Históricas Digital

Federico Navarrete Linares

“Descubriendo el universo de las fuentes nahuas: entre la historia, la literatura y el nacionalismo”

p. 225-247

Cincuenta años de investigación histórica en México

Gisela von Wobeser (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México/
Instituto de Investigaciones Históricas/
Universidad de Guanajuato

1998

350 p.

Historia Moderna y Contemporánea 29

ISBN 968-36-6471-7

Formato: PDF

Publicado en línea: 16 de abril de 2018

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

DR © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

DESCUBRIENDO EL UNIVERSO DE LAS FUENTES NAHUAS ENTRE LA HISTORIA, LA LITERATURA Y EL NACIONALISMO*

FEDERICO NAVARRETE LINARES
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

El recuento de la labor historiográfica realizada en los últimos cincuenta años en el campo de la historia de los pueblos nahuas prehispánicos resulta, sin lugar a duda, altamente positivo. Los historiadores han explorado terrenos tan diversos como la política y la guerra, la religión y la magia, la organización económica, la vida cotidiana, las relaciones entre los sexos, las concepciones sobre el cuerpo humano y las almas, las enfermedades y la medicina, los métodos de producción artesanal y agrícola. La visión que tenemos ahora de las sociedades nahuas del periodo postclásico, y de los mexicas en particular, es cada vez más rica y plural. Se ha enriquecido también inmensamente nuestro conocimiento de las sociedades nahuas coloniales y del complejo proceso de cambio y adaptación desencadenado por la conquista española.

En su mayor parte, esta labor se ha sustentado en un trabajo intenso con las fuentes escritas sobre la cultura náhuatl a principios del periodo colonial, a las que me referiré en conjunto como las fuentes nahuas (aunque no todas estén escritas en esa lengua). Los esfuerzos combinados de editores y traductores en los últimos cincuenta años han multiplicado el número de ediciones y traducciones de estos invaluables documentos, al español, al inglés, al francés y al alemán, y además los análisis y comentarios a las fuentes más importantes son ya legión. En conjunto, las fuentes nahuas constituyen un amplio y profundo *corpus* bibliográfico, quizá el más rico referido a cualquier pueblo indígena de América.

Por otra parte, los estudios sobre la historia de los pueblos nahuas han adquirido una trascendencia cultural que los convierte en objeto de interés no sólo para los especialistas en los ámbitos académicos, sino para un creciente público de las más diversas procedencias e inclinaciones. A lo largo de los siglos, y con particular fuerza en los últimos años, el conocimiento de la

*Agradezco la colaboración de Paula López Caballero en la investigación para la elaboración de este artículo. Igualmente agradezco los comentarios de María Luna, Pablo Escalante y Cuauhtémoc Medina.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

cultura náhuatl ha servido de apoyo al nacionalismo oficial mexicano, a reivindicaciones culturales de muy diversa índole e incluso a nuevas religiones. Por ello este campo de estudio histórico está cruzado por intereses y disputas de una vitalidad y de una trascendencia cultural singulares.

En este recuento se analizarán tres de las principales polémicas historiográficas que han surgido en los últimos cincuenta años: la que se entabló entre los que proponen una lectura factual de las fuentes históricas y los que defienden una interpretación mitológica de las mismas; la que se ha dado alrededor de la naturaleza y origen de la poesía náhuatl, recogida principalmente en el manuscrito de los *Cantares mexicanos*; y, por último, la más amplia disputa alrededor de la naturaleza de la religión náhuatl y de las fuentes coloniales que la recogieron. Para concluir abordaré los problemas que derivan de la importancia de la reivindicación del pasado indígena, fundamentalmente mexica, dentro de los círculos académicos y fuera de ellos.

La falta de espacio me ha hecho dejar de lado temas y polémicas de gran trascendencia,[1] pero la exhaustividad es imposible y he preferido tratar con detalle algunas de las más representativas.

¿Qué son las fuentes?

Para empezar, conviene detenerse brevemente en las fuentes mismas de las que proviene nuestro conocimiento del pasado náhuatl. Las fuentes nahuas consisten principalmente en documentos escritos por indígenas, mestizos y españoles a lo largo de los siglos XVI y XVII con el propósito explícito de transmitir y conservar información y juicios sobre la cultura y la historia de los pueblos indígenas del centro de México. Estos documentos fueron escritos en náhuatl o en español y tomaron forma de crónicas, historias, títulos, relaciones geográficas, códices anotados, entre otros géneros históricos.

Aparte de las fuentes ya conocidas, en los últimos años se han descubierto amplios conjuntos de historias coloniales escritas en pequeños pueblos del altiplano, los *Títulos primordiales* y los *Códices Techialoyan*, cuya riqueza aún queda por explorar.

Un hecho palmario es que las fuentes que tenemos para conocer las culturas nahuas prehispánicas datan todas de la colonia y fueron escritas bajo la hegemonía del catolicismo y bajo la dominación política, social y cultural española. Ya fueran escritas por frailes —como Bernardino de Sahagún, Diego Durán o Hernando Ruiz de Alarcón, que buscaban conocer mejor la cultura

[1] Como la que se dio en los años setenta alrededor de la naturaleza de la organización social mexica y que ha sido ya reseñada en Escalante, 1990.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

indígena para extirpar las idolatrías de su seno—, por nobles de origen indígena —como Muñoz Camargo, Tezozómoc o Ixtlilxóchitl, que ensalzaban la magnificencia de sus orígenes para defender sus privilegios amenazados— o por autores anónimos —como los habitantes de los pueblos de Santo Tomás Ajusco o Santiago Sula, que defendían los intereses de sus comunidades campesinas— estos textos son fruto de una interacción aún no enteramente desentrañada entre las tradiciones prehispánicas y las occidentales, de una colaboración estrecha y no exenta de contradicciones entre frailes españoles, informantes indígenas, eruditos europeos y nativos. Las obras estaban dirigidas también a diferentes públicos, como las autoridades españolas, las órdenes religiosas, los miembros del propio grupo étnico, los rivales de otros grupos, para los que se adaptaba el contenido factual y persuasivo.

La riqueza ilimitada de las fuentes reside justamente en esta densidad cultural, en la manera en que integran diferentes formas de transmisión de la memoria (oral, pictográfica, alfabética), distintas concepciones del tiempo y la realidad, disímiles valores culturales y religiosos, diversas nociones de legitimidad política; en pocas palabras, en la manera en que conservan y replantean las tradiciones indígenas en un diálogo complejo y desigual con las tradiciones culturales europeas.

El problemático origen histórico y cultural de las fuentes ha producido, inevitablemente, múltiples diferendos y equívocos entre los estudiosos. Al examinar las polémicas, veremos que giran, en buena medida, en torno a la naturaleza misma de las fuentes. Pese a estos diferendos, sin embargo, ningún estudioso serio puede negar la abundancia y el valor de la información que proporcionan las fuentes nahuas respecto del mundo prehispánico, una vez que se han sometido a las necesarias operaciones críticas y analíticas.

Más allá de estas fuentes explícitamente históricas existe un amplio conjunto de documentos burocráticos y judiciales coloniales que se refieren a temas indígenas. Este universo documental, en constante crecimiento gracias a las pesquisas de un gran número de colonialistas interesados en la vida indígena, proporciona información que complementa y enriquece la de las fuentes. En México, el grupo encabezado por Luis Reyes ha realizado una valiosa labor de recopilación y traducción que ha sustentado diversas obras etnohistóricas. En Estados Unidos, otro grupo reunido alrededor de James Lockhart ha emprendido una tarea similar.

La labor de los traductores

La historiografía de los últimos cincuenta años sobre los nahuas ha podido desarrollarse en buena medida gracias al surgimiento de una tradición moderna de traducción de las fuentes escritas en idioma náhuatl. Los modernos

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

traductores se han basado en la labor lingüística de los nahuatlatos del siglo XVI, pero han proporcionado nuevas herramientas y nuevos enfoques para descifrar y comprender los textos nahuas.

La escuela mexicana

No cabe duda que el iniciador de este renacimiento del náhuatl clásico en el siglo XX fue Ángel María Garibay. Formado como sacerdote en la tradición judeocristiana y clásica, Garibay desarrolló un interés y un conocimiento profundo de las fuentes nahuas, particularmente aquellas relacionadas con la cultura y la literatura, y realizó las primeras traducciones modernas de muchos de estos textos. La magnitud de su empresa resalta si se toma en cuenta que, salvo algunos eruditos del siglo pasado (Chimalpopoca en México y Siméon en Francia), hacía ya casi tres siglos que nadie emprendía labores sistemáticas de traducción del náhuatl. Otros pioneros mexicanos de mediados de este siglo fueron Primo Feliciano Velázquez y Silvia Rendón.[2]

Garibay privilegiaba la riqueza estética y expresiva sobre la fidelidad absoluta al náhuatl. Sin embargo, el rigor de su método filológico ha sido la inspiración de la escuela mexicana de traducción del náhuatl. Hablo de escuela porque en las traducciones de Miguel León-Portilla, Víctor Castillo Farreras, Luis Reyes García, Alfredo López Austin, José Rubén Romero Galván, por mencionar sólo algunos de sus más destacados exponentes, se puede percibir una preocupación común por reflejar en el español las complejidades y sutilezas sintácticas y léxicas de los originales nahuas y también por desmenuzar sistemáticamente el posible sentido de los términos más oscuros y más importantes. El resultado son traducciones rigurosas y extensamente anotadas que constituyen espléndidas herramientas de trabajo.[3]

Recientemente el número de traductores ha crecido y han surgido otras aproximaciones a la labor de traducción. Desgraciadamente siguen siendo pocos y no abundan los estímulos institucionales a su labor. El resultado es que mientras ciertos pasajes llamativos de la obra de Sahagún (como los *huehuetlatolli*) han sido ya traducidos tres o cuatro veces, falta todavía una traducción completa del *Códice florentino* al español.

[2] Destacan las traducción de Velázquez del *Códice Chimalpopoca*, 1992 [1945] y de la *Crónica Mexicáyotl*, Tezozómoc 1992 [1949]. Rendón tradujo la mayor parte de las relaciones de Chimalpain, Chimalpain, 1965.

[3] Por mencionar sólo un ejemplo de cada traductor: León-Portilla, 1992; Chimalpain, 1991; Historia Tolteca-Chichimeca, 1989; López Austin, 1987; Chimalpain, 1983.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

La escuela norteamericana

En los últimos cincuenta años también ha surgido en Estados Unidos una escuela de traductores del náhuatl. Los decanos en este terreno, y los autores de la única traducción completa que existe de la obra de Sahagún, son Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Dibble trabajó en los años cincuenta con Garibay y a lo largo de treinta años colaboró con Anderson en la gigantesca labor de traducción del *Códice florentino*.[4] Su obra es invaluable, pero los criterios de traducción que utilizaron estos estudiosos difieren de los de la escuela mexicana, pues su versión se caracteriza por el pragmatismo, es decir, la elaboración de un texto moderno lo más sencillo y accesible posible, aun a costa de perder parte de la riqueza y complejidad del texto original.

El pragmatismo se ha convertido en la marca del estilo norteamericano de traducir, practicado, entre otros, por James Lockhart y sus colaboradores.[5] Sin embargo, me parece que este estilo de traducción, que se ajusta tan bien al náhuatl judicial y directo de los documentos coloniales, no necesariamente es idóneo para los textos más complejos de las fuentes nahuas con contenido religioso o literario.

Otro importante traductor al inglés ha sido John Bierhorst, quien nos ha dado la primera versión completa de los *Cantares mexicanos* y también una traducción del *Códice Chimalpopoca*.[6]

Deben mencionarse también los esfuerzos de corte lingüístico y lexicológico de investigadores como Michel Launey, en Francia, y Frances Karttunen y Joseph Campbell, en Estados Unidos, que han utilizado las variantes modernas del náhuatl para esclarecer elementos importantes del náhuatl clásico, como el uso de los saltillos y las vocales largas.[7]

A la fecha, sin embargo, estas clarificaciones no han resultado en mejorías tangibles en las traducciones. La traducción del náhuatl es una labor en la que el criterio personal, producto del oficio y la intuición, es insustituible y en la que el conocimiento del contexto social y la investigación sobre el contenido cultural de los términos a traducir tiene tanto o más peso que el dominio de las reglas gramaticales y sintácticas.

Por ello, las versiones diferentes de un texto no son necesariamente redundantes, pues pueden reflejar interpretaciones diferentes. En el futuro, por ejemplo, contaremos con cinco versiones de la obra de Chimalpain: tres al español, la clásica de Silvia Rendón, la del Taller de Traducción de Náhuatl del Instituto de Investigaciones Históricas, encabezado por Víctor Castillo, y

[4] Sahagún, 1950-1972.
[5] Karttunen y Lockhart, 1976 y 1987; Lockhart, 1991.
[6] Bierhorst, 1985 y *Codex Chimalpopoca*, 1992.
[7] Launey, 1992; Karttunen, 1983 y Campbell, 1985.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

la de Rafael Tena, del INAH; una al inglés, a cargo de Susan Schroeder, y otra más al alemán, por Elke Ruhnau. Sin embargo, no todas estas versiones podrán considerarse de igual calidad. Por mencionar sólo algunos criterios de evaluación, el apego riguroso al original náhuatl y la utilización de un aparato crítico exhaustivo le dan un valor particular a las traducciones ya publicadas por Castillo.

El debate entre mito e historia

Dada la complejidad de las fuentes y las dificultades lingüísticas y culturales para aproximarse a ellas desde el presente, es natural que el trabajo histórico basado en estos documentos esté siempre abierto a la polémica y a la disputa. En el caso de las fuentes que narran explícitamente la historia de los mexicas y los demás pueblos nahuas del altiplano, el problema fundamental, planteado ya por los primeros historiadores coloniales, ha sido calibrar la veracidad de la información que presentan y desarrollar métodos para discernir lo verdadero de lo falso en su contenido.

Los *históricos* contra los *míticos*

En este terreno, los estudiosos se han dividido en dos grandes bandos: los que llamaré *históricos* leen las fuentes en busca de datos concretos que les permiten reconstruir lo que realmente sucedió en el pasado de los pueblos prehispánicos; los que llamaré *míticos*, en cambio, están convencidos de que el sentido último de las narraciones históricas nahuas se encuentra en su simbolismo, vinculado con la cosmovisión y con las necesidades de legitimación política de los estados prehispánicos.

Los términos de este debate se definieron desde finales del siglo pasado y en los últimos cincuenta años los bandos no han dejado de enfrentarse.[8] Se puede decir, forzando un poco la cronología, que este medio siglo empezó con un triunfo indisputable de los *históricos*. En 1941, en una reunión de la Sociedad Mexicana de Antropología, el historiador Wigberto Jiménez Moreno y el arqueólogo Jorge Acosta combinaron la información de las fuentes con la que provenía de excavaciones recientes para persuadir a sus colegas que las ruinas de Tula, Hidalgo, correspondían, sin lugar a dudas, a la maravillosa metrópoli de Tollan, fuente de la civilización postclásica.[9]

[8] López Austin (1973) y Graulich (1988) han resumido la historia de esta polémica.
[9] Jiménez Moreno, 1971 [1941].

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Esta identificación, aprobada por mayoría, pareció abrir amplias posibilidades de avance historiográfico, pues demostraba que las fuentes históricas nahuas eran, en efecto, históricas y que la arqueología podía corroborar y enriquecer la información contenida en ellas. Basados en estas premisas, eruditos como el propio Jiménez Moreno y Paul Kirchhoff, seguidos, entre otros, por Nigel Davies, elaboraron ambiciosas síntesis de la historia prehispánica. Sus deducciones, combinaron la historia, la antropología, la lingüística y la geografía para distinguir lo verdadero de lo "fantástico" en las fuentes nahuas y reconstruir las historia política, las guerras y las migraciones de los pueblos del altiplano desde la caída de Teotihuacan hasta la conquista española.[10]

Sin embargo, el avance de los *históricos* se enfrentó pronto a obstáculos insalvables. La correlación entre la arqueología y las fuentes resultó problemática, y eso en la misma Tula, donde la modestia de los hallazgos desmentía el esplendor atribuido a la ciudad en la tradición y donde no se pudo encontrar la menor evidencia concreta de la existencia de Quetzalcóatl, Huémac y otros protagonistas de la historia tolteca narrada en las fuentes. Por otra parte, las evidentes diferencias y contradicciones entre las fuentes hacían muy difícil, si no imposible, determinar cuál decía la verdad y cuáles mentían. Las decisiones de los *históricos* se basaban en un empirismo moderno que eliminaba los detalles inverosímiles, definidos como aquellos que no respondían a nuestra concepción de la realidad física e histórica, y seleccionaba aquellos que parecían verdaderos para sustraerlos de su contexto e incluirlos en una narración realista y cronológica que pretendía reconstruir el pasado verdadero de los pueblos indígenas. Por ello, muchas de sus demostraciones caían en una cierta circularidad: suprimían precisamente aquellos datos que contradecían sus hipótesis y sobrevaloraban los que las favorecían.[11]

Tal método planteaba evidentes problemas de interpretación histórica, principalmente por su subestimación de la complejidad de las fuentes. Por esta razón, en las últimas tres décadas autores tan diversos como Alfredo López Austin, Michel Graulich[12] y Christian Duverger han retomado una línea de análisis iniciada por Brinton y Seler a finales del siglo XIX y han enfatizado el contenido simbólico y mítico de las fuentes, empleando herramientas tomadas de la antropología, el análisis mitológico y la historia de las religiones para desentrañarlo.

En *Hombre-dios, religión y política en el mundo náhuatl* (1973), López Austin propuso que Quetzalcóatl, una de las figuras que más hizo sufrir a los *históricos* por su ubicuidad temporal y geográfica, era a la vez un dios y una

[10] Entre otras obras se pueden mencionar Jiménez Moreno, 1956 y 1956; Kirchhoff, 1955, 1961, 1970 y 1985; Davies, 1973, 1977, 1980 y 1992.

[11] La historia y los límites de esta hermenéutica son esbozados en Navarrete, s.f.

[12] Graulich, 1988 y 1994.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

sucesión de hombres que lo encarnaban y gobernaban en su nombre. Al desentrañar la figura cultural del hombre-dios, López Austin mostró que la experiencia histórica de los pueblos nahuas no podía ser reducida a la de Occidente siguiendo criterios empiristas y que la cultura determinaba la concepción de los acontecimientos históricos.

Los esfuerzos interpretativos de los *míticos* han permitido comprender mejor el significado cultural de muchos de los símbolos que forman parte fundamental de las narraciones históricas nahuas y han permitido, en ciertos casos, un acercamiento más integral a las fuentes, concebidas ya no como minas de datos aislados sino como discursos unitarios, comprensibles únicamente en su contexto cultural y político.

Sin embargo, los *míticos* también han incurrido en excesos. Para empezar, algunos han caído en la circularidad interpretativa, valorando únicamente aquella información que corrobora sus hipótesis y tomándola muchas veces fuera de contexto. Por otra parte, los exponentes más radicales de esta escuela desechan como mítica e inventada casi toda la historia mexica relativa a la migración, recogida en un conjunto considerable de fuentes, y la sustituyen por otra historia supuestamente verdadera, la de la invención de este pasado bajo el gobierno de Itzcóatl. Esta hipótesis, además de ser indemostrable, sobreestima la capacidad propagandística de la elite mexica, convertida en la imaginación de Duverger y Florescano en una verdadera potencia ideológica capaz de modificar la conciencia histórica de una población numerosa y heterogénea, como si no existieran otros centros de poder y otras tradiciones históricas que sobrevivieron a la dominación mexica, un hecho demostrado por la pluralidad de las mismas fuentes.[13]

Replanteamiento de la polémica

Hoy en día se puede decir que ninguno de los bandos ha logrado desarticular los argumentos del otro. Las últimas polémicas sobre el tema han demostrado que las diferentes posiciones conviven pero no se tocan.[14] Dificulta el diálogo la separación institucional entre la historia y la antropología, sustentada en una obsoleta contraposición entre la cultura occidental, que se pretende completamente histórica, y las culturas supuestamente ahistóricas de los pueblos indígenas.

[13] Duverger, 1987, y Florescano, 1990; para una discusión más detallada de las deficiencias de esta postura, véase Navarrete, s. f.

[14] Véase la polémica en *Historia Mexicana* (Florescano, 1990; López Austin, 1990; Carrasco, 1990) y Navarrete, 1995.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Creo que la única manera de romper el estancamiento en este terreno es abandonar la falaz equivalencia entre la historia y lo verdadero y el mito y la fábula o mentira. Si una narración histórica contiene elementos que nos parecen sobrenaturales éstos no son necesariamente falsos y menos aún inventados. Como han señalado López Austin y Pedro Carrasco, hay que entender que las diferentes concepciones de la realidad implican diferentes concepciones de la historia.[15] De igual modo, un acontecimiento perfectamente verdadero puede adquirir un valor simbólico y mítico en el seno del discurso histórico.

Es necesario también entender que el mito no es una invención o una mentira de elites maquiavélicas, y tampoco una deformación producida por una memoria histórica deficiente, sino una herramienta simbólica de interpretación que da sentido al devenir histórico, tanto en el recuento del pasado como en la actuación en el presente y en la previsión del futuro. Como tal, el mito es inseparable de la historia, tanto en la tradición occidental como en las indígenas.[16]

En suma, lo que se requiere es un análisis más sutil que no divida el discurso de las fuentes históricas en polos contradictorios y que trate de entenderlo como una unidad, regida por las reglas inherentes a cualquier género lingüístico. También hay que tomar en cuenta que las fuentes nahuas eran herederas de una añeja tradición historiográfica, poseedora de elaboradas técnicas de registro e interpretación, que funcionaba dentro de un complejo marco político e institucional. Este enfoque integral permitiría aprovechar los indudables logros de los *históricos*, ejemplificados por la demostración de Martínez Marín sobre el nivel cultural de los mexicas durante la migración,[17] y los valiosos aportes de los *míticos* en la comprensión de su simbolismo.[18]

Finalmente, también es imperativo dejar de analizar la tradición histórica de los mexicas como una excepción y comprenderla como lo que es realmente: una variante más de una tradición mucho más amplia y antigua. De esta manera lograremos que la pluralidad de las tradiciones sobrevivientes se convierta en una fuente para la reconstrucción de una historia plural y polifónica que haga justicia a la diversidad étnica mesoamericana y también a la fundamental unidad cultural que la sustentaba. En este sentido el modelo de la ideología "zuyuana", como un sistema religioso y político panmesoamericano, que han propuesto recientemente López Austin y Leonardo López Luján parece ofrecer una línea muy interesante de análisis.[19]

[15] López Austin, 1990, y Carrasco, 1990.

[16] Véanse, por ejemplo, los análisis de Koselleck sobre lo que él llama la "semántica de los tiempos históricos" en Occidente, Koselleck, 1993.

[17] Martínez Marín, 1971 [1963].

[18] Un ejemplo temprano sería el análisis que Seler hizo de Aztlan (1985).

[19] López Austin y López Luján, s. f.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

La literatura náhuatl

El descubrimiento de la literatura náhuatl

En los últimos cincuenta años ha habido un avance innegable en nuestro conocimiento y apreciación de la literatura náhuatl, principalmente de los cantares recogidos en los manuscritos *Cantares mexicanos* y *Romances de los señores de la Nueva España*.

Desde el siglo XVII, cuando Fernando de Alva Ixtlilxóchitl exaltó los romances compuestos por sus antepasados los *tlatoque* de Tetzcoco se sabía de la riqueza expresiva de los cantares nahuas. Sin embargo, no fue sino hasta este siglo que se realizaron las primeras traducciones serias de los manuscritos y se pudo profundizar en la comprensión de este complejo género literario.

El impulso más importante en este terreno provino del padre Garibay, quien dedicó a los cantares una amplia sección de su *Historia de la literatura náhuatl* y luego se consagró a traducirlos; alcanzó a terminar la traducción de los *Romances* y a iniciar la de los *Cantares* antes de su muerte en 1967.[20]

Garibay interpretó los cantares nahuas como una manifestación literaria afín a la poesía clásica y occidental, por lo que buscó identificar a los autores individuales de los poemas y desentrañar sus intenciones expresivas personales. De acuerdo con esta interpretación, su versión de los cantares dividió las largas líneas originales en versos cortos y eliminó todos aquellos elementos que consideró superfluos o añadidos (onomatopeyas rítmicas, alusiones cristianas) con el fin de vertir de la manera más elocuente posible las características poéticas que había encontrado en ellos.

Desde una perspectiva semejante a la de Garibay, Miguel León-Portilla utilizó los cantares como fuentes privilegiadas para reconstruir el pensamiento filosófico de los grandes pensadores del mundo náhuatl. Según su muy influyente interpretación, presentada en *La filosofía náhuatl* (1956) y en numerosas obras posteriores,[21] los cantares eran un género de expresión individual que manifestaba las inquietudes existenciales y las reflexiones metafísicas de una elite de sabios cuya visión del mundo fue mucho más allá de la cosmovisión religiosa popular hasta plantearse las interrogantes centrales de la filosofía en cualquier época y lugar. Para los antiguos nahuas, la *flor y el canto* era una forma privilegiada de conocimiento, el camino único a la verdad trascendente.

Garibay y León-Portilla vieron en los cantares la manifestación suprema de la alta cultura náhuatl, una tradición que podía equipararse con las más

[20] Las traducciones de Garibay se publicaron en tres volúmenes, el último de ellos editado póstumamente por León-Portilla, Garibay 1993 [1964-1968].

[21] Entre muchas otras, León-Portilla, 1958 y 1980.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

elevadas manifestaciones de la civilización clásica y que merecía el mismo respeto, atención y estudio que ellas. Desde este horizonte cultural humanista, ambos autores emprendieron una verdadera cruzada por el reconocimiento académico y social de la tradición náhuatl. Esta empresa ha calado profundamente en la sociedad mexicana y ha legitimado el estudio y valoración de la cultura prehispánica en círculos muy amplios. En este sentido ha sido inmenso el esfuerzo de León-Portilla en el estudio y la divulgación de la literatura náhuatl, y de las literaturas indígenas en general,[22] y también ha sido fructífero su trabajo con nahuatlatos contemporáneos.

La disputa por los *Cantares*

En 1985, John Bierhorst, un experto norteamericano en literaturas indígenas de América, publicó la primera traducción completa de los *Cantares mexicanos* y presentó una interpretación alternativa de la naturaleza y significado de esta complejísima fuente.[23] Según su tesis, los *Cantares* son un producto colonial, expresión de un movimiento de revitalización equivalente a la Danza de los Espíritus de los pueblos indígenas de las praderas de Norteamérica en el siglo XIX o al Taki Onqoy de los pueblos andinos del siglo XVI. El propósito de estos poemas rituales era invocar a los espíritus de los reyes y guerreros de tiempos prehispánicos para librar batallas místicas en el presente colonial, con una clara intención de rebeldía simbólica que, sin embargo, nunca llegó a traducirse en un desafío abierto al régimen colonial.

A partir de esta hipótesis, Bierhorst presentó una interpretación completa de los *tropos* de los cantares que difería radicalmente de la lectura de Garibay y León-Portilla. Igualmente importante fue su nueva hipótesis respecto de la autoría de estas obras. Desde Ixtlilxóchitl hasta el presente, los estudiosos han interpretado las frases relativamente frecuentes en que los *tlatoque* y otros personajes hablan en primera persona como declaraciones de autores que firmaban una obra personal. Bierhorst sostuvo que eran en realidad las palabras de los espíritus que al bajar a la tierra hablaban con los fieles que los invocaron. Según su interpretación, los cantares son textos rituales colectivos, incomprensibles fuera del contexto de su escenificación, y no reflexiones individuales.

Una explicación de las diferencias entre esta interpretación y la tradicional podría encontrarse en su horizonte cultural: Bierhorst comparó los cantares con otros géneros literarios de los pueblos indígenas americanos, mientras que Garibay y León-Portilla los compararon con la tradición literaria clásica.

[22] Entre las abundantes obras que ha dedicado a este tema destacan León-Portilla, 1978, 1983, 1994.

[23] Bierhorst, 1985.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Diversos conocedores del náhuatl, como James Lockhart y León-Portilla, han señalado las deficiencias de la traducción de Bierhorst y han criticado la manera circular en que ésta se ajusta para probar la hipótesis de interpretación.[24] Sin embargo, hay que reconocer que cualquier traducción de un texto tan complejo y polisémico debe partir necesariamente de una interpretación *a priori*.

Otro argumento de peso en contra de la propuesta de Bierhorst es que no se ha encontrado ninguna evidencia histórica que corrobore directamente la existencia de un movimiento de revitalización en el valle de México en la segunda mitad del siglo XVI, lo que quiere decir que, en última instancia, una hipótesis tan polémica descansa únicamente en la interpretación de los *tropos* de una tradición literaria esotérica.

Más recientemente, Amos Segala, en su *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades, representaciones* (1990), ha intentado hacer compatible la interpretación tradicional con la de Bierhorst, aduciendo que los *Cantares* podrían bien ser una tradición centenaria que tenía un sentido y una función antes de la conquista y recibió otros muy distintos en las circunstancias radicalmente diferentes de la colonia. Sin embargo, junto con Bierhorst, Segala rechaza frontalmente la figura de los reyes poetas y en general la idea de una creación individual que revela el pensamiento filosófico de una elite.

En este momento, León-Portilla, Librado Silva y Francisco Morales trabajan en una traducción completa de los *Cantares mexicanos* al español y seguramente presentarán una versión madurada y enriquecida por años de familiaridad con los cantares y de análisis de su sentido.

La religión y las fuentes

La polémica en torno a los *Cantares mexicanos* se relaciona con una más amplia alrededor de la naturaleza misma de la cultura y la religión nahuas. Desde el siglo XVI los historiadores del México prehispánico han estado de acuerdo en la importancia central de la religión en las culturas y sociedades indígenas, pero han diferido radicalmente en cuanto a la interpretación de su naturaleza.

Para los misioneros españoles la religión prehispánica era una invención demoniaca y, su complejidad, fruto y prueba de la maldad de Satanás. Por ello el propósito de sus tratados era conocer mejor la idolatría para facilitar su destrucción. Esta finalidad, sin embargo, no impidió que ciertos historiadores cristianos mostraran una verdadera fascinación y admiración por la cultura indígena. Esta actitud ambigua se revela con meridiana claridad en la obra de Durán y en la de Sahagún.

[24] Lockhart, 1990; León-Portilla, 1986.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

La posición de los autores indígenas o mestizos de la época hacia su religión ancestral era aún más ambivalente. Para empezar, muchos eran conversos sinceros que buscaban integrar la historia y la cultura indígenas al marco de la religión cristiana, investida con el prestigio de la victoria. Por otra parte, aun si su conversión no era sincera, no podían reivindicar abiertamente la religión indígena, so pena de persecuciones. Sin embargo, la herencia rica y compleja de esta milenaria tradición mesoamericana sobrevivió en ellos como una manera de ver y explicar el mundo y también como una discreta fuente de orgullo, como es evidente en los textos de Chimalpain y Tezozómoc o en el cristianismo indígena tan peculiar de los *Títulos primordiales*.

En la actualidad, el debate se ha desplazado a otros terrenos: en primer lugar se disputa la naturaleza culta o popular de la religión, lo que determina sus fines últimos y también la dirección de su evolución; por otra parte se llega a cuestionar la utilidad misma de las fuentes coloniales para estudiarla.

Desde mediados de siglo, autores como Alfonso Caso, Laurette Sejourné y León-Portilla han propuesto que la religión prehispánica es el producto intelectual de cuerpos sacerdotales consagrados de tiempo completo a la elaboración de un conocimiento elevado y esotérico, del que la religiosidad popular no era sino un pálido reflejo.[25] Por ello, han buscado en la historia prehispánica la huella de grandes profetas o sacerdotes que puedan equipararse a los fundadores de las religiones universales del Viejo Mundo. Igualmente han sostenido que la religión mesoamericana seguía el camino evolutivo de todas las grandes religiones y por ello tendía hacia el monoteísmo y la espiritualización y a dejar atrás prácticas rituales como los sacrificios humanos.

En contraposición, Alfredo López Austin ha propuesto que la religión mesoamericana es una tradición construida a lo largo de los milenios y de manera colectiva por los pueblos agricultores de la región para responder a sus necesidades más fundamentales, por lo que se centra en el culto a las lluvias y a la fertilidad. Esta tradición de raigambre popular fue utilizada por los estados hegemónicos para apuntalar su poder: los grupos dominantes desarrollaron ciertos elementos, como los calendarios o la escritura, hasta altos grados de esoteria, pero no modificaron la esencia fundamental de la religión, su "núcleo duro", pues la suya era una elaboración que partía de las mismas bases culturales que los rituales de los campesinos.

A partir de estas premisas, López Austin ha abordado temas tan diversos como el de la magia, las concepciones culturales del cuerpo humano y las almas, las enfermedades y la medicina, la función de los mitos dentro del contexto cultural mesoamericano y las sutilezas de las concepciones cosmológicas relativas al tiempo, el cielo, la tierra y el inframundo.[26] Igualmente ha

[25] Caso, 1953; Séjourné, 1957 y 1962; León-Portilla, 1956.
[26] López Austin, 1980, 1993, 1994, 1996 entre muchos otros.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

mostrado cómo ciertas estructuras, símbolos, creencias y rituales descritos en las fuentes nahuas sobreviven en las comunidades indígenas contemporáneas y se pueden detectar en la iconografía de las civilizaciones mesoamericanas anteriores a los nahuas.

Más allá de estas diferencias en la definición de la naturaleza de la religión mesoamericana, existe un consenso entre los estudiosos respecto de que nuestra principal vía de conocimiento de esta tradición son las fuentes nahuas coloniales, incluidos los detallados manuales de extirpación de idolatrías escritos por Ruiz de Alarcón, Barsalobre y el mismo Sahagún. El trabajo detallado y riguroso con estos documentos ha permitido esclarecer muchos puntos complejos de la religión náhuatl en centenares de artículos escritos por muy diversos especialistas, dentro y fuera de México, y ha servido de base a ambiciosos esfuerzos de síntesis recientes como las obras de Michel Graulich sobre el calendario y el ritual o la interpretación antropológica de Inga Clendinnen sobre la experiencia cultural mexica.[27] En los últimos años, la veracidad de estas fuentes ha sido corroborada por las excavaciones del Templo Mayor que han desenterrado una gran variedad de evidencias arquitectónicas, iconográficas y artísticas que complementan y enriquecen la información escrita.

Sin embargo, no hay que olvidar las limitaciones de las fuentes. El centenario e inacabable debate alrededor del significado cultural y religioso del sacrificio humano demuestra que la abundancia de información sobre rituales y prácticas específicos no se traduce en una explicación congruente de los conceptos y doctrinas centrales de la religión indígena. Como éstos deben ser reconstruidos por inducción, diferentes autores derivan conclusiones radicalmente distintas a partir de los mismos elementos. Así, en años recientes, algunos autores han atribuido el sacrificio a la barbarie maquiavélica de los gobernantes; otros al terror ritualizado impuesto por un estado conquistador; algunos a la satisfacción de deficiencias proteínicas o la necesidad del control demográfico; otros más a la devoción religiosa, a la búsqueda de la conservación de la energía, a la purificación ritual o a la identificación entre la carne humana y el maíz. Más allá de estas interpretaciones ha sido imposible encontrar en las fuentes información cuantitativa confiable, por lo que no se ha podido resolver ni siquiera un problema tan fundamental como el de la escala de los sacrificios y su impacto en la sociedad.[28]

El uso que los historiadores han hecho de las fuentes para reconstruir la religión indígena constituye un irónico homenaje a la obsesión extirpadora de los misioneros coloniales y uno menos ambiguo al esfuerzo intelectual de

[27] Graulich, 1982; Clendinnen, 1995.

[28] En este debate han participado, entre otros, Clendinnen, 1985; Cook, 1971; Duverger, 1983; González Torres, 1985; Harner, 1977; León-Portilla, 1956; Séjourné, 1950.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

los historiadores indígenas y mestizos que buscaron compaginar su tradición ancestral con la nueva realidad de la hegemonía cristiana.

No obstante, en los últimos años se han planteado posiciones que niegan radicalmente el valor de las fuentes coloniales. Entre los movimientos que propugnan por una revitalización del pasado prehispánico desde una perspectiva religiosa o política, como los concheros, los neoaztequistas o los reginistas, no se encuentran muchas alusiones a las fuentes y sí hay frecuentes referencias a "tradiciones orales" conservadas desde tiempos prehispánicos en el seno de ciertas comunidades, tradiciones que se han mantenido secretas en obediencia a una supuesta proclama dirigida por Cuauhtémoc a los mexicas en el momento de su derrota.[29] Los herederos de estas tradiciones pretenden, desde luego, haber conservado información más veraz y legítima que la que se contiene en las fuentes.

Por su parte, miembros del Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México de la UNAM han sostenido que el carácter colonial de las fuentes nahuas las vuelve inútiles para la reconstrucción de la religión indígena. Según Rubén Bonifaz Nuño, la única vía de acceso a esta tradición es la interpretación directa de las obras artísticas prehispánicas no contaminadas por la dominación extranjera. Se trata de descifrar intuitivamente las claves esotéricas que la elite sacerdotal insertó en estas obras y que contienen el verdadero sentido de la religión prehispánica. Este sentido profundo y enriquecedor fue deliberadamente suprimido y difamado por los misioneros colonizadores, y por ello sólo puede ser rescatado a través de este método. Las fuentes tienen validez sólo si corroboran las conclusiones resultantes de esta interpretación.[30]

La reivindicación y el conocimiento histórico

Este breve recuento ha mostrado las profundas diferencias que existen en la interpretación de los aspectos más importantes de la cultura náhuatl. El apasionamiento de las polémicas es señal de la trascendencia que los mismos autores atribuyen al tema que estudian. Desde Jiménez Moreno y Garibay hasta los movimientos neoaztequistas y descolonizadores ha habido en los estudios de la historia de los nahuas una preocupación constante por buscar la identidad original de México, por revalorizar la cultura prehispánica y equipararla con la Occidental, en suma, por reivindicar aquello que se estudia. Este afán reivindicativo plantea varios problemas que deben ser discutidos abiertamente.

[29] El texto de la proclama se encuentra en Tlakaélel, 1992.
[30] Bonifaz Nuño, 1986.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

En primer lugar está la relación entre la reivindicación y el conocimiento, entre la pasión y la objetividad. Es indudable que el cometido de la historia es conocer el pasado para encontrarle un sentido, y que este último debe relacionarse necesariamente con las necesidades de nuestro presente. Sin embargo, nuestra disciplina ha desarrollado métodos y procedimientos que trascienden la subjetividad personal y que permiten acercarse al pasado con un mayor grado de certidumbre y de efectividad. La historia, la recreación del pasado, es una tarea colectiva y por ello debe buscar la intersubjetividad.

La historiografía de los nahuas corre el peligro constante de caer en un extremo que llamaré "borundismo" en honor de José Ignacio Borunda, un historiador criollo de principios del siglo XIX que interpretó, manipuló y reinventó las fuentes conocidas en su época para demostrar que Santo Tomás había predicado en tierras mexicanas y que había traído consigo un manto pintado con la efigie de la Virgen María que no era otro que la imagen de la Virgen de Guadalupe.[31]

Su obra ejemplifica el grado al que puede llegar la imposición sobre el pasado de un proyecto ideológico nacido de una necesidad en el presente. Debates aparentemente tan científicos como el que se dio en los años setenta alrededor de la forma de organización social de los mexicas incurrieron en el borundismo en más de una ocasión. Hoy en día, cuando un autor desecha de un plumazo todas las fuentes coloniales y con ellas el trabajo de interpretación que han acumulado los historiadores a lo largo de los años, y pretende sustituirlo por un procedimiento rayano en la iluminación mística, cruza un umbral que lo coloca al margen de la disciplina.

Otro ejemplo de borundismo, fuera de los círculos académicos, es el libro *Tlacaélel*, de Antonio Velasco Piña. Esta obra se basa evidentemente en las fuentes y en el trabajo de historiadores como León-Portilla, pero no sólo omite mencionarlos, sino que tergiversa su contenido y su espíritu para imponer una interpretación ecléctica que combina el nacionalismo militarista con el budismo y que está dispuesta a deformar y manipular los significados más profundos del simbolismo prehispánico que pretende reivindicar.

Creo que el problema del borundismo, más allá de su negación de procedimientos intelectuales indispensables como la verificación y la posibilidad de la falsificación, radica en última instancia en una falta de respeto por los muertos que se manifiesta en la imposición de una voz, la del autor y su programa ideológico, sobre las voces del pasado. En los discursos borundistas no sólo se regaña a los muertos, sino que se les considera incapaces de hablar por sí mismos: lo único que importa es el discurso monológico de un autor que se siente dueño de la verdad. Por ello no debe sorprender que este

[31] Borunda, 1898.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

autoritarismo discursivo sea sustento de posiciones políticas y culturales que nos conducen por el camino de la intolerancia y el integrismo.

La alternativa reside, justamente, en asumir una posición plenamente dialógica. En hacer el mayor esfuerzo posible por escuchar las voces contenidas en las fuentes, por entenderlas en su propio contexto, por comprender las complejas realidades políticas, religiosas y culturales que les dieron vida. En nuestro diálogo con las fuentes no debemos renunciar a nuestra capacidad crítica (abstenerse de criticar las fuentes es tan autoritario como descalificarlas todas), pero debemos aprender a respetar la autonomía de las voces del pasado. Retomando la reflexión de Mijail Bajtin sobre Dostoievski, sólo una historia verdaderamente polifónica nos permitirá combatir el autoritarismo y la mistificación.[32]

Otro problema complejo que enfrenta la historia de los nahuas es el de su relación con los productos intelectuales realizados en otros círculos sociales. Los últimos años no sólo han visto el surgimiento de un amplio público interesado en la historia de los nahuas como fuente de orgullo y de identidad, sino también de muy diversos autores que presentan interpretaciones muy variadas del pasado prehispánico, impulsados por inquietudes nacionalistas, políticas y religiosas. Estos autores no están obligados a seguir los métodos a los que se apegan la mayoría de los historiadores y muchas de sus obras no llenan los mínimos requisitos de objetividad y rigor. Sin embargo, esto no reduce su efectividad cultural y su impacto social.

Ante ellos la historia académica puede optar, como lo ha hecho generalmente, por la indiferencia. En efecto, las dificultades de diálogo con autores que no se apegan a la metodología crítica son casi insalvables. Considero, sin embargo, que esta opción es poco satisfactoria. Si la historia se refugia en el terreno de la especialización y se resigna a circular únicamente entre un público de iniciados, estará abdicando a sus obligaciones con la cultura y con la sociedad en general y correrá el riesgo de caer en la intrascendencia. Igualmente erróneo sería reclamar algún tipo de monopolio o exclusividad sobre el conocimiento del pasado.

Por el contrario, creo que la relevancia cultural de la historia de los nahuas presenta una oportunidad que debemos aprovechar decididamente. Esfuerzos de divulgación tan exitosos como *La visión de los vencidos*, de León-Portilla y Garibay (1959), muestran que los historiadores podemos contribuir a modificar significativamente la conciencia histórica de nuestra sociedad.

Ésta es una obligación a la que no debemos renunciar, como nos lo recuerdan las siguientes palabras de Walter Benjamin:

[32] Bajtin, 1986.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer.

Bibliografía

Ayocuan

1972 *La mujer dormida debe dar a luz*, México, Editorial Jus.

Bajtin, Mijail

1986 *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bierhorst, John

1985 *Cantares mexicanos. Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press.

1985*a* *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the "Cantares mexicanos" with an Analytical Transcription and Grammatical Notes*, Stanford, Stanford University Press.

Bonifaz Nuño, Rubén

1986 *Imagen de Tláloc. Hipótesis iconográfica y textual*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas-Instituto de Investigaciones Filológicas (Estudios de Arte y Estética 27).

1989 *Escultura azteca en el Museo Nacional de Antropología*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades (Colección de Arte 43).

1995 *Cosmogonía antigua mexicana. Hipótesis iconográfica y textual*, México, UNAM-Seminario de Estudios para la Descolonización de México.

Borunda, José Ignacio

1898 *Clave general de jeroglíficos americanos resultada de combinación del alegórico y compuesto idioma mexicano, con propiedades de cuerpos naturales que en él contienen; monumentos explicados por el mismo; costumbres de la nación en que permanece y de otra a que se asoció, y con tradiciones de ambas en sentido figurado, comunicadas en los años primeros de su conversión al cristianismo que habían abrazado desde el tiempo de la Nueva Ley y después abandonaron*, Roma, Juan Pascal Scotti.

Campbell, R. Joe

1985 *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl: A Morpheme Index to the 'Vocabulario en lengua mexicana y castellana' of fray Alonso de Molina*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

CARRASCO, Pedro
1990 "Sobre mito e historia en las tradiciones nahuas", en *Historia Mexicana*, v. 39, n. 3, p. 677-686.

CASO, Alfonso
1953 *El pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica.

CHIMALPAIN, Domingo Francisco
1965 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, Silvia Rendón, trad., México, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca Americana).
1983 *Octava Relación*, José Rubén Romero, trad., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes 8).
1991 *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, Víctor Castillo, trad., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes 9).

CLENDINNEN, Inga
1985 "The Cost of Courage in Aztec Society", en *Past and Present*, n. 94, p. 44-89.
1995 [1991] *Aztecs. An Interpretation*, Nueva York, Cambridge University Press (Canto).

Codex Chimalpopoca
1992 *History and Mythology of the Aztecs: the Codex Chimalpopoca*, John Bierhorst, trad., Tucson, University of Arizona Press.

Códice Chimalpopoca
1992 [1945] *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Primera Serie Prehispánica 1).

COOK, Sherburne F.
1970 "Human Sacrifice and Warfare as Factors in the Demography of Pre-Colonial Mexico", en *Ancient Mesoamerica. Selected Readings*, John A. Graham, ed., Palo Alto, Peek Publications, p. 279-298.

DAVIES, Nigel
1973 *Los mexicas: primeros pasos hacia el imperio*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Cultura Náhuatl 14).
1974 "Tula: realidad, mito y símbolo", en *Proyecto Tula (Primera Parte)*, Eduardo Matos Moctezuma, coord., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 109-114
1977 *The Toltecs. Until the Fall of Tula*, Norman, University of Oklahoma Press (The Civilization of the American Indian Series, v. 144).
1980 *The Toltec Heritage. From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlan*, Norman, University of Oklahoma Press.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

1992 *El imperio azteca. El resurgimiento tolteca*, México, Editorial Patria/ Alianza Editorial.

DUVERGER, Christian
1983 *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, México, Fondo de Cultura Económica.
1987 *El origen de los aztecas*, México, Editorial Grijalbo.

EDMONSON, Munro S. (ed.)
1974 *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

ESCALANTE, Pablo
1990 "La polémica sobre la organización de las comunidades de productores", en *Nueva Antropología*, v. 11, n. 38, p. 147-162.

FLORESCANO, Enrique
1990 "Mito e historia en la memoria nahua", en *Historia Mexicana*, v. XXXIX, n. 3, p. 607-661.

GARIBAY, Ángel María
1953 *Historia de la literatura náhuatl*, México, Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa).
1958 *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
1993 [1968] *Poesía náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Cultura Náhuatl: Fuentes, 6).

GARIBAY, Ángel María y Miguel LEÓN-PORTILLA
1959 *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM (Biblioteca del Estudiante Unviersitario, 81).

GONZÁLEZ TORRES, Yólotl
1985 *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica.

GRAULICH, Michel
1982 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale de Belgique.
1988 *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Amberes, Institut vor Amerikanistiek.
1994 *Montezuma, ou l'Apogée et la chute de l'empire aztèque*, Paris, Fayard.

HARNER, Michael
1977 "The Ecological Basis for Aztec Sacrifice", en *American Ethnologist*, v. 4, n. 1, p. 117-135.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Historia tolteca-chichimeca

1989 *Historia tolteca-chichimeca*, Luis Reyes, P. Kirchhoff, L. Güemes, trad., México, CIESAS, Fondo de Cultura Económica, Estado de Puebla.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto

1954-1955 "Síntesis de historia precolonial del valle de México", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. 14 (primera parte), p. 219-236.

1956 "Nota sobre la historia antigua de México", México, Ediciones de la Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

1971 [1941] "Tula y los toltecas según las fuentes históricas", en *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e intrepretaciones históricas*, Miguel León-Portilla ed., México, UNAM, p. 130-134.

s.f. "Los toltecas y los olmecas históricos", México, Museo Nacional de Antropología (Historia Prehispánica 5).

KARTTUNEN, Frances

1983 *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Norman y London, University of Oklahoma Press.

KARTTUNEN, Frances y James LOCKHART

1976 *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*, Los Angeles, University of California Press, (University of California Publications in Linguistics, 85).

1987 *The Art of Nahuatl Speech: the Bancroft Dialogues*, Los Angeles, UCLA, Latin American Center (Nahuatl Studies Series 2).

KIRCHHOFF, Paul

1955 "Quetzalcóatl, Huémac y el fin de Tula", en *Cuadernos Americanos*, v. 84, n. 6, p. 163-196.

1985 "¿Se puede localizar Aztlan?", en *Mesoamérica y el centro de México*, Jesús Monjarás Ruiz, Emma Pérez-Rocha y Rosa Brambila, recop., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 331-342.

1970 "Civilizing the Chichimecs: A Chapter in the Culture History of Ancient Mexico", en *Ancient Mesoamerica. Selected Readings*, John A. Graham ed., Palo Alto, Peek Publications, p. 273-278.

1985 "El imperio tolteca y su caída", en *Mesoamérica y el centro de México*, Jesús Monjarás Ruiz, Emma Pérez-Rocha y Rosa Brambila, recop., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 249-272.

KOSELLECK, Reinhart

1993 *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona-México, Paidos,

LAUNEY, Michel

1992 *Introducción a la lengua náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

LEÓN-PORTILLA, Miguel

1956 *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl, 10).

1958 *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

1980 *Toltecayotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica.

1983 "Cuícatl y Tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 16, p. 13-109.

1984 *Literaturas de Mesoamérica*, México, SEP (Colección Cien de México).

1986 "¿Una nueva interpretación de los *Cantares mexicanos*?", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 18, p. 385-400.

1992 [1958] *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl).

1994 *Quince poetas del mundo náhuatl*, México, Editorial Diana.

LOCKHART, James

1990 "Care, Ingenuity and Irresponsibility: The Bierhorst Edition of the *Cantares mexicanos*", en *Review of Anthropology*, v. 16, p. 119-132.

1991 *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*, California, Stanford University Press.

1992 *The Nahuas after the Conquest*, Stanford, California, Stanford University Press.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1973 *Hombre-Dios. Religión e ideología en el mundo náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

1985 "El texto sahaguntino sobre los mexicas", en *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, p. 287-335.

1990 "Del origen de los mexicas: ¿nomadismo o migración?", en *Historia Mexicana*, v. XXXIX, n. 3, p. 663-675.

1996 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN

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

MARTÍNEZ MARÍN, Carlos

1971 [1963] "La cultura de los mexicas durante la migración. Nuevas ideas", en *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e intrepretaciones históricas*, Miguel León-Portilla, ed., México, UNAM, p. 247-255.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

NAVARRETE, Federico

1995 "El origen de los aztecas. Entrevistas con Michel Graulich, Gutierre Tibón y Miguel León-Portilla", en *La Jornada Semanal*, 3/12/95, p. 4-5.

s.f. "Las fuentes de tradición indígena más allá de la dicotomía entre historia y mito", artículo inédito.

SAHAGÚN, Bernardino de

1950-1972 *The Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, Charles Dibble y Arthur J.O. Anderson, trad., Santa Fe, The School of American Research/University of Utah.

SEGALA, Amos

1990 *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades, representaciones*, México, Editorial Grijalbo-CNCA (Los Noventa 49).

SÉJOURNÉ, Laurette

1950 "Ensayos sobre el sacrificio humano", en *Cuadernos Americanos*, v. 60, n. 5, p. 165-171.

1957 *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios 128).

1962 *El universo de Quetzalcóatl*, México, Fondo de Cultura Económica.

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, recop., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 309-330.

TEZOZÓMOC, Fernando Alvarado

1992 [1949] *Crónica mexicáyotl*, Primo Feliciano Velázquez, trad., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas (Primera Serie Prehispánica 3).

TLAKAELEL (Francisco Jiménez), I. LUENGAS, G. ZENZES y P. HEUZÉ

1992 *Nahui Mitl (Las cuatro flechas)*, México, UAM.

VELASCO PIÑA, Antonio

1979 *Tlacaelel. El azteca entre los aztecas*, México, Editorial Jus.

1987 *Regina*, México, Editorial Jus.

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html

DR© 2018. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
Disponible en: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cincuenta/343.html