros descendientes?

En palabras de Veyne, lo que está en juego en este tipo de hermenéutica, desde tiempos clásicos, “no es una historia edificante [...] de la razón contra el mito [...] y no es una buena causa la que [se] defiende [pues] el principio de las cosas actuales es el refugio de todos los prejuicios.” (Veyne 1983: 84)

Por ello, para descalificar la veracidad de una tradición que han tenido por válida tantos hombres, hay que esgrimir cuando menos evidencias convincentes y demostrables que vayan más allá de la muy problemática proyección de nuestra concepción de la realidad a tradiciones ajenas.

Desde luego, los defensores de la explicación mítica, de Brinton en adelante, han esgrimido diversos argumentos para demostrar las “deficiencias” que impiden a las tradiciones indígenas que ser plenamente históricas y que las colocan firmemente en el terreno del mito. Estos argumentos se pueden reunir en cuatro grandes grupos.

-La deficiencia tecnológica de las técnicas de transmisión de la memoria histórica. La naturaleza poco confiable de las tradiciones orales y el carácter poco evolucionado de la

escritura pictográfica impedían conservar un recuerdo fidedigno del pasado y fomentaban su mitificación.

-La parcialidad y localismo de la memoria histórica que impedía el distanciamiento y la objetividad que supuestamente deben caracterizar a los discursos propiamente históricos.

-La naturaleza simbólica e ideológica del discurso indígena sobre el pasado.

-El hecho comprobado que los gobernantes mexicas destruyeron las tradiciones históricas antiguas al momento de acceder al poder imperial a principios del siglo XV.

Los primeros tres argumentos son de índole general, mientras que el cuarto alude a un evento histórico concreto, por lo que debe ser tratado por separado. A continuación examinaré los tres argumentos generales para demostrar que no justifican la negación de la historicidad de las tradiciones mexicas. A partir de esta discusión propondré un modelo teórico diferente para entender el funcionamiento simbólico y mítico de la tradición histórica mexicana. Finalmente, discutiré, con más detalle, el argumento histórico.

Los límites tecnológicos de la tradición

Los defensores de la interpretación mítica suelen enfatizar la poca capacidad de la tradición oral para preservar la memoria del pasado (Davies 1987: 6). La idea que la tradición oral es mucho menos duradera y confiable que la escrita parece basarse en el sentido común: todos sabemos que las palabras habladas se dispersan en el aire, mientras que las escritas tienen una existencia material duradera. A partir de esta premisa, Jack Goody (1977) propuso que la memoria fidedigna, la capacidad de distanciarse del discurso para analizarlo críticamente y la posibilidad de calibrar las diferentes versiones contradictorias del pasado para elegir la más adecuada – características indispensable de la verdadera historia–pueden surgir únicamente con la escritura. Goody y Detienne (1985) plantean que los pueblos sin escritura modifican continuamente su recuerdo del pasado para adecuarlo a los cambios de su situación actual.

Esta visión ha sido refutada por diversos estudiosos que han demostrado que la tradición oral tiene un funcionamiento mucho más complejo, pues existen géneros orales que se apoyan en instituciones sociales y definen reglas claras para garantizar la fidelidad de la transmisión de la tradición (Vansina 1966: 44). De esta manera reúnen muchas de las características de la escritura y pueden lograr conservar verdaderos textos a lo largo de siglos (Finnegan 1988).¹

La información que tenemos nos permite suponer que la tradición histórica mexicana reunía estas características, pues era transmitida por especialistas dentro de un marco institucional y tenía un carácter altamente formalizado. Además, es de suponerse que la trascendencia de la información que contenía significaba que había una constante verificación de su contenido entre sus portadores. Todo esto permite suponer que había un considerable grado de fidelidad en la transmisión de los “textos” orales mexicanos.

Por otra parte, también resultan endebles los argumentos utilizados para descalificar la otra gran herramienta de transmisión de la memoria histórica indígena: la escritura pictográfica.

¹ Un ejemplo americano, entre otros, es el de los cantos sagrados de los makiritare de Venezuela, estudiados y transcritos por Civrieux (1992: 19-21).

Nadie puede dudar que la escritura pictográfica indígena podía registrar de manera eficiente y exacta fechas y nombres de lugares y de personas. Por ello, resulta irónico que se condene su deficiencia cuando la precisión temporal, onomástica y geográfica se suponen preesas de los discursos plenamente históricos.

Se suele argumentar, igualmente, que la escritura pictográfica no permitía el registro de textos fijos que fueran legibles unívocamente, como lo permite la escritura fonética, y que por lo tanto estaba abierta a interpretaciones y modificaciones constantes. La relevancia de este argumento para evaluar la fidelidad de la memoria histórica es dudosa. El significado de un texto transcrito fonéticamente está tan sujeto a interpretación y a deformación como el de un texto transmitido oralmente. Basta, como ejemplo, ver la manera en que los sacerdotes hindúes contemporáneos utilizan el texto sagrado de los Vedas, fijado fonéticamente hace ya tres milenios, para propósitos que nada tienen que ver con su sentido original (Parry 1985).

Por todas estas razones, me parece que más que discutir la capacidad de las técnicas de transmisión oral y escrita de la historia indígena hay que analizar los marcos institucionales que definían su funcionamiento y sus objetivos. Los límites de la memoria no están determinados fatalmente por la capacidad o limitación tecnológica, sino por las necesidades sociales. La profundidad de la memoria histórica era definida por los portadores de la tradición en función de sus necesidades. A los *altépetl* nahuas les interesaba fundamentalmente hablar de su establecimiento y legitimidad y por ello no es ningún azar que sus historias se inicien generalmente con el inicio de una migración que marca el origen del *altépetl*. Sin embargo, esto no significa que fueran incapaces de recordar lo que había pasado antes, sino que hacerlo no era pertinente.

La parcialidad contra la objetividad

Tal conclusión, desde luego, parece dar sustento a la segunda objeción planteada a las historias indígenas por los defensores de la explicación mítica, la de su parcialidad. Para demostrar la poca confiabilidad de las tradiciones indígenas, se suele citar el siguiente pasaje de Durán:

"[...] no habrá villeta ni estanzuela, por vil que sea, que no aplique a sí todas las grandezas que hizo Motecuhzoma y que ella era exenta y reservada de pensión y tributo, y que tenía armas e insignias reales, y que ellos eran los vencedores de las guerras." (Durán 1967: 473)

Nadie puede negar, en efecto, que las tradiciones históricas indígenas eran locales y localistas. Se transmitían en el seno de los *altépetl* y su principal objetivo era defender la integridad y posición política de éstos. Se concebían además como pertenencia exclusiva del grupo que las conservaba y de cuya historia trataban.

Más allá de esta constatación, lo que resulta cuestionable es la descalificación que surge de ella. Más que condenar a las tradiciones indígenas por parciales resulta más interesante compararlas con otros discursos históricos de su tipo: las historias oficiales de la época y del presente. En todas ellas se utiliza la memoria del pasado para cimentar un orden social y los derechos de un grupo en el poder, para crear un sentimiento de identidad y para unificar retóricamente a una comunidad política.

Persuasión, narración y el papel del mito como metalenguaje

Tal comparación nos conduce al tercer argumento de los defensores del análisis mítico, que los gobernantes mexicas manipularon ideológicamente el recuerdo del pasado. Naturalmente, lo mismo se podría decir de cualquier discurso histórico oficial.

Por ello, en vez de hablar de manipulación y mentira, resulta más fructífero analizar el carácter persuasivo de los discursos históricos mexicas dentro del marco de la narratividad y del simbolismo.

En términos narrativos, las historias de la migración mexicas comparten muchas características con otros discursos históricos. Para empezar, nos cuentan un relato completo y cerrado, con un principio muy claro (la salida de Aztlan) un desarrollo lineal puntuado por peripecias y una conclusión igualmente explícita (la llegada a México). Esta unidad sirve para persuadirnos de dos cosas importantes: la continuidad de la historia y la identidad mexicas desde Aztlan, y el derecho de sus gobernantes a mandar a nombre del dios tutelar Huitzilopochtli (Navarrete 1998a). Pero esta unidad, como la de cualquier historia narrativa, no está dada en la "realidad" del pasado, sino se trata de una construcción narrativa y retórica, aunque su éxito resida en convencernos de que el orden que crea existe en la realidad en sí (White 1992: 38).

Sin embargo, no hay que concebir esta intención persuasiva como una enemiga absoluta de la "verdad histórica objetiva". Por necesidad una demostración ideológica de esta naturaleza no podía estar basada en una mentira y para los portadores de la tradición tenía un valor de verdad suprema. Pero también debía ser capaz de convencer a los demás grupos, dentro de la sociedad mexicana y fuera de ella: su poder persuasivo dependía de su verosimilitud.

Las historias oficiales, desde luego, no vacilan en suprimir eventos, personas y hechos del pasado que les resultan incómodos y en inventar otros más que les resulten más convenientes. Pero esa es sólo su manera más burda de operar. En general, la estrategia para apuntalar la argumentación legitimadora de la historia es impregnar los acontecimientos del pasado que se quieren enfatizar con significados simbólicos, de orden político y religioso.

Es justamente en este nivel del discurso donde opera el mito. Los defensores de la intrepelación mítica suponen que hay una diferencia ontológica entre los discursos y acontecimientos míticos, que son inventados, pero plenos de significados simbólicos, y los discursos y acontecimientos históricos, que son reales y por ello carecen de significados simbólicos.

De acuerdo con Barthes (1980), se puede plantear, en cambio, que el mito no corresponde a un tipo especial de acontecimiento, ni siquiera a un tipo especial de discurso, sino que se trata un significado simbólico que se añade a un signo ya establecido en el seno de un discurso, en este caso la historia. En este sentido, cualquier acontecimiento, persona o lugar pueden ser investidos de significados simbólicos dentro el discurso histórico y así adquirir una condición "mítica". Esto significa que un evento o personaje real puede usarse como símbolo tanto como uno fantástico. Esta definición de mito como "metalenguaje" confirma la importancia y la necesidad del análisis simbólico para entender la tradición histórica mexicana, pero a la vez invalida la conclusión que han derivado de éste sus defensores: la falsedad de los eventos con contenido simbólico.

Me parece que la posición de estos autores se basa en una ambigüedad fundamental en la definición misma de mito. El *Diccionario de la Lengua Española* define "mito" como "fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa." (1984) En esta definición, como en el uso popular, se combinan, indistinguiblemente, dos acepciones de la palabra mito: mentira o falsedad, y discurso simbólico.

Sin embargo, la definición de mito de Barthes y el análisis de la función del mito en los discursos históricos deben conducir a rechazar esta confusión. La existencia o

inexistencia de un suceso, persona o lugar debe comprobarse más allá de su funcionamiento simbólico en el seno del discurso histórico, por los medios críticos desarrollados por nuestra disciplina. La demostración de la falsedad, como la demostración de la verdad, debe estar fundamentada en evidencias históricas.

La hipótesis de la invención

Precisamente, el cuarto argumento que suelen esgrimir los defensores de la explicación mítica es de índole plenamente histórica: se aduce que en un momento determinado del tiempo, los gobernantes mexicas destruyeron los libros que contenían las tradiciones históricas y los sustituyeron por otros nuevos, más acordes con sus intereses. Se trata del famoso episodio de la quema de libros realizada por Itzcóatl, descrito por Sahagún:

Porque se guardaba la historia; pero ardió cuando gobernaba Itzcóatl en Mexico. 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. (López Austin 1987: 310)

Este pasaje no dice nada respecto al tamaño y alcances de esta quema de libros. Sin embargo, en el análisis de Graulich, Florescano, Davies y Duverger, entre otros, se sostiene que dio pie a una completa reescritura de la historia mexica bajo el mismo Itzcóatl y su sucesor Moteuczoma I. Esta es la que llamaré la "hipótesis de la invención".

La existencia de la quema de Itzcóatl es corroborada por un interesante documento colonial, la "Merced y mejora a los caciques de Axapusco y Tepeyahualco," escrito supuestamente por Hernán Cortés.² En él se cuenta que dos nobles mexicas segundones, llamados Atonaletzin y Tlamapanatzin, parientes lejanos de Acamapichtli y Moteuczoma Ilhuicamina, buscaron a Cortés cuando éste acababa de desembarcar en Veracruz en 1519 para "entregarnos las pinturas y profecías del rey Camapichi, que el primero que gobernó en la dicha ciudad de México Tenochtitlan," y le explicaron que eran enemigos del tlatoani mexica "por no haber consentido quemar las pinturas y profecías antiguas". Por ello, se ofrecieron como vasallos y aliados de los españoles a cambio de que

los hiciese grandes y señores de tierras, donde de presente tienen sus pueblos, y que ellos no faltarían en la entrega de dichas pinturas y libros de las profecías que hubieron de sus antepasados que primero gobernaron. (Cortés : 61-64)

Este pasaje confirma, en primer lugar, que las principales víctimas de la quema de Itzcoatl fueron las tradiciones históricas que convivían en el seno de la sociedad mexica y que fundamentaban el poder y la posición social de grupos y linajes antagonistas del *tlatoani* y sus aliados, hipótesis planteada por López Austin (1973: 175-176). Sin embargo, el documento demuestra también que la quema no fue tan exitosa como se suele pensar, pues 90 años después Atonaletzin y Tlamapanatzin conservaban aún las "pinturas y libros" que Itzcóatl quiso erradicar así como un vivo resentimiento contra

² Existen razones para dudar de la fechación de este documento, como menciona José Luis Martínez en las notas a su transcripción del mismo, pero estas no invalidan, a mi juicio, la mención a las profecías y libros de Acamapichtli y su persecución.

su intento de destrucción. En suma, este documento desmiente el carácter absoluto que la “hipótesis de la invención” atribuye a esta quema.

Más allá de la falta de evidencia histórica contundente que la respalde, se pueden plantear también las siguientes objeciones lógicas a esta hipótesis.

La primera es que, aun suponiendo que Itzcóatl y Tlacaellé hubieran logrado destruir y reescribir completamente las tradiciones mexicas, no tenemos indicación alguna de que hayan hecho lo mismo con las otras tradiciones históricas existentes en el Valle de México que sobrevivieron hasta el siglo XVI. Entonces cabría preguntarse por qué el chalca Chimalpahin o el acolhua Ixtlilxóchitl reprodujeron la versión mexicana de su historia migratoria. Puede responderse que estos extranjeros se limitaron a repetir la historia inventada Itzcóatl, lo que parece seguro en el caso de Chimalpahin, quien tomó parte de su información de Alvarado Tezozómoc, heredero de la tradición oficial mexicana.

Pero el hecho mismo de que autores no mexicanos reprodujeran la versión mexicana sugiere la segunda objeción a la “hipótesis de la invención”. Si los otros pueblos del Valle de México aceptaron la invención mexicana de Aztlan es porque ésta no contradecía sus similares historias de migración, porque los lugares que mencionaba, como Chicomóztoc y Colhuacan, eran también las patrias de origen de sus pueblos. En suma, porque la historia mexicana correspondía a los patrones de las tradiciones de migración mesoamericanas, compartidos por los quichés y cakchiqueles, los cuauhtinchantlaca y los tlaxcaltecas, entre otros pueblos. Era, en fin, una versión particular pero ortodoxa de la ideología tolteca o “zuyuana” posclásica que han definido recientemente Lopez Austin y López Luján (s.f.).

Estas objeciones quizá no refuten la “hipótesis de la invención”, pero sí nos señalan claramente los límites de la hipotética creatividad histórica de Itzcóatl y Tlacaellé. La invención necesita ser verosímil para poder ser exitosa y así convertirse en fuente de legitimidad. Por ello, difícilmente consiste en una creación *ex-nihilo* y más bien suele tratarse de una adaptación, de una exageración, o de un *eufemismo*, es decir de la presentación de un evento pasado a la luz más favorecedora y halagüeña posible para quienes lo cuentan (Heehs 1994: 9). Por ello, me parece que Martínez Marín tiene razón cuando afirma respecto al impacto de la quema de Itzcóatl que

sólo podemos inferir la eliminación de algunas informaciones sobre acontecimientos históricos concretos, pero nunca una sustitución total que hubiera colocado [a los mexicanos] en la necesidad de inventar nuevamente todo su pasado[...]. (Martínez Marín 1971: 254)

En este sentido, parece muy plausible que los *tlatoque* mexicanos hayan eliminado la mención a la existencia de gobernantes con ese título durante la migración para fortalecer su legitimidad, y debilitar a aquellos que se consideraban herederos de esos antiguos gobernantes, pero parece mucho menos probable que hayan inventado de la nada el lugar de origen de su pueblo.

Otra objeción más profunda a la “hipótesis de la invención” es que sustituye la historia de la migración que se lee en todas las fuentes por otra historia contraria que resulta inverificable: la invención del pasado migratorio por un gobernante maquiavélico. Esta “historia” se parece sospechosamente a lo que los antropólogos anglosajones llaman *just so stories*, narraciones de “así fue”, que explican el origen de un fenómeno de una manera aparentemente congruente y convincente, pero que resultan inverificables. En suma, parece un mito, tal como lo definen los defensores de la interpretación mítica.

El funcionamiento de la tradición

Más allá de estas contradicciones internas, la deficiencia más grande de la “hipótesis de la invención” es que no toma en cuenta el funcionamiento real de las tradiciones históricas indígenas. En efecto, asume que la destrucción de los libros pictográficos era suficiente para borrar la memoria del pasado, pues supone que la tradición histórica se depositaba exclusiva, o principalmente, en la palabra escrita, como sucede en la tradición histórica occidental.

Sin embargo, esta primacía de la escritura no existía en las tradiciones históricas indígenas, pues éstas eran transmitidas también, como hemos visto, por medio de la tradición oral y existían complejos mecanismos sociales que garantizaban la continuidad y el funcionamiento de la misma.

La “hipótesis de la invención” sobrevalora la importancia de los libros dentro de las tradiciones históricas indígenas porque proyecta la noción occidental de la relación entre la historicidad y la escritura. Nosotros concebimos los documentos escritos no sólo como testimonio sino como vestigio material del pasado. En la antigüedad y en la continuidad del documento desde el momento de su elaboración, encontramos un “aura” insustituible de “autenticidad” que confirma su veracidad histórica.³

En Mesoamérica, sin embargo, la relación entre escritura y tradición oral era diferente: ambas se conjugaban en el momento de narrar la historia, la primera mostraba lo que la segunda contaba, pero esto no quería decir que la escritura fuera considerada más verdadera o legítima que la oralidad. La veracidad de una historia no residía en el hecho de que estuviera escrita, y tampoco en la antigüedad de los libros que la ilustraban, sino en la manera en que se había transmitido ininterrumpidamente a lo largo de las generaciones, tanto su aspecto escrito como su aspecto oral, y en la manera en que ambas formas de transmisión se combinaban en el acto ritual de narrar la historia.

Otra característica fundamental de las tradiciones históricas indígenas, que mencionamos arriba, era su pertenencia exclusiva a un grupo humano específico. Cada *altépetl*, e inclusive cada *calpulli*, tenía su propia historia que demostraba la legitimidad de sus derechos políticos y territoriales y que, por lo tanto, era custodiada celosamente como un patrimonio invaluable del grupo. Por ello, para suprimir realmente las tradiciones rivales en el seno de la sociedad mexicana, Itzcóatl hubiera necesitado hacer mucho más que quemar los libros, pues hubiera debido suprimir también a los grupos y las instituciones que conservaban la historia o, al menos, intimidarlos suficientemente para impedir que siguieran transmitiendo las tradiciones que habían conservado a lo largo de generaciones y que tanto valoraban. De esto, sin embargo, no existe ninguna evidencia en las fuentes.

En conclusión, desde esta perspectiva, el impacto de la quema de Itzcóatl parece mucho más limitado de lo que suponen los defensores de la “hipótesis de la invención”. Para confirmar este análisis, contamos además con otro ejemplo histórico mucho mejor documentado: la quema de libros históricos provocada por los españoles tras la conquista.

³ Utilizo aquí el concepto “aura” tal como fue definido por Walter Benjamin para las obras de arte (Benjamin 1973: 21). Para una elaboración más detallada de estas ideas véase Navarrete 1998b. Guenée ha trazado la historia del surgimiento de estas ideas en la historiografía occidental medieval y las atribuye a la combinación de la historia y el derecho entre los historiadores que eran a la vez burócratas (1980: 67-68).

Las quemadas coloniales de libros y su impacto

Sabemos, en efecto, que la eliminación de los códices prehispánicos a lo largo del siglo XVI fue generalizada, pues en el Valle de México no sobrevivió uno solo. Sabemos también que en ella participaron tanto los españoles, por razones religiosas, como los indígenas, quienes para evitar la persecución de los primeros destruyeron u ocultaron sus libros prehispánicos. Sin embargo, podemos constatar fehacientemente que esta masiva devastación no significó la desaparición de las historias indígenas y, ni siquiera, de los libros pictográficos, pues después de ella se elaboraron nuevos códices, que son justamente los que conocemos en la actualidad, y también se escribieron múltiples historias utilizando el alfabeto latino (Navarrete 1998b).

¿Cómo sobrevivieron las tradiciones históricas indígenas a la destrucción de sus antiguos libros? En primer lugar gracias a la supervivencia de los grupos sociales que custodiaban las historias y que las siguieron necesitando y utilizando como herramientas políticas legitimadoras bajo el régimen colonial. Estos grupos preservaron su tradición oral, por un lado, y pronto se dieron a la tarea de reescribir los libros suprimidos. Ya a mediados del siglo XVI, por dar un ejemplo, los principales de Cuauhtinchan mandaron hacer un libro de historia, conocido como *Historia Tolteca-Chichimeca*, que reproducía su tradición histórica, conservando importantes elementos de la tradición pictográfica prehispánica y combinándolos con la escritura latina y un formato de libro a la europea.

El que este grupo, y también los mexicas, los quichés, los tlaxcaltecas, etc. hayan sido capaces de reescribir sus libros tan rápidamente sugiere que era algo que ya habían hecho antes, en tiempos prehispánicos, y que estas reescrituras parte integral del funcionamiento interno de sus tradiciones históricas.

Por otra parte, el hecho de que la *Historia Tolteca-Chichimeca* y otros libros coloniales hayan sido escritos expresamente para presentar un argumento político o judicial concreto ante las autoridades virreinales en un momento específico es muy significativo. Sugiere que los libros, en las tradiciones históricas indígenas, eran elaborados para circunstancias particulares, es decir, para presentarse ante un público determinado. Esto quiere decir que, lejos de ser el depósito último de la tradición, o la garantía de su autenticidad, los libros eran manifestaciones parciales de la misma, versiones circunstanciales que podían, y debían, ser sustituidas y actualizadas. En este sentido, las tradiciones históricas mesoamericanas más que valorar la supervivencia material de los libros escritos, valoraban la continuidad de la tradición capaz de elaborarlos, renovarlos y sustituirlos: era en la tradición donde residía la autenticidad y no en los libros (Navarrete 1998b: 61-62).

Podemos suponer, entonces, que la quema de Itzcóatl provocó una reacción similar a la mucho más amplia quema de libros provocada por los españoles: los dueños de las historias, al ver la hoguera en que desaparecían algunos libros antiguos, muy probablemente ocultaron o destruyeron ellos mismos los libros que conservaban y que se habían visto peligrosos. Pero por este hecho no perdieron su memoria histórica ni la voluntad de conservarla y más bien se abocaron a escribir nuevos libros que fueran más acordes con las nuevas circunstancias políticas.

En suma, reescribieron ellos mismos sus historias en un complicado acto de negociación en que tomaban en cuenta lo que los nuevos e iconoclastas poderosos querían y no querían escuchar, pero a la vez procuraban conservar los elementos más importantes de sus propias tradiciones, para que continuaran sirviéndoles como

herramienta legitimadora (Navarrete 1998b: 63-68). El resultado, desde luego, no fue una invención de la historia, sino una compleja y ambigua adaptación de las tradiciones existentes a la nueva realidad del poder mexicana.

Más allá de la dicotomía: el reconocimiento de las otras historicidades

Si dejamos de concebir el mito como una invención, o como una historia falsa, y reconocemos la continuidad y la fortaleza de las tradiciones históricas indígenas, debemos leer las fuentes mexicanas, e indígenas en general, más allá de la dicotomía entre historia y mito y utilizar las herramientas de análisis de ambas disciplinas.

Me parece que un factor que ha impedido la necesaria cooperación entre los defensores de la explicación histórica y mítica ha sido la brecha entre sus respectivas especialidades académicas. Desde el siglo pasado, una de las premisas del etnocentrismo occidental ha sido la contraposición entre la sociedad moderna, plenamente histórica, y las otras sociedades, que se consideran ahistóricas. Una es el campo de estudio de los historiadores, las otras, de los antropólogos y los mitólogos. Una es el terreno de la diacronía, la otra, el de la sincronía.

Ambos bandos en este debate han aceptado esta contraposición. Sin embargo, un creciente número de estudios muestran que las sociedades no-occidentales, como los mayas yucatecos (Reifler-Bricker 1993) o los ashaninkas del Perú (Brown 1991), pueden tener concepciones del devenir humano en el tiempo tan complejas como las de Occidente. Por otra parte, las reflexiones de Reinhart Koselleck respecto a los cambios producidos por la modernidad en las concepciones históricas europeas demuestra que también en Occidente la relación entre pasado, presente y futuro asume formas que los antropólogos no vacilarían en llamar míticas si las encontraran en otra sociedad, cosa que resulta particularmente clara en torno a la idea de revolución, una figura histórica central para la concepción moderna de la historia (Koselleck 1993).

Para dejar atrás esta dicotomía, como sugiere Klein:

Más que elaborar principios cada vez más intrincados para distinguir entre culturas y textos históricos y no históricos, necesitamos considerar lo que pasa con la historicidad cuando imaginamos todos los pueblos, independientemente de su raza, religión o alfabetización, como históricos y pensamos sus narrativas como diferentes variedades del discurso histórico más que como alternativas románticas a él. (Klein 1995: 298)

Esto implica, desde luego, modificar la definición misma de lo que es historia. Cuando afirmo que las tradiciones indígenas son históricas, no estoy diciendo que se conformen al ideal científico de la memoria histórica. Simplemente estoy afirmando que son discursos sobre el pasado que tienen considerable antigüedad; que se pretenden legítimos; que utilizan criterios particulares para distinguir lo verdadero de lo falso; que parten de una concepción socialmente determinada de la realidad, del tiempo, y de los agentes históricos; que tienen un fin persuasivo y legitimador; que están vinculados a grupos sociales específicos. Claro que la historia científica moderna ha pretendido liberarse de todas estas determinaciones, pero si examinamos su elevada concepción de sí misma con el mismo escepticismo que hemos aplicado a las narraciones históricas mexicanas, podemos afirmar que comparte estas características con todos los discursos históricos realmente existentes.

Por ello, la relación entre la concepción histórica occidental y las concepciones históricas de otras sociedades, como las mesoamericanas, ya no debe tomar la forma de una confrontación entre dos formas opuestas de conocimiento en la que la primera

busca reducir a las otras a su concepción de verdad o falsedad. Debe convertirse en un auténtico *diálogo* entre concepciones diferentes del tiempo, el devenir y los actores históricos, en suma un intercambio entre concepciones diferentes de lo que son el ser humano y la sociedad en el tiempo. En este diálogo ninguna tradición tiene el monopolio de la verdad y ninguna tradición debe aspirar a absorber o explicar a las otras, así como tampoco debe pretenderse construir una historia universal que las abarque a todas. Una relación plenamente *dialógica* debe asumir la alteridad y buscar la comprensión y el intercambio a partir de ella (Bajtin 1986).

Desde esta perspectiva, ya no se puede mantener la contraposición entre historia y mito. Esta dicotomía era necesaria desde el punto de vista de la historiografía positivista y de ciertas definiciones del mito. Pero creo que una historiografía que busca desentrañar el sentido que los propios autores daban a su historia y que busca comprender el funcionamiento de la memoria social en su marco cultural puede legítimamente plantear que el camino es la comprensión del funcionamiento del discurso histórico indígena en sus propios términos y que el método es el diálogo, no la descalificación.

BIBLIOGRAFÍA

Bajtín, Mijail

1986 Problemas de la poética de Dostoievski. México: Fondo de Cultura Económica.

Barthes, Roland

1980 Mitologías. México: Siglo XXI.

Benjamin, Walter

1973 La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En Discursos interrumpidos I, Pp. 15-57. Madrid: Taurus Ediciones.

Boone, Elizabeth Hill

1996 Manuscript Painting in Service of Imperial Ideology. En Aztec Imperial Strategies. Berdan, Frances, et. al. Pp. 181-206. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Brinton, Daniel G.

1882 American Hero-Myths. A Study in the Native Religions of the Western Continent. Nueva York: .

Brown, Michael F. y Eduardo Fernández

1991 War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon. Berkeley: University of California Press.

Chavero, Alfredo

1967 Historia antigua. En México a través de los siglos. Riva Palacio, Vicente, ed. Vol. 1, pp. 1-911. México: Editorial Cumbre.

Civrieux, Marc de

1992 [1970] Watunna. Un ciclo de creación en el Orinoco. Caracas: Monte Ávila Editores, (Estudios).

Clavijero, Francisco Javier

1982 Historia Antigua de México. México: Editorial Porrúa (Sepan Cuantos 29).

Cortés, Hernán

1988 Cartas de Relación. México, D.F.: Editorial Porrúa (Sepan cuantos,7).

1990 Merced y mejora a los caciques de Axapusco y Tepeyahualco. En Documentos cortesianos. Martínez, José Luis, Vol. 1, pp. 60-76. México: Fondo de Cultura Económica.

Davies, Nigel

1987 The Aztec Empire. The Toltec Resurgence. Norman y Londres: University of Oklahoma Press.

De Man, Paul

1979 Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust. New Haven: Yale University Press.

Detienne, Marcel

1985 La invención de la mitología. Barcelona: Ediciones Península.

Díaz del Castillo, Bernal

1968 Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. México, D.F.: Editorial Porrúa.

Diccionario de la Lengua Española

1984 Diccionario de la Lengua Española. Madrid: Real Academia Española.

Durán, Fray Diego

1967 Historia de las Indias de Nueva España. México: Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa 36).

Duverger, Christian

1983 L'Origine des Aztèques. París: Édition du Seuil, (Recherches Anthropologiques).

Finnegan, Ruth

1988 Literacy and Orality. Studies on the Technology of Communication. Oxford: Basil Blackwell.

Florescano, Enrique

1990 Mito e historia en la memoria nahua. Historia Mexicana XXXIX, 3: 607-661

Furet, François

1978 Pensar la Revolución Francesa. Madrid: Ediciones Petrel, (Alternativas, 2).

Guenée, Bernard

1980 Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval. Paris: Éditions Aubier Montaigne.

Goody, Jack

1977 The Domestication of the Savage Mind. Cambridge: Cambridge University Press.

Graulich, Michel

1984 Aspects Mythiques des peregrinations Mexicas. En The Native Sources and the History of the Valley of Mexico. Durand-Forest, Jacquelin de, ed. pp. 25-71. Oxford: British Archaeological Reports.

1995 Introducción. En Códice Azcatitlan. Barlow, Robert y Michel Graulich, eds. Pp. 8-31. Paris: Bibliothèque National de France/Société des Americanistes.

Heehs, Peter

1994 Myth, History and Theory. History and Theory 33, 1: 1-19

Hers, Marie-Areti

1989 Los toltecas en tierras chichimecas. México: Instituto de Investigaciones Estéticas.

Historia Tolteca-Chichimeca

1989 Historia Tolteca-Chichimeca. Luis Reyes, P. Kirchhoff, L. Güemes, trads. México: CIESAS, Fondo de Cultura Económica, Estado de Puebla.

Hobsbawm, Eric

1983 The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.

Kirchhoff, Paul

1955 Quetzalcóatl, Huémac y el fin de Tula. Cuadernos Americanos 84, 6: 163-169

Klein, Kerwin Lee

1995 In Search of Narrative Mastery: Postmodernism and the People Without History. History and Theory 34, 4: 275-298

Koselleck, Reinhart

1993 Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Ediciones Paidós, (Paidós Básica, 61).

Lévi-Strauss, Claude

1962 *La pensée sauvage*. París: Librairie Plon.

López Austin, Alfredo

1973 *Hombre-Dios. Religión e ideología en el mundo náhuatl*. México: UNAM/IIH

1987 *El texto sahuaguntino sobre los mexicas*. En *Anales de Antropología* 1985, pp. 287-335. México: UNAM-IIA.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

s.f. *Mito y realidad de Zuyuá: transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, ponencia inédita.

Magaña, Edmundo y Peter Mason

1986 *Tales of otherness. Myths, stars and Plinian men in South America*. En *Myth and the Imaginary in the New World*. Magaña, Edmundo y Peter Mason, eds. Pp. 7-40. Amsterdam: CEDLA.

Martínez Marín, Carlos

1971 [1963] *La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas*. En *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*. León-Portilla, Miguel, ed. Pp. 247-255. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Estéticas.

Mignolo, Walter D.

1994 *Signs and their Transmission: The Question of the Book in the New World*. En *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Boone, Elizabeth Hill y Walter Mignolo, eds. Pp. 220-270. Durham: Duke University Press.

Navarrete, Federico

1998a *La migración de los mexicas*. México: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, (Tercer Milenio).

1998b *Los libros quemados y los nuevos libros. Paradojas de la autenticidad en la tradición mesoamericana*. En *La abolición del arte. XXI Coloquio Internacional de Historia del Arte*. Dallal, Alberto, ed. Pp. 53-71. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas.

Parry, Jonathan

1985 *The Brahmanical tradition and the technology of the intellect*. En *Reason and Morality*. Overing, Joanna, ed. Pp. 200-225. Londres: Tavistock Press.

Reifler-Bricker, Victoria

1993 El Cristo indígena, el Rey nativo. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Relación de la genealogía y linaje

1941 Relación de la genealogía y linaje de los Señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España, después que se acuerdan haber gente en estas partes... En Nueva colección de documentos originales para la historia de México. García Icazbalceta, Joaquín, ed. Vol. 3, pp. 240-256. México: Editorial Chávez Hayhoe.

Relación geográfica de Coatepec

1986 Relación geográfica de Coatepec. En Relaciones Geográficas del Siglo XVI: México. Acuña, René, ed. Vol. 6, tomo 1, pp. 129-155. México: UNAM-IIA.

Seler, Eduard

1985 [1894] ¿Dónde se encontraba Aztlan, la patria [original] de los aztecas? En Mesoamérica y el Centro de México. Monjarás Ruiz, Jesús, Emma Pérez-Rocha y Rosa Brambila, recops. Pp. 309-330. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Smith, Pierre

1980 Positions du mythe. Le temps de la réflexion 1: 61-81

Tezozómoc, Fernando Alvarado

1992 [1949] Crónica Mexicáyotl. México: UNAM-IIH, (Primera Serie Prehispánica 3).

Vansina, Jan

1966 La tradición oral. Barcelona: Editorial Labor.

Veyne, Paul

1983 Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? París: Éditions du Seuil (Des Travaux).

White, Hayden

1992 El valor de la narrativa en la representación de la realidad. En El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica. Pp. 17-39. Barcelona: Ediciones Paidós.