

LAS FUENTES INDÍGENAS MÁS ALLÁ DE LA DICOTOMÍA ENTRE HISTORIA Y MITO

FEDERICO NAVARRETE

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 México 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, apli-

can 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 simbólico 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.

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 Seler

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 Aztlan, 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 su-

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

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 cognoscitivas 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 Détiene (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 pretende 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 han 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 real, 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 Selser, sino de su fe en la bondad de Dios que no deja trabajar tan libremente a su adversario. 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 parecer 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 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 mexica. Finalmente, discutiré 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 se basa en el sentido común: 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 la tradición oral vive en un eterno presente y que se adapta “homostáticamente” a los cambios en la realidad social. Por ello, los pueblos sin escritura modifican continuamente su recuerdo del pasado para adecuarlo a los cambios de su situación actual.

Esta visión, muy similar a la de Seler, peca de simplista y ha sido refutada por diversos estudiosos que han propuesto que la tradición oral es mucho más compleja:

La transmisión de las tradiciones orales puede operarse según reglas bien determinadas, y también con arreglo a una libertad completa, dejándola totalmente al azar. Cuando los modos y las técnicas de transmisión existen, tienen por objeto conservar el testimonio tan fielmente como sea posible y transmitirlo de generación en generación. Esto puede estar asegurado por la formación de personas a las que les son confia-

das las tradiciones. En cualquier situación una buena transmisión será favorecida cuando ciertas tradiciones no pertenezcan al dominio público, pero constituyan conocimientos esotéricos de grupos determinados. (Vansina, 1966: 44)

Estos géneros orales “esotéricos” se apoyan en instituciones sociales y definen reglas claras para garantizar la fidelidad de la transmisión, que es verificada por sus diferentes portadores. Por ello alcanzan alto grado de auto-conciencia. En suma, este tipo de tradiciones reúnen muchas de las características de la escritura y pueden lograr conservar verdaderos textos a lo largo de siglos (Finnegan, 1988). Un ejemplo americano, entre otros, es el de los cantos sagrados de los makiritare de Venezuela, estudiados y transcritos por Civrieux (1992: 19-21).

La información que tenemos al respecto, 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.

Por estas razones, resulta insostenible reducir las tradiciones prehispánicas a una oralidad amnésica y sin profundidad temporal.

Aún más endebles resultan los argumentos utilizados para descalificar la otra gran herramienta de transmisión de la memoria histórica indígena: la escritura pictográfica.

Los defensores de la explicación mítica han afirmado, por ejemplo, que, por no ser una forma de escritura “verdadera [...] que registrara los sonidos de sus lenguas”, la pictográfica no cumplía con los requisitos de un verdadero registro histórico (Graulich, 1995: 8-10).

Este argumento es sorprendente. En primer lugar, si la memoria propiamente histórica requiere de la escritura fonética, entonces tanto los chinos como muchas otras civilizaciones antiguas del Viejo Mundo quedarían excluidos del selecto grupo de los pueblos “con historia”.

En segundo lugar, nadie puede dudar que la escritura pictográfica indígena era particularmente eficiente para registrar 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 preceas de los discursos plenamente históricos.

De hecho si un rasgo define a los libros históricos indígenas es su obsesión por el registro sistemático del tiempo, no en balde eran conocidos genéricamente como *xiuhamatl*, libros de los años. Se suele argumentar, para descalificar la profundidad temporal de estos documentos, que registran un tiempo cíclico en el que no se logra distinguir

plenamente entre los sucesos de un ciclo de 52 años y los de otros, anteriores o posteriores. Sin embargo, la organización perfectamente lineal de los libros relativos a la migración mexicana establece una progresión temporal inequívoca desde la partida de Aztlan hasta la llegada a México. Dentro de este marco, se puede establecer, sin la menor ambigüedad, la localización temporal de cada fenómeno en la línea continua de años (Navarrete, s.f.), característica que se supone exclusiva de los discursos plenamente históricos. Esto desde luego, no significa que los años y fechas no estuvieran cargados de contenido simbólico, sino que el contenido simbólico se basaba justamente en la continuidad temporal.

Se suele argumentar, finalmente, 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.

En efecto, parece que la relación entre el registro escrito y la tradición oral en tiempos prehispánicos no era la de una "lectura" a la manera occidental. El pareamiento de los verbos *itta* (ver) y *pohua* (contar) para describir la forma de lectura de los libros pictográficos indica que ambas vertientes de la tradición se complementaban sin que una se redujera a una simple transcripción de la otra. Como ha señalado Mignolo, a diferencia de lo que sucedía en la tradición europea, en la indígena la verdad no residía en la escritura en sí, sino fundamentalmente en los portadores de la tradición, los *huehuetque*, ancianos o antiguos (Mignolo, 1994: 255-256).

Sin embargo, la relevancia de esta diferencia en la forma de lectura para la fidelidad de la memoria histórica es dudosa. El valor que se le da a la escritura como fuente de verdad en Occidente no implica, de ninguna manera, que cualquier testimonio escrito del pasado sea verdadero y tampoco que su sentido esté fijo. 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). La polisemia de un discurso no es función únicamente de su forma de transmisión.

Por todas estas razones, me parece que la manera más fecunda de analizar las técnicas de transmisión oral y escrita de la historia indígena no es en términos negativos, construyendo una lista de sus defectos y deficiencias. Por el contrario, deben comprenderse como lo que son: técnicas con capacidades específicas, utilizadas por discursos sociales establecidos dentro de marcos institucionales que definían su funcionamiento y sus objetivos.

Esta perspectiva permite retomar desde otro punto de vista la hipótesis de Graulich respecto a los límites temporales de la memoria histórica:

la pérdida de la memoria concierne sobre todo a los acontecimientos más remotos, los cuales tienen tendencia a ser reemplazados por repeticiones o por estereotipos, o a sumergirse en estructuras míticas preestablecidas. (Graulich, 1995: 8-10)

En efecto, parece innegable que los relatos de las eras cosmogónicas antiguas, e inclusive aquellos relativos a Quetzalcóatl y Tula tienen un sabor más fantástico y estereotipado que los relatos concernientes a sucesos posteriores, como la migración mexicana. Esto puede ser resultado del hecho de que la profundidad de la memoria histórica tenía límites entre los nahuas y que más allá de ellos las fuentes recogían tradiciones y narraciones de otra índole.

Pero los límites de la memoria no están determinados fatalmente por la capacidad o limitación tecnológica, sino por la realidad social. La profundidad de la memoria histórica era, y es, definida por los portadores de la tradición en función de sus necesidades. Por ejemplo, si los mayas utilizaron la cuenta larga fue porque a sus reyes les interesaba demostrar la duración de sus linajes a lo largo de los *baktunes* y por ello ponían énfasis en la continuidad temporal. A los *altépetl* nahuas les interesaba fundamentalmente hablar de su establecimiento y legitimidad y por ello no es ningún azar que los mexicanos inicien la cuenta de sus años con la salida de Aztlan (Boone, 1996). Sin embargo, esto no significa que fueran incapaces de recordar lo que había pasado antes, pues Tezozomoc ofrece una cronología de la estancia en Aztlan (1992: 14), sino que hacerlo no era pertinente, y que más allá de ese límite la historia particular del *altépetl* se articulaba con las cosmogonías de índole más general. Esta frontera, por ende, no era tanto el límite máximo de la memoria, sino una articulación entre géneros diferentes: la historia local por un lado, la historia cosmogónica más general por otro.

La parcialidad contra la objetividad

Tal conclusión, desde luego, parece dar sustento a la segunda objeción planteada por los defensores de la explicación mítica. Para demostrar la parcialidad y la poca confiabilidad de las tradiciones indígenas, estos autores suelen citar a 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 del *altépetl* y su principal objetivo era defender la integridad y posición política de éste. Sin embargo, esto no significaba que trataran exclusivamente de su historia interna, pues las relaciones exteriores de la entidad política eran tan importantes como ésta.

Más allá de esta constatación, lo que es debatible es la descalificación que surge de ella. Si rechazamos las tradiciones indígenas por parciales, deberíamos hacer lo mismo con las *Cartas de Relación* de Cortés (1988), con la *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* de Díaz del Castillo (1968) y en general con todas las historias españolas de la época, incluidas las de corte más general, pues todas ellas fueron escritas con una intención persuasiva y a partir de una posición política. De hecho, lo difícil sería encontrar obras históricas, entonces y ahora, que realmente practiquen esa “objetividad” histórica que los estudios contraponen a la “parcialidad” mítica.

Por ello, en vez de comparar las tradiciones mexicas con una entelequia resulta más interesante medirlas con otros discursos históricos realmente existentes: 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 la comunidad política.

Ideología, narratividad y el papel del mito como metalenguaje

Tal comparación nos conduce al tercer argumento de los defensores del análisis mítico, la manipulación ideológica del pasado por los gobernantes mexicas. Es innegable que los fines persuasivos de las historias oficiales como la mexica se contraponen a la “objetividad” y deforman la memoria del pasado (Davies, 1987: 6). En este sentido, Duverger tiene razón al enfatizar la importancia del análisis ideológico de las tradiciones relativas a la migración (1983: 62-64).

Sin embargo, contraponer “ideología” y “verdad” puede llevarnos a muy conocidos callejones sin salida. Por eso, 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 de otros discursos históricos. En primer lugar, 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). Diversos recursos visuales y narrativos se utilizan para afianzar la coherencia de toda la historia (Navarrete, s.f.).

Esta unidad, como la de cualquier historia narrativa, no se encuentra en la “realidad” del pasado, sino que surge “del deseo de que los acontecimientos reales revelen la coherencia, integridad, plenitud y cierre de una imagen de la vida que es y sólo puede ser imaginaria” (White, 1992: 38). Se trata, por lo tanto, de una construcción narrativa y retórica, aunque su éxito reside en convencernos de que el orden que crea existe en la realidad en sí.

A la ideología oficial mexica le interesaba persuadirnos que Aztlan y México estaban unidas por una relación de necesidad, demostrada por su similitud, y que el viaje de los mexicas de una ciudad a la otra, pese a sus constantes y prolongadas pausas, había sido un suceso unitario, regido siempre por la voluntad de Huitzilopochtli, el dios del *altépetl*. Esta demostración cimentaba la legitimidad de la posesión mexica de México, la concepción de esta ciudad como el centro del mundo, la posición hegemónica de los mexicas sobre los demás pueblos y también el poder ejercido por la élite mexica sobre el resto del grupo étnico a nombre de Huitzilopochtli.

Sin embargo, no hay que concebir esta intención persuasiva como una enemiga de la “verdad histórica”. Por necesidad una demostración ideológica de esta naturaleza no podía estar basada en una mentira y por ello 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 mexica 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 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. Para entender su funcionamiento resulta esclarecedora la comparación con las tradiciones históricas oficiales de nuestras sociedades.

François Furet, por ejemplo, lamenta que en Francia los estudiosos de la Revolución Francesa, a diferencia de especialistas en otras épo-

cas, no sólo tienen que describir el pasado, sino tienen que juzgarlo en función de su posición política en la Francia contemporánea. Esto lo lleva a concluir que "...desde hace casi doscientos años, la historia de la Revolución Francesa ha sido siempre un relato de los orígenes y por lo tanto un discurso de identidad." Por ello, propone que los historiadores deben abandonar el "mito" revolucionario para adoptar una posición más objetiva (Furet, 1978: 17-23).

Desde la perspectiva contraria, Lévi-Strauss afirma que a él le interesa la historia de la Revolución Francesa porque al estudiarla puede tomar partido por un bando o por otro, pero que, en cambio, la historia más remota le parece incomprensible pues no la puede relacionar con su presente. Lo que valora es justamente una relación mítica entre su persona y un pasado significativo (Lévi-Strauss, 1962: 338).

En suma, ambos autores proponen que en Francia la historia más reciente es la que adquiere resonancias míticas, pues es la que define la identidad y el origen del Estado francés moderno.

Este ejemplo, sugiere dos conclusiones. En primer lugar que el significado mítico que se atribuye a ciertos recuerdos del pasado no implica necesariamente su falsedad o inexistencia. En segundo lugar, que la "mitificación" de un acontecimiento del pasado no necesariamente es producto de la lejanía y de una falla en la memoria histórica, sino que puede ser resultado de lo contrario: de su inmediatez, de su trascendencia, de la voluntad de recordarlo y darle una mayor importancia.

Esto apunta hacia una definición diferente de mito. Los defensores de la interpretación mítica suponen que hay una diferencia ontológica entre los acontecimientos míticos, que son inventados, pero plenos de significados simbólicos, y los 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 cualquier discurso. En este sentido, cualquier acontecimiento, persona o lugar pueden ser investidos de significados simbólicos dentro del discurso histórico y así adquirir su condición mítica.

Para explicar esta concepción volvamos al ejemplo de la Revolución Francesa. En el siglo XX, los jacobinos adquirieron un nuevo significado simbólico a la luz de la Revolución Rusa: se convirtieron en los precursores de la revolución socialista. Este simbolismo es claramente mítico, pues se añadió, en el seno del discurso histórico, a un signo ya existente. Es también un mito histórico, pues utiliza el pasado para dar legitimidad al presente y por lo tanto establece una relación simbólica entre ambos.

Ahora bien, nadie intentaría demostrar que la Revolución Francesa no sucedió realmente a partir del argumento de que los jacobinos fueron vistos como un arquetipo simbólico por los revolucionarios posteriores; y tampoco nadie intentaría probar la inexistencia histórica de los bolcheviques a partir de la demostración de que siguieron el arquetipo de los jacobinos. Ambos procedimientos, sin embargo, son utilizados constantemente en las tradiciones históricas mexicas por los defensores de la explicación mítica.

La definición de mito como un metalenguaje que opera dentro del discurso histórico invalida justamente la posibilidad de sacar conclusiones de este tipo. En efecto, si es en el seno del discurso que los signos se hacen portadores de significados simbólicos, esto no tiene nada que ver con su status fuera de él, pues un evento o personaje real puede usarse como símbolo tanto como uno fantástico.

Por otra parte, como ha mostrado Paul de Man (1979), nada en el lenguaje mismo permite distinguir inequívocamente entre significados literales y metafóricos. Por ello, ni siquiera podemos estar seguros de que una persona, evento o lugar que tiene significados simbólicos para nosotros los tuviera también para los mexicas que contaban la historia de la migración, lo que hace aún más dudoso el tipo de deducciones empleadas en los análisis míticos de Brinton, Seler y sus sucesores.

Esta definición de mito, por lo tanto, confirma la importancia y la necesidad del análisis simbólico para entender la tradición mexica, pero a la vez invalida la conclusión que han derivado de él 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 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 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 mexicana bajo el mismo Itzcóatl y su sucesor Moteuhzoma I. Esta es la que llamaré la “hipótesis de la invención”.

La existencia de esta quema es corroborada por un interesante documento colonial, la “Merced y mejora a los caciques de Axapusco y Tepeyahualco”, escrito por Hernán Cortés. En él se cuenta que dos nobles mexicas segundones, llamados Atonaletzin y Tlamapanatzin, parientes lejanos de Acamapichtli y Moteuhzoma Ilhuicamina, buscaron a Cortés cuando éste acababa de desembarcar en Veracruz en 1519 para “entregarnos las pinturas y profecías del rey Camapichi, que es el primero que gobernó en la dicha ciudad de México Tenochtitlan”, y le explicaron que eran enemigos del tlatoani mexicana “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 faltarian en la entrega de dichas pinturas y libros de las profecías que hubieron de sus antepasados que primero gobernaron. (Cortés: 61-64)

Este pasaje sugiere, en primer lugar, que las principales víctimas de la quema de Itzcóatl fueron las tradiciones históricas que convivían en el seno de la sociedad mexicana y que fundamentaban el poder y la posición social de grupos y linajes antagonistas del *tlatoani*. 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 su intento de destrucción. En suma, este documento no confirma la importancia 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 las siguientes objeciones lógicas a esta hipótesis.

La primera es que, aun suponiendo que Itzcoatl y Tlacaéllel hubieran logrado 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 argumentarse que estos extranjeros se limitaron a repetir la historia inventada por los gobernantes mexicas. Esto parece seguro en el caso de Chimalpahin, quien tomó parte de su información de Tezozómoc, heredero de la tradición oficial mexicana.

Pero el hecho mismo de que autores no mexicas 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 mixtecos, entre otros pueblos mesoamericanos. Era, en fin, una versión particular pero ortodoxa de la ideología zuyuana postclásica que han empezado a definir López Austin y López Luján (1999).

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 Tlacaéllel. La invención, sobre todo si es deliberada, 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). 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 mexicas] en la necesidad de inventar nuevamente todo su pasado [...]. (Martínez Marín, 1971: 254)

Finalmente, la 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 una 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.

De hecho, si se adopta la “hipótesis de la invención” es fácil llegar a dudar de todo: la elección entre lo que se acepta como verdad histórica y lo que se explica como un invento ideológico termina inevitablemente por ser arbitraria. El problema del origen chichimeca de los mexicas es un ejemplo de las aporías a las que pueden llevar estas búsquedas.

¿Por qué Duverger y Florescano rechazan la existencia histórica de Aztlan y en cambio sí aceptan la realidad del origen chichimeca reciente de los mexicas? En contra de esta credulidad suya existen en las fuentes abundantes evidencias de que los mexicas tenían ya desde Aztlan una cultura agrícola y urbana, plenamente mesoamericana (Martínez Marín, 1971: 250-252).

Según Duverger, los mexicas eran legítimos chichimecas, es decir cazadores-recolectores nómadas, que ascendieron en dos siglos a la cumbre del poder en Mesoamérica y luego hicieron lo posible por ocultar su humilde origen, pues querían disimular su usurpación de ese poder (Duverger, 1983: 141-142). Al respecto, añade Florescano:

Su condición de advenedizos en tierra antigua, y la torturante convivencia con sociedades de desarrollo cultural superior, fueron, quizá las motivaciones principales que los indujeron a crear su mística de pueblo mesiánico [...] y a construir una imagen arquetípica de sus orígenes y de su fulgurante ascenso al primer lugar entre todas las naciones. (Florescano, 1990: 608)

La premisa de ambos autores parece ser que los mesoamericanos, como nosotros, consideraban que los invasores eran usurpadores y también que despreciaban a los chichimecas porque compartían nuestra perspectiva que considera que las culturas “más desarrolladas” son superiores a las culturas “más primitivas”.

Graulich, en contraste, constata que el origen chichimeca de los mexicas, lejos de ser acallado, está presente en todas las fuentes y propone que

es más bien la idea misma de [los] orígenes modestos lo que se buscó imponer (¿probablemente para esconder la preexistencia de un asentamiento más antiguo?). La inversión de la situación que hace que el pobre recién llegado se imponga al rico bien establecido es, en efecto, un tema mítico constante en Mesoamérica. (Graulich, 1984: 26)

Esta interpretación es claramente más apegada a las fuentes indígenas, pues en ellas el pasado chichimeca era visto como fuente de orgullo y prueba de valentía y no como motivo de vergüenza. Para convencerse basta con leer las descripciones de la vida sana y el poderío cazador chichimeca (Relación Geográfica de Coatépec, 1985: 144), o los cantos de los guerreros chichimecas recién salidos de Chicomóztoc en la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1989: 169).

La hipótesis de Duverger y Florescano presenta una contradicción interna aún más grave: ¿si los mexicas reescribieron su pasado bajo Itzcóatl, por qué no suprimieron ese infamante pasado chichimeca? ¿Cuál es la racionalidad de una invención a medias?

Este ejemplo nos muestra que las “hipótesis de invención” resultan tan dudosas como los “mitos” que pretenden sustituir. Nadie puede negar que las tradiciones aparentemente más antiguas pueden ser inventadas, y que su falsa antigüedad será justamente lo que les dé valor (Hobsbawm 1983). Pero una invención tiene que ser comprobada, como cualquier hecho histórico, para evitar caer en el terreno del *just-so*.

En este sentido, creo que las “hipótesis de invención” encontrarían un terreno mucho más fecundo y firme si se centraran en las modificaciones coloniales de las tradiciones históricas indígenas. En efecto, la abundancia de fuentes de los siglos XVI y XVII y la posibilidad de ubicarlas temporal y espacialmente con mayor precisión permitiría examinar los procesos de diálogo intenso y desigual entre las historias indígenas y las ideas religiosas, políticas e históricas europeas y comprender la manera en que los historiadores indígenas modificaron sus tradiciones para adaptarlas a las nuevas condiciones sociales.

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

En resumen, mi propuesta es que para lograr comprender de una manera más plena las tradiciones históricas indígenas es necesario abandonar la dicotomía entre historia y mito y utilizar las herramientas de análisis de ambas disciplinas.

Volviendo al problema de la similitud entre Aztlan y México, es evidente que esta semejanza está cargada de significados simbólicos políticos y religiosos. Ahora bien, este contenido simbólico no demuestra la inexistencia histórica de Aztlan y tampoco podemos atribuirle un significado único y hacerlo resultado de un acto deliberado de invención maquiavélica. Lo más probable es que aun en tiempos prehispánicos una relación simbólica tan importante adquiriera diversos significados, dependiendo del contexto en que se invocaba y del fin persuasivo que se perseguía. A raíz de las profundas transformaciones impuestas por la colonización española, estos significados se transformaron radicalmente. De hecho, se puede plantear que la tradición histórica sobrevivió precisamente porque fue capaz de incorporar estos nuevos significados simbólicos y así adaptarse a las nuevas circunstancias. En este sentido, la historia de Aztlan se extiende hasta la historiografía nacionalista en los siglos XVIII al XX y la más reciente historia chicana que han seguido considerando ese lugar como una fuente de identidad.

Esto significa, desde luego, que la explicación histórica tampoco es suficiente en sí misma. Si mañana los arqueólogos o los historiadores descubrieran la localización geográfica de Aztlan, este dato no explicaría el significado simbólico que tenía para los mexicas en México o tiene para los chicanos en Los Ángeles.

Por otra parte, aquellos historiadores que han intentado utilizar las fuentes mexicas como minas de datos para reconstruir la "verdadera" historia de la migración se han topado con dificultades insalvables, pues no tomaron en cuenta que la tradición indígena obedecía a criterios de verdad diferentes a los de la historiografía occidental moderna. Para zanjar estas diferencias, la apelación a la realidad empírica no sirve de mucho, pues, por dar un ejemplo, incluso la concepción de persona era distinta a la nuestra, por lo que personajes como Quetzalcóatl no pueden reducirse a figuras individuales a la manera de la historia europea (Kirchhoff, 1955; López Austin, 1973). Sin embargo, trabajos históricos y arqueológicos como los de Martínez Marín (1971) o Miriam Hers (1989) sí nos pueden enseñar mucho sobre el posible origen de las tradiciones compartidas por los mexicas y otros pueblos nahuas del posclásico.

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 plenamente 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 una 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 mexicas, 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

- BAJTIN, Mijail
 1986 *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BARTHES, Roland
 1980 *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- BOONE, Elizabeth Hill
 1996 "Manuscript Painting in Service of Imperial Ideology". En *Aztec Imperial Strategies*. Berdan, Frances, *et al.*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, p. 181-206.
- 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.
- CHAUVERO, Alfredo
 1967 "Historia antigua" en *"México a través de los siglos"*. Vicente Riva Palacio, ed. México: Editorial Cumbre, v. 1, p. 1-911.

- CIVRIEU, Marc de
1992 *Watunna. Un ciclo de creación en el Orinoco*. Caracas: Monte Ávila
[1970] Editores (Estudios).
- CLAVIJERO, Francisco Javier
1982 *Historia Antigua de México*. México: Editorial Porrúa (Sepan Cuan-
tos 29).
- CORTÉS, Hernán
1988 *Cartas de Relación*. México, Editorial Porrúa (Sepan Cuantos,7).
1990 "Merced y mejora a los caciques de Axapusco y Tepeyahualco".
En *Documentos cortesianos*. José Luis Martínez, México: Fondo de
Cultura Económica, v. I, p. 60-76.
- 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, Edi-
torial Porrúa.
- Diccionario de la Lengua Española
1984 *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Real Academia Espa-
ñola.
- DURÁN, Fray Diego
1967 *Historia de las Indias de Nueva España*. México: Editorial Porrúa
(Biblioteca Porrúa 36).
- DUVERGER, Christian
1983 *L'Origine des Aztèques*. Paris: Éditions 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". En *Historia Mexicana*
XXXIX, 3: 607-661.

- FURET, François
 1978 *Pensar la Revolución Francesa*. Madrid: Ediciones Petrel, (Alternativas, 2).
- GOODY, Jack
 1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRAULICH, Michel
 1984 "Aspects Mythiques des pérégrinations Mexicas". En *The Native Sources and the History of the Valley of Mexico*. Jacquelin de Durand-Forest, ed. Oxford: British Archaeological Reports, p. 25-71.
 1995 "Introducción" En *Códice Azcatitlan*. Robert Barlow, y Michel Graulich, eds. Paris, Bibliothèque National de France/Société des Americanistes, p. 8-31.
- HEEHS, Peter
 1994 *Myth, History and Theory*. En *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.
- HOBBSAWM, Eric
 1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KICHHOFF, Paul
 1955 "Quetzalcóatl, Huémac y el fin de Tula". En *Cuadernos Americanos* 84, 6: 163-169.
- KLEIN, Kerwin Lee
 1995 *In Search of Narrative Mastery: Postmodernism and the People Without History*. En *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*. Paris: Librairie Plon.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
 1973 *Hombre-Dios. Religión e ideología en el mundo náhuatl*. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas.

- 1987 "El texto sahumado sobre los mexicas". En *Anales de Antropología* 1985, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 287-335.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján
1999 *Mito y realidad de Zuyuá: transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- 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*, Edmundo Magaña y Peter Mason, eds. Amsterdam: CEDLA. p. 7-40.
- MARTÍNEZ MARÍN, Carlos
1971 "La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas".
[1963] En *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*. Miguel León-Portilla, ed. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, p. 247-255.
- 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*. Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo, eds. Durham: Duke University Press, p. 220-270.
- NAVARRETE, Federico
s.f. "The path between Aztlan and Mexico. On visual Narration in Mexica Codices". En prensa.
- PARRY, Jonathan
1985 "The Brahmanical tradition and the technology of the intellect". En *Reason and Morality*. Joanna Overing, ed. Londres: Tavistock Press, p. 200-225.
- REIFLER-BRICKER, Victoria
1993 *El Cristo indígena, el Rey nativo*. México, 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*. Joaquín García Icazbalceta, ed. México: Editorial Chávez Hayhoe. vol. 3, p. 240-256.
- Relación geográfica de Coatepec
1986 "Relación geográfica de Coatepec". En *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: México*. René Acuña ed. México: UNAM-IIA, vol. 6, tomo 1, p. 129-155.

SELER, Eduard

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

SMITH, Pierre

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

TEZOZÓMOC, Fernando Alvarado

- 1992 *Crónica Mexicáyotl*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones [1949] Históricas (Primera Serie Prehispánica 3).

VANSINA, Jan

- 1966 *La tradición oral*. Barcelona: Editorial Labor.

VEYNE, Paul

- 1983 *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Paris: 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*. Barcelona: Ediciones Paidós. p. 17-39.