

# RÉPLICA: HACIA UNA REINTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA MESOAMERICANA A TRAVÉS DEL MITO

Enrique FLORESCANO

LA INVITACIÓN DE LA DIRECCIÓN DE *Historia Mexicana* para presentar en este número de la revista un artículo mío, seguido de los comentarios y observaciones críticas de otros historiadores, se convirtió en una invitación irrecusable. En primer lugar porque esta propuesta recoge un propósito inicial de los fundadores de la revista: el de convertirla en foro abierto para debatir en sus páginas las diversas corrientes de interpretación que profesan los historiadores. En segundo lugar, porque la invitación a confrontar de manera abierta las interpretaciones que manejan los historiadores tiene lugar en un momento en que la reconstrucción del pasado mexicano vive una intensa revisión y revalorización a partir de nuevos enfoques que no han sido suficientemente explicados.

Para ser consecuente con este encomiable propósito de la dirección de *Historia Mexicana*, y para responder a las críticas francas y profesionales de mis colegas Alfredo López Austin, Pedro Carrasco y Georges Baudot, quiero centrar mi respuesta a sus comentarios en lo que me parece el núcleo mismo de este debate: la reinterpretación de la historia antigua de México a través de una nueva valoración de la estructura y el significado del mito. Los tres comentaristas parecen coincidir en que éste es el tema de fondo. Alfredo López Austin señala que, entre los grandes escollos que hoy dificultan el análisis del pasado mesoamericano, “el más notable es, precisamente, la frecuente fusión de lo que hoy distinguimos

como narración histórica y narración mítica". En forma más directa, Pedro Carrasco centra la mayor parte de su comentario en las diferencias que ha suscitado el uso de los relatos míticos en la interpretación de la historia de los pueblos nahuas, y observa que las nuevas revisiones que hoy hacen los historiadores "nos invitan a superar realmente el viejo conflicto entre la ficción del mito y la historia objetiva". Georges Baudot destaca, asimismo, las nuevas revalorizaciones de que es objeto el discurso mítico.

Mi ensayo, como lo indica su título, se concentra en el tema del mito y la historia en el pensamiento nahua y considera el mito desde un enfoque diferente al que ha sido tradicional en gran parte de la historiografía mexicana. La diferencia que establezco reside en no tratar los relatos míticos como fuente de hechos históricos efectivamente ocurridos, sino en considerarlos como textos simbólicos específicos, cuya estructura, temas, lenguaje y significados dan cuenta de una peculiar forma de expresión del discurso mítico, la cual, aunque puede aludir a hechos históricos, no tiene como objeto registrar o explicar los acontecimientos de la realidad histórica. En ensayos publicados anteriormente ya había hecho clara mi distancia respecto al punto de vista que insiste en buscar en el relato mítico un trasfondo histórico.<sup>1</sup> Así, al estudiar la concepción del espacio y el tiempo en el pensamiento nahua, tomé como fuente básica los relatos míticos que se refieren a la creación y al ordenamiento del cosmos. En el análisis de estos textos me resultó evidente que el espacio y el tiempo de los mitos de creación son conceptos referidos a lugares y temporalidades sagrados, no a realidades humanas. Cuando el mito cosmogónico habla de la creación de la superficie terrestre, ésta se transforma en un espacio sagrado, dividido en partes regidas por potencias divinas, con orientaciones espaciales, colores, símbolos y atributos que le infunden a cada lugar un sentido trascendente, una significación que sobrepasa su realidad terrena. De igual manera, en el tiempo del mito la sucesión de días, semanas, meses, años

<sup>1</sup> Véase FLORESCANO, 1981a, 1981b, y 1982, pp. 7-15. Estos ensayos los integré, posteriormente, en FLORESCANO, 1987.

y eras es una sucesión de unidades temporales regidas por dioses y fuerzas cósmicas: un proceso que sólo puede explicarse mediante el desciframiento de las cargas simbólicas y religiosas que los dioses le imponen a cada unidad temporal.

En los mitos nahuas de creación, el tiempo más importante es el tiempo del comienzo absoluto, el momento en que se conjuró el caos y tuvo lugar la organización del cosmos. Éste es el tiempo sagrado por excelencia, el tiempo en que todo existió por primera vez. Este tiempo original es también el tiempo perfecto, la edad en que el cosmos existe cargado de toda su fuerza vital. Sin embargo, este tiempo perfecto es inmediatamente atacado por el transcurrir temporal que trae consigo el desgaste y el deterioro cósmicos. La destrucción del orden primordial por el transcurrir del tiempo está representada en el mito cosmogónico por las catástrofes que periódicamente ponen fin al orden creado. La concepción del tiempo perfecto original se entrelaza así, en los mitos de creación mesoamericanos, con la idea de una creación y destrucción cíclicas del cosmos, con un modo cíclico del transcurrir temporal.

Como puede observarse, la noción del tiempo perfecto de los orígenes y la idea cíclica del tiempo son concepciones completamente ajenas a la idea occidental de un tiempo histórico lineal y profano construido por la acción de los hombres. La concepción del tiempo perfecto de los orígenes despoja de significación al presente y al futuro, y establece como único tiempo fuerte el pasado, el momento en que todo fue creado por primera vez. De la misma manera, la idea de que lo creado una vez en el pasado volverá a repetirse en el futuro significa la abolición del tiempo transcurrido entre el origen de un proceso y su acabamiento, en tanto sólo adquiere sentido la repetición de lo ya ocurrido: la sucesión cíclica de creaciones y destrucciones infinitas. En suma, este eterno retorno al tiempo primordial de los orígenes y esta sucesión cíclica de las creaciones y destrucciones del cosmos son otras tantas muestras de que el problema central de la mentalidad mítica era anular el inexorable paso destructivo del tiempo, no situar o explicar las acciones humanas en el tiempo.

Quiero hacer explícito que estas interpretaciones acerca de las características propias del espacio y el tiempo mítico de los nahuas, independientemente de si son correctas o falsas, fueron posibles a través de dos operaciones. En primer lugar, consideré el espacio y el tiempo de los textos míticos como concepciones específicas del pensamiento mítico, no como expresión, derivación o extensión del espacio o el tiempo propios del relato histórico; de esta manera pude precisar su especificidad, sus características y su significado sagrado que, como se observa, es diferente al del espacio y el tiempo de la historia profana. En segundo lugar, contrario a lo habitual, me esforcé por no aplicar los conceptos de tiempo y espacio propios de la historiografía occidental a los relatos nahuas. En mi opinión, uno de los impedimentos para comprender y explicar las características originales del pensamiento nahua lo representa el intento de abordarlo con las categorías del pensamiento occidental. En el caso de las interpretaciones sobre el tiempo y la historia mesoamericana, esta corriente ha sido la dominante en la historiografía del siglo XX.<sup>2</sup> Desde mi punto de vista, éste es un enfoque erróneo, pues trata de explicar categorías y conceptos mentales propios de una cultura específica, con categorías y conceptos provenientes de una cultura extraña y diferente a la que se quiere comprender. Apartándome de este acercamiento inadecuado a las culturas mesoamericanas, ensayé analizar las concepciones del tiempo y de la historia de los nahuas a partir del propio contexto histórico y cultural mesoamericano, y de esta manera me aventuré a presentar una nueva interpretación del tiempo, la concepción de la historia y los usos del pasado entre los nahuas.

Ya antes, en *Memoria mexicana*, traté de distinguir las categorías temporales y espaciales propias del pensamiento mítico y, una vez distinguidas y precisadas, busqué comprender su presencia en los relatos históricos. Descubrí que los pueblos nahuas, particularmente los mexicanos, desarrollaron un discurso histórico profano en el cual había un sujeto de la historia no sagrado sino humano: la tribu, el grupo étni-

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, LEÓN PORTILLA, 1968; GARZA, 1975.

co, el reino políticamente organizado. A partir de la aparición del grupo étnico políticamente organizado, este sujeto se convirtió en el centro y guía del relato histórico: el desarrollo en el tiempo del grupo étnico es el principal asunto de la cronología y del relato histórico. A su vez, la formación de organizaciones políticas estables creó también una definición profana del tiempo y del espacio. Si en las cosmogonías el tiempo y el espacio son dos realidades sagradas: un tiempo que declara el origen primordial del mundo y mide las transformaciones cíclicas que ocurren en el cosmos y un espacio que reproduce en la superficie terrestre los fundamentos sagrados del cosmos, a partir de la organización de los grupos étnicos en unidades políticas el tiempo deja de ser exclusivamente un tiempo sagrado para ser también un tiempo profano, un tiempo que registra los acontecimientos terrenos que van transformando el desarrollo de los grupos étnicos. Al dedicarse el cómputo del tiempo a registrar fundaciones de ciudades terrenas, ascensos y muertes de gobernantes, batallas y conquistas territoriales, también se verificó un cambio en la concepción del espacio. El espacio del relato histórico es ahora el espacio de las migraciones y la geografía donde transcurre la vida del grupo étnico, aunque todavía se insista en hacer de esta geografía terrena una réplica del espacio sagrado del cosmos. Es decir, desde el momento en que el grupo étnico pasó a ser el centro del relato histórico, el tiempo y el espacio profanos se convirtieron en las dos variables fundamentales que registran las transformaciones que padece el grupo étnico.<sup>3</sup>

Este nuevo modo de registrar y escribir la historia está representado por textos tales como el *Códice Xolotl*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* o la *Historia tolteca-chichimeca*. Sin embargo, en éstos y otros textos parecidos la separación entre una historia dedicada a registrar hechos profanos efectivamente ocurridos y una historia que remite a orígenes, fundaciones, guerras, conquistas, y gobernantes investidos de atributos y simbolismos sagrados no es tajante. En los relatos que se refieren a los orígenes de esos pueblos, o a las

<sup>3</sup> FLORESCANO, 1987, pp. 48-50, 65-67, 77-78.

personalidades de sus gobernantes y líderes religiosos, es particularmente difícil distinguir entre hechos míticos y hechos realmente ocurridos. Como señala en su comentario Alfredo López Austin: “falta precisión para distinguir en el relato histórico la mayor o menor distancia entre hombres y dioses, la mayor o menor similitud entre el arquetipo y la excepción, la mayor o menor coincidencia entre lo vivido y lo registrado”. Precisamente esta mezcla de asuntos míticos y hechos históricos en los textos nahuas fue la razón que me llevó a escribir el ensayo que aquí se discute. Sentí que para ampliar mi interpretación de la concepción de la historia mesoamericana tenía que avanzar en la comprensión del papel que jugaba el pasado en el mito, y a su vez, comprender la construcción y los mecanismos internos del mito. Escogí para ello los mitos relativos al edén de la fertilidad, la ciudad maravillosa y el mito de los orígenes del pueblo mexica. Estos tres temas, junto con el de Quetzalcóatl (que más adelante me propongo añadir a esta triada), tienen la particularidad de que están documentados en textos escritos y en otros testimonios gráficos y arqueológicos, y los tres mezclan hechos históricos con expresiones míticas.

Para deambular en este terreno me apoyé en los métodos desarrollados por un grupo de estudiosos que ha revolucionado el análisis del mito. La primera regla que prescribe este método es reunir las diversas versiones del mito, proceder luego a su análisis hermenéutico, establecer las características de su estructura interna y, finalmente, explicar el simbolismo y el significado del relato mítico. Como lo señala Pedro Carrasco, entre los primeros en proponer una interpretación mítica de hechos y personajes mesoamericanos, que otros investigadores tendían a considerar como históricos, destacan los nombres de Daniel G. Brinton, Eduard Seler, K. Th. Preuss y Lewis Spence. Estos estudiosos de la religión mesoamericana vieron en los relatos sobre Tollan y Quetzalcóatl, o en las narraciones sobre el origen de los aztecas, textos fundamentalmente míticos. Siguiendo una idea de Seler, Walter Krickeber llegó a decir que “la peregrinación de los aztecas hasta su llegada a Tollan debe entenderse

también sólo míticamente”.<sup>4</sup> Posteriormente los estudios de Georges Dumézil sobre los mitos indoeuropeos y los de Claude Lévi-Strauss sobre los mitos indígenas del sur y norte de América, desarrollaron enfoques y técnicas de análisis que permiten tratar estos relatos como estructuras simbólicas específicas, cuya composición interna y significados revelan la manera como estos pueblos codificaban en el mito hechos fundamentales relativos al mundo sobrenatural y a la vida de los hombres, pero con un lenguaje y una estructura significante completamente diferentes a los de la historia de los hechos realmente ocurridos. Estos descubrimientos están detrás de los estudios que proponen una revalorización de los mitos mesoamericanos y una nueva interpretación del papel que juega el pasado en el simbolismo de los relatos míticos.

El estudio de Michel Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, es el más completo e importante publicado en los últimos años sobre el mito y el ritual de los pueblos mesoamericanos. En él, el autor, que se apoya en los métodos desarrollados por Dumézil y Lévi-Strauss, propone “estudiar los mitos por sí mismos” y llega a conclusiones tan sorprendentes y novedosas que, aunque apareció en 1987, aún no ha recibido la respuesta que merece de los mesoamericanistas mexicanos. Graulich señala que su estudio está dedicado a mostrar que “los relatos relativos a los predecesores de los mexicas, los toltecas, considerados hasta el presente como históricos [...] son fundamentalmente míticos”, como lo son también los relatos sobre la “historia” más antigua de los mexicas, “la de sus peregrinaciones hacia la tierra prometida”. Entre sus conclusiones más sorprendentes sobresale la que afirma que “la historia principal que se relata en los mitos de origen es casi siempre la de una ruptura entre el cielo y la tierra como consecuencia de una falta original”. El autor concluye que esa historia “es la de una era —llamada sol por los antiguos mexicas—, y la de un pueblo, y que la historia de

<sup>4</sup> Véase BRINTON, 1970 (reimpresión de la edición de 1882); PREUSS, 1955, VIII, pp. 357-396; SPENCE, 1922. Sobre E. Seler y W. Krickeberg, véase KRICKEBERG, 1971, p. 229. LÓPEZ-AUSTIN, 1973, pp. 27-29, analiza con lucidez el enfoque de estos primeros estudiosos de la religión mesoamericana.

una era y de un pueblo está concebida según el modelo del día, de la alternancia entre la luz y la oscuridad, de un ascenso hacia el cenit y un descenso hacia el nadir”. Graulich subraya que el relato mítico se organiza según la siguiente estructura: 1) unión de los contrarios; 2) disrupción de los contrarios; 3) equilibrio de los contrarios basado en su alternancia.<sup>5</sup>

En *The Indian Christ, the Indian King*, Victoria Reifler Bricker muestra que los mitos y rituales de los actuales pueblos mayas de los altos de Chiapas y Guatemala se sustentan en hechos históricos que en efecto ocurrieron. Dice la autora: “uno de los inesperados resultados de mi investigación ha sido el descubrimiento de que muchos elementos de la mitología y el ritual mayas, aparentemente aborígenes, tienen en realidad un origen posterior a la conquista, y que es posible determinar con toda precisión cuándo, y lo que es más importante, por qué se volvieron parte de la mitología y del ritual.”<sup>6</sup> A través de un análisis minucioso y complejo, Bricker encuentra una estructura básica en los mitos y el ritual de esos pueblos y un simbolismo que expresa un trasfondo histórico difícil de reconocer porque los sucesos históricos están mezclados o integrados en tiempos y lugares que no les corresponde, y porque también los personajes que protagonizan esos acontecimientos aparecen trastocados. Por ejemplo, su análisis muestra que la fiesta de carnaval en San Juan Chamula dramatiza los siguientes sucesos históricos: 1) la conquista de México por los españoles en el siglo XVI; 2) la rebelión de los mayas de Cancuc de 1712; 3) la intervención francesa de 1862-1867; 4) la rebelión chamula de 1867-1870; otros acontecimientos históricos locales y, además, la pasión de Jesucristo. Al analizar estos diferentes acontecimientos Bricker descubrió “que todos los sucesos dramatizados durante esta fiesta tienen en común el tema del conflicto étnico. Los pueblos difieren en cuanto a las luchas y antagonismos que representan durante el carnaval y respecto de los símbolos que eligen para representarlos. Pero la estructura subyacente en cada caso corresponde a un conflicto étnico: guerra,

<sup>5</sup> GRAULICH, 1987, pp. 9-10, 268-280.

<sup>6</sup> BRICKER, 1989, p. 9. Edición inglesa, 1981.

muerte, violación, soldados, armas [. . .] y la división de las gentes en dos grupos: los conquistadores y los conquistados. El rito del carnaval es un drama histórico, pero en el cual la historia del conflicto étnico es tratada mediante símbolos. Lo importante en el conflicto étnico ritualizado no es el orden de los acontecimientos históricos, sino el mensaje que trasmite su estructura".<sup>7</sup>

Es decir, Victoria Reifler Bricker descubrió una estructura específica del mito y del ritual entre los mayas actuales, un sistema que codifica los diversos conflictos étnicos ocurridos en el pasado y los traslada, mediante un lenguaje y un simbolismo que anulan las diferencias de tiempo y lugar, al discurso del mito y del ritual, donde son repetidos y actualizados en el presente a través de la memoria oral y la dramatización que cada año los convierte en una forma de rememoración y escenificación colectivas.

Bajo el influjo de estos descubrimientos me pregunté si en los llamados relatos "históricos" sobre el edén de la fertilidad, la Tollan maravillosa, y el origen y migraciones de los aztecas acaso no había una estructura mítica semejante a la descubierta por Graulich en su estudio sobre los mitos mesoamericanos; también me preocupó, como a Victoria Reifler Bricker, el problema de explicar la presencia de acontecimientos pasados en la estructura y el simbolismo del mito. Según mi interpretación, Tamoanchan, el lugar de la fertilidad y de los mantenimientos abundantes de los relatos nahuas, es un lugar mítico, inexistente en la geografía terrena. Se trata más bien de un ideal, de una aspiración utópica anti-quísima y obsesiva de los pueblos agrícolas, que en diversas etapas del desarrollo de esos pueblos recibió distintos nombres (Tamoanchan y Tlalocan son los más conocidos en la mitología nahua), y se situó en direcciones específicas del espacio cósmico (la más frecuente es el occidente), con la característica de que los principales centros de poder (Teotihuacan, Tula, Tenochtitlan) intentaron ubicar el lugar maravilloso de la fertilidad y de la abundancia inacabable en el corazón mismo de su ciudad capital. Así, aun cuando el lu-

<sup>7</sup> BRICKER, 1989, pp. 259, 254-255.

gar mítico de la abundancia tiene un rumbo específico en el espacio cósmico, el simbolismo de la tierra pródiga es una suma de todas las tierras fértiles existentes en la tierra conocida y en la imaginaria: funde en una sola imagen las fuerzas generadoras del agua y de la tierra, propias de diversos climas y geografías, destaca los frutos exuberantes de los suelos tropicales, subraya la imagen prodigiosa de los animales emblemáticos de las aguas, la tierra y la fertilidad. Por virtud de esta estructura interna particular del mito, Tamoanchan, el lugar del maíz y de las flores, está en todas las geografías y atraviesa todos los tiempos. No es pues casual que dispongamos de representaciones que registran la existencia del paraíso agrícola en Teotihuacan, Cacaxtla, Tula y Tenochtitlan: todos estos centros eran lugares donde radicaban los dioses, los gobernantes, el poder y la civilización, y era preciso que también radicara en ellos el edén de la fertilidad, la imagen que completaba la visión de vivir en un lugar sagrado, privilegiado por los dioses.

El relato de la ciudad maravillosa muestra una estructura y un simbolismo semejantes. Los textos nahuas que describen la existencia de una Tollan maravillosa, edificada según el modelo del cosmos, poblada de edificios magníficos y cuna de la civilización y de las artes, no se refieren a una ciudad histórica sino a los rasgos ideales que deben estar presentes en las ciudades terrenas construidas según el modelo cósmico. Tomar estos textos como descripciones históricas fidedignas, además de atar la arqueología a los meandros no explicados del texto mítico, contribuye a ocultar uno de los rasgos esenciales del mito: su carácter paradigmático. Ningún espacio terreno de Mesoamérica llegó a reunir las características maravillosas que los textos le atribuyen a la Tollan mítica, pero desde los tiempos más remotos la mayoría de las ciudades construidas por esos pueblos se edificaron siguiendo ese paradigma y, por eso, todas ellas tienen por fundamento una estructura cosmológica y simbólica semejantes.

Según esta interpretación, Tollan, Tamoanchan y Chicomoztoc son regiones míticas, lugares inexistentes en la geografía terrena. Sin embargo, los conceptos espaciales y religiosos que definen a esas regiones y la intrincada red de

símbolos que compone su trama son formas de pensar y simbolizar el cosmos que esclarecen aspectos esenciales de la cultura de los pueblos mesoamericanos. Los mitos del edén o de la ciudad maravillosa, considerados como relatos históricos, no esclarecen sino que confunden la geografía histórica de esos pueblos. Pero tomados como relatos míticos, y estudiados con métodos apropiados, éstos iluminan aspectos profundos del lenguaje, el pensamiento y la cultura mesoamericana. En este sentido, no me cabe duda que es apropiada la sugerencia de Georges Baudot de analizar la poesía épico-mítica de los nahuas con métodos semejantes. Los enfoques que propone para examinar las metáforas y las estructuras textuales de estos cantos, seguramente nos darán una dimensión más profunda tanto del lenguaje en que se expresa como de su relación con temas e imágenes míticas constantes en el pensamiento náhuatl. Los breves pero elocuentes ejemplos que evoca Baudot de las metáforas de la sabiduría, de la urbe maravillosa o del paraíso y del “árbol florido”, señalan que el simbolismo de la palabra, como el simbolismo del mito, requiere un acercamiento metódico que desentrañe su significado y saque a la luz sus relaciones y parentescos con las otras formas de expresión del pensamiento náhuatl.

Los relatos sobre los orígenes y las migraciones de esos pueblos y, particularmente, los relatos de los grupos chichimecas norteños que desde el posclásico penetraron y se asentaron en el centro y el sur de Mesoamérica, tradicionalmente han sido considerados como relatos históricos que, aunque entreverados con mitos y asuntos legendarios, dan cuenta de un proceso histórico real: la migración de grupos norteños y su asentamiento en el centro de México. El más conocido de estos relatos es la peregrinación de los mexicas y su asentamiento en México-Tenochtitlan.

En mi ensayo me uno a la corriente que se inclina a tratar estas “historias” principalmente como relatos míticos. Esta decisión se apoya en los siguientes argumentos que me parecen importantes. Primero: no disponemos de textos históricos que podamos decir que probadamente corresponden a los siglos XIV y XV, el periodo que comprende la parte final de la migración mexica, la fundación de Tenochtitlan y el inicio

del poder mexica. Segundo: lo más probable es que los llamados “textos históricos” que se refieren a estos procesos iniciales del desarrollo mexica fueron elaborados o reelaborados después del triunfo sobre los tecpanecas y de la creación de la llamada Triple Alianza (1430-1433), cuando los mexicas asumen el liderazgo de los pueblos del valle de México y se ven obligados a adecuar el pasado con el presente —como era costumbre mesoamericana y general en la antigüedad—, para “explicar” el presente por el pasado, o más exactamente, fundar el presente en el pasado, en el tiempo donde según estos pueblos se habían originado los hechos prestigiosos y las fundaciones importantes, sagradas y duraderas. Tercero: aun cuando estos textos se refieren a sucesos históricos, dentro de la mentalidad nahua no tenían el propósito de contar una “historia verdadera” en el sentido occidental de hechos verdaderamente ocurridos.<sup>8</sup> Es decir, lo realmente ocurrido se traslada a los conceptos cosmológicos, sagrados y religiosos, que para los pueblos mesoamericanos explicaban su historia y la integración del hombre con el mundo natural y sobrenatural.<sup>9</sup> En virtud de esta operación, los hechos positivamente ocurridos adquirirían también un sentido cosmológico y religioso que transformaba su naturaleza histórica en simbolismo sagrado y, por esa razón, su comprensión y explicación no puede alcanzarse a través de la explicación histórica —que necesariamente los deforma—, sino a partir de la explicación del lenguaje y la estructura del mito. Cuarto: los métodos más adecuados para comprender el significado del pensamiento mítico han sido probados con éxito creciente por antropólogos y por historiadores en distintas tradiciones culturales; han comenzado a ser experimentados en la historia mesoamericana con resultados positivos sorprendentes,

<sup>8</sup> En este sentido, Susan D. Gillespie señala que la veracidad histórica, “en el sentido europeo, no era el propósito primario de los documentos históricos indígenas”. Por el contrario, “el pueblo que llamamos azteca elaboró «historias sagradas», relatos que incorporaban acontecimientos históricos tal como eran conocidos, pero para los que la exactitud histórica (de acuerdo a nuestras percepciones) no sólo era un concepto extranjero, sino irrelevante”, GILLESPIE, 1989, p. 209.

<sup>9</sup> Véase FLORESCANO, 1987, caps. I y II y GILLESPIE, 1989, cap. 7.

y, en mi opinión, son más eficientes que el enfoque histórico tradicional para dar cuenta de las características propias del lenguaje mítico, para desentrañar la compleja estructura del mito, para explicar su simbolismo y para comprender su importancia en el pensamiento y la cultura de esos pueblos.

Alfredo López Austin no está de acuerdo con este enfoque cuando lo aplico al caso de los relatos sobre el origen y las migraciones de los mexicas. Dice que mi propuesta "es controvertible en la misma base" porque parto de la idea de que los mexicas, en los tiempos de su migración, tenían un desarrollo cultural correspondiente al de los grupos cazadores y recolectores. En contra de esta propuesta, adopta la que expuso Carlos Martínez Marín en un estudio titulado "La cultura de los mexicas durante su migración. Nuevas ideas".<sup>10</sup> Las nuevas ideas de Martínez Marín consideran que los mexicas, desde los tiempos de su migración, no eran un pueblo de cazadores y recolectores, sino que compartían ya los rasgos culturales de los pueblos sedentarios y agrícolas de Mesoamérica. Para probar esta aseveración, Martínez Marín se basa en los relatos que los mismos mexicas elaboraron sobre sus orígenes y migraciones. Basándose en estos relatos (pero sin indicar las fuentes específicas en las que se apoya), sostiene que antes de fundar Tenochtitlan, los mexicas eran agricultores expertos, construían camellones y chinampas, computaban el tiempo según el ciclo de 52 años y habían desarrollado un sistema religioso elaborado. Es decir, su cultura en esta etapa contrastaba notablemente con la de los cazadores.

Esta interpretación presenta dos inconsistencias que vuelven problemática su aceptación. La primera tiene que ver con las fuentes: para que esta interpretación (que es la que adopta López Austin) tuviera fuerza comprobatoria, tendría que demostrar que las fuentes que se refieren a ese periodo del desarrollo mexica son contemporáneos de los sucesos narrados, o posteriores, pero basadas en una información confiable, o estar corroboradas por datos arqueológicos o de otro tipo que las refuercen y les otorguen mayor peso. Ninguno de estos principios de confiabilidad concurren en las fuentes que

<sup>10</sup> Véase el estudio que se publicó en MARTÍNEZ MARÍN, 1963, pp. 175-183.

maneja Martínez Marín. Lo que sabemos sobre el *Códice Boturini*, el *Mapa Sigüenza*, el *Códice Azcatitlan*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y otras fuentes que conjeturo manejó Martínez Marín (pues hay que recordar que no proporciona estos datos), es que estos testimonios fueron elaborados, en su forma actual, en los años 1530-1540 los más tempranos, y entre fines del siglo XVI y principios del XVII los más tardíos;<sup>11</sup> seguramente la mayoría de ellos se basó en códices y tradiciones nahuas de fines del siglo XV y principios del XVI, y muy probablemente estos testimonios, a su vez se apoyaron en una nueva interpretación del pasado elaborada a partir del triunfo mexica sobre los tecpanecas y su conversión en el principal grupo político del valle de México (1430-1433). Es decir, no reúnen los requisitos para que el historiador las tome como informaciones fidedignas de lo que aconteció *antes de 1327*, año en que los mexicas fundan su capital y concluye la mítica peregrinación. En segundo lugar, la mayoría de esas fuentes presentan un problema de interpretación originado por la consabida mezcla entre temas míticos y acontecimientos de apariencia histórica, por lo cual sería más sensato tratarlas como relatos míticos. Finalmente, está el hecho de que en esos mismos textos y en otros, los mexicas se presentan, *en la mayoría de los casos*, como gente de origen chichimeca, procedentes de tierras situadas en el norte de México y por lo tanto extraños al medio histórico y cultural de la cuenca de México, y también se presentan como pueblo cazador-recolector o como pueblo de tradición cultural diferente a la de los pueblos del centro de Mesoamérica.

Como se observa, aquí enfrentamos dos viejos problemas que han perturbado a sucesivas generaciones de estudiosos de la historia mesoamericana: la cuestión de disponer de fuentes fidedignas sobre las cuales apoyar el análisis de acontecimientos pasados, y el problema de su interpretación por el historiador. A reserva de volver más adelante sobre este asunto de las fuentes, lo que intento destacar en mi ensayo es que, en contraste con el análisis histórico tradicional, el enfo-

<sup>11</sup> Véase el estudio crítico que de estas fuentes hace GILLESPIE, 1989, pp. xxxi-xli y 185-201.

que estructural y hermenéutico de los relatos míticos resulta un instrumento analítico más útil y apropiado para conocer la estructura interna de estos relatos, para explicar su simbolismo y para comprender su significación en el pensamiento y la cultura nahua. El estudio de Michel Graulich sobre los mitos y el ritual mexica, independientemente del acuerdo o desacuerdo que pueda haber sobre una o varias de sus interpretaciones, revela la estructura profunda sobre la que se articulaba el pensamiento mítico de este pueblo, y muestra que el discurso mítico fue el principal instrumento para codificar su interpretación de la creación del mundo, la composición del universo, el vínculo entre tiempo y espacio, la misión de los dioses, el origen del hombre y de los productos útiles para la vida humana, la función de los hombres en la tierra y su relación con los dioses y el cosmos, etcétera.

Y por lo que toca al tema del origen y las migraciones de los mexicas, el análisis estructural y simbólico que hace Graulich muestra que los mexicas colocaron, en el centro mismo del discurso mítico, la relación conflictiva entre pueblos de tradición cazadora y pueblos agrícolas, entre poblaciones invasoras y poblaciones autóctonas. Asimismo, el análisis de Graulich muestra que, a través del lenguaje del mito, los mexicas desarrollaron diversas formas de apropiación del legado cultural de las poblaciones agrícolas que los hacían aparecer, en la época en que adquirieron su mayor fuerza política, como el pueblo poseedor de los valores que tradicionalmente habían dotado de prestigio y legitimidad a las poblaciones autóctonas. A través de este procedimiento, los antiguos mitos mesoamericanos acerca de la creación del cosmos y de los soles, del origen de los dioses y del hombre, se transformaron en versiones mexicas de esa tradición, y adquirieron un simbolismo y un sentido que reflejaba la concepción del mundo mexica y la función que en ese mundo cumplía el pueblo mexica. El mensaje que expresan estos mitos dice que el pueblo pequeño, errante, pobre y advenedizo se convirtió en el más poderoso del *cenmanahuac*, dio origen a una nueva edad, la era del quinto sol, y que la deidad tutelar de esta era, Tonatiuh, señaló a la nación mexica para

proporcionar el alimento divino que le daba sustento al cosmos y mantenía la armonía de la máquina universal.

En todos estos casos el mito transmite una interpretación del pasado, dice su "verdad", que como señala precisamente Pedro Carrasco, no es la verdad histórica. Es decir, es el mito, no la historia, el que explica la vertiginosa transformación del miserable pueblo mexica en la nación más poderosa de Mesoamérica. Por el simbolismo del mito se "explica", o mejor dicho se revela, cómo las deidades mexicas participaron en la creación del nuevo sol, cómo Huitzilopochtli se hizo presente en Coatepec y derrotó a los enemigos del pueblo azteca, y cómo, por la mediación favorable de su dios protector, los llegados de fuera en condición inferior se posesionaron de las tierras fértiles, fundaron una ciudad maravillosa y en ella se aposentaron los dioses, el poder de los gobernantes y las artes, las ciencias y los conocimientos heredados de los toltecas. El estudio de Graulich, además de otras aportaciones, muestra que la mayoría de los mitos de tradición nahua o que conocemos como mexicas, tienen un trasfondo cultural más antiguo, sobre el que se construyó una versión mexicana. También observa que en estos mitos se transmite el mensaje de que el destino de los invasores del territorio antiguo era vencer a los autóctonos y crear un poder más grande y extendido que los anteriores; es decir, señala la función de instrumento legitimador del poder que cumplía el mito en estas sociedades. En resumen, mediante el análisis integral y comparativo de los mitos nahuas, Graulich descubre un sustrato cultural común en estos relatos y concluye que la historia que cuentan es una sola, determinada por su concepción cosmológica, en la cual se insertan las distintas variantes de los mitos de creación, de la composición del universo, de la vida y la muerte, del paraíso y del inframundo, y los mitos acerca del origen de los pueblos. Su libro es una aportación decisiva para comprender, precisar y definir lo que con frecuencia llamamos *cosmovisión* de una cultura, sin ahondar en los fundamentos que la estructuran.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> GRAULICH, 1987, pp. 3-10 y caps. II a VII. Otro estudio importante que desde otra perspectiva nos acerca al conocimiento de la cosmovisión

Las interpretaciones de Christian Duverger sobre el origen de los aztecas también me parecieron sugerentes para avanzar en la comprensión del mito de los orígenes de los pueblos mesoamericanos y para precisar la parte que juega el pasado en estos mitos. Dato revelador: este libro, que es el primero que dedica toda su atención al controvertido problema de los orígenes y la migración de los aztecas, no ha sido, que yo sepa, reseñado por los mesoamericanistas mexicanos, aunque se publicó en francés en 1983 (se tradujo al español en 1987), y a pesar de su novedad en el enfoque y en sus conclusiones.

El tema de este libro es el tránsito del nomadismo a la sedentarización y “la historia de una aculturación [...] espectacular por su esplendor, ya que se realiza —y con éxito—, en el espacio de algunas generaciones”. Duverger enfoca este proceso (que como él mismo dice, es “la fase menos conocida de la aventura azteca”), con los métodos del historiador, del antropólogo y del estudio moderno de los mitos. Por ello no sorprende que algunos de sus análisis y conclusiones sean similares a los de Graulich, aun cuando en este caso se limitan al mundo mexica. Como Graulich, Duverger sostiene que los llamados relatos históricos sobre el origen y las migraciones de los aztecas son relatos míticos. Su aportación reside en abandonar esta interpretación y en aventurar otra, que funda en un análisis interno del lenguaje, la estructura y el simbolismo del mito, y en una comparación sistemática entre los datos que le proporciona la lectura del mito y los datos que aporta el conocimiento histórico y antropológico de la realidad a la que alude el mito. En este sentido Duverger se esfuerza por separar lo que Pedro Carrasco llama “la verdad metafórica del mito” de la “verdad de los hechos reales de la historia”. Sin embargo, los resultados que obtiene al final de su ejercicio son los que provocan desacuerdo.

Una convicción compartida por los autores que hoy reinterpretan el pasado con nuevos instrumentos de análisis, es la aceptación de que los relatos que nos cuentan el pasado no son un registro fiel de lo realmente sucedido, sino que con

frecuencia transmiten al pasado proyecciones que no corresponden a esa realidad. Duverger piensa que el relato de la migración azteca está compuesto por imágenes que no corresponden a lo realmente acontecido. Su propósito es descubrir estos velos, esta superposición de imágenes que ocultan o trastocan lo ocurrido en esta etapa inicial del desarrollo del pueblo azteca. Con esta idea revisa los testimonios históricos que aluden a la existencia de Aztlan y descubre una mitología de los orígenes: una estructura simbólica que hace de Aztlan un doble de Tenochtitlan, y según la cual el lugar de origen se identifica con el del término de la peregrinación y de esta manera se cierra un círculo en el que el principio y el fin se corresponden. Trata de establecer la cronología de la peregrinación y encuentra una temporalidad hecha de ciclos reiterativos de las fechas de salida con las de llegada, una manifestación de acontecimientos sagrados que remite a dioses y signos imantados de significaciones sobrenaturales. En suma, descubre una interpretación simbólica de las etapas de la migración que le da un sentido trascendente a la geografía, la cronología y los sucesos que conforman ese proceso. Es decir, nos muestra formas de construcción del pasado mesoamericano que no habían sido detectadas por el enfoque histórico tradicional, pero que son capitales para comprender el pensamiento de esos pueblos.<sup>13</sup>

Esta presencia poderosa de los mitos en la reconstrucción del pasado azteca concurre con la persistente mención de acontecimientos históricos en el discurso mítico. Los estudios de Graulich y Duverger muestran que el mito es un lenguaje al que se recurre para darle un contenido sagrado y trascendente a los hechos pasados. Pero, ¿por qué tiene tanta importancia el pasado en este discurso? El libro de Duverger muestra con fuerza que el relato mítico sirvió al propósito de infundirle legitimidad al poder azteca. En numerosos casos vemos cómo a través del mito, se atribuye al pueblo mexicana la creación o el dominio de la agricultura, el cultivo de las chinampas, el calendario, la escritura, los mitos de creación del mundo, la posesión de las ciencias, las artes y otros valores

<sup>13</sup> DUVERGER, 1983.

que la arqueología y el desarrollo histórico de Mesoamérica sitúan en tiempos más antiguos. En todos estos casos es claro que la posesión de estos conocimientos se había convertido en un valor sobresaliente, en un signo que denotaba a la vez antigüedad y sabiduría. Más aún, antigüedad y sabiduría están ligadas al ejercicio legítimo del poder, como lo muestran con fuerza los mitos sobre el origen y el esplendor de estos conocimientos, que el relato mítico coloca siempre en la Tollan maravillosa donde residían juntos el poder, los dioses, las artes y el edén de la fertilidad.

Los aztecas edificaron su ciudad como una réplica de este modelo prestigioso, y la mayoría de sus relatos míticos tienen por cometido emparentar al pueblo azteca con la tradición cultural que había producido valores considerados antiguos y prestigiosos. La historia de lo realmente ocurrido no ha podido describirnos el proceso de aculturación que convierte a este grupo de origen chichimeca en un pueblo mesoamericano. En cambio, estudios como los de Duverger, arrojan nueva luz sobre este tránsito a través del análisis del simbolismo del mito: muestran que episodios reales o supuestos, transfigurados por el lenguaje del mito, convirtieron a los mexicas en parientes de la gente de Culhuacan, en descendientes de la legendaria antigüedad tolteca, en posesionarios de los conocimientos, las artes y las ciencias más refinados, e hicieron de sus tlatoques herederos de esa tradición.

En éstos y otros ejemplos se ve con claridad que una de las funciones del mito era transmitir al presente los prestigios del pasado, o en otras palabras, hacer del presente una réplica del pasado idealizado. ¿Por qué? ¿Por qué el pasado aparece como más fuerte que la poderosa y viva realidad surgida de los hechos construidos en el presente? Me aventuro a decir que porque la interpretación del mundo en estas culturas se sustentaba no en lo realmente acontecido, sino precisamente en la cosmovisión elaborada por el pensamiento mítico. Según el mito, el cosmos, la naturaleza, el hombre y las diversas formas y fases de la vida terrena tuvieron un origen en el pasado, en un momento anterior al actual, en el que por primera vez aparecieron dotados de toda su potencia. Por tanto, si lo fuerte, sagrado, y duradero se originó en el pasado, lo

que acontece en el presente debe emparentarse umbilical y genealógicamente con el pasado, para que unido a este principio cósmico y sagrado, comparta la fuerza primordial que le dio origen y duración al mundo. Si éste es el principio básico que ordena el pensamiento mítico, entonces todos los relatos míticos, como han mostrado los estudios recientes, narran una sola historia, una historia paradigmática, y repiten un modelo originado en el pasado.<sup>14</sup>

Creo que el esclarecimiento de esta estructura peculiar del mito, y el análisis del relato mítico por sí mismo —no como documento histórico—, han abierto una perspectiva nueva para estudiar las sociedades que se expresan a través de los mitos. También creo que esta perspectiva nos permite pensar de otra manera la cultura y la historia de estos pueblos, y nos proporciona instrumentos más adecuados para comprender su originalidad.

Para terminar, vuelvo al tema de las fuentes, que bajo el embate de los estudiosos del mito y de las últimas reinterpretaciones de la historia mesoamericana, cobra nueva actualidad y obliga a nuevas reflexiones. En una obra reciente, *The Aztec Kings. The Construction of Rulership in Mexica History*, Susan D. Gillespie continúa la revalorización del lenguaje simbólico del mito. La autora considera los “relatos históricos” como textos míticos, los analiza con los métodos del estructuralismo y la hermenéutica, descubre (como Graulich y Duverger) que el código que rige este pensamiento es diferente al de la concepción histórica occidental, y presenta conclusiones semejantes a las aquí comentadas sobre la manera de reconstruir el pasado entre los mexicas. De igual manera que lo que ocurre con las obras de Graulich y Duverger, las aporta-

<sup>14</sup> En este sentido, dice Gillespie: “For the analysis presented here, the historical traditions of the early colonial period [relativas al periodo prehispánico] are regarded as sixteenth-century narratives in which the past was the preeminent model for interpreting present circumstances. Hence the present became the model for reconstructing the past, because whenever the present situation changed to the point where it was no longer perceived to be continuous with the known past, the past had to be created anew. Furthermore, there must have been as many versions of the past as there were understandings of the present”, GILLESPIE, 1989, p. xxvii.

ciones de Gillespie no provienen del descubrimiento de nuevas fuentes —el afán y, en gran parte, el éxito de las generaciones anteriores de historiadores—, sino en la aplicación de nuevos métodos a las fuentes ya conocidas y en el despliegue de nuevas maneras de pensar la historia. En su análisis de la monarquía azteca se aparta del punto de vista de los etnohistoriadores que ven en los relatos míticos un trasfondo histórico, y también de la corriente que considera las tradiciones históricas nahuas como mitos astronómicos o meras alegorías de la ideología indígena. En lugar de buscar una exactitud histórica en estos relatos, desarrolla una metodología para captar el significado simbólico encerrado en ellos. Por esta vía logra presentar interpretaciones sobre la concepción sagrada de la monarquía, la función de las mujeres en la legitimidad de la monarquía y la leyenda de Quetzalcóatl, que resultan completamente distintas a las tesis tradicionales. Su conclusión más sorprendente y perturbadora es que tanto la historia dinástica —especialmente la posición y el significado de Motecuhzoma I (Ilhuicamina) y Motecuhzoma II—, como la personalidad y el significado de Quetzalcóatl, son una creación de la literatura posterior a la conquista, una reconstrucción urgida por la necesidad indígena de adecuar el tremendo cambio producido por la invasión española a su concepción del pasado, e inducida asimismo por las concepciones religiosas y políticas españolas que buscaban legitimar la evangelización y la conquista.

En otras palabras, Gillespie observa una reconstrucción profunda del pasado entre 1530 y principios del XVII periodo en el que se dan a conocer o se producen la mayoría de los testimonios relativos a la historia prehispánica, tanto los de tradición indígena como los de manufactura española.

Como sabemos, para el análisis estructural no tiene especial importancia el año en que se producen los testimonios ni el lugar donde esto ocurre, pues su interés está centrado en capturar los ordenamientos, las identidades, las oposiciones y las interrupciones que se expresan en estos relatos, y en clasificar sus temas y símbolos. Éste es el análisis que practica Gillespie cuando examina el modelo dinástico de Tenochtitlan, la participación de las mujeres en la fundación de la monar-

quía, o cuando estudia el lugar que ocupan las hijas de los reyes y la relación de éstas con la reina-madre. En cambio, Gillespie aplica el análisis histórico tradicional al estudio del origen y desarrollo del personaje Tc-piltzin Quetzalcóatl. A través del estudio de las fuentes históricas y arqueológicas observa que la entidad serpiente emplumada que simboliza la unión entre el cielo y la tierra, así como el dios creador Quetzalcóatl que también se manifiesta como Echécatl, o como dios protector de los comerciantes, son representaciones documentadas como genuinamente prehispánicas, pero que en este tiempo no aparecen vinculadas a la leyenda de un rey-sacerdote-hombre-dios que predica una religión opuesta a los sacrificios humanos, que es despojado de su reino y que abandona su tierra y promete volver a ella más tarde. Es decir, afirma que la identificación de Ce Acatl Topiltzin —el gobernante de Tollan— con el dios Quetzalcóatl, y la representación de éste como un hombre blanco y barbado, es una interpretación posterior a la conquista, cuya construcción se puede perseguir a través de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1535), la *Histoyre du Mechique* (1543), las obras de Motolinía (1536-1543), la *Historia Tolteca-Chichimeca* (1545), las obras de Las Casas (1555-1559) —el gran propagador de la leyenda del dios blanco—, la *Leyenda de los Soles* (1558), y otros textos que recogen diversos testimonios sobre estos distintos personajes. Según Gillespie, la primera síntesis del sacerdote y gobernante de Tollan, del dios creador Quetzalcóatl y de la leyenda de un Quetzalcóatl que habría de regresar a tomar posesión de su reino, aparece por primera vez en las obras de Sahagún (1575-1580), los *Anales de Cuauhtitlan* (1570) y en las obras de Diego Durán (1579-1581) y de Ixtlil-xochitl (1600-1640).<sup>15</sup>

Independientemente de sus conclusiones, que como se ve son heterodoxas y seguramente producirán reacciones polémicas, esta obra plantea bajo otra luz el problema de la confiabilidad de las fuentes en que se apoya la interpretación del historiador. Aun cuando el análisis y la edición crítica de los testimonios sobre el México antiguo ha sido un campo distin-

<sup>15</sup> GILLESPIE, 1989, pp. 173-201.

guido por su rigor, es indudable que estas nuevas interpretaciones de la historia y estos modos nuevos de pensar el pasado ponen en jaque nociones adquiridas y plantean una revisión de nuestros conceptos acerca de la construcción misma de lo que llamamos fuentes. Los estudios aquí citados, y particularmente la aplicación en ellos de la hermenéutica (el arte de interpretar textos para fijar su verdadero sentido, y especialmente el de interpretar textos sagrados), aunado al ejercicio de comparar lo que dicen los textos escritos con los datos de la arqueología, recomiendan abandonar la confianza ciega que tradicionalmente se ha otorgado a los textos antiguos como documentos históricos. Los nuevos estudios indican que estos documentos no se refieren a hechos efectivamente ocurridos, sino que son interpretaciones simbólicas de hechos de distinta naturaleza (astronómicos, cosmológicos, religiosos), aun cuando algunos de los hechos y episodios que se narran parezcan referirse a acontecimientos humanos. Esta nueva lectura de documentos antes considerados como fuentes primarias también sugiere reconsiderar esta clasificación: obliga a revisar cuáles de ellos son verdaderamente de tradición indígena anterior a la conquista, cuáles sufrieron una reinterpretación hecha en tiempos virreinales y cuáles son los elementos de la interpretación occidental y cristiana que se adicionaron o superpusieron al sustrato propiamente indígena. En suma, éstas y otras cuestiones acerca de las fuentes conducen al reconocimiento, hoy muy extendido en la historiografía occidental, de que los llamados testimonios históricos no son hechos dados, sino contruidos, y que por tanto, antes de tomarlos como documentos fidedignos, debemos verificar la manera cómo fueron contruidos y el sentido que se le dio a esa construcción.

Una premisa para alcanzar la "verdad histórica" a la que alude Pedro Carrasco es disponer de fuentes fidedignas, sin las cuales simplemente se falsea la interpretación del pasado. Otro problema es el que plantean, tanto Carrasco como López Austin, cuando aluden a las diferentes interpretaciones que ofrecen los estudiosos sobre el simbolismo del mito. Evidentemente no podemos afirmar, como sugiere Pedro Carrasco, "que todas sus interpretaciones son igualmente verí-

dicas''. Pero en todo caso la refutación debe descansar en un análisis interno y comparativo de las interpretaciones que se ofrecen sobre el simbolismo del mito, y no en el problema de si tales interpretaciones se refieren a hechos históricos.

#### REFERENCIAS

BRINTON, Daniel

- 1970 *American Hero-Myths. A Study in the Native Religions of the Western Continent*. Nueva York, Johnson Reprint Corporation.

BRICKER, Victoria Reifler

- 1981 *The Indian Christ, the Indian King: the Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin, Texas University Press.

BRODA, Johanna

- 1987 "The provenience of the offerings: *tributo* and *cosmovisión*", en Elizabeth HILL BOONE (comp.), *The Aztec Templo Mayor*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library, pp. 211-256.

DUVERGER, Christian

- 1987 *El origen de los aztecas*. Traducción de Carmen Arizmen-di. México, Grijalbo, «Enlace / Cultura y Sociedad».

FLORESCANO, Enrique

- 1981a "La concepción náhuatl del tiempo y de la historia", en *Sábado* Suplemento de *UnomásUno*. México (8 ago.).
- 1981b "La concepción náhuatl del tiempo", en *Sábado* Suplemento de *UnomásUno*. México (3 oct.).
- 1982 "Del tiempo sagrado al tiempo de los hombres", en *Ciencia* (33), pp. 7-15.
- 1987 *Memoria mexicana*. México, Editorial Joaquín Mortiz.

GARZA, Mercedes de la

- 1975 *La conciencia histórica de los antiguos mayas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

GILLESPIE, Susan Dale

- 1989 *The Aztec Kings, the Construction of Rulership in Mexica History*. Arizona, The University of Arizona Press.

GRAULICH, Michel

- 1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Bruselas, Palais des Académies.

KRICKEBERG, Walter

- 1971 *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. México, Fondo de Cultura Económica.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

- 1968 *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo

- 1973 *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

MARTÍNEZ MARÍN, Carlos

- 1963 "La cultura de los mexicas durante su migración. Nuevas ideas", en *Cuadernos Americanos*, año XXII:4 (jul.-ago.), pp. 175-183.

PREUSS, K. Theodor

- 1955 "El concepto de la Estrella Matutina según textos recogidos entre los mexicanos del estado de Durango, México", en *El México Antiguo*. t. 8, pp. 357-396.

SPENCE, Lewis

- 1922 *The Gods of Mexico*. Londres, T. Fisher Unwin Ltd.

Periódico

*UnomásUno*, México.

