

Eduardo Natalino dos Santos

*Tiempo, espacio y pasado en Mesoamérica.  
El calendario, la cosmografía y la  
cosmogonía en los códices y textos nahuas*

Marisa Montrucchio

(Traductora)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas

2014

456 p.

(Serie Culturas Mesoamericanas, 7)

ISBN 978-607-02-6130-5

Formato: PDF

Publicado en línea: 8 abril 2015

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/tiempo/espacio.html>

DR © 2015, 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, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

# TEXTOS PICTOGLÍFICOS Y ALFABÉTICOS NAHUAS: DESDE SUS PRODUCCIONES Y USOS PRIMARIOS HASTA SU UTILIZACIÓN COMO FUENTES HISTÓRICAS

En este capítulo han sido reunidas informaciones sobre los pueblos nahuas que vivieron en el altiplano central mexicano durante el siglo XVI, así como sobre los problemas teóricos e historiográficos relacionados con sus escritos. No se trata de presentar genéricamente el contexto histórico de producción de las fuentes empleadas en la investigación ni tampoco de ofrecer una visión panorámica de los estudios precedentes sobre el calendario, la cosmografía y la cosmogonía. Se trata, sí, de presentar informaciones y discusiones historiográficas que influyeron en las delimitaciones documentales, los procedimientos analíticos y las hipótesis seguidas en la investigación. Esas informaciones y discusiones serán constantemente evocadas en este libro y, de tal modo, su presentación previa garantizará no solamente una mejor comprensión de los problemas propuestos para las fuentes documentales, sino también una mayor fluidez textual en la exposición de los análisis, ya que podremos mencionar las polémicas y discusiones historiográficas de manera más concisa.

En la primera parte del capítulo, veremos que las concepciones de tiempo y espacio y las explicaciones sobre el pasado son construcciones sociales relacionadas entre sí y compartidas desigualmente por los diferentes grupos que componen una sociedad jerarquizada, como lo fueron las sociedades nahuas. En la segunda parte, entenderemos cómo los nahuas penetraron y se insertaron en el mundo mesoamericano y cómo sus élites dirigentes utilizaron el calendario, la cosmografía y la escritura pictográfica para producir explicaciones sobre el pasado. En la tercera parte, nos dedicaremos a la polémica sobre el estatus del sistema de notación mixteco-nahua –si fue escritura o si fue pintura– así como sobre sus principales transformaciones durante el periodo de contacto con el sistema alfabético. Finalmente, presentaremos las informaciones generales y las polémicas historiográficas sobre la producción y los usos primarios de nuestras fuentes centrales.

## CONSTRUCCIÓN Y USO SOCIAL DE LAS CONCEPCIONES DE TIEMPO Y ESPACIO Y DE LAS EXPLICACIONES SOBRE EL PASADO

La construcción y el uso social de narrativas que explican el orden del mundo actual con base en eventos pasados no es una exclusividad de las sociedades occidentales o mediterráneas ni tampoco de las llamadas altas culturas.<sup>1</sup> Prácticamente, todas las sociedades humanas construyen y mantienen relatos socialmente aceptados que vinculan, por ejemplo, la identidad étnica o grupal a los eventos de la génesis del mundo, las transformaciones históricas a los acontecimientos naturales o, aun, las expectativas grupales a la actuación de entes no humanos. Por medio de tales relatos se pretende, entre otras cosas, justificar el orden social vigente, garantizar la inteligibilidad del mundo natural y social y, de ese modo, establecer algún tipo de control sobre su funcionamiento y sobre sus transformaciones.

Cada sociedad o región cultural emplea sus propias concepciones para definir, seleccionar y construir los episodios y personajes que componen sus relatos explicativos. Además, concepciones temporales y espaciales particularmente construidas para tales fines –y, en general, basadas en

<sup>1</sup> Ese concepto ha sido empleado –muchas veces para sustituir el de civilización– para designar a las sociedades no occidentales que poseían rasgos culturales e instituciones semejantes a los de los pueblos occidentales. El grado de semejanza indicaría, en una relación directamente proporcional, el grado de avance de un pueblo o cultura en la línea evolutiva de una supuesta historia universal. En la relación de esos rasgos e instituciones constan, no coincidentemente, aquellos que se presentan como centrales para el funcionamiento de las sociedades occidentales, responsables de la elaboración de esa visión histórica. Entre ellos, la escritura alfabética y el Estado ocupan papeles destacados. El origen de la valorización de la escritura alfabética y del Estado para clasificar otras sociedades se remonta a los antiguos griegos, pero su historia gana una importante página en el siglo XVI, con la entrada de América y sus pueblos en el horizonte del pensamiento europeo. El jesuita José de Acosta fue un exponente de las reelaboraciones históricas de esa época, en las cuales las otras sociedades –destacadamente las americanas y las del Extremo Oriente– fueron incluidas y jerárquicamente clasificadas de acuerdo con la presencia del catolicismo, del cristianismo en general, de parte de la revelación bíblica –el Antiguo Testamento, compartido por judíos y musulmanes– y también, en el caso de las sociedades que no habían tenido contacto con los elementos anteriores, de acuerdo con la presencia de lo que se entendía por escritura, policía –vida colectiva con leyes y organización civil– y gobierno. La aplicación de esos criterios sobre los pueblos amerindios resultó en la relativa superioridad de los mesoamericanos y andinos pues, aunque no poseían la escritura alfabética o la Buena Nueva, poseían vida urbana y sistemas de registro de informaciones por medio de pinturas y cordeles. Cfr. José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985. Tratando hasta de combatir los prejuicios y estereotipos que la citada visión evolucionista de historia proyectó sobre los pueblos indígenas, algunos investigadores actuales intentan mostrar que los mesoamericanos y los andinos eran comparables con los egipcios, babilonios o antiguos griegos y que, por lo tanto, merecían la denominación de altas culturas. Entre ellos: Miguel León-Portilla, *Códices*, México, Aguilar, 2003.

las concepciones de tiempo y espacio utilizadas por la sociedad como un todo, pero no necesariamente idénticas a ellas– son empleadas en esos relatos y pueden variar dentro de una misma sociedad según los tipos de relato o inclusive según sus partes, entre otros factores.<sup>2</sup>

Todos los elementos que componen esas narrativas –episodios, personajes y concepciones de tiempo y espacio– se relacionan estrecha y coherentemente entre sí y, en conjunto, se basan en concepciones más amplias y socialmente muy operantes, tales como las mencionadas concepciones de tiempo y espacio, pero también en aquellas que podemos denominar transformación, permanencia, origen, destino, hecho, verdad y otras tantas. Todas esas concepciones forman parte de un todo más o menos coherente y no monolítico que podemos llamar de visión de mundo.<sup>3</sup>

El concepto visión de mundo puede definirse como un “Conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo”.<sup>4</sup> No se trata de una abstracción del investigador, sino apenas de una creación colectiva que permea y, muchas veces, fundamenta distintos sistemas e instituciones sociales, así como las explicaciones sobre el origen y funcionamiento del mundo. Sin embargo, eso no significa que todos los miembros o grupos de una determinada sociedad tengan conciencia de esa creación conjunta, cuyos principios lógicos de funcionamiento generalmente no son producto de especulaciones individuales, sino de relaciones y prác-

<sup>2</sup> Las concepciones específicas de tiempo y espacio utilizadas por determinadas sociedades en la construcción de sus narrativas han sido denominadas cronotopo o tiempo-espacio. Ese concepto fue acuñado por la teoría de la relatividad para establecer el inseparable vínculo existente entre esas dos dimensiones, presente en la realidad y en la percepción humana del mundo. Después, Mikhail Bakhtin aplicó ese concepto a la literatura y demostró la necesidad de que existiera una concepción coherente de tiempo-espacio en las narrativas literarias, hecho que sería indispensable para garantizarles inteligibilidad. Cfr. Federico Navarrete Linares, *Visão comparativa da conquista e colonização das sociedades indígenas estatais*, curso de posgrado en el Departamento de Historia de la FFLCH de la USP, primer semestre de 2002; del mismo autor *¿Dónde queda el pasado?*, dactilografiado, 2002. Trataremos en detalle al cronotopo nahua, sobre todo en el segundo capítulo y en el tercero, al analizar los papeles de los sistemas calendárico y cosmográfico en los textos alfabéticos y pictográficos.

<sup>3</sup> Un balance de los problemas teóricos y de la presencia de ese concepto en los estudios mesoamericanistas puede obtenerse en Andrés Medina, *En las cuatro esquinas, en el centro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000.

<sup>4</sup> Alfredo López Austin, *La construcción de una visión de mundo*, curso de posgrado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, ciudad de México, septiembre de 2002 a enero de 2003, sin número de página.

ticas cotidianas, colectivas y, a veces, seculares o milenarias, así como la gramática de una lengua.<sup>5</sup>

A pesar de que la visión del mundo sea una creación colectiva y resultante de relaciones y prácticas cotidianas, la sistematización, la conservación, el registro y la transmisión de un conjunto relacionado de explicaciones sobre el origen y el funcionamiento del mundo tienden a no estar, directa y uniformemente, bajo el control de todos los miembros o grupos sociales. Generalmente, existe una relación estrecha entre la posesión y la transmisión sistemática de esas explicaciones y el poder político de las élites dirigentes. De ese modo, tales explicaciones, al menos de manera institucional y sistematizada, tienden a estar bajo el control de determinadas instituciones, linajes y grupos sociales –sobre todo en el caso de las denominadas sociedades estamentales– o también bajo el control de individuos especializados –principalmente en el caso de sociedades menos numerosas y estamentales–. Cuando eso ocurre, las elaboraciones procedentes del trabajo intelectual de esos individuos especializados o de los miembros de dichos linajes y grupos de élite se juntan o se superponen a las creaciones intelectuales generales.

Esos grupos, linajes o individuos especializados existen en gran parte de las sociedades humanas y sus actuaciones articuladas y continuas tienden a formar lo que podemos denominar tradiciones de pensamiento. Por tradiciones de pensamiento entendemos un conjunto en funcionamiento de organizaciones, grupos, instituciones o individuos que se dedican, de modo sistemático, pero no necesariamente exclusivo, a la construcción, la conservación, la transformación, la circulación y, en muchos casos, la perpetuación de explicaciones socialmente aceptadas sobre los orígenes y funcionamiento del mundo.

Sin embargo, la vitalidad y la eficacia política de esas explicaciones dependen, entre otras cosas, de su grado de penetración y aceptación, explícita o no, en otros grupos y ámbitos de la sociedad. Así tales explicaciones tienden a estar de acuerdo con los principios lógicos y concepciones más generales que rigen en la visión del mundo de una determinada sociedad, los cuales, generalmente, sobreviven a una eventual desarticulación o desaparición de los especialistas o grupos dirigentes. Volveremos a esa idea en el final del último capítulo, tratando de mostrar

<sup>5</sup> Ésta, así como los principios de una cosmovisión, obedece a todos y a nadie en particular; es producto de la razón, pero no necesariamente de la conciencia de sus creadores. Cfr. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

que el desuso del calendario y de la cosmografía en las explicaciones cosmogónicas puede entenderse como parte del proceso de desagregación, conversión al cristianismo y eliminación de las élites nahuas, iniciado en el siglo XVI.

De ese modo, la formación y la conservación de una tradición de pensamiento es un proceso que termina involucrando a la sociedad como un todo, inclusive cuando sus formas de expresión parecen estar relacionadas apenas con grupos o individuos especializados –como creemos que se trata, predominantemente, en el caso de las fuentes documentales de la presente investigación–. Por lo tanto, para entender razonablemente estas formas de expresión, a veces registradas en escritos, resulta imprescindible comprender los procedimientos institucionales internos de dichas tradiciones en relación con sus objetivos sociales más amplios y, también, con la circulación y aceptación de tales expresiones entre los demás grupos sociales.

Por tal motivo, creemos que es imposible explicar y caracterizar a todas las tradiciones de pensamiento que no forman parte del mundo occidental de una única vez, como si se tratara de un bloque homogéneo y caracterizado por un único concepto o expresión –como, por ejemplo, el de pensamiento mítico–. Procediendo de esta manera, le atribuiríamos a esas tradiciones, inevitablemente, características universales que no se confirman en gran parte de los estudios de casos y, además, también les estaríamos negando especificidades indelebles y fundamentales. Pensamos que es más interesante para los estudios históricos, analizar los discursos, los registros y los vestigios de las actuaciones de las distintas tradiciones de pensamiento en la búsqueda de, en primer lugar, sus especificidades: más que del pasado en sí, tal vez tengamos que buscar antes la manera en que cada sociedad definía y organizaba sus conocimientos y sus verdades sobre el mundo para, entonces, comprender sus expresiones escritas o los vestigios de sus acciones.<sup>6</sup>

La propuesta de entender las funciones del calendario, la cosmografía y la cosmogonía en las fuentes nahuas del siglo XVI está inserta en ese tipo de perspectiva, pues pretende explicitar las especificidades de esos tres conjuntos conceptuales y sus relaciones con las concepciones de tiempo, espacio y pasado manejadas por las tradiciones de pensamiento nahuas. Por ejemplo, veremos que tales tradiciones utilizaban siste-

<sup>6</sup> Propuesta elaborada y desarrollada sobre el caso de la tradición histórica nahua en Federico Navarrete Linares, *Mito, historia y legitimidad política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2000.

máticamente ciclos del sistema calendárico para organizar sus narrativas sobre el pasado, atribuyendo a dicho sistema la función de columna vertebral de los registros pictográficos, la cual permitía, entre otras cosas, la señalización de una inequívoca secuencia temporal diacrónica, hecho que no excluía la presencia de características sincrónicas en tales registros y narrativas.<sup>7</sup> A pesar de ello, se le ha dado poca atención al carácter diacrónico del pensamiento nahua y, en general, el énfasis ha recaído en su carácter cíclico o sincrónico, lo cual condice más fácilmente con el siguiente supuesto: fuera del mundo occidental predomina el pensamiento mítico, característicamente sincrónico y que tiende a borrar la frontera entre presente y pasado.<sup>8</sup>

Sin embargo, antes de referirnos a las principales características de las tradiciones de pensamiento nahuas, resulta necesario situarlas en relación con la historia mesoamericana y con la estructura interna de las sociedades a las cuales pertenecieron, lo que haremos a continuación, en el próximo apartado.

## LOS NAHUAS Y MESOAMÉRICA

En esta segunda parte del capítulo, explicaremos cómo los nahuas entraron al mundo mesoamericano y cómo sus élites dirigentes y tradiciones de pensamiento utilizaron el calendario, la cosmografía y la escritura pictográfica para producir explicaciones cosmogónicas. Tal como afirmamos desde el inicio, muchas de esas informaciones servirán como base para los análisis y las reflexiones que desarrollaremos

<sup>7</sup> Esto llamó mucho la atención de los europeos del siglo XVI que entraron en contacto con esos relatos, tanto en Mesoamérica como en la propia Europa. Fue el caso de Giordano Bruno. En su obra *Spaccio de la bestia trionfante*, de 1584, afirma por medio de palabras que Júpiter dirige a otros dioses que "ha sido recién descubierta una parte de la tierra llamada Nuevo Mundo y que sus habitantes tienen recuerdos de diez mil años y más [...] en cómputos completos y circulares". *Apuđ* Miguel León-Portilla, *Códices*, p. 16.

<sup>8</sup> El problema fue señalado anteriormente por Ross Hassig: "I assert that the traditional emphasis on time in Aztec culture as a cyclical phenomenon that patterns behavior is the result of a theoretical predisposition that short-circuits empirical research rather than being solidly grounded in the data, and that it is fundamentally miscast". Ross Hassig, *Time, history and belief in Aztec and Colonial Mexico*, Austin, University of Texas Press, 2001, p. XIII. Veremos, sin embargo, que ese autor llega a conclusiones muy diferentes de las nuestras, sobre todo por plantear el problema de modo polarizado, es decir, por creer que las concepciones de tiempo cíclico y lineal son excluyentes y que, de este modo, los mexicas poseían solamente una concepción lineal. En sus palabras: "I consider evidence suggesting that the Aztecs, in fact, did not have a cyclical notion of time, but a linear one and that their temporal concept as embodied in the calendar were manipulated for political purposes". *Ibidem*, p. XIII.

en los siguientes capítulos, las cuales tendrán como eje, justamente, el calendario, la cosmografía y la cosmogonía en textos pictográficos y alfabéticos de origen nahua.

*Origen e inserción de los nahuas y de sus élites dirigentes en Mesoamérica*

El origen de los diversos grupos nahuas que se establecieron en el altiplano central mexicano después de la declinación de los grandes centros urbanos que dominaron la vida política y cultural durante el periodo clásico (siglos II al IX d. C.) es muy controvertido. Una de las explicaciones más aceptadas sobre la procedencia de esos grupos, aunque sujeta a críticas, afirma que pertenecieron al conjunto de pueblos que habitaron las regiones al norte de Mesoamérica, los cuales tenían un modo de vida relativamente distinto del de los mesoamericanos, quienes los llamarían, genéricamente, chichimecas.<sup>9</sup>

A pesar de la diversidad de grupos abarcada por esa denominación, podemos decir que, de manera general, los chichimecas se caracterizaban y se distinguían de los mesoamericanos por vestirse con pieles o gruesas telas de algodón, por utilizar el arco y la flecha, por poseer una dieta predominantemente relacionada con la recolección y la caza, por practicar secundaria y ocasionalmente el cultivo de plantas, por organizarse políticamente alrededor de un *chichimeca tecuhtli*, o señor chichimeca,

<sup>9</sup> Diversas interpretaciones para el significado del término chichimeca se encuentran en fuentes del periodo colonial. Según el relevamiento de Luis Reyes García y Lina Odena Güemes, las más comunes serían águila (en una de las lenguas originales chichimecas que no es el náhuatl, según Ixtlilxóchitl); chupador o aquel que mama (del verbo náhuatl *chichi*, que significa mamar); gente amarga (del adjetivo náhuatl *chichic*, que significa amargo); y linaje de perro (de la fusión de los sustantivos nahuas *chichi*, que significa perro, y *mecatl*, que significa cuerda y, metafóricamente, linaje). Sin embargo, esos autores no acuerdan con ninguna de esas interpretaciones y proponen que chichimeca es un gentilicio, como decenas de otros en náhuatl, que significaría gente que vive en Chichiman o el Lugar de los Perros. El problema es que no se conoce ningún lugar que tenga, en náhuatl, ese nombre. Reyes García y Odena Güemes tratan de vincular ese supuesto lugar de origen de los chichimecas a Pánuco, citado en textos recogidos por Bernardino de Sahagún como el lugar de desembarque de los antepasados toltecas y chichimecas que llegaron de oriente en canoas. En palabras de los autores: "Sin embargo, no se conoce ninguna población que se llame Chichiman, pero es interesante señalar que en la lengua huasteca sí se tiene una población llamada 'lugar de los perros', y está en Támpico, precisamente cerca de Pánuco". Luis Reyes García y Lina Odena Güemes, "La zona del altiplano central en el Posclásico", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coord.), *Historia antigua de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Miguel Ángel Porrúa, 2001, v. III, p. 254.

y por hablar, predominantemente, el náhuatl (familia utoazteca), el otomí, el matlatzinca (familia otomangue) y el huasteco (familia mayanse).<sup>10</sup>

Muchas de esas informaciones proceden de narrativas producidas, posteriormente, por los grupos chichimecas que migraron hacia Mesoamérica y se establecieron en el altiplano central mexicano. Como en el caso, por ejemplo, de los *Anales de Cuauhtitlan*, una de las fuentes que analizaremos detenidamente y que nos trae muchos detalles sobre el modo de vida de los antepasados chichimecas, de quiénes fueron los fundadores y habitantes de la ciudad que le presta su nombre a los anales. Según este texto, al salir de Chicomoztoc,<sup>11</sup> los chichimecas usaban flechas, andaban por ahí sin casas fijas ni tierras delimitadas, ni abrigo de mantas suaves, cubriéndose con heno y pieles sin curtir; criaban a sus hijos en el *chitatli* (red para llevar comida) y en el *huacalli* (angarillas para llevar las cargas en la espalda) y comían nopal, biznagas,<sup>12</sup> espigas frescas de *tzihuactli* (un tipo de raíz) y *xoconochtli* (tuna agria).<sup>13</sup>

Tal como citamos en la nota anterior, en la gran mayoría de esas narrativas, Chicomoztoc es mencionado como lugar de origen común, de pasaje obligatorio o de reunión de diversos grupos antes de la migración. La salida de Chicomoztoc fue un episodio que marcó el inicio de las migraciones y fortaleció la cohesión de la identidad del grupo. En el segundo capítulo veremos que tal episodio coincidió con la adopción, por parte de los chichimecas, de la cuenta de los años según los modelos mesoamericanos, con la cual parte de esos relatos ubica la salida en 635 d. C., fecha muy anterior a la tradicionalmente aceptada por los investigadores, quienes sitúan tales migraciones como un fenómeno característico del periodo posclásico tardío (1200/1300-1521 d. C.).

No obstante la mirada retrospectiva y los propósitos políticos de esas narrativas, casi todas coinciden en la descripción de las características chichimecas mencionadas anteriormente, en la citación de Chicomoztoc

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*, p. 237-276.

<sup>11</sup> Es decir, Lugar de las Siete Cavernas, mencionado como una especie de patria original o sitio de pasaje obligatorio en la migración hacia Mesoamérica en casi todos los textos pictográficos y alfabéticos producidos durante el periodo colonial por los pueblos de origen chichimeca, sobre todo por los que se instalaron en el altiplano central mexicano.

<sup>12</sup> Según Paso y Troncoso, nombre de un cactus que en náhuatl se decía *teocomitl*. Cfr. Francisco del Paso y Troncoso, *Descripción, historia y exposición del Códice borbónico*, México/Madrid, Siglo Veintiuno, s/f, p. 205. Sin embargo, también puede designar otra planta en ese contexto, utilizada como alimento por los chichimecas. Cfr. Primo Feliciano Velázquez, "Introducción", en *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1945, p. 70.

<sup>13</sup> Cfr. "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, p. 4.

como tierra de origen o pasaje y en la cronología de los principales episodios. Además, coinciden en describir movimientos poblacionales de innumerables grupos, parte de los cuales se habría establecido en el valle de México, sobre todo en el periodo posclásico.

Sin embargo, la citación por parte de dichas narrativas de diversos sitios nombrados Chicomoztoc<sup>14</sup> y nuestro desconocimiento sobre su ubicación –o sus ubicaciones– generan incertidumbres y polémicas sobre la región de origen de dichos pueblos: si realmente vinieron de fuera de Mesoamérica, sobre todo de regiones ubicadas al noroeste de la misma, si estaban en ella y nunca salieron, o si habían migrado al norte, como aliados de los grandes centros urbanos del altiplano central mexicano, tal como Teotihuacan o, posteriormente, Tula, y estaban volviendo debido a la disgregación política y la decadencia de esos centros. Tampoco existe consenso sobre si algunos de esos grupos nahuas, tales como los mexicas, eran originariamente recolectores y cazadores. Existen indicios de que practicaban la agricultura en su tierra original, Aztlan, y se encontraban sometidos a modelos de subordinación política típicamente mesoamericanos. De acuerdo con esta hipótesis, los mexicas adoptaron, temporalmente, el estilo de vida de los pueblos de las tierras áridas de la Gran Chichimeca,<sup>15</sup> al pasar por ellas en su migración.<sup>16</sup>

Como puede verse, existen polémicas no resueltas sobre aspectos elementales de la historia de los pueblos nahuas –y chichimecas en general– durante el periodo anterior al establecimiento en el altiplano central mexicano. Gran parte de las mismas es resultado de las diferentes formas de analizar e interpretar sus escritos.

<sup>14</sup> Parece que no solamente nos enfrentamos a la denominación de un lugar específico, sino a un epíteto que califica precisamente lugares diferentes y relacionados con episodios similares: el inicio o la reunión antes de la migración de los pueblos chichimecas. Por ejemplo, Culhuacan-Chicomoztoc, situado en las márgenes de la laguna de Aztlan, era el lugar donde los mexicas se juntaron a ocho pueblos más que, muchos años después, se instalarían cercanos unos a los otros en el valle de México. Se trataría de huexotzincas, chalcas, xochimilcas, cuitlahuacas, malinalcas, chichimecas, tepanecas y matlatzincas. Cfr: Federico Navarrete Linares, *La migración de los mexicas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.

<sup>15</sup> Expresión preferible a la de norte de México porque, así como Mesoamérica, delimita una cierta homogeneidad cultural prehispánica sin tener que recurrir a las fronteras de los Estados-naciones actuales. Cfr: Beatriz Braniff Cornejo, "El norte de México: la Gran Chichimeca", *Arqueología Mexicana*, México, Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, v. 1, p. 128-133. Esa región también puede ser llamada Aridoamérica y será definida con precisión más adelante.

<sup>16</sup> Miguel León-Portilla es uno de los investigadores que defienden la existencia de una vida agrícola entre los mexicas en Aztlan. Cfr: Miguel León-Portilla, "Mesoamérica antes de 1519", en Leslie Bethell, *História da América Latina*, São Paulo/Brasilia, Edusp/Fundação Alexandre Gusmão, 1998, v. I.

Un gran grupo de estudiosos cree que los registros pictográficos sobre la historia chichimeca se refieren más a un pasado imaginado y utilizado, ceremonial e ideológicamente, que a un pasado que realmente sucedió.<sup>17</sup> Tales registros –que datan de siglos posteriores a tales migraciones, cuando por entonces los chichimecas estaban establecidos hacia mucho tiempo en Mesoamérica y controlaban política y comercialmente la región, con alianzas con antiguos grupos locales– habrían sido confeccionados a partir de la recolección de relatos tradicionales mesoamericanos y de su adaptación a la cosmovisión y proyectos políticos chichimecas. Algunos de esos estudiosos afirman que resulta necesario separar, en esos relatos, denominados por ellos mismos míticos, los escasos episodios y personajes que aluden a acontecimientos pretéritos, de los abundantes que fueron creados por la imaginación, pues los problemas de interpretación surgieron a partir del momento en que los investigadores modernos consideraron todos los episodios como si fueran históricos y trataron de relacionarlos con eventos y personas pertenecientes al pasado de los pueblos chichimecas.

Otro grupo de investigadores,<sup>18</sup> menos numeroso que el anterior, cree que tal vez los episodios y los personajes relatados poseían algún tipo de relación con acontecimientos y personas del pasado chichimeca, pero que esa relación no es su aspecto más importante. Según los mismos, esas historias sobre la migración no habrían sido apenas relatos de hechos pasados cubiertos de religiosidad e ideología, sino registros que organizaron verdaderamente el revivir de esos eventos, oriundo de la necesidad de revitalizar el tiempo de los orígenes o del mito, característicamente cíclico en las llamadas sociedades arcaicas.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Entre esos estudiosos, podemos citar a Enrique Florescano, *Mito e historia en la memoria mexicana*, dactilografiado, México, 18 de julio de 1989.

<sup>18</sup> Como, por ejemplo, para Alfredo López Austin, *Hombre-dios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.

<sup>19</sup> Mircea Eliade fue uno de los principales investigadores en instituir los análisis que unen, bajo el concepto de sociedad arcaica, a todos los pueblos no occidentales y occidentales premodernos y les atribuye una “revuelta contra el tiempo concreto e histórico” y una “nostalgia de volver periódicamente a los míticos tiempos del inicio de las cosas, a la ‘Gran Era’”. Para Eliade, eso ocurre en tales sociedades porque “por cualquier medio, el cosmos y el hombre se regeneran, el pasado se consume, se eliminan las faltas y los pecados, etcétera. Por distintas que sean las formas en que se expresen, todos estos medios de regeneración [los rituales] tienen la misma finalidad: anular el tiempo pasado, abolir la historia por un continuo retorno *in illud tempus*”. Mircea Eliade, *Tratado de historia de la religión*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974, p. 95. Creemos que los análisis que desarrollaremos sobre el caso mesoamericano contribuirán a mostrar que la polaridad excluyente entre pueblos con historia y pueblos sin historia (vívida o narrada) es una simplificación superada. Por un lado, ningún grupo humano registra y retiene en la memoria social todo el pasado o el pasado en sí y, por el otro, ninguno es capaz de sobre-

Ambos grupos están de acuerdo sobre que mientras los lugares y eventos mencionados en los relatos nahuas acerca de sus orígenes y migraciones no sean confirmados por evidencias arqueológicas, no pueden ser considerados históricos –y esa es la actual situación de parte de dichos lugares y eventos.

Existe aún un tercer grupo de investigadores, menos numeroso todavía que el anterior. Sus integrantes creen que esas fuentes deben tratarse como plenamente históricas,<sup>20</sup> a pesar del carácter ideológico y simbólico de los textos y de la no confirmación de algunas informaciones a través de las evidencias arqueológicas. Ellos parten de la constatación de que ninguna narrativa histórica, producida por cualquier tipo de tradición, inclusive la occidental moderna, está totalmente libre de poseer significados simbólicos y usos ideológicos y que, no obstante, eso no ha invalidado automáticamente posibles relaciones de verosimilitud entre los episodios y personajes narrados y los acontecimientos del pasado.<sup>21</sup> Además, esos significados y usos pueden considerarse objetos de investigación del historiador, pues también son eventos históricos. En síntesis, ese tercer grupo trata de analizar los textos chichimecas como cualquier otra narrativa histórica tomada adecuadamente como fuente por el historiador, es decir, como un texto que guarda indicios del pasado al cual se refiere y, simultáneamente, al pasado en el que fue producido.

Al abordarse los relatos nahuas sobre el propio pasado bajo esta última perspectiva, la confirmación o no de las informaciones contenidas en ellos a través de estudios arqueológicos gana un nuevo sentido. Tales confirmaciones son utilizadas por el primero y el segundo grupo de in-

vivir sin algún tipo de relación con los eventos pasados. Por ello, nos resulta más adecuado entender las formas particulares con las cuales cada sociedad construyó su relación con el pasado y sus concepciones temporales.

<sup>20</sup> Entre ellos podemos citar a Federico Navarrete Linares, *Las fuentes indígenas: más allá de la dicotomía entre historia y mito*. Acceso en: [www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public\\_html/biblioteca/artigos/FN-P-A-historiaymito.html](http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public_html/biblioteca/artigos/FN-P-A-historiaymito.html). Consultado el 9 de diciembre de 2000. En esa obra, Navarrete Linares propone la superación de la dicotomía entre la llamada interpretación mítica –caracterizada por analizar apenas el carácter simbólico de los eventos narrados, ya que ellos no tendrían ninguna relación significativa con eventos pretéritos– y la interpretación histórica tradicional –marcada por tratar de identificar en el interior de las narrativas los episodios relacionados a tales eventos y por descartar los supuestamente imaginados.

<sup>21</sup> Esa constatación se encuentra reiteradamente presente en los análisis que tienen como objeto la propia ciencia histórica occidental y sus formas narrativas –sobre todo en las producidas a partir de mediados del siglo XX–. Entre esos estudios se encuentran los de Jacques Le Goff, Pierre Nora, Peter Burke y Paul Veyne.

investigadores apenas para, supuestamente, separar los episodios e informaciones que aluden a eventos pretéritos, de aquellos que fueron imaginados, analizando los primeros como “retratos” del pasado y los segundos de acuerdo con teorías generales sobre las llamadas narrativas míticas. A partir de las mismas confirmaciones arqueológicas, el tercer grupo busca entender, por un lado, los criterios de selección de eventos, personajes y lugares mencionados en las narrativas y, por el otro, las particularidades de las creaciones y/o inserciones de otros episodios, personajes y lugares. De ese modo, tales investigadores se proponen delimitar y caracterizar las formas específicas de relación de la sociedad chichimeca, que produjo tales relatos, con su propio pasado.

Pensamos que ese último grupo ha estudiado las narrativas chichimecas de un modo más adecuado. Esa opinión se basa en el hecho de que existe una serie de indicios internos a las narrativas que nos muestran que estamos frente a relatos que se preocupaban por algún tipo de verosimilitud frente a los eventos pasados –además de que las evidencias arqueológicas han confirmado varias informaciones que están presentes en dichos relatos, tales como las fechas de fundación y construcción de buena parte de los sitios de asentamiento definitivo de los chichimecas-. Entre los indicios internos, el más significativo es la estricta coherencia cronológica, toponímica y antroponímica entre los relatos producidos en épocas y localidades muy distintas, lo que niega casi totalmente la posibilidad de una invención conjunta.

Aceptar tal coherencia interna como indicio de verosimilitud nos debería llevar a considerar la posibilidad de que las informaciones contenidas en tales relatos y que aún carecen de confirmación arqueológica –y que actualmente son consideradas apenas como frutos de la imaginación mítica– son representaciones de eventos y personajes del pasado chichimeca. Entre las informaciones que deberían encararse de esa forma, se encuentra la de que algunos de estos grupos iniciaron su migración alrededor del 635 d. C., cuando salieron de uno de los Chicomoztoc, probablemente ubicado al noroeste de Mesoamérica.

Uno de los mayores problemas para no aceptar ese tipo de información es que deberíamos alterar, inclusive invertir, esquemas explicativos tradicionales de la historia mesoamericana, que presentan a las migraciones chichimecas como un fenómeno típico del periodo posclásico tardío (1200/1300-1521 d. C.) y, por lo tanto, posterior a los toltecas que fundaron Tollan en el siglo IX. En otras palabras, tendríamos que incluir un horizonte chichimeca en la historia mesoamericana, el que habría empezado a delinearse conjuntamente, o inclusive anteriormente, al

horizonte tolteca.<sup>22</sup> Además, la aceptación de ese horizonte chichimeca, del que Cholula habría sido un gran centro, se contradice con explicaciones históricas evolucionistas que, tal como veremos, presentan a esos grupos como cazadores nómades salvajes que se civilizaron al entrar en contacto con los avanzados agricultores mesoamericanos.

La coherencia de datos y fechas en las fuentes pictográficas chichimecas puede también ser un indicio de que tales grupos poseían, desde los tiempos migratorios, individuos o grupos responsables de la elaboración y transmisión de, por ejemplo, anales históricos o algún otro tipo de registro y relato oral fundamentado en ciclos temporales. De ese modo, los datos y fechas de tales registros o relatos habrían sido transformados posteriormente en anales pictográficos que usaban el sistema calendárico mesoamericano, adaptándose al nuevo contexto ideológico, político y cultural.<sup>23</sup>

Sin embargo, existen autores más propensos a creer que los chichimecas nahuas tenían organizaciones sociales no estratificadas y que, de esa manera, resulta poco probable que existieran grupos especializados en la producción de narrativas y registros históricos antes de su asentamiento en el valle de México. La existencia de esos grupos especializados estaba relacionada con la organización social estratificada de los toltecas, o de los mesoamericanos en general, la que había sido adoptada por los chichimecas solamente después de instalarse en el centro de México.<sup>24</sup>

De todas maneras, nos estamos refiriendo a sociedades que, contemporánea o retrospectivamente, poseían mecanismos para fechar los episodios de su propia explicación del pasado. Esto último no significa, *a priori*, que esas fechas estuvieran exentas de arreglos y sentidos simbó-

<sup>22</sup> La visión sobre la antigüedad de los chichimecas fue atestiguada también por fuentes coloniales producidas por los religiosos españoles, como en el caso de Toribio de Benavente, más conocido como Motolinía, uno de los primeros doce franciscanos que llegaron al altiplano central mexicano en 1524. En la "Epístola proemial" a su obra, Motolinía enumeró los tipos de libros que existirían en tiempos prehispánicos –a los cuales nos referiremos más adelante– y entre ellos estarían los "Libros de los años". Según él, era posible saber por medio de esos libros que los chichimecas habitaron esas tierras desde hacía más de ochocientos años. *Cfr.* Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Dastin, 2001. Uno de los principales estudiosos que actualmente se dedica a examinar el papel de los chichimecas en la historia mesoamericana es Gordon Brotherston, por ejemplo en *Spanish colonial writing and native sources*, curso de posgrado del Department of Spanish and Portuguese, Stanford University, Palo Alto, octubre a diciembre de 2004.

<sup>23</sup> Volveremos al tema de la existencia de otros tipos de registro y de ciclos calendáricos entre los chichimecas durante el periodo migratorio cuando tratemos la adopción del sistema calendárico y de los anales pictográficos mesoamericanos por los nahuas.

<sup>24</sup> Hipótesis defendida, por ejemplo, por Federico Navarrete Linares, *Mito, historia y legitimidad política*.

licos, sobre todo por la dimensión cíclica de una parte de la cuenta de los años; pero tampoco, que no poseían valor diacrónico o vínculos con eventos pasados. En el siguiente capítulo volveremos al problema del uso del calendario en las narrativas nahuas, cuando trataremos de mostrar que una de sus principales características era, precisamente, establecer un tipo de demarcación temporal para garantizar la presencia de la diacronía sin, no obstante, excluir la sincronía o los sentidos simbólicos y el revivir ceremonial de los eventos pasados.

A pesar de todas las polémicas e incertidumbres que involucran a chichimecas y sus explicaciones sobre el pasado, existe un conjunto un poco más consistente de informaciones y estudios sobre el origen, la migración y el establecimiento mexica en el valle de México.<sup>25</sup> Por consiguiente, trataremos un poco más en detalle el caso de ese grupo –responsable de la producción de la mayoría de los documentos utilizados en la investigación–, tratando de entender el papel de sus tradiciones de pensamiento y de la producción de los manuscritos pictográficos en su trayectoria histórica y en su organización social.<sup>26</sup>

Además, tal vez el caso mexica puede servirnos de modelo para entender mejor el fenómeno general de las migraciones, de las alianzas políticas, del establecimiento, de la fundación de los *altepeme*<sup>27</sup> y de las asociaciones y diferenciaciones identitarias entre los chichimecas del altiplano central mexicano. El caso mexica, lejos de ser un fenómeno excepcional, parece haber seguido modelos establecidos anteriormente

<sup>25</sup> Algunas de las principales fuentes sobre la migración mexica son los códices pictográficos *Tira de la peregrinación*, *Azcatitlan*, *Mexicanus*, *Mapa Sigüenza*, *Telleriano-remense*, *Vaticano A* y *Aubin*; las historias alfabéticas indígenas *Anales de Tlatelolco* (anónima), *Historia de la venida de los mexicanos* (Cristóbal del Castillo), *Memorial breve* (Chimalpahin Cuauhtlehuānitzin), *Crónica mexicana* y *Crónica mexicayotl* (Hernando Alvarado Tezozómoc); y las historias redactadas por españoles con base en informaciones indígenas *Historia de la Indias de Nueva España* (Diego Durán), *Historia general de las cosas de Nueva España* (Bernardino de Sahagún) e *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (proveniente de los trabajos de Andrés de Olmos). Cfr. Federico Navarrete Linares, *La migración de los mexicanos*.

<sup>26</sup> No es objetivo de este trabajo trazar una historia completa y amplia sobre las migraciones que caracterizaron el periodo posclásico ni tampoco tratar exhaustivamente los elementos que definen la región cultural mesoamericana. Evocaremos apenas los procesos, eventos y elementos que nos permitan entender, mínimamente, la inserción de los mexicanos en un todo mayor y, de ese modo, situar las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas, productoras de parte de nuestras fuentes centrales.

<sup>27</sup> Forma plural de *altepetl*, término que puede entenderse como entidad políticamente autónoma, la que necesitaba poseer un territorio, cuya dimensión era extremadamente variada, un conjunto de partes constituyentes, llamadas *calpulli* o casa grande, una dinastía gobernante, un dios patrono, un templo principal y un mercado. Cfr. James Lockhart, *The Nahuas after the conquest*, Palo Alto, Stanford University Press, 1992.

por otros grupos que procedían o habían pasado por regiones situadas al noroeste de Mesoamérica.

Claro está que, a fines del siglo XV, la extensión de los dominios político-tributarios de los mexicas excedió abundantemente al de sus antecesores, lo cual tuvo consecuencias tanto en su organización sociopolítica como en las prácticas y discursos de sus élites. Sin embargo, esos dominios estaban sometidos a una alianza formada por tres ciudades, obedeciendo así a un modelo antiquísimo y establecido en casos precedentes.<sup>28</sup> Esto último tal vez indique que los mexicas no fueron una excepción en el contexto mesoamericano, pero que elevaron a un alto grado, y en conjunto con otros grupos, un sistema de control político y tributario empleado en la región desde muchos siglos atrás.

Tal como citamos anteriormente, gran parte de los relatos mexicas presenta Aztlán como la patria originaria. En ese *altepetl*, que así como la futura Tenochtitlan se situaba en el medio de un lago, los mexicas que hasta entonces se autodenominaban aztecas, eran *macehualtin* de otro grupo,<sup>29</sup> probablemente también de origen nahua, al que consideraban *pipiltin*.<sup>30</sup> Habían partido en busca de otro lugar para establecerse por orden de su dios o líder-sacerdote principal, Huitzilopochtli. En ese nuevo lugar, según la promesa de Huitzilopochtli, iban a dejar de ser tributarios y empezarían a recibir tributos.

Un historiador indígena y no mexica, Cristóbal del Castillo,<sup>31</sup> presenta a Huitzilopochtli, llamado por él de Huitzilopoch, como el sacerdote que operaba la intermediación entre el dios Tetzauhteotl y los mexicas. Huitzilopoch se convirtió en *ixiptla* de Tetzauhteotl, su imagen y presencia viva y, después de su muerte, sus huesos se transformaron en *tlaquimilloli*, una especie de envoltorio que contenía huesos u objetos de los

<sup>28</sup> Hubo una alianza entre Culhuacan, Tula y Otompan en el siglo VIII y, después de la caída de Tula, una segunda alianza entre Culhuacan, Coatlinchan y Azcapotzalco, en 1051.

<sup>29</sup> Tal vez, en la mayoría de los casos, los *altepeme* mesoamericanos no eran formados por un único grupo étnico o por descendientes de un único linaje. Al contrario, se caracterizaban por la fusión sociopolítica y territorial de grupos distintos y organizados jerárquicamente.

<sup>30</sup> Veremos que una de las principales características de la sociedad mexica, y de las nahuas del valle de México en general, era la existencia de una jerarquía marcada entre los diversos grupos que la integraban, los que pueden reunirse en dos grandes camadas: los *pipiltin*, o élites dirigentes, y los *macehualtin*, o personas comunes. Esa división se reflejaba, por ejemplo, en la exclusividad que tenían los primeros para usar trajes de algodón, mientras que los segundos usaban ropas de fibras de maguey, yuca, pita y palma. Cfr. Patricia Rieff Anawalt, *Indian clothing before Cortés*, Norman, University of Oklahoma Press, 1981.

<sup>31</sup> Nacido poco después de la conquista de México y fallecido alrededor de 1604. Cfr. "Estudio preliminar", en Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 23 y 24.

hombres-dioses.<sup>32</sup> A través del *tlaquimilloli*, Huitzilopochtli continuaba hablando con los líderes-sacerdotes que lo sucedieron.<sup>33</sup>

Durante toda la migración, los mexicas habían sido liderados por un linaje de sacerdotes-gobernantes responsables de la conservación del orden político y de la cohesión identitaria del grupo, las cuales estaban garantizadas por la reunión alrededor de un dios grupal que orientaba las decisiones políticas, por un pasado en común y por un proyecto social y político para los tiempos futuros.

Parece ser que esos sacerdotes eran los principales detentadores o sistematizadores de las explicaciones sobre el pasado, el presente y el futuro mexica.<sup>34</sup> Así y todo, en función de las polémicas que hemos mencionado anteriormente, no sabemos hasta qué punto esas explicaciones y, de un modo más amplio, la visión del mundo mexica se asemejaba a las mesoamericanas en esa fase migratoria. Tampoco existen certezas sobre si los mexicas compartían o usaban conceptos y sistemas centrales para el mundo mesoamericano, tales como el calendario, las concepciones cosmográficas y las explicaciones cosmogónicas que se refieren a las edades anteriores del mundo. En las fuentes mexicas que hablan de la migración, la presencia de esos conceptos es muy explícita; sin embargo, no podemos olvidarnos de que tales fuentes fueron confeccionadas *a posteriori*, después de más de dos siglos de haberse establecido en el valle de México los mexicas.

No obstante, la posibilidad de que hayan manejado tales sistemas y compartido tales concepciones –o sistemas y concepciones semejantes– durante la fase migratoria no debe ser descartada, porque sabemos que algunas de las concepciones mesoamericanas, tales como los rumbos

<sup>32</sup> Tal como enunciamos en la "Introducción", el intento de clasificar a muchos personajes de la cosmogonía y de la historia de los pueblos mesoamericanos como exclusivamente hombres o dioses parece derivar más de un supuesto del pensamiento occidental que de la forma en que los mesoamericanos entendían a esos personajes. Parece ser que la separación entre esos entes estaba marcada por una frontera mucho más ocasional que esencial y que había individuos especiales que la transponían constantemente. Esos individuos eran los *tlacateotzin*, en náhuatl, u *hombres-dioses*, y fueron estudiados en la obra de Alfredo López Austin, *Hombre-dios*.

<sup>33</sup> Cfr. Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*, caps. 1-5.

<sup>34</sup> Informaciones detalladas sobre los papeles de los diversos tipos de sacerdote en la sociedad mexica, desde los tiempos de la migración hasta poco antes de la llegada de los españoles, pueden obtenerse en Marcia Maria Arcuri, *Os sacerdotes e o culto oficial na organização do Estado mexica*, São Paulo, Universidade de São Paulo, Museo de Arqueología y Etnología, 2003. En esa tesis, por medio de evidencias materiales e iconográficas, se trata de comprobar la hipótesis de que los sacerdotes ocupaban el más alto grado de jerarquía en la organización del Estado mexica. Para ello, la autora analiza los antecedentes históricos de la actuación de dichos sacerdotes, el culto oficial y su relación con la cosmovisión mesoamericana y con la política ideológica, volcada hacia la expansión y la conservación de los dominios territoriales y para el control social interno.

del universo y las edades del mundo, seguramente no eran exclusividad de esa región, habiendo sido encontradas también, y con todas sus particularidades locales, en otras regiones de América.<sup>35</sup> Además, los contactos entre los mesoamericanos y los pueblos de Oasisamérica y de Aridoamérica eran constantes y la “frontera” entre ellos es más una herramienta conceptual que nos ayuda a establecer algunos de los límites políticos y de las áreas de cobertura de ciertas redes y características sociopolíticas, económicas y culturales, que una barrera impenetrable entre los pueblos de esas macrorregiones histórico-culturales.<sup>36</sup> Así, resulta plausible que los grupos nahuas migrantes compartiesen ciertos conjuntos de concepciones con los mesoamericanos, entre los cuales pueden encontrarse determinados ciclos calendáricos, conceptos cosmográficos y cosmogónicos.

<sup>35</sup> Podemos citar, como ejemplo, la presencia entre los pueblos andinos y del Amazonas de narrativas que se refieren a cataclismos, especialmente los diluvios que cerraron edades anteriores del mundo. Además, la concepción de que la superficie del mundo, o espacio horizontal, se divide en cuatro direcciones –delimitadas principalmente por las variaciones de las posiciones de nacer y atardecer en el horizonte– parece ser un modelo de organización espacial más o menos común en la América indígena. Un análisis comparativo entre las concepciones andinas y nahuas sobre el pasado puede verse en Eduardo Natalino dos Santos, “As tradições históricas indígenas diante da conquista e colonização da América”, *Revista de História*, São Paulo, Humanitas/Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, n. 150, primer semestre de 2004, p. 157-207. Sobre las narrativas de los pueblos indígenas amazónicos, vale conferir la introducción y el primer capítulo del libro de Lúcia de Sá, *Rain forest literatures*, Mineápolis/Londres, University of Minnesota Press, 2004.

<sup>36</sup> Oasisamérica es la macrorregión histórico-cultural que se situaba al noroeste de Mesoamérica y abarcaba parte de lo que en la actualidad son el sudoeste de los Estados Unidos –partes de Texas, New Mexico, Arizona y California– y el noroeste de México –partes de Chihuahua, Sonora y Baja California–. Los principales grupos indígenas de esa región se dividen en: ana-sazi, hohokam y mogollón. Aridoamérica abarcaría una gran región de lo que en la actualidad es el norte de México –partes de Chihuahua, Sonora y Baja California, más los estados de Baja California Sur, Coahuila, Durango, Nuevo León, Tamaulipas, Zacatecas, San Luis Potosí, Guanajuato, Querétaro y Aguascalientes– y las regiones de los Estados Unidos conocidas como centro-sur de California, Gran Cuenca, noroeste de Arizona y Apachería. Los grupos indígenas que habitaban esa región hablaban innumerables lenguas, pertenecientes, sobre todo, a las familias utoazteca y hokana, y algunos de sus principales grupos eran los pericúes, pimas, guachichiles, conchos y tarahumaras. Como el propio nombre lo indica, una de las principales características de gran parte de esa región es la aridez o el predominio de un modo de vida más relacionado con la recolección, la caza y la pesca que con la agricultura. Parece ser que entre el inicio de nuestra era y el año 1000, los mesoamericanos colonizaron y establecieron asentamientos en una gran franja territorial de esa región. Otra posibilidad es que los pueblos de la propia Aridoamérica hayan adoptado la agricultura y parte del modo de vida que llamamos mesoamericano. Sin embargo, tal vez por alteraciones climáticas, la agricultura se volvió, lentamente, impracticable después de ese periodo y esos asentamientos fueron progresivamente abandonados hasta la época de la conquista. *Cfr. Arqueología Mexicana*, México, Raíces/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, número especial 5, julio de 2000, p. 12-15.

No obstante esta posibilidad, también es verdad que el sistema calendárico y la escritura pictográfica, tales como los conocemos entre los pueblos de Mesoamérica, fueron exclusivos de esa macrorregión, e inclusive sirvieron para definir su amplitud. Tal calendario y escritura fueron adoptados y utilizados por las élites y tradiciones de pensamiento nahuas probablemente durante y, seguramente, después del periodo migratorio, como mecanismos fundamentales para la organización y el registro de las explicaciones sobre el pasado. Sin embargo, y como mencionamos anteriormente, para que los sistemas mesoamericanos sirvieran para organizar y registrar las narrativas migratorias, resulta probable que esos grupos tuvieran otro tipo similar de cuenta de los años y de tradición de registro y/o transmisión oral de narrativas, lo que viabilizaba sus transposiciones hacia los sistemas mesoamericanos y garantizaba la enorme coherencia cronológica y de contenido existente entre los relatos oriundos de diversos grupos, como también mencionamos más arriba.

Un hecho que fortalece esa hipótesis es la existencia de diversas formas de contar y registrar los años y sus eventos relevantes entre muchos de los pueblos indígenas de América del Norte. Uno de ellos es la *waniyetu yawawapi*, o cuenta de los inviernos, empleada entre los sioux. Gordon Brotherston, uno de los pocos especialistas en códigos mesoamericanos que desarrolló estudios sobre las relaciones entre las formas de registro empleadas en Mesoamérica y las regiones ubicadas al norte, afirma que "Por toda América del Norte hay notables constantes acerca de cómo se representa el paso del tiempo, año por año. El formato en bustrófedon, que es norma en Mesoamérica, se ve reflejado claramente entre los sioux, en los *waniyetu yawawapi* (cuentas de inviernos) [...]. Igualmente por toda esa área se recurre al bastón inscrito como emblema y memoria del paso de los años".<sup>37</sup>

Conociendo o no esos sistemas y conceptos, parece ser que los mexicas entraron a la región del altiplano central mexicano en la primera mitad del siglo XIII, después de que lo hicieran muchos otros grupos nahuas y en un momento en el cual gran parte de la región era tributaria de Culhuacan. Desde entonces, no abandonaron más aquella región, donde convivieron con grupos nahuas que se habían establecido anteriormente, y con antiguos pueblos mesoamericanos y sus descendientes sanguíneos o aliados político-culturales, como en el caso de los toltecas, supuestamente el primer grupo nahua que migró hacia el altiplano central mexicano y se afincó en Teotihuacan antes de su caída.

<sup>37</sup> Gordon Brotherston, *La América indígena en su literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 143.

Todo el siguiente y convulsionado periodo de la historia mexicana –que se desarrolla entre los intentos frustrados de fijación de su *altepetl* alrededor del lago Texcoco, entre mediados y fines del siglo XIII, pasó por la fundación de su propia ciudad, en 1325, después de casi haber sido diezmados por los tepanecas, y llega hasta la formación de la Triple Alianza y el comienzo de sus conquistas, en 1428– habría sido caracterizado por su “toltequización”,<sup>38</sup> que ocurrió concomitantemente con la “chichimequización” del mundo mesoamericano en todo el altiplano central mexicano.

Durante mucho tiempo, la frontera entre Mesoamérica y Aridoamérica fue pensada como un límite marcado predominantemente por factores ambientales, sobre todo por el alcance de las lluvias que posibilitaban o no la práctica de la agricultura y que, de ese modo, determinaban inexorablemente dos modos de vida muy distintos o, inclusive, opuestos. Sin embargo, y tal como mencionamos anteriormente, en algunas localidades de Aridoamérica se practicaba la agricultura y, además, existieron, a lo largo del tiempo, fluctuaciones de esa frontera que obedecieron no solamente a alteraciones climáticas, sino también a alianzas y enemistades políticas. Además de la revisión de los límites entre las dos macrorregiones, se está revisando también la oposición simplista entre mesoamericanos –calificados de agricultores, sedentarios y civilizados– y chichimecas –calificados de cazadores-recolectores, nómadas y salvajes–, quienes entonces habrían supuestamente “evolucionado” después de su migración y “toltequización” en Mesoamérica. En la actualidad podemos percibir que esa caracterización es fruto de una concepción evolucionista de la historia, que concibe la agricultura y el urbanismo monumental como modelos anhelados por todos los pueblos, pero alcanzados apenas por algunos pocos.

Siendo así, resulta más razonable pensar que los nahuas empezaron a formar parte y a transformar la región mesoamericana,<sup>39</sup> la que era por-

<sup>38</sup> En oposición al modo de vida chichimeca, comúnmente se denomina *toltecatoytl* al legado cultural de los toltecas, que habrían sido conscientemente los responsables de la conservación de las conquistas culturales tradicionales de Mesoamérica después de la caída de los grandes centros urbanos del periodo clásico. Cfr. Miguel León-Portilla, *Toltecatoytl*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

<sup>39</sup> Estudios recientes tratan de entender cuáles habrían sido las principales características que los chichimecas llevaron a la Mesoamérica del periodo posclásico, entre las cuales estarían la confección del *Chac-Mool* (estatua de un hombre recostado de espaldas, con la piernas arqueadas, con el tronco semilevantado, la cabeza hacia un lado y en sus manos lleva una vasija) y del *tzompantli* (literalmente cercado de cráneos; podría ser una estructura de madera con cráneos colgados en varas que los atravesaban lateralmente a la altura de las témporas o un monumento de piedra con altorrelieve retratando a los cráneos pasados por varas), elementos presentes en los centros urbano-ceremoniales y relacionados con los sacrificios de cautivos en guerras. Esos elementos son más antiguos en Gran Chichimeca que en Mesoamérica. Cfr.

tadora de cierta unidad histórico-cultural, caracterizada por rasgos diseminados en amplios territorios, pero entre pueblos relativamente distintos y que se organizaban en entidades políticas relativamente autónomas –los *altepeme*–. Con las migraciones que ocurrieron a partir del final del periodo clásico, el mosaico de etnias y entidades políticas que ya existía en el altiplano central mexicano creció mucho más. Estaba constituido por antiguos y nuevos agricultores, siendo que estos últimos también practicaban la caza y se enorgullecían de su habilidad en el uso del arco y la flecha, asociándolos a las virtudes guerreras.<sup>40</sup> Al pensar en los mexicas, resulta importante situarlos dentro de ese proceso, es decir, no debemos considerar su caso como algo exclusivo e innovador, pues casos semejantes se habían dado entre los grupos nahuas precedentes, tales como los acolhuas, chalcas, colhuas y cuauhtitlanenses (o *cuauhtitlancaleque*), quienes fundaron, respectivamente, importantes ciudades: Texcoco, Amaquemecan y Tlalmanalco, Culhuacan, Cuauhtitlan.<sup>41</sup>

Resultará útil para nuestros análisis notar que los nahuas eran conscientes de esas transformaciones y del legado mesoamericano (denominado *tolteca*) y chichimeca, de los cuales se declaraban herederos. Como por ejemplo, el texto del *Códice florentino*, donde los sabios nahuas hablan sobre sus orígenes, traza la secuencia de los principales señoríos anteriores a los chichimecas, sintetizados en los nombres de sus principales centros y regiones: Panutla (o Pánuco, que tal vez se refiera a la costa del golfo, región olmeca), Cuauhtemallan (que corresponde aproximadamente a la actual Guatemala), Tamoanchan (lugar no identificado y cuyo nombre funcionó a modo de epíteto de sitios relacionados con los primeros antepasados), Teotihuacan, Cholula y Tollan.<sup>42</sup>

Marie-Areti Hers, *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1989.

<sup>40</sup> Vale recordar que el uso del arco y la flecha era una novedad en la región mesoamericana, pues el *atlatl* –propulsor de dardos– y el *maquahuilitl* –espada de madera con láminas de obsidiana u otro mineral cortante, incrustadas en sus bordes– eran las principales armas de los guerreros en Mesoamérica.

<sup>41</sup> Inclusive la famosa posterioridad de la migración y del establecimiento mexica resulta cuestionada en la actualidad, pues ellos no habrían sido, de hecho, los últimos en establecerse ya que la fundación de Tenochtitlan es anterior a las fundaciones definitivas de Cuauhtitlan y Texcoco. Ese carácter tardío que se le atribuyó a la llegada y a la instalación de los mexicas habría sido destacado por sus élites en las narrativas migratorias y presentado como una dificultad adicional, la que podría contribuir a la cohesión identitaria y para justificar sus pretensiones de dominación. Cfr. Federico Navarrete Linares, *Mito, historia y legitimidad política*.

<sup>42</sup> Cfr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 972-979. Varios investigadores no creen que la secuencia de horizontes culturales que ese texto presenta tenga algún fundamento histórico, por más que coincida con la gran mayoría de los estudios arqueológicos. Por ejemplo, Ross

En ese mismo texto, el uso de los escritos pictográficos por los grupos dirigentes es explícitamente mencionado como una antigua característica de la tradición política mesoamericana. Según el relato, después de haber llegado por mar desde oriente, de haber desembarcado en Panutla y de haberse dirigido a Tamoanchan, los primeros pobladores resolvieron volver y llevarse consigo los libros y las pinturas. Fue entonces que cuatro ancianos –Oxomoco, Cipactonal, Tlaltetecui y Xuchicahuaca– decidieron quedarse y se preguntaron: “¿Qué modo se terná [sic] para poder regirse bien la gente, etcétera? ¿Qué orden habrá en todo? Pues los sabios llevaron sus pinturas por donde gobernaban”.<sup>43</sup>

Controlar el uso y la conservación de la escritura pictográfica, del calendario y de las explicaciones sobre el pasado fue una preocupación de las élites dirigentes mexicas hasta la época de la llegada de los españoles.<sup>44</sup> Tales sistemas y explicaciones eran fundamentales para la conservación de los amplios dominios políticos y tributarios mexicas, los cuales no se constituían como un imperio territorialmente ocupado o militarmente controlado. Sus bases de apoyo no eran el poderío militar y el establecimiento de guarniciones y gobernadores que respondiesen, directamente, a un poder central. El control se refería, básicamente, al establecimiento de relaciones tributarias y al sometimiento político de las élites locales. Podía resultar necesario que se usara la fuerza, la guerra y la intervención política directa, pero esos no eran los mecanismos comúnmente utilizados para perpetuar el control. El sometimiento político-tributario se mantenía a través de pactos y alianzas diferenciados para cada reino o *altepetl* conquistado o que se había sometido “pacíficamente”. Esos pactos y alianzas garantizaban grados diferentes de relativa autonomía para cada provincia o *altepetl*, formando una compleja y diversifica-

Hassig afirma que “The Aztecs themselves were doubtless ignorant of whatever purposes and motivations initially gave rise to the calendar –after all, they thought their major cultural traditions had been invented by the Toltects, rather than earlier groups whose histories, traditions, and even presence had long been forgotten”. Ross Hassig, *Time, history and belief in Aztec and Colonial Mexico*, p. 7. Tales estudiosos creen que los nahuas, al mencionar a los toltecas, se estaban refiriendo exclusivamente a los fundadores y habitantes de Tula Xicocotitlan, en Hidalgo, o a sus contemporáneos. Sin embargo, si le otorgamos una connotación más amplia al término tolteca, capaz de incluir también a los teotihuacanos, la secuencia de locales u horizontes político-culturales presentada en el *Códice florentino* adquiere una consonancia histórica increíble con los datos provenientes de los estudios arqueológicos. Cfr. Román Piña Chan, *Cacaxtla*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

<sup>43</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 973.

<sup>44</sup> Entre los conocidos hechos que comprueban esa preocupación, se encuentra la famosa quema de libros pictográficos promovida por Itzcoatl (1427-1440), probablemente de libros provenientes de tradiciones de pensamiento y de escrituras de rivales o que no pertenecían a los grupos dirigentes.

da red de interdependencias entre las élites locales y las mexicas: había más de treinta importantes gobernantes locales y no mexicas en las regiones dominadas, cuyos estatutos políticos variaban desde el control directo hasta la casi total autonomía.<sup>45</sup>

Además, la cabeza de estos dominios no era única, pues estaba integrada por un trío de *altepeme*: la Triple Alianza. A cada uno de los tres *altepeme* les eran remitidas cuotas de tributos: dos quintos para Tenochtitlan, dos quintos para Texcoco y un quinto para Tlacopan, también llamada Tacuba. Las conquistas eran consideradas particulares o de las tres ciudades, pero siempre se incluían en la esfera de una de las tres capitales. De este modo, los dominios se dividían en tres sectores, relacionados con las tres capitales y delimitados según los cuatro rumbos del Universo.<sup>46</sup>

Otro gran indicio de esa relativa independencia –y, por lo tanto, de la necesidad de pactos políticos apoyados en otros lazos además del dominio militar– se encuentra en el hecho de que la presencia mexica no puede ser detectada arqueológicamente en los *altepeme* dominados, lo que muestra la pequeña influencia mexica en el universo material y en la vida cotidiana de los pueblos subyugados. En suma, no había un imperio porque no existía control territorial o administrativo directo.<sup>47</sup> Para completar ese mosaico, se hablaban diversas lenguas en las regiones tributarias de la Triple Alianza, entre las cuales se encontraban el náhuatl, el otomí, el matlatzinca, el mazahua, el zapoteco, el mixteco y el chocho.

Frente a esa relativa heterogeneidad lingüístico-cultural y la tendencia a la autonomía de los *altepeme*, los pactos y lazos políticos se anclaban, entre otros elementos, en las explicaciones sobre el pasado y en otras

<sup>45</sup> Resulta interesante notar que esas formas particulares de dominación se relacionan directamente con concepciones específicas de pueblos enemigos, con quienes constantemente entablaron relaciones políticas que no se restringían a guerras constantes. Se sabe, por ejemplo, que los miembros de las élites de los reinos independientes y, eventualmente, enemigos de Cholula, Tlaxcala y Huexotzinco eran convidados a grandes celebraciones en Tenochtitlan y que sus líderes luchaban en las guerras floridas o *xochiyaoyotl* (término formado por la unión de los sustantivos *xochitl*, flor, y *yaoyotl*, guerra) cuyo principal objetivo era la captura de cautivos para los sacrificios.

<sup>46</sup> Los dominios de Tenochtitlan abarcarían desde el oriente, pasando por el sur y llegando hasta el poniente; los de Tlacopan abarcarían desde el poniente hasta el norte, y los de Texcoco abarcarían desde el norte hasta el oriente. Cfr. Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del imperio tenochca*, México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>47</sup> Parece ser que la expansión de territorios promovida por Michoacán, *altepetl* rival e importante enemigo de los mexicas, se vio acompañada de la práctica de la eliminación y sustitución de las élites de las ciudades conquistadas, lo que transformaría ese caso más cercano en lo que, tradicionalmente, se entiende con el término imperio. Cfr. Federico Navarrete Linares, *Visão comparativa da conquista e colonização das sociedades indígenas estatais*.

concepciones ampliamente compartidas, tales como el sistema calendárico, la cosmografía y la escritura pictográfica, las cuales eran fundamentales en la producción de justificativas sobre el orden actual y futuro de las cosas. Las élites mexicas, así como otras élites nahuas antes y contemporáneamente a ellas, usaron esas explicaciones, sistemas y escritura para justificar tanto sus dominios tributarios sobre otros pueblos como su posición de control y comando dentro de la propia sociedad.

Enfatizamos ese punto porque es importante percibir que el análisis de los documentos pictográficos o alfabéticos nos permitirá, sobre todo, el contacto con la producción de los *pipiltin*, que legitimaban su poder a través de una visión del mundo sistemáticamente transmitida en el *calmecac* y en otros ámbitos y ocasiones sociales, en los cuales era frecuente el uso de los manuscritos pictográficos y de la oralidad.<sup>48</sup>

Tal era la importancia del control y del uso de esos elementos que, como citamos anteriormente, en el seno de las élites nahuas había grupos o individuos especializados en sistematizarlos, manejarlos, producirlos y transformarlos, grupos que estamos denominando tradiciones de pensamiento y escritura. Específicamente nos interesan los usos que esas tradiciones le dieron al calendario, a la cosmografía, a la cosmogonía y al sistema de escritura, tema que detallaremos en los dos próximos apartados.

### *Usos del calendario, de la cosmografía y de la cosmogonía por parte de las élites dirigentes mesoamericanas y nahuas*

En otra ocasión, tuvimos la oportunidad de dedicarnos a las características que, comúnmente, se relacionan con las tramas que forman el tejido cultural mesoamericano.<sup>49</sup> Ahora, nos referiremos apenas a las caracte-

<sup>48</sup> La escisión entre los *pipiltin* y los *macehualtin* también estaba marcada por distintos modos de hablar y por el uso de distintos vocabularios. Para designar el hablar de ambos, se usaba el verbo *tlatoa*, pero en composición con prefijos que le darían diferentes connotaciones valorativas. El hablar de los *pipiltin* sería *tecpillatoa*, es decir, hablar cortés y curiosamente, mientras que el hablar de los *macehualtin* sería *macehuallatoa*, o sea, hablar rústicamente. Cfr. Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2001, f. 50v y 93r, parte náhuatl-castellano.

<sup>49</sup> Lo que fue realizado en el primer capítulo de Eduardo Natalino dos Santos, *Deuses do México indígena*, São Paulo, Palas Athena, 2002. No debemos entender Mesoamérica como una región cultural en la que participan los pueblos que comparten una lista fija de características, sino como un conjunto de relaciones históricas que generaron semejanzas y diferencias, ambas resultantes de interdependencias asimétricas. Esto último nos lleva a concluir que no hubo, necesariamente, una coincidencia continua de la expansión territorial y de la duración de los elementos culturales comunes en distintas épocas y sociedades, o inclusive entre los distintos campos y grupos sociales. Cfr. Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998.

terísticas que ayudarán a comprender los análisis comparativos de los manuscritos nahuas y mesoamericanos que desarrollaremos en los capítulos siguientes. Para ello, resulta fundamental que entendamos las semejanzas y diferencias entre las producciones, usos y funciones sociales que nahuas y otros pueblos mesoamericanos le dieron a esos manuscritos –algunos de los cuales fueron mencionadas anteriormente–. Además, es importante que entendamos mínimamente el funcionamiento de los principales sistemas conceptuales empleados en esos escritos –entre los que se encuentran el calendario, la cosmografía y la cosmogonía– así como, en el caso de los manuscritos pictográficos, los fundamentos básicos del propio sistema de registro. Lo haremos tratando el caso nahua inserto en la historia mesoamericana.

Una de las principales características de los pueblos mesoamericanos fue la utilización sistemática de determinados complejos conjuntos de ideas acerca del tiempo y del espacio. Esas ideas se concretaron y se manifestaron articuladamente a través, sobre todo, de los sistemas calendárico y cosmográfico, cuya región y periodo exactos de origen son desconocidos. Sin embargo, los olmecas de la costa del golfo de los años 1200 a 600 a. C. son apuntados por gran parte de los investigadores como sus probables productores o primeros sistematizadores.<sup>50</sup> De cualquier forma, es verdad que esos complejos ideológicos fueron elaborados durante el Preclásico (2500 a. C.-150 d. C.), sobre todo durante el Preclásico Medio (1200-400 a. C.) y son conocidos principalmente por medio de fuentes arqueológicas e históricas del Clásico (150-900 d. C.) y del Posclásico (900-1521).<sup>51</sup>

Volveremos a referirnos detalladamente a las características y funcionamiento de cada uno de esos complejos, en los capítulos en los que analizaremos sus presencias en los manuscritos nahuas del siglo XVI. Por ahora, interesa solamente entender que esos conjuntos articulados de concepciones tuvieron sus orígenes en tiempos remotos, que se fueron constituyendo y transformando a lo largo de la historia mesoamericana

<sup>50</sup> Veremos que existe una gran polémica sobre la determinación de los primeros productores y usuarios del sistema calendárico y de la escritura pictográfica: si eran olmecas o si eran zapotecas. Los glifos calendáricos, onomásticos y toponímicos más antiguos se encuentran en la región zapoteca, pero el texto pictográfico más antiguo pertenece a la región olmeca.

<sup>51</sup> Sin embargo, no debemos entender por elaboración la creación total y a partir de nada, pues muchas de esas concepciones pueden haber tenido origen fuera de Mesoamérica. Desafortunadamente, todavía hay mucha resistencia entre los mesoamericanistas para estudiar los contactos con otras macrorregiones culturales, los cuales, en muchos casos, son demasiado evidentes, sobre todo con las regiones fronterizas y que en la actualidad pertenecen a América Central, al norte de México y al sur de los Estados Unidos.

y que eran una de las principales posesiones de las élites político-sacerdotales de los centros ceremoniales y urbanos hegemónicos. Inclusive, la creación y el uso sistemático de registros para esos complejos ideológicos tal vez haya sido uno de los principales factores en el proceso de fortalecimiento de las élites olmecas y en su expansión sobre otros grupos. Esa expansión marcó el inicio de un extenso y multifacético proceso de relaciones políticas intergrupales entre pueblos de regiones relativamente distantes y resultó en una relativa homogeneidad cultural entre las élites mesoamericanas.<sup>52</sup>

Conjuntos de ideas sobre el tiempo y el espacio semejantes a los empleados por los olmecas, fueron ampliamente utilizados por las élites zapotecas de San José Mogote y Monte Albán, por las mayas de Uaxactún, Tikal, Kaminaljuyú e Izapa, y por las élites de Teotihuacan.<sup>53</sup> Esos fueron algunos de los centros responsables por hegemonías político-culturales contemporáneas o posteriores a la decadencia de los centros olmecas.<sup>54</sup> De ese periodo, proceden los más antiguos signos pictográficos conocidos, encontrados en San José Mogote, región zapoteca de Oaxaca, y fechados aproximadamente en 600 a. C.<sup>55</sup> Tales signos, tal vez no coincidentemente, se relacionan con el calendario, pero específicamente con la cuenta de los días o *tonalpohualli*, ciclo de 260 días dividido en veinte trecenas, que era uno de los fundamentos del sistema calendárico mesoamericano.

Los glifos encontrados en San José Mogote, además de relacionarse con el calendario, indican también el nombre de un personaje, el Señor

<sup>52</sup> Actualmente, se trata de entender a los olmecas como los sistematizadores e intermediarios de realizaciones culturales de orígenes diversos y que tuvieron una larga vida en la historia de Mesoamérica; y no más como sus creadores y difusores exclusivos. Cfr. Rebecca B. González Lauck, "La zona del Golfo en el Preclásico", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coord.), *Historia antigua de México*, v. I.

<sup>53</sup> A pesar de la escasez de glifos calendáricos en la ciudad de Teotihuacan, su distribución espacial y las constantes renovaciones y superposiciones de sus construcciones parecen obedecer a modelos relacionados con la cosmografía y con los ciclos temporales difundidos en Mesoamérica.

<sup>54</sup> Una síntesis del problema de cómo los olmecas contribuyeron al desarrollo de centros urbanos posteriores, sobre todo para los mayas, puede verse en Michael Coe, "Olmecas y mayas", en Richard E. W. Adams (comp.), *Los orígenes de la civilización maya*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992. Sin embargo, algunos investigadores no creen que las bases de los sistemas numérico y calendárico hayan surgido entre los olmecas, pues en su región no existían signos gráficos que pudieran relacionarse con tales sistemas. Siendo así, el calendario original y basilar de Mesoamérica habría sido el oaxaqueño. Cfr. Maricela Ayala Falcón, "La escritura, el calendario y la numeración", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coord.), *Historia antigua de México*, v. IV.

<sup>55</sup> Cfr. Anthony Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Uno Xoo. Con ese glifo, *xoo*, se designaba, en zapoteco, el decimoséptimo de los veinte signos calendáricos –correspondiente al glifo *ollin*, en náhuatl–. La lápida con su efigie se encontraba sobre losas que nivelaban un pasaje encima de una pirámide, siendo así pisada por todos los que podían circular por ese lugar. Esa localización llevó a algunos investigadores a proponer su identificación como un gobernante sacrificado de un reino rival.<sup>56</sup>

Además, en Monte Albán –centro zapoteca que reemplazó a San José Mogote en la hegemonía regional– fueron encontrados cerca de quinientos monumentos y estelas con inscripciones fechadas en los años 600 a 300 a. C. y que también se refieren a fechas, sobre todo las de la conquista.<sup>57</sup> En ese caso, las estelas portan registros no sólo de días del *tonalpo-hualli*, sino también de años del *xiuhmolpilli*, ciclo de 52 años de 365 días cada uno, que también componía el sistema calendárico, como veremos en detalle en el siguiente capítulo. Todos esos vestigios apuntan hacia la relación intrínseca entre la escritura pictográfica, el sistema calendárico y el poder político en esas sociedades, altamente jerarquizadas. Esa relación se mantendrá en Mesoamérica hasta los mexicas y la llegada de los españoles y será muy importante tenerla en mente cuando presentemos los análisis de las fuentes.

En el segundo capítulo y en el tercero veremos que esos glifos calendáricos, además de la referencia directa a las concepciones temporales, aluden también a las cosmográficas, unidas inseparablemente al calendario. Tales concepciones también se manifestaron en las ciudades zapotecas a través de la existencia de modelos de orientación constructiva basados en la división del Universo en cuatro rumbos y un centro.

En las ciudades mayas que surgieron entre el final del periodo preclásico y el inicio del Clásico también podemos observar modelos constructivos basados en principios de orientación espacial ampliamente compartidos, los cuales, muy probablemente, reflejan la utilización de concepciones que se estaban generalizando en lo que actualmente deno-

<sup>56</sup> Parece ser que, además de la mayor rivalidad y disputa política que acompañó el periodo de surgimiento de la escritura en Oaxaca, existe un consenso más o menos acabado de que las sociedades anteriores a la aparición de esos registros presentaban características más igualitarias que las de San José Mogote. Cfr. María de los Ángeles Romero Frizzi, “Los zapotecos, la escritura y la historia”, en María de los Ángeles Romero Frizzi (coord.), *Escritura zapoteca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003.

<sup>57</sup> Cfr. Miguel León-Portilla, *Literaturas indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/MAPFRE, 1992.

minamos Mesoamérica.<sup>58</sup> Las concepciones espaciales que aparecen más explícitamente en la arquitectura son la de los cuatro rumbos y un centro del Universo y la de los niveles celestes y subterráneos, que serán vistas en detalle en el siguiente capítulo.

Otra muestra de la presencia de esas concepciones cosmográficas entre los mayas y de su pertinencia en el mundo mesoamericano, se encuentra en un famoso par de páginas del *Códice Madrid*,<sup>59</sup> el cual trae un mapa cosmográfico-calendárico muy semejante al de la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer*,<sup>60</sup> que pertenece al grupo Borgia, proveniente probablemente de la región de Tlaxcala, Cholula y oeste de Oaxaca.<sup>61</sup> Otra muestra de la pertenencia maya al mundo mesoamericano puede observarse en el uso de los dos ciclos fundamentales del sistema calendárico –el de 260 y el de 365 días– en los millares de estelas auto-fechadas, en las que aparecen también otros ciclos, como el año *tun* de 360 días y el mes lunar de 29.5 días.

En el caso de Teotihuacan, sabemos de la presencia de las concepciones cosmográficas por el hecho de que sus construcciones compartieron modelos de orientación con centenares de otros sitios de la región mesoamericana, sobre todo con los del centro de México, los que, por lo que se indica, tuvieron en esa ciudad un modelo urbanístico hasta la época mexicana.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Cfr. Anthony Aveni y Hamilton Horst Hartung, "Archaeoastronomy and the puuc sites", en Johanna Broda *et alii* (ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Astronomía, 1991.

<sup>59</sup> *Códice Madrid*, p. 75 y 76. El manuscrito fue producido, según Eduard Seler, en la costa occidental de la península de Yucatán o, según John B. Glass, en las tierras bajas mayas del sudeste de México y Guatemala, probablemente entre los siglos XIV y XV. Cfr. Thomas A. Lee, Jr., *Los códices mayas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985, p. 81.

<sup>60</sup> *Códice Fejérváry-Mayer*, Graz/México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 1.

<sup>61</sup> Trataremos más adelante de introducir y definir ese importante grupo de manuscritos prehispánicos. Por ahora, nos importa solamente saber que sus componentes proceden de una región que hizo uso de un sistema de escritura distinto pero emparentado con el maya, razón por la cual los dos manuscritos citados presentan concepciones cosmográficas y temporales muy semejantes. A lo largo de los siguientes capítulos, sobre todo del tercer capítulo ("El espacio: usos y funciones de los conceptos cosmográficos en los textos nahuas"), reproduciremos y analizaremos esa página del *Códice Fejérváry-Mayer*.

<sup>62</sup> Lugar donde se transforman en dioses es una posible traducción del nombre náhuatl *Teotihuacan*. Por lo que parece, esa denominación fue atribuida a esa localidad posteriormente a su decadencia, por pueblos nahuas, y se relacionaría al importante episodio de la creación del quinto sol, como veremos en detalle en el cuarto capítulo ("El pasado: los relatos cosmogónicos tradicionales y sus transformaciones durante el siglo XVI"). En verdad, no se sabe con certidumbre qué lenguas hablaban sus habitantes. Existe la posibilidad de que la principal haya sido alguna lengua utoazteca. Cfr. Doris Heyden y Paul Gendrop, *Pre-Columbian architecture of Mesoamerica*, Nueva York, Harry N. Abrams, 1975, p. 36. Por otro lado, las inmediaciones

Esos modelos de orientación se relacionaban, regularmente, con fenómenos astronómicos observables en el horizonte, entre los cuales se encuentran los puntos de salida y entrada del Sol y de otros astros celestiales.<sup>63</sup> Esos ítems, como veremos en detalle en el tercer capítulo, servían para definir las cuatro regiones en las que el mundo horizontal se dividía según la cosmografía vigente en toda Mesoamérica.

Por otro lado, Teotihuacan muestra pocas representaciones visuales de elementos calendáricos o relacionadas con un sistema de escritura pictográfica. En realidad, existe una gran polémica sobre si existió, o no, una escritura propia en Teotihuacan. Nos referiremos a esa polémica en el próximo apartado, donde discutiremos el uso de la escritura pictográfica en las tradiciones de pensamiento nahuas. Por ahora interesa destacar solamente que, a pesar de la polémica sobre la presencia del sistema de escritura, elementos glíficos relacionados con el sistema calendárico fueron encontrados en Teotihuacan, indicando su uso, sobre todo el de la cuenta de los años de 365 días. Uno de los glifos presentes en ese lugar es el llamado signo del año –que puede ser descrito como una “A” mayúscula entrelazada con un círculo paralelo a la base, a la altura de su trazo horizontal–, frecuentemente encontrado también en los códices y en localidades de la región mixteca.<sup>64</sup>

La utilización y la transformación de esos complejos conceptuales relacionados con los ciclos temporales y con el espacio continuaron después de la caída o la decadencia de gran parte de los centros urbanos mayas, zapotecos y de Teotihuacan. En ese nuevo momento de la historia mesoamericana, caracterizado por el ascenso de los centros tolteco-chichimecas, controlar los saberes sobre el tiempo y el espacio continuaba siendo una forma de dominar los ciclos temporales pasados y futuros y de conocer las fuerzas y cargas provenientes de cada región del Universo, las cuales integraban la realidad que desembocaba en el centro del mundo, es decir, en cada *altepetl*.

Además, conocer los orígenes del mundo, de los dioses y de los hombres, es decir, la cosmogonía, era un paso indispensable para entablar

del centro ceremonial de Teotihuacan continuaron siendo ocupadas por un nuevo *altepetl* desde su supuesta caída hasta la época colonial, cuando fue denominado San Juan Teotihuacan. Por lo tanto, no resulta improbable que Teotihuacan –o algún equivalente suyo en otra lengua– haya sido el nombre original del *altepetl* antes de la decadencia.

<sup>63</sup> Cfr. Ivan Šprajc, *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001.

<sup>64</sup> Cfr. Doris Heyden, “El ‘signo del año’ en Tehuacán, su supervivencia y el sentido sociopolítico del símbolo”, en Barbro Dalhgren (org.), *Mesoamérica*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979.

relaciones adecuadas entre esos entes, papel que era esperado por parte de cualquier gobernante. Las estelas mayas que contabilizan el tiempo a partir de la fecha inicial de la edad actual, las pinturas murales, las que están en otros objetos retratando personajes de la cosmogonía y las innumerables páginas de los códices prehispánicos mixtecos y mayas atestiguan la presencia y la importancia de la cosmogonía en tiempos muy anteriores a los de los toltecas y chichimecas, quienes dieron continuidad a esa tradición, creando o adaptando antiguos relatos según las nuevas conformaciones político-sociales.

Las nuevas relaciones políticas, comerciales, culturales y bélicas, que surgieron después del colapso de Teotihuacan y de otros grandes centros hegemónicos del periodo clásico, habrían empezado a delinearse aún durante el siglo VII. Tales relaciones se caracterizaban por la existencia de un sistema sociopolítico que no tendía al centralismo, sino a conservar los órdenes políticos peculiares a cada grupo y, al mismo tiempo, amalgamarlos por medio de una ideología general basada en la amplia difusión del complejo Quetzalcoatl-Tollan.<sup>65</sup>

Ese sistema habría sido capaz de reunir grupos diferentes en torno a delegados originarios o descendientes de la Huey Tollan, o Gran Tula, también llamada Zuyuá o Siwán. Esa supuesta relación con un lugar, cuya importancia era ampliamente reconocida, habría propiciado en esos líderes la minimización de las oposiciones y particularidades locales. Tal importancia provenía del hecho de que Huey Tollan fue considerada por los pueblos posteriores el lugar de origen o de conservación de todos las artes y los oficios.<sup>66</sup> Tollan se volvió una especie de calificativo aplicado a los centros que se destacaban en grandeza arquitectónica y en hegemonía político-cultural después de la caída de la Huey Tollan, como fueron los casos de Xochicalco, Cholula, Chichén Itzá, Xicocotitlan y de la propia México-Tenochtitlan.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Ese modelo sociopolítico es llamado de zuyuano y fue propuesto por Alfredo López Austin y Leonardo López Luján. Dos caminos marcaron su final: 1) el mixteco-maya con la desagregación política en Oaxaca, Yucatán y tierras altas mayas de Guatemala; 2) el tarascomexica, con la superación por regímenes más centralizados y poderosos en Michoacán y en el valle de México. *Cfr.* Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá*, México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica, 1999.

<sup>66</sup> Tal vez, en el caso de las narrativas nahuas del centro de México, esa denominación se refiera principalmente a Teotihuacan.

<sup>67</sup> *Cfr.* Román Piña Chan, *Historia, arqueología y arte prehispánico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994. Utilizaremos Tollan para referirnos a la Gran Tula y Tula para referirnos al *altepetl* de Xicocotitlan, actual estado de Hidalgo.

Los pueblos nahuas del valle de México, entre los cuales se destacaron los mexicas, hicieron amplio uso de esos complejos conceptuales al insertarse en las redes sociopolíticas mesoamericanas, sobre todo para construir y justificar sus dominios tributarios y políticos en Mesoamérica. No se presentaron como los instituidores de un orden totalmente nuevo y extranjero, sino como los mantenedores de un orden considerado natural, el que debía continuar vigente en las prácticas sociales en general, sobre todo en aquellas en las cuales las dimensiones ceremoniales y representativas eran fundamentales. La instauración y la historia del funcionamiento de ese orden, desde la primera edad del mundo, eran narradas en la cosmogonía y su organización y comprensión estaban basadas, entre otras cosas, en el sistema calendárico y en la cosmografía, complejos de ideas que fueron rápidamente incorporados por los nahuas que se establecieron en Mesoamérica desde el final del Clásico y, sobre todo, en el Posclásico.

Una forma de expresar el anclaje en el pasado de un orden relativamente nuevo fue la utilización transformada de formas arquitectónicas anteriores y el uso ceremonial de objetos procedentes de los centros urbanos hegemónicos del periodo clásico. De la misma forma en que los mayas del periodo clásico habían utilizado estatuillas olmecas en entierros, los mexicas hacían constantes visitas y buscaban objetos en Teotihuacan, supuesto lugar de creación del Sol y de la actual humanidad.<sup>68</sup>

Para analizar adecuadamente esos complejos conceptuales en las fuentes nahuas, es importante saber que sus creaciones y sistematizaciones se dieron simultáneamente al desarrollo de los sistemas de escritura pictográfica. Tales sistemas no eran mecanismos neutros de registro de palabras o ideas ni tampoco eran utilizados universalmente por toda la sociedad. Todo sistema de registro del pensamiento o del habla es creado, funciona y está al servicio de una determinada visión de mundo y, por lo tanto, moldea los contenidos registrados, influenciando en la propia construcción de esa visión de mundo. En tal sentido, y para entender el papel que los códigos pictográficos y, posteriormente, los relatos alfabéticos poseían dentro del mundo nahua, nos referiremos brevemente a la

<sup>68</sup> Cerca de cuarenta objetos de estilo teotihuacano fueron encontrados en las excavaciones en el centro de México-Tenochtitlan, en contextos de gran importancia político-religiosa. Cfr. Leonardo López Luján, *La recuperación mexicana del pasado teotihuacano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Asociación de Amigos del Templo Mayor/GV Editores, 1989.

historia y a los usos sociales de los sistemas de escrituras mesoamericanas, sobre todo del sistema mixteco-nahua.<sup>69</sup>

*Usos de la escritura pictográfica en las tradiciones de pensamiento mesoamericanas y nahuas*

Hemos visto que los registros pictográficos mesoamericanos más antiguos con representaciones calendáricas –e implícitamente cosmográficas– proceden de San José Mogote y Monte Albán, de los años 600 a 300 a. C. También vimos que los registros pictográficos posteriores, sean los de los zapotecos, los mayas, los teotihuacanos o, inclusive, los mixtecos mantuvieron las representaciones calendáricas y cosmográficas de un modo abundante y destacado. En verdad, la presencia del sistema calendárico y cosmográfico en los escritos pictográficos sobre piedra fue una constante que llegó hasta los monumentos mexicas producidos poco antes de la conquista española –tal como la famosa *Piedra del Sol*,<sup>70</sup> fechada aproximadamente en el 1479 d. C.

La presencia primordial e históricamente constante de las representaciones calendáricas y cosmográficas en los escritos pictográficos se relaciona con su centralidad en la propia organización de los sistemas de escritura, la que a su vez refleja la relevancia gnoseológica del calendario y de la cosmografía en las tradiciones de pensamiento mesoamericanas. Para las mismas, referirse a un determinado tema y hacerlo por escrito significaba, antes que nada, situarlo y calificarlo a través de categorías temporales y espaciales, las que formaban un conjunto articulado, al que podemos denominar sistema calendárico y cosmográfico. En síntesis, la antigüedad y ubicuidad de las concepciones calendáricas y cosmográficas en las estelas y demás grabados en piedra son un buen indicio sobre la indispensabilidad y la centralidad de esos complejos de ideas en la organización del pensamiento y de los escritos mesoamericanos.

<sup>69</sup> En víspera de la llegada de los europeos, los manuscritos que presentaban el sistema mixteco-nahua, con pequeñas variaciones locales, existían en las siguientes regiones mesoamericanas: centro de México, Oaxaca, Guerrero y occidente de México.

<sup>70</sup> Utilizamos la expresión *Piedra de los soles* en nuestra investigación anterior por creer que ella caracteriza mejor el contenido pictográfico de ese monumento: las cinco edades o soles cosmogónicos. Sin embargo, existe otro documento mexica con esa denominación y, para evitar confusiones, adoptaremos la nomenclatura tradicional, es decir, *Piedra del sol*. Mencionaremos el nombre de ese y de otros grabados mexicas en itálicas, así como lo estamos haciendo con nuestras fuentes, por considerarlos textos pictográficos equiparables a los códices.

Después de los registros con glifos calendáricos de San José Mogote y Monte Albán –de donde, como veremos, proceden algunos textos grabados, tanto o más antiguos que los de origen olmeca, tales como las estelas 12 y 13–, uno de los textos mesoamericanos más antiguos es la estela La Mojarra, que data del siglo II d. C. y fue encontrada en Tres Zapotes, actual estado de Veracruz, región habitada por los mixe-zoques e influenciada por los olmecas. Es casi una verdad confirmada que ese texto –que también presenta diversas marcaciones temporales– utiliza un sistema ideográfico-fonético relacionado con una lengua aún no identificada. Esto último señala la posibilidad de que el sistema de escritura olmeca –que probablemente le dio base a la conformación del sistema utilizado en la estela La Mojarra– haya sido predominantemente ideográfico-fonético, así como lo fue posteriormente el maya. No obstante, sistemas posteriores al olmeca y al zapoteca, como lo fueron el teotihuacano y el mixteco-nahua, fueron predominantemente pictoglíficos. La historia de los sistemas escriturarios mesoamericanos demuestra la falibilidad de los modelos explicativos que preconizan una evolución lineal y universal de las escrituras, según las cuales éstas partían, necesariamente, del predominio de las representaciones pictóricas y llegaban, después de un supuesto proceso de evolución, al predominio de las fonéticas.<sup>71</sup>

Pero volvamos a la estela La Mojarra. Su relativa antigüedad y su carácter predominantemente glífico han servido de base para la hipótesis que plantea que, a partir de 1000 a. C., estos pueblos originaron las bases de funcionamiento de los sistemas de escritura mesoamericanos. Tales bases se difundieron entre otras regiones y fueron utilizadas, transformadas, seleccionadas y combinadas con creaciones locales. Esa hipótesis sobre el origen de los sistemas de escritura se ve fortalecida por el hecho de que registros posteriores y relativamente semejantes –es decir, representaciones pictoglíficas con elementos del calendario, exhibidas en locales públicos, semipúblicos o de circulación restringida a las élites, que registraron sus conquistas y hechos– fueron encontrados en todas las regiones alcanzadas por el llamado horizonte olmeca. En las mismas, tal como vimos anteriormente, se desarrollaron otras importantes redes

<sup>71</sup> Maricela Ayala Falcón clasifica los sistemas de registro visual del pensamiento como los que usan pictogramas, ideogramas, determinativos semánticos y complementos fonéticos. La autora –a pesar de que afirma que la evolución de las escrituras no es universal– califica al caso olmeca dentro de los dos primeros tipos, o sea, como un sistema ideográfico-pictográfico, el que aún no era una “verdadera escritura”, término que ella reserva para los dos últimos tipos. Cfr. Maricela Ayala Falcón, “La escritura, el calendario y la numeración”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coord.), *Historia antigua de México*, v. IV.

y hegemonías político-culturales durante el periodo clásico: la maya, la zapoteca y la teotihuacana.

A pesar de la comprobada anterioridad de los centros olmecas y de sus relación –más o menos directa, dependiendo de cada caso– con las regiones maya, zapoteca y teotihuacana, aún existe una gran discusión para probar que los teotihuacanos utilizaron un sistema de escritura pictoglífica semejante al olmeca, al maya o al zapoteca. Ninguna estela semejante a las de Monte Albán o a las de las ciudades mayas fue encontrada en Teotihuacan y las representaciones visuales contenidas en sus murales no fueron incuestionablemente aceptadas como parte de un sistema de escritura.<sup>72</sup> A pesar de la incertidumbre sobre el uso de un sistema propio de escritura en Teotihuacan, existen grandes evidencias en esa ciudad sobre la presencia de las escrituras utilizadas en las áreas maya y zapoteca, lo que se explica por los contactos entre aquella ciudad y estas áreas y también por la presencia de grupos originarios de esas regiones en los barrios de la ciudad.<sup>73</sup>

Además, esta posible pluralidad étnico-lingüística en Teotihuacan explicaría la ausencia, o escasa importancia, de un sistema de escritura propio, pues su organización política se caracterizaría por el comando conjunto de miembros provenientes de linajes no menos plurales. Esto último podría haber contribuido para que los registros visuales de esas élites dirigentes no se plasmasen por medio de un único tipo de escritura pictoglífica, la cual podría estar más relacionada con determinados grupos. Los registros de sus expresiones habrían tomado, entonces, la forma de esculturas, pinturas y algunos glifos ideográficos relacionados con concepciones compartidas ampliamente por los pueblos que habitaban esa gran metrópoli, tales como las esculturas de Quetzalcóatl y de Tlaloc y las pinturas murales de los jaguares y del Tlalocan, especie de paraíso de la fertilidad.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Karl Taube acredita que “Teotihuacan indeed possessed a complex system of hieroglyphic writing, which appears not only on small portable objects but also in elaborate murals in many regions of the city”. Karl Taube, *The writing system of ancient Teotihuacan*, Barnardville/Washington, D. C., Center for Ancient American Studies, 2000, p. 2. Joyce Marcus utiliza una definición más restringida de escritura y no cree que en Teotihuacan haya existido un “verdadero” sistema de escritura: “even though there is some limited use of glyphic notations as possible names, captions, or labels at Teotihuacan, I see less evidence for true writing in Teotihuacan art”, Joyce Marcus, *Mesoamerican writing systems*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 17.

<sup>73</sup> Uno de esos barrios es llamado oaxaqueño. En el mismo se encontró un monumento de piedra que contiene la fecha 9L, que tal vez esté grabada en escritura zapoteca. Cfr. Karl Taube, *The writing system of ancient Teotihuacan*, p. 1.

<sup>74</sup> Un balance actualizado de los estudios sobre Teotihuacan puede verse en Linda Manzanilla, “La zona del altiplano central en el Clásico”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coord.), *Historia antigua de México*, v. II.

Más allá de la polémica sobre si Teotihuacan tuvo o no un sistema propio de escritura pictográfica, es consensual que el uso de registros escritos fue algo extremadamente difundido entre las élites mesoamericanas desde inicios del periodo clásico, por más que el origen y el sentido de propagación de sus fundamentos hayan sido distintos de los que presentamos anteriormente. La precedencia cronológica de los registros encontrados en la región de Oaxaca, sobre todo de los textos de las estelas 12 y 13 de Monte Albán,<sup>75</sup> puede indicar que el desarrollo de esos fundamentos empezó entre los zapotecas y, durante los contactos comerciales con los olmecas, se difundió por la región del Golfo, alcanzando el área maya a finales del periodo preclásico, o sea, entre 200 a. C. y 200 d. C.<sup>76</sup> A partir de ese momento, toda la región oriental de Mesoamérica habría empezado a desarrollar un sistema que, posteriormente, se hizo predominantemente fonético. Ese sistema era, parcialmente, distinto al utilizado en la región occidental, es decir, en la región zapoteca –futuramente de dominio político mixteco– y en el centro de México, regiones en las cuales los sistemas de escritura no estaban constituidos predominantemente

<sup>75</sup> Esas estelas fueron producidas entre 500 y 400 a. C. y presentan glifos de verbos entre signos calendáricos y antropomínicos. De tal modo, a pesar de que contienen apenas ocho conjuntos glíficos, son consideradas por algunos investigadores como el texto mesoamericano más antiguo. Cfr. Joyce Marcus, *Mesoamerican writing systems*, p. 38-39. Un nuevo capítulo de la discusión sobre la procedencia olmeca o zapoteca en la constitución de un sistema escriturario empezó a esbozarse a partir de la reciente datación del grabado en piedra, conocido como bloque de Cascajal, descubierto en 1999, en Jaltipan, Veracruz, localidad cercana al sitio olmeca de San Lorenzo. El bloque contiene 62 signos que corresponden a 28 elementos diferentes y puede ser uno de los más antiguos textos mesoamericanos, pues está datado en el 900 a. C., aproximadamente.

<sup>76</sup> Parte de la discusión sobre el origen de los sistemas de escritura mesoamericanos está relacionada con los intentos de establecer la región de procedencia del “texto puro” más antiguo, es decir, que tenga poca o casi ninguna presencia de elementos figurativos asociados a los glifos. Como veremos más adelante, tratar de establecer cuál fue el primer “texto puro” no nos parece un camino prometedor para entender la constitución y las transformaciones de los sistemas de escritura mesoamericanos, pues la asociación entre los elementos figurativos y glíficos, como ya mencionamos, es una de las características fundamentales de unión de todos estos sistemas. Tan fundamental era esa asociación, que incluso los llamados “textos puros” estaban en composición con representaciones figurativas formadas por los elementos arquitectónicos, tal como lo señala Christian Duverger: “Es verdad que existen algunos casos en que aparentemente los glifos se emplearon solos, sin ser asociados con escenas figurativas; se pueden citar algunas estelas (estelas 12 y 13 de Monte Albán), algunos paneles mayas esculpidos (‘Templo de las Inscripciones’ de Palenque, ‘Templo de las Inscripciones’ de Tikal), y sobre todo, escaleras jeroglíficas como las de Copán, Edzná, Dos Pilas o Naranjo. Ahí, los elementos escritos ya no están asociados a elementos figurativos en dos dimensiones, sino a un conjunto arquitectónico monumental de tres dimensiones. Pero se trata de casos particulares. La norma mesoamericana sigue siendo la combinación de los elementos glíficos con escenas figurativas”. Christian Duverger, *Mesoamérica*, México/París, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Américo Arte/Landucci, 2000, p. 42.

por glifos fonéticos.<sup>77</sup> En la tercera parte de este capítulo, volveremos al problema de la división de Mesoamérica en dos regiones y de la clasificación de sus sistemas de notación visual del pensamiento o del habla.

Por ahora nos interesa apenas destacar que esos antiguos registros visuales estaban localizados preferentemente en áreas de circulación restringida a las élites gobernantes-sacerdotales. También fueron encontrados en áreas de mayor circulación social, pero casi siempre cerca de esas áreas restringidas, hecho que, virtualmente, les permitía a las élites dirigentes cierto control de dichos espacios públicos. Esa característica de la distribución de los registros pictográficos dentro de los *altepeme* nos indica que sus élites tenían acceso a todos los registros, mientras que los demás grupos sociales apenas tenían contacto con algunos de ellos –muy probablemente con los que habían sido producidos por tales élites para ese uso social más amplificado.

El desciframiento de los glifos mayas –sobre todo a partir de los años cincuenta del siglo pasado, con los trabajos de Yuri Knorozov y Tatiana Proskouriakoff–,<sup>78</sup> así como los consecutivos estudios de sus estelas, contribuyen a argumentar la estrecha relación que, según estamos proponiendo, existió entre las élites dirigentes y la producción y uso de los registros pictográficos y de los sistemas calendárico y cosmográfico. Como bien se sabe, gran parte de las estelas mayas se referían al nacimiento, a los hechos o a la muerte de los soberanos –vinculando estos acontecimientos con fechas especiales y relacionadas con determinadas deidades–, a importantes episodios pasados o a ciclos astronómicos<sup>79</sup> –aunque

<sup>77</sup> Además de sistemas de escritura un poco distintos –pero que compartían fundamentos de funcionamiento–, esa división entre oriente y occidente de Mesoamérica también estaría marcada por la presencia de sistemas de representación numérica parcialmente distintos, respectivamente, el posicional maya y el figurativo mixteco-nahua. Cfr. Alfredo López Austin, *La construcción de una visión de mundo*, curso de posgrado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, ciudad de México, septiembre de 2002 a enero de 2003.

<sup>78</sup> La base inicial del proceso de desciframiento fonético de los glifos mayas fue el abecedario que consta en la *Relación de las cosas de Yucatán*, obra compuesta por fray Diego de Landa en el siglo XVI y que se perdió después de su muerte, habiendo sido reencontrada apenas en 1861 por el abad Brasseur de Bourbourg, en Madrid. Cfr. María Longhena, *Maya script*, Nueva York, Abbeville Press, 2000. Más detalles sobre el proceso de desciframiento de los glifos mayas en Michael D. Coe, *El desciframiento de los glifos mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

<sup>79</sup> Por ejemplo, una de las estelas del Templo 14 de Palenque, levantada en el año 9 ik del mes 10 mol, o 6 de noviembre de 705 d. C., trata sobre la muerte y apoteosis de Chan-Bahlum, ocurrida en el año 702 d. C., gobernante de la ciudad que, según el registro, sería descendiente del dios Ah Bolom Dzabac. Cfr. Linda Schele y David Freidel, *A forest of kings*, Nueva York, Quill William Morrow, 1990. En el cuarto capítulo (“El pasado: los relatos cosmogónicos tradicionales y sus transformaciones durante el siglo XVI”) volveremos al caso de los textos de Palenque. Trataremos entonces de mostrar que las formas nahuas de concatenar episodios histó-

para ello fuera necesario elegir fechas diferentes a aquellas en que tales acontecimientos habrían ocurrido.

La gran cantidad y la extrema complejidad de los registros pictográficos encontrados en toda Mesoamérica nos llevan a concluir que sus élites dirigentes contaban, por lo menos desde el inicio del periodo clásico, con un contingente significativo de *tlacuiloque*, plural de *tlacuilo*, es decir, de pintores-escritas especializados en la producción y lectura de los registros pictográficos. Pruebas de ello son algunas páginas de códices y famosos vasos mayas que, en una especie de metarregistro, se refieren a las propias actividades de los *tlacuiloque*, representándolos en ambientes marcados por la circulación de miembros de las élites dirigentes.<sup>80</sup>

Sin embargo, además de los soportes materiales mencionados –piedra, cerámica y estuco de murales–, tales registros también adquirieron la forma de libros desde el periodo clásico.<sup>81</sup> Los libros fueron confeccionados con pieles de venado o papeles hechos a partir de la cáscara de la higuera (papel amate o *amatl*), de la fibra del agave (papel maguey) o también de una palma llamada *iczotl*. No obstante, los ejemplares más antiguos que aún existen datan del periodo posterior, o sea del Posclási-

ricos más recientes con el pasado cosmogónico poseía casos antecedentes y paralelos en otras partes de Mesoamérica.

<sup>80</sup> Como ejemplo, podemos citar los más de treinta vasos procedentes de Petén y áreas fronterizas, en la región yucateca, en los cuales hay efigies de *ah ts'ib* y de *ah miaz* manipulando libros. En náhuatl, corresponderían, respectivamente, a los llamados *tlacuiloque*, o *escritas*, y a los *tlamatinime*, o *sabios*. Cfr. Miguel León-Portilla, *Códices*, p. 30. Vale destacar que los conocimientos de lo que actualmente denominamos astronomía, matemática, numerología y escrituras formaban parte de la constitución y conservación de explicaciones que abarcaban la cosmogonía, la historia más reciente y el futuro. Tales explicaciones integraban la retórica política utilizada por los gobernantes mayas que, de tal modo, se relacionaban estrechamente con los llamados sabios y especialistas en escritura. Cfr. James C. Gifford, "Ideas concerning Maya concepts of the future", en David L. Browman (ed.), *Cultural continuity in Mesoamerica*, París/Chicago, Mouton Publishers/The Hague/Aldine, 1978.

<sup>81</sup> Miguel León-Portilla afirma que, en la totalidad del llamado Nuevo Mundo, solamente Mesoamérica contó con libros, hecho que es utilizado por él mismo para clasificarla como la región de una "alta cultura" equiparable a la egipcia o a la china. Cfr. Miguel León-Portilla, *Códices*. Creemos que, al considerar el uso de registros visuales en soportes materiales semejantes a los empleados por los europeos como un criterio de jerarquización de los pueblos, no obstante sus inmensas contribuciones para los estudios de las sociedades indígenas, León-Portilla está confirmando algunos de los prejuicios que, incansable y valientemente, viene combatiendo desde los años 1950. Tal consideración acaba validando las realizaciones del mundo occidental como modelos a partir de los cuales podemos juzgar y clasificar a las demás sociedades. Creemos que sería más apropiado entender las formas y las necesidades que cada sociedad depositó en sus sistemas de comunicación y de registro visual y cómo tales sistemas respondieron a demandas históricamente delimitadas. En una nota anterior, hemos tratado el problema de la utilización del concepto alta cultura y de su vinculación con la existencia de un sistema de escritura.

co, cuyo marco inicial fue la decadencia de los centros urbanos mayas, zapotecas y teotihuacanos y la consiguiente decadencia de sus hegemonías regionales.

La utilización de soportes materiales fácilmente transportables nos indica, ciertamente, la posibilidad de otras formas y circunstancias de uso para esos manuscritos en relación con las estelas o murales, tales como su transporte a distintas localidades o la reunión de un gran conjunto de los mismos en un pequeño recinto. Sin embargo, estos manuscritos, así como las estelas, también se hacían y circulaban, prioritariamente, bajo la tutela de las élites gobernantes-sacerdotales –lo que puede inferirse de informaciones provenientes de los propios registros, así como de escritos del periodo colonial.

El conjunto de términos relacionados con el verbo *cuiloa*, escribir o pintar algo, citado por Alonso de Molina en su diccionario del siglo XVI, refuerza esa afirmación, pues entre ellos se encuentran: *tlacuiloayan*, lugar donde se escribe, *tlacuiloipetlatl*, estera labrada o pintada, y *tlacuiloiltimatl*, manta pintada; todos ellos son recintos u objetos relacionados, como bien se sabe, con el universo material de las élites mesoamericanas. Además, Molina indica el término *tlacuiloipiquini*, o falso escriba, lo que puede tomarse como indicio de la existencia de individuos que intentaban sacarle provecho a la posición de productor de escrituras, satisfacer demandas “no oficiales” de manuscritos o, inclusive, burlar el intento de las élites dirigentes de controlar o monopolizar su producción.<sup>82</sup>

Resulta interesante notar también que los términos señalados por Molina nos remiten a una actividad especializada y socialmente reconocida como tal, pero que no se definía por el soporte material utilizado, como, por ejemplo, el papel amate. De este modo, el *tlacuiloiztli*, es decir, el acto de escribir o pintar, remite a una actividad especializada que podía realizarse sobre diversos soportes materiales y no solamente a la producción de textos bajo la forma de libros, conocidos actualmente como códices mesoamericanos. De ese modo, los códices formaban parte de un universo más amplio de uso de la escritura, que incluía todos los demás tipos de registros que hemos mencionado.

En esos libros pictográficos, las élites de los *altepeme* mesoamericanos registraron temas de relevancia para su visión del mundo y para la orga-

<sup>82</sup> Molina registra cerca de quince términos relacionados con ese verbo, entre los que, además de los que hemos citado, se encuentran *tlacuilo amapetlacaltontli* o portacartas, *tlacuilohtecomatl* o tintero, *tlacuilohtepantli* o pared pintada y *tlacuiloahuapalli* o tablita de escribir. Cfr. Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, f. 119v y 120r, parte náhuatl-castellano.

nización social vigente, entre los cuales se destacaron las explicaciones sobre los orígenes y transformaciones del mundo y del hombre, las epopeyas divinas, los pronósticos, las historias grupales, los linajes de gobernantes, los límites y las fronteras territoriales y la organización y recolección de tributos.

También fue para registrar esos temas que los nahuas empezaron a usar la escritura pictográfica y a producir códices, probablemente después de haberse establecido en el valle de México. El historiador indígena Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1578-1650), descendiente de la nobleza de Texcoco, relacionó varios tipos de usos para diversos tipos de códices entre la élite dirigente de su ciudad. Afirma Ixtlilxóchitl:

porque tenían para cada género sus escritores, unos que trataban de los anales poniendo por su orden las cosas que acaecían en cada año, con día, mes y hora. Otros tenían a su cargo las genealogías y descendencia de los reyes y señores y personas de linaje, asentando por cuenta y razón los que nacían y borran los que morían, con la misma cuenta. Unos tenían cuidado de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de las ciudades, provincias, pueblos y lugares, de las suertes y repartimientos de las tierras, cuya eran y a quién pertenecían. Otros, de los libros de las leyes, ritos y ceremonias que usaban en su infidelidad; y los sacerdotes de los templos, de sus idolatrías y modo de su doctrina idolátrica y de las fiestas de sus falsos dioses y calendarios. Y finalmente, los filósofos y sabios que tenían entre ellos, estaba a su cargo el pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban, y enseñar de memoria todos los cantos que observaban sus ciencias e historias; todo lo cual mudó el tiempo con la caída de los reyes y señores, y [con] los trabajos y persecuciones de sus descendientes y la calamidad de sus súbditos y vasallos.<sup>83</sup>

Entre los libros citados por Ixtlilxóchitl, podemos reconocer, respectivamente, el *xiuhamatl* (libro de la cuenta de los años), el *tlacamecayomatl* (libro de linajes), el *tlalamatl* (libro de tierras o mapa), el *tonalamatl* (libro de la cuenta de los días y del destino) y el *teoamatl* (libro divino). Esa variedad y diversidad de libros y usos puede, seguramente, extenderse a los demás *altepeme* nahuas del altiplano central mexicano. Además de los mencionados por Ixtlilxóchitl, entre los cinco tipos de libros citados por fray Toribio de Benavente,<sup>84</sup> en su "Epístola proemial", se encuentran también el de los ritos y augurios en los matrimonios y el de los días y las fiestas anuales, que parecen no referirse al *tonalamatl*, ci-

<sup>83</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, México, Instituto Mexiquense de Cultura/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, p. 527.

<sup>84</sup> Cfr. Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*.

tado por el fraile como libro de bautismo y nombre de los niños. Tal vez ese tipo de libro presentaba las veintenas del año sazonal como en la tercera sección del *Códice borbónico*, cuyo origen prehispánico o colonial discutiremos en el tercer capítulo.

Aunque no sean citados por los dos autores que hemos mencionado, sabemos de la existencia de los *tequiamatl* (libro de los tributos) gracias a la sobrevivencia de ejemplares producidos a inicios del siglo XVI y copiados a partir de libros más antiguos, tal como se trata de los casos, respectivamente, del *Códice Mendoza* y de la *Matrícula de tributos*.<sup>85</sup> Aunque no haya sobrevivido ningún ejemplar de los mismos, existen también referencias al *cuicamatl* (libro de cantares) y al *temicamatl* (libro de sueños).<sup>86</sup>

En los libros de tributos se registraban los *altepete* y provincias tributarias, junto a sus respectivos productos y valores debidos, además de la periodicidad de su pagamento. Por medio del *tonalamatl*, que se refería a las cargas de los días y de los destinos, los sacerdotes especializados pronosticaban sobre las más diversas actividades humanas, que iban desde el emprendimiento de un viaje, pasando por los nacimientos y llegando hasta las más complejas decisiones políticas. El *xiuhamatl*, que se organizaba bajo la forma de anales, era utilizado para registrar las historias grupales, consideradas como posesiones de un determinado linaje y que, de este modo, funcionaban como fundamento de su destacada posición social.

Todas estas actividades contribuyeron, de manera más o menos directa, a la conservación de los dominios políticos y comerciales de un *altepetl* sobre otros, así como para legitimar socialmente el poder de las élites en el seno de su propia etnia, lo que tal vez contribuya a explicar la difusión de los códices pictográficos entre las mismas.<sup>87</sup> Además, vere-

<sup>85</sup> Editados, respectivamente, como *The essential Codex Mendoza*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1997, y *Matrícula de tributos*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1980.

<sup>86</sup> Cfr. Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra*, México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, 1997.

<sup>87</sup> Parece que las relaciones comerciales desempeñaban un papel muy importante en el proceso de dominio de un *altepetl* sobre otros, precediendo en muchos casos al control tributario. Cfr. Frances Frei Berdan, "Ports of trade in Mesoamerica", en David L. Browman (ed.), *Cultural continuity in Mesoamerica*. Tales relaciones, además de estar permeadas por la dimensión política, también lo estaban por valores y modelos oriundos de lo que actualmente denominamos dimensión religiosa. De tal modo, en verdad, como siempre parece suceder, establecer relaciones comerciales no se restringía, simplemente, a un intercambio mercantil. Informaciones sobre las características de esas relaciones comerciales y, principalmente, sobre los objetos de valor utilizados para intermediarlas, pueden encontrarse en Leila Maria França, *Transformações da noção de valor na Mesoamérica*, São Paulo, Universidade de São Paulo, Museo de Arqueología y Etnología, 1999.

mos en el próximo apartado que el carácter no fonético del sistema pictográfico utilizado por las élites nahuas se mostró, efectivamente, como un facilitador para entender sus registros en diversas regiones, independientemente de la lengua que se hablaba en cada una.<sup>88</sup>

En los tres últimos renglones del citado pasaje de Alva Ixtlilxóchitl se confirma ese tipo de función que tenían los códices, donde se establece el estrecho vínculo que existía entre la posesión y el uso de los códices y las élites gobernantes de Texcoco, pues la caída de sus reyes y señores resultó en la desaparición de esa variedad de textos y escritores. Además, en algunos renglones anteriores, Ixtlilxóchitl relaciona el registro de la legislación y la conservación del orden social, dentro del amplio abanico de usos de los libros pictográficos.

Tal era la importancia de esos libros entre las élites, que los jóvenes *pipiltin* nahuas aprendían a entenderlos y a producirlos desde temprano, en el ámbito de las instituciones que se dedicaban a su formación. En las mismas, conocidas como *calmecac*, los libros pictográficos y la tradición oral vinculada con ellos eran los principales medios de registro de los conocimientos transmitidos en la formación de los futuros sabios y *tla-cuiloque*, principales representantes de las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas. El empleo de esos libros para tal fin se ve confirmado, inclusive en la expresión náhuatl que designaba a una de las principales acciones que sucedían en los *calmecac* por parte de quienes instruían a los jóvenes, o sea, por los *tlamatinime*, o los que saben algo, considerados capaces de seguir el camino del libro, o *amoxohtoca*.

Después de un periodo en el *calmecac*, los jóvenes descendientes de las élites nahuas continuaban teniendo a estos libros muy presentes en sus vidas, pues muchos de ellos iban a desempeñar funciones de mando, y entonces los llamaban *tlatoque*, o los que tienen la palabra, designación genérica atribuida a los señores y principales en las sociedades nahuas. Esos *tlatoque* ocupaban las esteras y los lugares ceremoniales, llamados *petlatl e icpalli*, en una institución contigua al *calmecac*: el *tecpan*, o casa de los que ordenan a la gente. Muchos *tecpan* poseían verdaderas bibliotecas de manuscritos pictográficos, como el de Texcoco:

Porque en la ciudad de Tezcoco estaban los archivos reales de todas las cosas referidas, por haber sido la metrópoli de todas las ciencias, usos y bue-

<sup>88</sup> Cfr. Frances F. Berdan y Michael E. Smith, "The Aztec empire", en Frances F. Berdan y Michael E. Smith (ed.), *The Postclassical Mesoamerican world*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2003, p. 71.

nas costumbres, porque los reyes que fueron de ella, se preciaban de esto y fueron los legisladores de este Nuevo Mundo.<sup>89</sup>

Finalmente, en nuestro intento de encontrar características generales en la producción y usos de los escritos pictográficos, resulta importante citar el hecho de que los *tlacuiloque* estaban libres de las tributaciones. Tratándose de sociedades claramente divididas entre *macehualtin* y *pipiltin*, ese hecho es extremadamente significativo, pues ubica a los especialistas en la producción de los escritos pictográficos como parte integrada y relacionada al segundo grupo social mencionado, el que característicamente, estaba libre de cualquier tipo de tributaciones. Algunos aspectos de la producción de los escritos pictográficos, sobre todo su relación de servicio al poder político establecido y los privilegios sociales de sus productores, tuvieron cierta continuidad en los municipios indígenas coloniales, en los cuales el cargo de escribano era ávidamente codiciado por los miembros de las élites indígenas locales en función de los privilegios y exenciones tributarias.<sup>90</sup> Las transformaciones del sistema

<sup>89</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, edición Alfredo Chavero, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1891-1892, p. 179. Apud Miguel León-Portilla, *Códices*, p. 56. A pesar de la contigüidad confirmada por Ixtlilxóchitl entre *calmecac* y *tecpan*, León-Portilla divide los libros pictográficos como pertenecientes a cada uno de esos ámbitos, como si sus constructores y usuarios no fuesen las mismas personas y el *calmecac* fuese, por lo tanto, un lugar de búsqueda y cultivo de una sabiduría supuestamente descontaminada de los intereses de las élites dirigentes. Para ese autor, los libros de historia y el calendario serían típicos del *calmecac*, mientras que los administrativos serían característicos del *tecpan*. En su primera y gran obra, León-Portilla también trata de separar, parcialmente, los sabios de los sacerdotes y gobernantes nahuas. Afirma que los primeros componían un género distinto de saber, pues dudaban más de lo que creían, acción esta última más típica de los sacerdotes. Según él, esa duda filosófica llevó a algunos sabios a percibir que más allá de toda la diversidad de dioses existía un principio único, del que todo lo demás emanaba y era su manifestación. Cfr. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001. Sin embargo, creemos que el intento llevado a cabo por León-Portilla, el de delimitar la existencia en el mundo nahua de un saber filosófico-científico, es inadecuado y que ello se debe a la presencia de dos factores. En primer lugar, podemos hablar de su deseo de equiparar los saberes e instituciones nahuas a los del Viejo Mundo, sobre todo a los de la Grecia Antigua, en la que había ocurrido esa escisión entre los filósofos y la religión predominante –separación que parece no haber sido tan profunda, radical o relevante para la época, como se supuso hasta hace algunas décadas–. En segundo lugar, señalamos que el autor se basó principalmente en los *Cantares mexicanos*, por él considerados una fiel transcripción de la tradición oral nahua de tiempos prehispánicos. No obstante, parece ser que los *Cantares* son recreaciones de alumnos indígenas de los colegios franciscanos en respuesta a las nuevas demandas coloniales, sobre todo a la exigencia monoteísta del cristianismo. Por lo tanto, tal vez ese intento de reducir la multiplicidad de deidades nahuas a un principio único esté más relacionada con ese nuevo cristianismo de las élites nahuas que con el pensamiento nativo prehispánico.

<sup>90</sup> Cfr. James Lockhart, *The Nahuas after the conquest*. Los españoles empezaron a implantar el modelo municipal en el altiplano central mexicano desde 1532. Ese proceso generó la

pictoglífico en el mundo colonial y su relación con la producción de los textos alfabéticos nativos será tratada en la próxima parte de este capítulo, inmediatamente después de desarrollar otra cuestión esencial para la comprensión de los análisis que desarrollaremos en los siguientes capítulos: ¿tal sistema era un tipo de pintura o un tipo de escritura?

#### SISTEMA DE NOTACIÓN MIXTECO-NAHUA: STATUS Y TRANSFORMACIONES DURANTE EL PERIODO COLONIAL

En esta tercera parte del capítulo nos dedicaremos, fundamentalmente, a los dos temas que hemos enunciado: el estatus del sistema pictoglífico mixteco-nahua –si era pintura o si era escritura– y sus transformaciones en función de la conquista y colonización española del altiplano central mexicano y de la consecuente introducción del sistema alfabético. El primer tema contribuirá a la comprensión de las bases de funcionamiento del sistema pictoglífico y, de tal modo, a los fundamentos de algunas hipótesis que desarrollaremos en los siguientes capítulos, como por ejemplo, que las concepciones calendáricas y cosmográficas formaron parte de los principios de funcionamiento y organización de los registros pictoglíficos. El segundo tema contribuirá a la comprensión del contexto de producción de gran parte de las fuentes centrales de esta investigación, que agrupa textos pictoglíficos, alfabéticos e híbridos.

#### *¿Pintura o escritura?*

Tal como enunciamos en la “Introducción”, tratar al sistema pictoglífico mixteco-nahua como una escritura –hace tiempo que al sistema maya se lo considera como tal– no es simplemente una cuestión de preferencia terminológica, dado que determina, en parte, el tratamiento metodológico que se le debe dedicar a sus registros.<sup>91</sup> Por ejemplo, si acor-

continuidad transformada de instituciones nativas en el interior del cabildo indígena, parte de la República de los Indios que compartía el poder civil y criminal con el gobernador y los corregidores de indios o alcaldes mayores. *Cfr.* José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.

<sup>91</sup> Galarza destaca tres ausencias en los estudios de los códices mexicas, que se deben, en parte, a la no aplicación de la categoría de escritura y de texto a esos manuscritos. Ellas son: a) la falta de inventarios completos sobre los textos existentes; b) la ausencia de un método de trabajo compartido y basado en los detalles y en el análisis sistemático de los grupos de manuscritos; c) la dificultad de establecer el sentido de lectura de cada página o de cada manuscrito. *Cfr.* Joaquín Galarza, “The Aztec system of writing”, en David L. Browman (ed.), *Cultural continuity in Mesoamerica*.

damos que el sistema mixteco-nahua era una escritura, antes de buscar amplias interpretaciones para sus signos visuales, tendríamos que entenderlos dentro de un conjunto de convenciones más restringidas, de las cuales depende el funcionamiento de cualquier sistema de escritura. Además, tendríamos siempre que tratar sus signos visuales dentro del contexto semántico en el que se encuentran, en lugar de considerarlos entidades autosuficientes con sentidos alegóricos amplios y más o menos fijos.

Por lo que hemos expuesto hasta ahora, creemos que nuestra posición frente a la polémica ha quedado clara, o sea que estamos tratando los registros pictográficos como si fueran parte de un sistema de escritura. Veamos algunos aspectos de la polémica que contribuyen a la fundamentación de esta opción teórico-metodológica.

Es casi un consenso que tanto el sistema maya como el mixteco-nahua, a pesar de sus diferencias, combinaban representaciones pictóricas o figurativas con glifos calendáricos, numéricos, toponímicos, antroponímicos, fonéticos y de determinación semántica, formando registros con una organización y lógica propias. Sin embargo, los dos sistemas combinaban esos elementos de maneras diferentes y en distintos grados. Entre esas diferencias se destaca el predominio, o no, de los glifos fonéticos. Veamos entonces el porqué de esto último.

El sistema mixteco-nahua, en el cual los glifos fonéticos se utilizaban de un modo reducido mientras que las pinturas y glifos ideográficos lo hacían de un modo abundante, no se relacionaba, estricta y necesariamente, con una lengua específica, pues los elementos pictóricos y los glifos no fonéticos podían tener sus sentidos rehabilitados por hablantes de diversas lenguas, desde que compartieran las convenciones del sistema. De tal modo, su funcionamiento dependía, fundamentalmente, no de una tabla de equivalencias entre signos y sonidos –aunque ésta también formase parte de tal sistema– sino de conjuntos de contenidos, conceptos y relatos que se relacionaban con los glifos y pinturas y que eran memorizados y manejados por una tradición de pensamiento y oralidad que operaba moviéndose en forma conjunta con la producción y uso de los escritos pictográficos.<sup>92</sup>

<sup>92</sup> La relación existente entre oralidad, producción y uso de los manuscritos pictográficos es confirmada en el caso de los códices mixtecos por fray Francisco de Burgoa, a principios del siglo XVII. Refiriéndose a la producción y uso de los manuscritos, afirmaba que: “Y para esto, a los hijos de los señores y a los que escogían para el sacerdocio enseñaban e instruían desde su niñez, haciéndolos decorar aquellos caracteres y tomar de memoria a las historias, y estos mismos instrumentos he tenido en mis manos y oídos explicar a algunos viejos con bastante admi-

A su vez, el sistema maya, en el que los glifos fonéticos eran utilizados mayoritariamente, se relacionaba nítidamente con una lengua específica, pues tales glifos, en principio, solamente podían tener sus significados sonoros rehabilitados por alguien que hablase la misma lengua de los productores de los escritos –y que también debía, claro está, compartir las convenciones de funcionamiento del sistema–. De este modo, el sistema maya dependía, en primer lugar, de la memorización del valor fonético de sus signos y, en segundo lugar, de la memorización de conceptos, relatos o contenidos por una tradición conjunta de pensamiento y oralidad.

Debido a ese predominio de los glifos fonéticos, el sistema maya ha sido clasificado como una “verdadera escritura”, mientras que el sistema mixteco-nahua, por no grafiar preponderantemente una lengua en particular y por depender más estrechamente de una tradición oral y de pensamiento, ha sido considerado un recurso mnemónico, simple pintura, protoescritura abortada por la conquista o una especie de *rebus* a ser descifrado.<sup>93</sup>

Sin embargo, creemos que esta clasificación proviene de la aplicación de una concepción polarizada y evolucionista de la escritura. Polarizada, en el sentido de relacionar las partes de los sistemas de notación del pensamiento y del habla como un binomio excluyente, es decir, los registros visuales y la oralidad.<sup>94</sup> Evolucionista, por reservarle el uso analítico del concepto de escritura, casi exclusivamente, a los sistemas fonéticos, considerados el resultado de un proceso universal y lineal de desarrollo de los sistemas de registros visuales del pensamiento y del habla, que por suposición surgieron siempre a partir de la pictografía y

ración”. *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América*, México, Porrúa, 1987, p. 210, *apud* Miguel León-Portilla, *Códices*, p. 167.

<sup>93</sup> Cfr. Charles E. Dibble, “El antiguo sistema de escritura en México”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, sobretiro del tomo IV, n. 1-2, 1940. Estamos usando el concepto de *rebus* (palabra de origen latino que significa una cosa por otra) como sinónimo de unión arbitraria restringida –es decir, cuyos criterios y normas no eran compartidos por grupos numérica o temporalmente significativos en una determinada sociedad– de representaciones visuales de objetos o entes cuyos nombres –o sus partes– formaban otros nombres o frases. Tal unión tenía la función de codificar mensajes verbales en señales visuales cuya rehabilitación de los significados se volvería una especie de rompecabezas, lo que se constituye, inicialmente, como lo opuesto del objetivo de un sistema de escritura, el que tiende, en principio, a permitir la rápida rehabilitación de los significados de los mensajes grafados en sus registros visuales por las personas versadas en su funcionamiento. Un ejemplo clásico de *rebus* son los juegos infantiles que forman nombres, conceptos o frases a través de la unión de la representación visual de objetos muy simples, tal como la integración del dibujo de un sol y el de un dado para formar la palabra soldado.

<sup>94</sup> Volveremos a ese problema más adelante.

llegaron hasta las escrituras fonéticas. De tal modo, la creación y el desarrollo particulares de los distintos sistemas de escritura son analizados como si se tratara de un proceso evolutivo y autorreferido, es decir, separado de las demandas y de las prioridades que cada época y cada sociedad le atribuyeron o le exigieron a sus propios sistemas de registro del pensamiento y del habla.<sup>95</sup> De ese modo, las escrituras no fonéticas se explicarían por lo que, supuestamente, les falta o por los niveles que deberían haber alcanzado.

Creemos que ese tipo de opción analítica obstruye de gran manera la comprensión de los recursos propios de tales escrituras. Por ejemplo, el sistema mixteco-nahua abarcaba una enorme gama de conceptos, compartidos por productores y usuarios de distintos orígenes lingüísticos que se encontraban distribuidos en diversas regiones mesoamericanas. Ciertamente, esa característica podía facilitar la comunicación y el entendimiento y, consecuentemente, las alianzas político-comerciales entre las élites que usaron tal sistema. Sin embargo, esa misma característica determinaba cierto detrimento de su alcance verbal y de su precisión en el momento de decodificarse los registros visuales en palabras –alcance y precisión que se encontraban mucho más acentuadas dentro del sistema maya.

En otras palabras, no creemos que esas características diferentes representen niveles de una evolución en dirección a un modelo de escritura ideal –que estaría representada por el sistema fonético del mundo occidental–, sino que reflejan preferencias y opciones adoptadas por sociedades específicas y relacionadas directamente con sus propios valores políticos, prácticas económicas, criterios estéticos y, para resumir, con sus experiencias históricas concretas.<sup>96</sup>

A ese tipo de análisis negativo se le suman aún aquellos que, a partir de una supuesta evolución universal de las expresiones pictóricas, aplican criterios estéticos y figurativos del arte occidental –fuertemente marcados por los cánones pictóricos del Renacimiento y por el uso de

<sup>95</sup> Entre los investigadores que construyen ese tipo de análisis se encuentra Jorge Elliott, "The relationship between painting and scripts", en David L. Browman (ed.), *Cultural continuity in Mesoamerica*. Por otro lado, existen estudios que muestran que ninguna escritura siguió totalmente el supuesto camino evolutivo de la pictografía al alfabeto. Cf. Leonardo Manrique Castañeda, "Ubicación de los documentos pictográficos de tradición náhuatl en una tipología de sistemas de registro y de escritura", en Carlos Martínez Marín (org.), *Primer Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.

<sup>96</sup> Citamos anteriormente que tal vez el primer sistema de escritura mesoamericano haya sido predominantemente fonético y que sistemas posteriores, tal como el mixteco-nahua, hayan adoptado un carácter más ideográfico.

la perspectiva- para evaluar el supuesto nivel o grado de desarrollo de las pinturas y soluciones figurativas empleadas en el sistema mixteco-nahua. En tal caso, las imágenes mixteco-nahuas han sido vistas apenas como el resultado de sociedades que no desarrollaron plenamente el “arte de la pintura” porque nunca llegaron a “reproducir realísticamente” el mundo visible o a utilizar plenamente los principios de la perspectiva. En otro trabajo tuvimos la oportunidad de analizar el empleo de algunas formas y soluciones figurativas en los códices nahuas y pudimos comprobar que los problemas semiológicos eran absolutamente prioritarios en relación con los de reproducción realista de la dimensión visual de los objetos y seres.<sup>97</sup>

Pero volvamos al problema de la clasificación del sistema mixteco-nahua como un tipo de escritura, más específicamente, a la cuestión del binomio complementario entre registro visual y oralidad.

Cada vez resulta más aceptado el hecho de que las relaciones entre los registros visuales del habla y del pensamiento y la oralidad no están compuestas como si se tratara de una polaridad excluyente, en la que la adopción de los primeros –los registros– llevaría al desuso de la segunda –la oralidad–. En realidad, tales relaciones varían de acuerdo con cada sistema y usos sociales concretos, siendo que ningún sistema de registro visual del pensamiento o del habla –ni siquiera el sistema alfabético– llega a representar de manera gráfica totalmente la lengua hablada, provocando que, en última instancia, cualquier tipo de sistema escritural dependa, en algún grado, de un régimen de oralidad conjunto.<sup>98</sup>

Veamos un tramo de un texto en náhuatl que se refiere a una situación de uso de los manuscritos pictográficos y que nos ofrece algunos indicios sobre las cualidades de la relación entre registro visual y oralidad.

<sup>97</sup> Cfr. Eduardo Natalino dos Santos, “Os códices mexicas”, *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Universidade de São Paulo, Museo de Arqueología y Etnología, n. 14, 2004, p. 241-258.

<sup>98</sup> Jacques Derrida muestra cómo las relaciones entre el universo de signos visuales y la lengua-pensamiento son extremadamente complejas y pueden tener variadas formas. Separar de forma dicotómica las sociedades con escritura de las sociedades orales, para el autor, es un reduccionismo que “retoma la definición tradicional de la escritura que ya en Platón y Aristóteles se concentraba en torno del modelo de la escritura fonética y del lenguaje de palabras”. Además, entender la escritura apenas como un sistema derivado y determinado a representar únicamente los sonidos de las palabras “más bien refleja la estructura de un determinado tipo de escritura: la escritura fonética, aquella de la que nos servimos y en cuyo elemento la episteme en general (ciencia y filosofía), la lingüística en particular, pudieron instaurarse. Sería por otra parte necesario decir modelo en lugar de estructura: no se trata de un sistema construido y funcionando perfectamente, sino de un ideal que dirige explícitamente un funcionamiento que de hecho nunca es íntegramente fonético”. Jacques Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1998, p. 37.

El texto es conocido como *Coloquios y doctrina cristiana*, y en él los sacerdotes mexicas sobrevivientes a la conquista de Tenochtitlan por parte de los tlaxcaltecas, españoles y otros aliados le responden a los religiosos franciscanos y dan su propuesta de conversión al cristianismo.<sup>99</sup> El texto dice: “Auh in quitzticate (los que están mirando), in qujpouhticate (los que cuentan), in qujtlatlzticate in amoxtli (los que despliegan los libros), in tlilli, in tlapalli (la tinta negra, la tinta roja), in tlacujlulli quitqujticate (los que tienen a su cargo las pinturas)”.<sup>100</sup>

Podemos percibir en ese fragmento que la decodificación de los signos visuales de los códigos pictográficos –los libros, la tinta negra, la tinta roja– por parte de los miembros de la tradición de escritura y pensamiento mexica –los que tienen a su cargo las pinturas– se caracteriza por el uso de dos verbos: *itz* y *pohua*, subrayados en el texto y cuyo uso en pares era muy común para referirse a tal acción.<sup>101</sup> El empleo conjunto de los verbos *itz* o *itta*,<sup>102</sup> que significan *ver*, y *pohua*, que significa contar o relatar, parece señalar, precisamente, la relación de complementariedad entre la estricta acción de leer –o decodificar los signos visuales– y la de relatar –o de recurrir a un repertorio de conceptos, contenidos y narrativas conocidos o memorizados–. La acción de contar, ubicada temporalmente en el tramo citado después de la de mirar, parece mantener una cierta independencia, es decir, parece estar relacionada, pero no totalmente subordinada, a los contenidos de los registros visuales, no obstante el hecho de que era realizada por los propios productores de tales registros: los que tienen a su cargo las pinturas.

De tal modo, la lectura de esos escritos también resulta diferente de la que comúnmente se espera de un registro predominantemente foné-

<sup>99</sup> La situación descrita en el texto habría ocurrido, en 1524, en una reunión entre los primeros franciscanos enviados como evangelizadores y los líderes religiosos locales. Sin embargo, la redacción se dio décadas después y está relacionada con los trabajos de Bernardino de Sahagún. Algunas respuestas de los sabios y dirigentes mexicas que constan en ese texto fueron analizadas por Marcia Maria Arcuri, *Histories of the mexica*, Essex, University of Essex, Department of Art History and Theory, 1996.

<sup>100</sup> El subrayado es mío. Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana...*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fundación de Investigaciones Sociales, 1986, p. 140 y 141.

<sup>101</sup> Cfr. Walter Mignolo, “Signs and their trasmision”, en Elizabeth Hill Boone y Walter Mignolo (ed.), *Writing without words: alternative literacies in Mesoamerica and the Andes*, Durham, Duke University Press, 1994.

<sup>102</sup> El verbo *ver* tiene dos formas en náhuatl: *itta* e *itz*. La primera se usa en todos los tiempos y, generalmente, es transitiva; la segunda se usa en composición con verbos auxiliares, cuando justamente puede hacerse intransitiva, como en el caso citado: *quitzticate* o los que están viendo, formado por *qui*, que denota tercera persona; *itz*, *ver* o *mirar*; *ti*, ligación sin valor semántico, y *cateh* o *cateh*, del verbo *ser* o *estar*. Según comunicación personal de Leopoldo Valiñas.

tico. Si consideramos el texto pictoglífico como una parte integrante de una tradición que recurría a otros mecanismos para registrar y mantener las explicaciones socialmente aceptadas, tales como la ascendencia, y la pertinencia a determinado linaje,

La lectura, por lo tanto, no era el desciframiento silencioso de un texto fijado en un momento histórico determinado (es decir, de un texto con “aura”), sino una representación pública y ritual que permitía ver y escuchar el relato de los antiguos, reuniendo los libros pictográficos y las tradiciones orales en un todo más rico que cualquiera de sus partes.<sup>103</sup>

En otras palabras, en el caso del sistema mixteco-nahua, parece que esas partes –el registro pictoglífico y la oralidad– eran, conjuntamente, accionadas en la lectura o en la escenificación de los relatos, sin que un tipo de discurso –visual u oral– estuviera totalmente subordinado al otro, como si ambos ocurrieran “paralelamente integrados”, reforzándose mutuamente: “el ‘texto’ [la verbalización] no leía la imagen completamente, ni ésta podía comprenderse sin la explicación verbal”.<sup>104</sup>

Resulta interesante notar que el paralelismo entre el acto de ver y el de contar o relatar también está presente en el maya-yucateco, en la expresión utilizada para referirse al acto de lectura de los manuscritos pictoglíficos. El término *huun*, que significa papel amate, pero también libro o códice, se junta al verbo *xoc*, que significa contar, para formar la expresión *xoc-hun*, literalmente, contar un libro.<sup>105</sup>

Por todo lo antedicho, sería incorrecto reducir los códices pictoglíficos mixteco-nahuas al papel de meros instrumentos mnemónicos que desencadenaban un discurso oral compuesto y memorizado a través de otros medios.<sup>106</sup> Ambos formaban un todo mayor que el de las partes en situa-

<sup>103</sup> Federico Navarrete Linares, *Los libros quemados y los libros sustituidos*. Disponible en: [http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public\\_html/biblioteca/artigos/fn-a-e-livrosquei.html](http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public_html/biblioteca/artigos/fn-a-e-livrosquei.html). Consultado el 9 de diciembre de 2000, sin n. de página. Más adelante nos referiremos al problema del aura de originalidad que comúnmente proyectamos en los manuscritos pictoglíficos, siendo que todo indica que eran renovados o rehechos con relativa periodicidad.

<sup>104</sup> La expresión entre corchetes es mía. Federico Navarrete Linares, *Mito, historia y legitimidad política*, p. 60.

<sup>105</sup> Cfr. J. Eric S. Thompson, *Un comentario al Códice de Dresde*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 40.

<sup>106</sup> El simple papel de instrumento mnemónico que desencadenaría un discurso oral fue propuesto por James Lockhart, *The Nahuas after the conquest*. En una posición casi opuesta, Elizabeth Hill Boone cree que los documentos pictoglíficos eran una institución documental en la que la explicación oral era accesoria. Cfr. Elizabeth Hill Boone, “Pictorial documents and visual thinking in Postconquest Mexico”, en Elizabeth Hill Boone y Tom Cummins (ed.), *Native traditions in the postconquest world*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1998.

ciones concretas de lectura-declamación, en que estaban presentes también otros componentes, tales como los actos o escenificaciones ceremoniales de carácter político-religioso. Además, un indicio del carácter complementario del binomio formado por registros visuales y oralidad –esto vale para los sistemas mesoamericanos en general– era el hecho de que inclusive el sistema maya, en el que predominan los glifos fonéticos, posee elementos pictóricos y glíficos que no se reducen totalmente a una lectura fonética, dependiendo, en última instancia, de discursos orales paralelos e integrados, así como ocurría en el sistema mixteco-nahua.<sup>107</sup>

Esa característica en común entre los sistemas maya y mixteco-nahua es aun un indicio de la emergencia en ambos de lo que podríamos denominar una base escritural mesoamericana,<sup>108</sup> formada por las constantes interrelaciones entre sus pueblos integrantes. Tal vez esto nos desautorice a diseñar divisiones demasiado rígidas entre tales sistemas, tal como la que se propone con la separación entre occidente y oriente de Mesoamérica, regiones en las que, supuestamente, estaban en vigencia sistemas escriturales de distintas naturalezas. Quizá estemos frente a dos sistemas que utilizaron, básicamente, los mismos recursos pero en proporciones diferentes y, si fue así, aproximar sus estudios y comparar sus registros puede contribuir a una clarificación mutua de sus características y contenidos que todavía no han sido entendidos.

Además, la visión polarizada entre escritura y oralidad y el supuesto de que una “escritura verdadera” debe representar gráficamente una lengua en particular ha originado posturas analíticas radicales y, según mi modo de ver, equivocadas frente a los escritos mayas y mixteco-nahuas.<sup>109</sup> Tal vez hasta con la intención de combatir la subvaloración a la que los sistemas de escritura mesoamericanos han sido sometidos, algunos in-

<sup>107</sup> En realidad, la separación entre glifos fonéticos y glifos ideográficos no es absoluta y la estamos usando a modo de simplificación didáctica. Muchos de los propios logogramas o fonogramas poseían dimensiones conceptuales más generales, tal como ocurría con los ideogramas. Además, era muy común en los registros mayas que un mismo nombre o concepto fuese grafiado por medio de glifos ideográficos, silábicos o por la combinación de ambos. Un famoso ejemplo es el caso de *balam*, que significa jaguar o sacerdote. Cfr. Michael D. Coe y Justin Kerr, *The art of the Maya scribe*, Londres, Thames and Hudson, 1997, p. 54.

<sup>108</sup> Cfr. Gordon Brotherston, “Traduzindo a linguagem visível da escrita”, *Literatura e Sociedade*, São Paulo, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Teoría Literaria y Literatura Comparada, n. 4, 1999, p. 78-91.

<sup>109</sup> Hemos realizado en otro trabajo un balance sobre los modos en que los manuscritos mixteco-nahuas vienen siendo empleados por los investigadores en las últimas cuatro o cinco décadas. Cfr. Eduardo Natalino dos Santos, “Usos historiográficos dos códices mixteco-nahuas”, *Revista de História*, São Paulo, Humanitas/Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Historia, n. 153, segundo semestre de 2005, p. 69-115.

vestigadores asumieron como supuesto que todos los elementos presentes en el sistema maya o mixteco-nahua son estrictamente fonéticos, lo que termina por reforzar el juicio de que un sistema visual de registro es una “verdadera escritura” solamente cuando se configura como la grafía de una lengua. Es el llamado fonetismo, que abarca, sobre todo, el estudio de los escritos mayas y se manifiesta como la tendencia de tratar de entender las escrituras pictográficas focalizando apenas sus elementos fonéticos, pretendiendo descifrar sus códigos lingüísticos sin considerar “cualquier tipo de mensaje visual que pudiera estar siendo transmitido”.<sup>110</sup>

En el caso específico del sistema mixteco-nahua, su entendimiento erróneo como un *rebus* que notaría apenas la lengua náhuatl, se remonta al último cuarto del siglo XVI y a los trabajos de algunos religiosos franciscanos que, desde entonces, promovieron la producción de los llamados *Códices testerianos*. En esos manuscritos, oraciones y demás textos cristianos en náhuatl fueron grafiados solamente por medio de representaciones visuales de elementos cuya combinación de los nombres se asemejaba a las palabras de dichas oraciones y textos. Sus confecciones partieron de una premisa equivocada, pues las tradiciones nativas no representaban gráficamente el habla, predominantemente, a través de glifos con valores exclusivamente fonéticos –lo que no significa decir que tal recurso no haya sido utilizado por las tradiciones de escritura locales–.<sup>111</sup> Además, el grueso de la producción de esos códigos data de los siglos XVII al XIX, precisamente, época de la decadencia de la producción de los registros pictográficos por parte de las tradiciones nahuas de pensamiento y escritura.<sup>112</sup>

<sup>110</sup> Gordon Brotherston, “Traduzindo a linguagem visível da escrita”, *Literatura e Sociedade*, p. 79.

<sup>111</sup> Sin embargo, el uso de glifos fonéticos en el sistema mixteco-nahua no se daba como en una escritura *rebus*, dado que los glifos silábicos eran, preponderantemente, empleados en la forma de prefijos o sufijos –tal como el de *teitl* (piedra) para *te* (alguien o algunos) y el de *panitli* (bandera) para *pan* (encima)– o para representar sonidos –como *acatl* (caña) para el sonido de la letra “a”, *etl* (frijol) para el de la letra “e” y *otli* (camino) para el sonido de la letra “o”–. Cfr. José Alcina Franch, *Códices mexicanos*, Madrid, MAFPRE, 1992.

<sup>112</sup> La adopción de ese intento franciscano estaba mucho más relacionada con las decisiones del Concilio de Trento, de 1564, entre las cuales estaba el decreto de legitimidad y eficacia en el uso de las imágenes para la evangelización. Tales resoluciones fueron implantadas en Nueva España a fines del siglo XVI. Además, la obra de fray Diego de Valadés, de 1579, *Rethorica christiana*, atestiguaba la autoría franciscana del proyecto que originó tales escritos. Cfr. Elizabeth Hill Boone, “Pictorial documents and visual thinking in Postconquest Mexico”, en Elizabeth Hill Boone y Tom Cummins (ed.), *Native traditions in the Postconquest world*. A pesar de esto, Joaquín Galarza cree que ese grupo de manuscritos forma parte del sistema de escritura nahua y que así debe leerse. El autor elaboró un catálogo o diccionario de glifos a partir de un manuscrito que registra la oración del Padre Nuestro y que, supuestamente, permite leer otros manuscritos testerianos. Cfr. Joaquín Galarza, “Códices o manuscritos testerianos”,

A pesar de esas evidencias, algunos investigadores han trabajado en ese sentido con los códices mixteco-nahuas, o sea, aplicando la suposición de que todos los elementos que los mismos contienen son representaciones fonéticas y que, por lo tanto, ese sistema de escritura sirvió para fijar y transcribir la lengua náhuatl.<sup>113</sup> Pretender comprobar que el sistema pictográfico nahua apenas transcribe fonéticamente el idioma náhuatl –siendo así una “verdadera escritura”– nos parece un intento de combatir los prejuicios contra los sistemas de escritura mesoamericanos reforzando parte de los mismos pues, como mencionamos más arriba, se corrobora el equivocado supuesto de que la escritura fonética tiene que ser el modelo a partir del cual juzgamos y entendemos otros sistemas. Tal presuposición reduce las oportunidades de que entendamos las inmensas y poco exploradas potencialidades de los sistemas ideográfico-fonéticos, pues los aprisiona con el “chaleco de fuerza” del fonetismo. Además, es difícil argumentar que el sistema mixteco-nahua haya sido totalmente –o, incluso, predominantemente– fonético, pues los estudios de las evidencias indican de modo más o menos consensual que tal sistema combinaba glifos fonéticos e ideográficos y que los últimos se encuentran en una proporción notablemente mayor que los primeros.

No obstante la existencia de las posiciones que mencionamos arriba entre muchos investigadores de los sistemas de escritura mesoamericanos –basadas en juicios dicotómicos, evolucionistas o en el fonetismo–, existen otros estudiosos que tratan a tales registros como producto de un sistema de escritura particular, que combinaba representaciones fonéticas, ideográficas, geográficas, calendáricas y matemáticas, entre otras tantas, de acuerdo con una organización y lógicas propias. Además, algunos de ellos tratan de mostrar que los sistemas mesoamericanos de registro del pensamiento y del habla pueden servir inclusive para que revisemos la citada concepción de que la escritura alfabética es el modelo ideal a partir del cual debemos juzgar y entender a los demás sistemas, pues “la escritura *tlacuilo* desafía las definiciones occidentales de escritura con la ingeniosidad con la cual funde imagen, número y nombre en un mismo mensaje holístico”.<sup>114</sup>

*Arqueología Mexicana*, México, Raíces/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. VII, n. 38, 1999, p. 34-37.

<sup>113</sup> Esa es la proposición fundamental de los trabajos de Joaquín Galarza, entre los cuales se encuentra Joaquín Galarza, *In amoxti in tlacatl*, México, Tava Editorial, 1992.

<sup>114</sup> Gordon Brotherston, “Traduzindo a linguagem visível da escrita”, *Literatura e Sociedade*, p. 84. Ese autor ha insistido acerca de la inadecuación metodológica de separar la dimensión pictórico-figurativa de la escrituraria –la cual es característica del pensamiento occidental moderno– para poder entender la escritura *tlacuilo*.

Tales investigadores, de quienes seguiremos algunas ideas y supuestos, reclaman sobre la necesidad de pensar una definición más amplia de escritura, que pueda englobar cualquier sistema de representación visual o táctil del pensamiento o del habla con convenciones, usos, lógica y gramática internos bien establecidos –en determinada sociedad o fracción social–, los que garantizarían una calidad básica para cualquier sistema de escritura: la permanencia y la rehabilitación de significados relativamente bien determinados y socialmente compartidos a partir de la decodificación de sus registros. Algunos de esos sistemas tienen por objetivo la rehabilitación del habla, mientras que otros, la rehabilitación de los discursos, los complejos ideológicos o los conceptos. Dentro de este segundo tipo se encuentra el sistema mixteco-nahua, a pesar de que también empleaba glifos fonéticos, los cuales eran elegidos para permitir que hablantes de náhuatl, otomí, totonaco, cuicateco, chocho, mixteco, zapoteco y tlapaneco compartieran el mismo sistema, lo que podía ser una gran ventaja si el objetivo era una mayor circulación de los registros en las diferentes regiones.<sup>115</sup>

Partiendo de esa concepción más amplia sobre la escritura y entendiendo que las diferenciaciones entre los sistemas se relacionan más con preferencias de orden visual, propósitos políticos o usos sociales que con necesidades fonéticas o lingüísticas intrínsecas y universales, tal como citamos anteriormente, tales estudiosos tratan de entender la gramática, la semántica y la lógica internas y propias de los registros pictoglíficos mixteco-nahuas, interpretando sus partes dentro de un todo mayor formado por el texto y por el propio sistema. De tal modo, analizan las técnicas de transmisión oral y de escritura indígenas de modo positivo, es decir, tratando de comprender sus capacidades y recursos específicos, utilizados para discursos socialmente establecidos dentro de marcos institucionales que definían su funcionamiento y sus objetivos.<sup>116</sup>

<sup>115</sup> Elizabeth Hill Boone denominó escritura semasiográfica a ese segundo tipo, es decir, que representa visualmente sistemas discursivos. Propone que una definición más amplia de escritura abarque no sólo los manuscritos de México central y de Oaxaca sino también los quipus andinos. Cfr: Elizabeth Hill Boone, *Stories in red and black*, Austin, University of Texas Press, 2000. Otro estudioso que defiende la extensión del marco de amplitud del concepto de escritura que incluye a los quipus afirma que “El quipu podría ser considerado un sistema de escritura en el sentido más amplio de esa palabra: un determinado conjunto de señales visuales (o táctiles) ordenadas para contener significados”. Gary Urton, *Quipu*, Santiago, Museo Chileno de Arte Precolombino/Universidad de Harvard, 2003, p. 19.

<sup>116</sup> Cfr: Federico Navarrete Linares, *Las fuentes indígenas*. Disponible en: [http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public\\_html/biblioteca/artigos/FN-P-A-historiaymito.html](http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public_html/biblioteca/artigos/FN-P-A-historiaymito.html). Consultado el 9 de diciembre de 2000.

Parece ser que esa posición analítica ha producido resultados consistentes en el estudio de los manuscritos mixteco-nahuas, sobre todo al utilizar la comparación entre los diversos tipos de escritos –códices prehispánicos, códices coloniales y textos alfabéticos– mostrando la posibilidad de que un manuscrito ayude en la interpretación de otro y señalando que la metodología está correcta al analizarse las imágenes de manera contextualizada, es decir, como entidades que significan dentro de un texto que, a su vez, usa codificaciones bien establecidas.

Es con esa perspectiva amplia de escritura que trataremos de analizar las formas de presencia y las funciones de los sistemas calendárico y cosmográfico en la construcción de los relatos nahuas del siglo XVI, sobre todo en aquellos que poseen como temática la cosmogonía y la actuación de los dioses. En otras palabras, trataremos de entender los papeles que esos dos complejos de concepciones desempeñaron en los manuscritos nahuas del siglo XVI –principalmente en aquellos que se refieren a las edades del mundo y a la actuación de los dioses por medio de los pronósticos y de las festividades– para comprender sus contribuciones en la construcción de la lógica organizacional, de la gramática y de la semántica del sistema mixteco-nahua.

Siguiendo ese camino, podremos comprender mejor algunas de las concepciones específicas que las tradiciones de pensamiento nahuas poseían sobre el tiempo, el espacio y el pasado, las que parecen ser bien diferentes de las concepciones occidentales cristianas que llegaron a América a través, entre otros, de los religiosos españoles durante el mismo siglo XVI –tal como vislumbramos en la investigación de maestría.

Afortunadamente, parece ser que son significativos los cambios sucedidos durante las últimas décadas en el modo en que las ciencias humanas del mundo occidental han recibido y entendido las voces del pasado o las no occidentales –las que habían sido silenciadas o tratadas de manera inocua por su resistencia y perspectivas distintas–, pues

Texts written alphabetically in the major literary languages of America are now being given more due as artefacts in their own right. Rather than being treated as, at best, sources of data by western scholars, such texts now stand more chance of being credited with having their own logic and argument.<sup>117</sup>

<sup>117</sup> Gordon Brotherston, "Indigenous intelligence in Spain's American Colony", *Forum for Modern Language Studies*, St. Andrews, University of St. Andrews Press, v. xxxvi, n. 3, 2000, p. 241-253, p. 241.

Uno de los resultados de esos cambios sería el interés historiográfico por las formas precedentes de esa literalidad y de sus registros y usos sociales, llegando hasta el problema del estatuto de los sistemas de representación del pensamiento o del habla prehispánicos.

Creemos que esta investigación se aproxima a esa importante cuestión al tratar de entender, sobre todo, las funciones del calendario y de la cosmografía en los manuscritos pictográficos, así como al referirse al momento de entrelazamiento y de pasaje del sistema mixteco-nahua hacia el alfabético. Creemos que nuestros análisis podrán contribuir a la mejora de una apreciación históricamente adecuada de los dos tipos de escritura y del sentido que sus usos tuvieron para las tradiciones de pensamiento nahuas en el siglo XVI, es decir, en el pasaje del periodo prehispánico al colonial.

Sin embargo, y a pesar de este creciente interés historiográfico por los textos y registros prehispánicos o coloniales pictográficos, aún existen muchos investigadores que niegan terminantemente la posibilidad de estudiar a los pueblos mesoamericanos a través de sus propios escritos, sobre todo, de los pictográficos: "Las inscripciones mesoamericanas, por más sofisticadas que sean, no fueron enteramente descifradas y son de poca valía para emprender una reconstitución histórica".<sup>118</sup> A consecuencia de dicha posición, previamente negativa, apenas nos restaría recurrir a los textos alfabéticos y, preferencialmente, a los producidos por los europeos: "Todo lo que sabemos sobre las civilizaciones antiguas procede, de esa forma, de los conquistadores europeos".<sup>119</sup>

Vale destacar que el preestablecimiento de esa supuesta imposibilidad no proviene de una época remota, cuando los estudios de esos escritos estaban iniciándose, sino de los años 1990, después de que tantos resultados consistentes e incuestionables fueron conseguidos por los historiadores, lingüistas, antropólogos y arqueólogos dedicados al estudio de esos manuscritos. De tal modo, esa posición, además de subestimar los recur-

<sup>118</sup> Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *História do Novo Mundo*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1997, p. 16.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 16. Michel Graulich parece estar de acuerdo con esa posición, pues en uno de sus más importantes estudios afirma que la obra de Sahagún es la más completa para estudiar el mundo mesoamericano y que otras fuentes –como el *Vaticano A*, el *Borbónico* y el *Magliabechiano*– son pobres: "Si cito el *Códice borbónico* en último lugar es porque, como todo código prehispánico, no es inteligible más [que] a la luz de las informaciones provenientes de las fuentes escritas". Los corchetes son míos. Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Istmo/Colegio Universitario, 1990, p. 310. Trataremos de mostrar, al contrario de lo que afirma Graulich, que el *Códice borbónico* posee elementos que no son explicados por la lectura de las fuentes alfabéticas, tal como su estructura y gramática interna, y que pueden estudiarse en comparación con otros documentos pictográficos.

sos propios de los sistemas pictográficos e ideográficos, niega los resultados de tantos estudios, sin debatir con los mismos o presentarles contraargumentos convincentes. ¿Cómo es posible descalificar de una única vez todos los estudios producidos sobre la historia de los mayas con base en sus estelas? ¿Cómo se pueden desconsiderar los estudios sobre la migración mexicana o de los linajes gobernantes mixtecos que fueron emprendidos a partir de los contenidos e informaciones constantes en los manuscritos y otros registros nativos?

Trataremos de mostrar, a lo largo de nuestro trabajo, que tal vez esa negación apriorística forme parte de un intento por mantener los estudios sobre todas las culturas americanas bajo la égida de los conceptos de oralidad y de tiempo cíclico. Tales conceptos coinciden más con los supuestos de los análisis mitológicos, amplia e indiscriminadamente aplicados a los relatos cosmogónicos e históricos de los pueblos nativos de nuestro continente.<sup>120</sup>

El proceso de mitificación de los relatos de los pueblos que no poseían escrituras semejantes a las occidentales se relaciona con una cuestión mayor: la relación presumiblemente directa entre registro escrito y verdad ocurrida y, consecuentemente, entre la posesión de un sistema de escritura –preferencialmente un sistema alfabético– y la posibilidad de escribirse y tenerse una historia o una concepción diacrónica del tiempo y del pasado. Tal como fue citado en nota anterior, esa relación posee una larga historia en el mundo occidental, sus orígenes pueden situarse entre los afamados historiadores de la antigua Grecia, llegando sus desdoblamientos hasta los actuales americanistas.<sup>121</sup> Sin embargo, ese presumido valor de verdad que el registro escrito posee en Occidente no garantiza que el mismo corresponda, punto por punto, a eventos pretéritos, ni que sus sentidos sean fijos, pues la polisemia de un discurso no ocurre en función únicamente de su forma de transmisión.

<sup>120</sup> Resulta interesante notar que Lévi-Strauss no trató los textos cosmogónicos, los anales o los libros de linajes mesoamericanos, manteniendo así la coherencia de su hipótesis analítica, la cual establece una América indígena regida por la oralidad, una especie de paraíso no corrompido por la escritura. Cfr. Gordon Brotherston, *La América indígena en su literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997. Además, al referirse a las particularidades del conocimiento histórico, afirmaba que éste se encontraba enraizado en el llamado pensamiento salvaje, pero que no prosperó, pues: “Lo propio del pensamiento salvaje es ser intemporal; quiere captar el mundo, a la vez como totalidad sincrónica y diacrónica”. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, 1a. reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1970 (Breviarios/73), p. 381. Veremos que la temporalidad, en su dimensión sincrónica y diacrónica, ocupaba un papel central en la organización de los relatos mesoamericanos sobre el pasado distante o reciente.

<sup>121</sup> Cfr. Elizabeth Hill Boone, *Stories in red and black*, Austin, University of Texas Press, 2000.

Adicionalmente, la naturaleza parcial, simbólica e ideológica de los registros pictográficos mesoamericanos sobre el pasado ha sido evocada para negarles cualquier tipo de relación con eventos y personajes históricos. Sin embargo, esas características no son suficientes para negarles historicidad a tales registros, pues, por un lado, los códices y estelas poseían una excelente precisión cronológica, geográfica y onomástica –lo que no excluía la carga simbólica de los contenidos narrados– y, por otro lado, el carácter parcial y las cargas ideológicas y simbólicas de muchos discursos históricos occidentales modernos no los invalidan como tales y los ubican en el campo del mito, es decir, de la narrativa imaginada que no posee –o para la cual no importa establecer– una relación de verosimilitud con acontecimientos pretéritos.

En síntesis, pienso que las posibles relaciones entre los contenidos registrados en las fuentes pictográficas mixteco-nahuas y el pasado de sus productores y usuarios primarios no deben ser sobrestimadas o consideradas ciertas y semejantes a las de la tradición histórica occidental contemporánea, pero tampoco negadas radicalmente y de antemano. Solamente por medio de los resultados de estudios que apuesten a la posibilidad de comprensión de esas fuentes y de su vínculo con los eventos pasados es que podremos juzgar y comprender el carácter de esas relaciones. Pero entonces juzgaremos a partir de resultados concretos y no de especulaciones previamente negativas, que subestiman el alcance y el contenido de esas fuentes. Al final, muchos resultados concretos han sido obtenidos con esos estudios, tales como el conocimiento detallado de la historia de los reinos mixtecos, como el de Tututepec y su soberano-conquistador Ocho Venado;<sup>122</sup> la minuciosa comprensión de la migración mexica y de los pueblos chichimecas,<sup>123</sup> así como de la relevancia política posterior de su representación pictográfica;<sup>124</sup> además de la verdadera revolución en la comprensión de los reinos y confederaciones mayas gracias a sus propias estelas y otras inscripciones.

<sup>122</sup> Por ejemplo, Maarten Jansen, "Un viaje a la casa del sol", *Arqueología Mexicana. Códices prehispánicos*, México, Raíces/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, v. IV, n. 23, 1997, p. 44-49.

<sup>123</sup> Por ejemplo, Federico Navarrete Linares, *Mito, historia y legitimidad política*.

<sup>124</sup> Por ejemplo, Gordon Brotherston, *Grupos chichimecas*, curso de extensión universitaria en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, ciudad de México, 18 al 22 de noviembre de 2002.

*Transformaciones en el sistema pictográfico y en sus usos:  
transposición e intercalación con el sistema alfabético*

En el altiplano central mexicano, el siglo XVI fue marcado por la derrota político-militar de los mexicas y por el progresivo aumento de la importancia política de los españoles –principalmente conquistadores, encomenderos, funcionarios de la corona y misioneros– y de sus instituciones sociopolíticas –cabildos, gobernaciones, virreinos, sistemas de tributo, colegios y misiones religiosas– en las redes locales de alianzas, las que incluían las élites nahuas, sobre todo las que se habían unido a ellos para derrotar a los mexicas. Sin embargo, con el progresivo aumento del número de españoles y la vertiginosa disminución de la población indígena, las alianzas con las élites locales se volvieron cada vez más dispensables, o bien, favorables a los primeros.

De todas formas, el pacto político-militar entre españoles y, por ejemplo, tlaxcaltecas, subentendía otro tipo de acuerdo, por lo menos desde el punto de vista de los primeros: la aceptación del cristianismo. A esto se le sumaba la posibilidad de que los pueblos conquistados, siguiendo la tradición política local, hubieran recibido a los “dioses” de los vencedores como consecuencia directa de la nueva jerarquía política. La tendencia resultante de todos esos factores explica la relativa rapidez con que gran parte de los *altepeme* adoptó a los santos cristianos.<sup>125</sup>

Sin embargo, suponiendo que haya existido tal tendencia de aceptación del cristianismo, la misma no implicaba su exclusividad desde el punto de vista de los pueblos mesoamericanos, quienes estaban conociendo e interpretando las novedades del pensamiento cristiano de acuerdo con sus propios principios de pensamiento, con la situación política concreta y con sus proyectos y horizontes de posibilidades. Siendo así, la parte del mundo mesoamericano sometida o en alianza con los españoles conoció una novedad radical en el siglo XVI: la exclusividad exigida por los “dioses” de los conquistadores. Las poblaciones locales adoptaron posturas variadas frente a esa exigencia de exclusividad, entre las cuales se encontraba el abandono o el ocultamiento de las antiguas prácticas rituales, el intento de integración de las prácticas católicas al

<sup>125</sup> De acuerdo con esa hipótesis, los “dioses” de los vencedores fueron casi automáticamente aceptados con la victoria militar española y de sus aliados. De ese modo, era necesario instruir a los vencidos en la nueva fe, más que convencerlos a que la adoptaran. Cfr. James Lockhart, *The Nahuas after the conquest*.

universo ceremonial nativo y la confrontación y el cuestionamiento abierto de tal exclusividad.<sup>126</sup>

Pero para los españoles, la implantación de esa exclusividad entre los pueblos conquistados y aliados era un paso obligatorio, cuya ejecución pasaba por la destrucción de los objetos y construcciones relacionados con las antiguas convicciones –o inclusive por la destrucción de sus usuarios y productores– y por su sustitución por equivalentes cristianos. Por ello, concomitantemente a la progresiva conquista político-militar que siguió a la caída de Tenochtitlan, fue organizado el trabajo misionero cristiano. Las primeras actividades de los misioneros consistieron en destruir todos los objetos o construcciones que, a su criterio, fuesen considerados idolátricos –entre los cuales se encontraban los escritos pictográficos– y promover bautismos en masa.<sup>127</sup>

Además de la quema de libros promovidas por los misioneros españoles, parece ser que en algunos casos los propios indígenas también promovieron destrucciones y ocultamientos para librarse de las persecuciones, prisiones y ejecuciones fomentadas por los obispos, quienes en esa primera fase misionera estaban investidos de autoridad inquisitorial. Entre esos obispos se destacaron Juan de Zumárraga, quien tuvo una de sus hogueras de libros retratada en el *Códice de Tlaxcala*, y Diego de Landa, quien actuó entre los pueblos mayas del Yucatán y promovió una gran quema de libros en Maní, en 1562.<sup>128</sup>

De esa manera, una gran cantidad de códices prehispánicos fue destruida durante el siglo XVI. A esto se le suma la progresiva desarticulación de las tradiciones de escritura nativas durante el periodo colonial, fruto de la creciente presencia española y del alfabeto latino o, en muchos casos, de la desarticulación o desaparición de las sociedades nativas como un

<sup>126</sup> Parece ser que el énfasis dominicano en el bautismo y el franciscano en la confesión fueron interpretados, inicialmente, como diferentes formas de cristianismo, lo que habría llevado, por ejemplo, a don Carlos Ometochtzin y otros indígenas a cuestionar la razón de la prohibición de las celebraciones y creencias en sus propios dioses. Cfr. José Rabasa, *Franciscans and Dominicans under the gaze of a tlacuilo*, Berkeley, University of California, Doe Library, 1998.

<sup>127</sup> En realidad, la propia expedición de Hernán Cortés había contado con la participación de un religioso, fray Bartolomé de Olmedo. Además, la consolidación de algunas alianzas fue acompañada del bautismo formal de los pueblos locales y de algunas destrucciones de templos e imágenes considerados idolátricos, tal como la famosa matanza en el templo de Cholula. Cfr. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1994.

<sup>128</sup> Parece ser que, en su campaña de extirpación idolátrica, Diego de Landa quemó treinta manuscritos. Cfr. María Longhena, *Maya script*. Nueva York, Abbeville Press, 2000. Además, sabemos que hubo quemas de libros en tiempos prehispánicos, tal como la que promovió el *tlatoani* mexica Itzcóatl. Sin embargo, vale destacar que las quemas españolas tuvieron un carácter muy diferente, pues buscaban, en ese momento, extirpar una tradición de escritura y de pensamiento, y no garantizar su sobrevivencia por medio de la sustitución de determinadas versiones.

todo. El resultado es la supervivencia de alrededor de una docena de ejemplares de libros pictográficos prehispánicos, y ninguno de ellos es comprobadamente de origen mexicana. Del valle de México proceden solamente dos manuscritos de formato, estilo y características tradicionales, pero cuya datación es controvertida: se trata de los códices *Borbónico* y *Aubin*. Son considerados como prehispánicos los códices *Borgia*, *Cospi*, *Fejérváry-Mayer*, *Laud* y *Vaticano B*, que forman el Grupo Borgia,<sup>129</sup> y los códices *Becker n. 1*, *Bodley*, *Colombino*, *Nuttall* y *Viena*, que forman el Grupo Nuttall. Todos proceden de la región de Cholula, Tlaxcala y oeste de Oaxaca, de la cual también procede el *Códice Selden*, del Grupo Nuttall, pero cuya datación igualmente es cuestionada. De la región maya proceden otros tres códices prehispánicos: el *Dresde*, el *París* y el *Madrid*, este último formado por los códices *Cortesiano* y *Troano*, y por ello también llamado *Tro-cortesiano*.<sup>130</sup>

En las décadas que siguieron a la caída de México-Tenochtitlan, el campo religioso tal vez haya sido el que presentó las negociaciones más difíciles de resolver, y en el cual la posibilidad de una convivencia entre los modelos cristiano y mesoamericano se mostró prácticamente imposible, sobre todo debido a los principios monoteísta y misionero del cristianismo. No ocurrió lo mismo en otros campos, como en el de las estructuras sociopolíticas o el del sistema tributario. Como los españoles y sus aliados indígenas sustituyeron solamente a los antiguos señores de la región, es decir, a la Triple Alianza, especialmente en el momento inmediato posterior a la conquista, resultaba necesario usar los antiguos mecanismos de tributación –inclusive de los registros pictográficos relacionados con esos mecanismos– y las antiguas redes de control político y social. Se precisaba negociar con los poderes y élites locales establecidas y respetar, en cierta medida, sus linajes y jerarquías, fundamentadas y legitimadas localmente con la ayuda de los registros pictográficos de linajes y tierras. Por otro lado, las élites locales empezaron a demostrar

<sup>129</sup> El grupo Borgia fue definido en 1887 por Eduard Seler y su más completo estudio fue el de Karl Antony Nowotny, en la famosa obra *Tlacuilolli*, que permaneció sólo en alemán hasta 2005, cuando fue traducida al inglés. En esa época me encontraba en la fase final de redacción de la tesis doctoral y, desafortunadamente, no fue posible importar ni consultar esa obra, la cual parece, cada vez más, afirmarse como un importante modelo de procedimiento metodológico en el campo de los estudios de los códices pictográficos. De cualquier modo, la mencionamos con el compromiso de incorporarla en futuras investigaciones. Cfr: Karl Anton Nowotny, *Tlacuilolli*, Norman, University of Oklahoma Press, 2005.

<sup>130</sup> Cfr: John B. Glass, "A survey of native Middle American pictorial manuscripts", en Robert Wauchope (ed. general) y Howard F. Cline (ed. del volumen), *Handbook of Middle American Indians*, Austin/Londres, University of Texas Press, v. 14, 1975, p. 12.

interés en legitimarse frente a la mirada española y de sus aliados indígenas, tarea para la cual recurrieron, muchas veces, a las instituciones político-jurídicas de origen europeo que se estaban implantando y que aceptaban los escritos pictográficos o alfabéticos en lenguas amerindias como pruebas fundamentales.<sup>131</sup>

Por lo tanto, a pesar de la conquista y progresiva colonización española, la producción de manuscritos tradicionales nahuas no cesó hasta fines del siglo XVII, sobre todo de los libros que no eran considerados idólatricos –como los de linajes, tierras y tributos–. Además, fuera de los ámbitos dirigidos por los españoles, existió una vigorosa continuidad, motivada por la fuerza que la idea de expresión documental pictográfica poseía en el pensamiento nahua y mesoamericano en general. O sea, la conquista político-militar y la progresiva evangelización y colonización no interrumpieron la continuidad del pensamiento visual y de sus formas de expresión en los registros pictográficos, los cuales, muchas veces, no encontraban formas paralelas o sustitutas en el sistema alfabético.<sup>132</sup>

Por otra parte, desde la década de los años 1530, los religiosos también percibieron que no bastaba con quemar los libros, destruir los templos e imágenes y promover bautismos en masa para convertir las poblaciones al cristianismo. Era necesario conocer las convicciones y el pensamiento nativos para poder identificar y combatir eficazmente los supuestos hábitos idólatricos.<sup>133</sup> De ese modo, la producción de escritos pictográficos también fue retomada por iniciativa o bajo el patrocinio de los propios españoles, especialmente de religiosos, pero también de funcionarios de la Corona.<sup>134</sup>

<sup>131</sup> Además de los mapas, libros de historia y linajes en escritura pictográfica y/o alfabética, entre esos escritos se encuentran los pedidos de obtención, continuidad o mejoría de los privilegios logrados. Los principales argumentos utilizados por las élites del centro de México son la pertenencia a linajes gobernantes prehispánicos, la rápida aceptación del cristianismo o la contribución para su divulgación, así como la alianza con los españoles para derrotar a los mexicas. La actitud general de la corona española, por medio de la Audiencia, fue la de contemplar esas peticiones, sobre todo hasta mediados del siglo XVI. Cfr. Emma Pérez Rocha y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

<sup>132</sup> Cfr. Elizabeth Hill Boone, "Pictorial documents and visual thinking in Postconquest Mexico", en Elizabeth Hill Boone y Tom Cummins (ed.), *Native traditions in the Postconquest world*.

<sup>133</sup> Hemos tratado ampliamente ese tema en otro trabajo. Cfr. Eduardo Natalino dos Santos, *Deuses do México indígena*. Nos limitaremos ahora a señalar cómo ese tipo de labor misionera generó demandas que promovieron y orientaron la producción de manuscritos pictográficos y de textos alfabéticos, los que contaron con la participación de personas provenientes, principalmente de las élites nahuas conquistadas o aliadas.

<sup>134</sup> Vale destacar que el objetivo de esos misioneros era conocer para convertir, es decir, separar los hábitos considerados idólatricos –los cuales debían ser perseguidos y eliminados– de

Dirigidos por religiosos y con la participación de alumnos indígenas y sabios nativos, fueron producidas decenas de libros pictográficos, recurriéndose a los contenidos de los códices sobrevivientes y a los saberes de la tradición oral.<sup>135</sup> Los contenidos y estructuras de esos códices coloniales son muy variados. Hay desde manuscritos que presentan formato, estructura, contenido y sistema de escritura característicos de la tradición nahua, hasta libros que presentan una estructura organizacional y selección temática típicamente cristianas y que hacen uso de elementos pictóricos originarios del sistema pictográfico casi que exclusivamente como ilustraciones que acompañan textos alfabéticos.

Por ese mismo tipo de trabajo, en conjunto también fueron producidos innumerables textos alfabéticos en lenguas mesoamericanas y europeas. Tales textos tenían por objetivo recoger, transvasar y tornar inteligible, dentro del nuevo contexto sociopolítico y cultural, los contenidos tradicionalmente comunicados por los códices pictográficos y su oralidad acoplada.

Podemos dividir los textos alfabéticos que contaron con la participación de informantes nativos en dos tipos: a) los relatos provenientes de la tradición oral o de la lectura de manuscritos pictográficos, que raramente son distinguibles entre sí, a no ser por la presencia de contenidos difícilmente

las costumbres que podían mantenerse. Por eso su interés por los escritos y por el pensamiento e historia locales eran instrumentales, pues se relacionaban directamente con un proyecto misionero que, sobre todo en el caso de los franciscanos, pretendía llegar a una profunda conversión. Esta última, supuestamente, transformaría a los pueblos indígenas en comunidades cristianas que restituirían la pureza de las primeras comunidades apostólicas y se volverían, por lo tanto, menos pecadoras que las comunidades del Viejo Mundo en aquel momento. *Cfr. ibidem*. Pero, a pesar de todo ese interés instrumental de los misioneros al mirar las culturas nahuas, es muy común que esos religiosos fueran vistos como humanistas que se interesaron por las tradiciones y hábitos mesoamericanos en sí o de modo global, con el objetivo de reconstituir lo que había sido perdido –o se estaba perdiendo– con la conquista. Según León-Portilla, esos religiosos humanistas “no ya sólo se dolieron de las pérdidas sino que quisieron compensarlas rescatando cuanto pudieron del antiguo legado indígena”. Miguel León-Portilla, *Códices*, p. 18.

<sup>135</sup> Además de las alteraciones temáticas y estructurales señaladas, los códices coloniales también sufrieron alteraciones de formato, material y técnicas de producción. En el caso del material, dejó de usarse la piel de venado y se siguió usando el papel amate y maguey y los lienzos de algodón, además de la introducción del papel europeo, derivado del lino, el cáñamo o el algodón. Las tintas y los pigmentos indígenas siguieron usándose, pero se dio una paulatina introducción de productos europeos, tal como la tinta ferrogálica. En las técnicas de pintura, podemos observar la influencia europea en lo que refiere al trato del espacio y de las formas en las representaciones, sobre todo en la pérdida de importancia de la línea gruesa de contorno de las figuras, la reducción del tamaño de la cabeza humana y la introducción de principios de perspectiva, que alteraron la construcción de las representaciones geográficas. También puede notarse el uso de un espectro mayor de colores, lo que no abolió sus múltiples significados como elementos de lectura. *Cfr.* Perla Valle, “Códices coloniales”, *Arqueología Mexicana*, México, Raíces/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. IV, n. 23, 1997, p. 64-69.

registrados a través de los pictoglifos o por la presencia de temáticas típicas de los manuscritos pictoglíficos, tales como los itinerarios migratorios, debidamente fechados y ubicados, las listas de las ciudades conquistadas y las genealogías; b) las respuestas de indígenas a los escritores españoles, que pueden aparecer tanto en formato indígena como occidental.<sup>136</sup>

En ambos casos, podemos percibir cierta tensión entre, por un lado, los focos de interés de los misioneros españoles y, por el otro, la fuerza de los temas y las estructuras narrativas tradicionales, que eran recogidos a partir de los testimonios y las explicaciones sobre los códices pictoglíficos provistos por los sabios indígenas vinculados a las tradiciones de pensamiento locales.<sup>137</sup> Además, no debemos dejar de considerar la participación activa de los alumnos indígenas bilingües que, al transcribir y traducir tales testimonios y explicaciones, realizaban también selecciones y transformaciones estructurales.

Debido a esa relación con los códices y con los miembros de las tradiciones locales de pensamiento en su producción, esos textos alfabéticos son fuentes importantes para entender algunos aspectos de los manuscritos pictoglíficos, lo que no significa decir que los contenidos y lógicas de esos manuscritos se reduzcan a los que están presentes en los textos alfabéticos.<sup>138</sup>

Como citamos más arriba, el sistema alfabético también fue utilizado por las élites nahuas fuera de estos trabajos conjuntos y dirigidos por los misioneros. A tales élites les resultaba necesario ser entendidas por los poderes e instituciones dirigidos por los españoles para conquistar o reivindicar posiciones de comandos intermedias y para mantener la citada división entre *pipiltin* y *macehualtin*. Aunque sea un tema rodeado por cierto tabú historiográfico, es importante enfatizar que las élites nahuas, en muchos casos, estaban centralmente preocupadas con la conservación del orden social existente, es decir, con su diferenciación en relación con los *macehualtin*. Por eso no era raro que adoptasen elementos que las

<sup>136</sup> Cfr. Charles Gibson, "A survey of Middle American prose manuscripts in the native historical tradition", en Robert Wauchope (ed. general) y Howard F. Cline (ed. de los volúmenes), *Handbook of Middle American Indians*, v. 15.

<sup>137</sup> Ejemplos de esos textos son la *Leyenda de los soles* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, dos de nuestras fuentes centrales.

<sup>138</sup> Miguel León-Portilla critica contundentemente a Ferdinand Anders y a Maarten Jansen porque no siguen las informaciones de esos textos alfabéticos en todos los libros explicativos que produjeron sobre los códices –los que en general acompañan a las ediciones facsimilares de los códices publicados por las editoriales Fondo de Cultura Económica y Akademische Druck- und Verlagsanstalt– y porque adoptaron, según León-Portilla, "un camino lírico, inventando lo que se siente o se ocurre con solemnes palabras de supuesta inspiración indígena". Miguel León-Portilla, *Códices*, p. 140.

identificaran con instituciones, hábitos y costumbres españoles que, de tal modo y paulatinamente, se impusieron en la región central de México.<sup>139</sup>

En muchos casos, como en las obras de Chimalpáhin Cuauhtlehuanitzin y de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, esas élites produjeron textos alfabéticos que buscaban acomodar las antiguas narrativas cosmogónicas, históricas y de linajes a la cosmogonía e historia judaico-cristiana.<sup>140</sup> En la región maya, parece que se produjo, inclusive, el abandono voluntario del sistema pictoglífico y la opción por el alfabeto occidental, que despertó menos sospechas y que tal vez era más eficiente frente a los nuevos desafíos y demandas enfrentados por los pueblos nativos: conseguir el reconocimiento de su pensamiento y garantizar la conservación de tierras y privilegios con los nuevos señores políticos de la región. Fue así que surgió el *Popol vuh* y los diversos libros de *Chilam balam*, que no son la simple y automática compilación de la antigua palabra; al contrario, son obras mayas nuevas, que presentan un nuevo formato, un nuevo sistema de notación y la adquisición de conceptos traídos por los españoles en conjunción con los conceptos nativos.<sup>141</sup>

En el caso de los nahuas del altiplano central mexicano, contando con la mayor o menor participación de misioneros o funcionarios de la corona española, muchos libros alfabéticos, pictoglíficos o híbridos, con formas y contenidos más tradicionales o adaptados al contexto colonial, fueron producidos con la participación más o menos directa de miembros de las sociedades nativas hasta inicios del siglo XVIII:

- los libros de tributos (*tequiamatl*) les fueron encomendados por los nuevos señores a los mexicas derrotados como forma de conocer

<sup>139</sup> Una muestra del empeño que las élites nahuas colocaron para conservar el orden social puede encontrarse en los mencionados pedidos de nobles locales frente a la Audiencia española, entre las cuales eran muy comunes “aquellas que pedían se obligara a los macehuales a seguir prestando los servicios personales a los señores”. Emma Pérez Rocha y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 20.

<sup>140</sup> Cfr. Elisa Angotti Kossovich, “Dois cronistas mestiços da América ou da reconstituição da glória perdida através da História”, en Francisca L. Nogueira de Azevedo y John Manuel Monteiro, *Confronto de culturas*, Río de Janeiro/São Paulo, Expressão e Cultura/Universidade de São Paulo, 1997.

<sup>141</sup> Para Federico Navarrete Linares, la concepción de verdad en las tradiciones de pensamiento y escritura mesoamericanas no estaba anclada primordialmente en los escritos –como ocurría, por ejemplo, con la tradición cristiana y su visceral relación con los textos bíblicos–, sino también en la continuidad y transformación del funcionamiento de su propia tradición. Siendo así, cree que en ciertos casos, “los indígenas se deshicieron de sus antiguos libros para reemplazarlos por otros nuevos, que fueran más adecuados a las distintas circunstancias del régimen colonial”. Federico Navarrete Linares, *Los libros quemados y los libros sustituidos*.

y calcular las mercaderías que aportarían desde los dominios que, teóricamente, a partir de entonces les pertenecían a los españoles, tlaxcaltecas y otros aliados;

- los libros de anales (*xiuhamatl*) y las cosmogonías (*teoamatl*) fueron reescritos como forma de que los linajes dirigentes pudieran reivindicar o negociar sus posiciones de mando social y político y sus territorios frente a los nuevos señores que distribuían el poder; para ello, los *tlacuiloque* y los sabios indígenas empezaron a utilizar la escritura alfabética, a introducir explicaciones bíblicas sobre el origen del hombre y a correlacionar y concatenar la historia y la cronología cristiana con las mesoamericanas;
- los mapas o libros de tierras (*tlalamatl*) y los libros de linajes (*tlacamecayoamatl*) continuaron evocando, en un discurso histórico, las noticias de los ancestrales, el impacto de las conquistas de la Triple Alianza y de la conquista española y la evangelización para, de ese modo, reivindicar los límites de las propiedades territoriales y los privilegios del grupo junto con los poderes españoles;<sup>142</sup>
- los libros de pronósticos (*tonalamatl*), considerados por los cristianos como portadores de idolatrías, dejaron de ser utilizados públicamente en su antigua función y empezaron a ser objetos de curiosidad en Europa o a ser reproducidos por los nativos a pedido de los misioneros españoles que pretendían entenderlos y, por medio de textos, alertar a sus hermanos sobre los supuestos hábitos idolátricos.

Algunos de esos textos coloniales nahuas, principalmente los alfabéticos, reivindican explícitamente la contigüidad y continuidad en relación con los registros pictográficos más antiguos y sus productores. Los autores de esos textos alfabéticos, en general descendientes de linajes dirigentes prehispánicos, presentan la capacidad de mantener los antiguos escritos y la de confeccionar otros nuevos como una de las justificativas para mantener su posición destacada en el mundo colonial. Todo indica que la antigüedad, la ascendencia y la capacidad de conservación, reconfeción o producción de nuevos escritos no eran contradictorias para las tradiciones nahuas de pensamiento y escritura en tiempos coloniales. Las conocidas sustituciones y destrucciones de manuscritos pictográficos en tiempos prehispánicos –que tal vez eran periódicas, tal como lo fue-

<sup>142</sup> Tales trabajos originaron escritos que podemos agrupar bajo la denominación de *Titulos primordiales*, de los cuales el Grupo Techialoyan forma parte. Cfr: Xavier Noguez, "Los códices del grupo Techialoyan", *Arqueología Mexicana*, México, Raíces/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. VII, n. 38, 1999, p. 38-43.

ron las de otros objetos o construcciones– parecen atestiguar la antigüedad de esa concepción, la cual valorizaba menos la continuidad material del libro y más la de la tradición que permitía producirlo otra vez.<sup>143</sup> De esa forma, la idea de un manuscrito portador de un aura de autenticidad debido a su carácter primordial, tal vez no haya existido en el mundo nahua prehispánico o colonial –o al menos, no desempeñó un papel central entre sus tradiciones de pensamiento y escritura.

Esto es muy importante para que podamos entender que los manuscritos coloniales nahuas que analizaremos no fueron, en general, concebidos como resquicios deficitarios en relación con los “originales” prehispánicos, pero sí como versiones renovadas o que los sustituyeron –adoptando, eventualmente, el nuevo sistema de escritura–. De este modo, en análisis comparativos con los escritos prehispánicos o tradicionales, como los que pretendemos desarrollar en los próximos capítulos, los textos coloniales nativos pueden revelarnos mucho acerca de cómo las transformaciones culturales e históricas de ese periodo fueron entendidas y procesadas por las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas.

Por todas las formas de actuación social de las poblaciones nahuas que hemos enunciado –en la producción de los escritos o en la transformación de sus instituciones frente a las demandas coloniales–, creemos que no tiene mucho sentido pensar que ellas hayan sido objetos pasivos en un supuesto proceso de aculturación, orientado exclusivamente por las instituciones españolas. Tal vez sería más apropiado pensar a tales poblaciones como productoras y propietarias de tradiciones vivas, que mostraron su capacidad de adaptación en una situación políticamente desfavorable, tal como fue para ellas la situación del siglo XVI. En tal situación, la continuidad del pensamiento nahua y de sus explicaciones sobre el tiempo, el espacio y el pasado –temas que nos interesan centralmente– no residía, necesariamente, en la preservación de objetos auténticos –tales como sus imágenes o libros pictográficos–, sino en la continuidad transformada de los grupos sociales que transmitían y le daban vida a ese pensamiento y explicaciones.

Para esa continuidad, la adopción de la escritura alfabética fue, en algunos casos, fundamental, pero ocurrió al mismo tiempo que el desuso

<sup>143</sup> Cfr. Federico Navarrete Linares, *Los libros quemados y los libros sustituidos*. Veremos en el cuarto capítulo (“El pasado: los relatos cosmogónicos tradicionales y sus transformaciones durante el siglo XVI”) que una de las principales características de la cosmogonía mesoamericana era, precisamente, la centralidad de las ideas de movimiento, transformación y renovación del mundo, las cuales son consonantes con la citada práctica de renovación periódica de objetos, construcciones y libros.

de la escritura pictográfica. James Lockhart lo comprueba al analizar las transformaciones en la producción nahua de escritos durante todo el periodo colonial, la que se caracterizó por tres etapas principales:

- 1o. Hasta 1540. Esta etapa estuvo marcada por una continuidad general en las prácticas escriturales tradicionales, pues pocos centros españoles, básicamente México y Tlaxcala, habían iniciado los trabajos de enseñanza alfabética a ayudantes nahuas.
- 2o. De 1540 hasta inicios del siglo XVII. Se caracterizó por la producción de textos alfabéticos de diversos tipos y en gran escala, pero que aún no eran comunes o mayoritarios entre la población o, inclusive, entre la nobleza.
- 3o. De mediados del siglo XVII en adelante. Esta etapa estuvo marcada por la creciente disminución del uso de la escritura pictográfica como vehículo primario, por su desaparición en varias regiones y por la utilización de sus manuscritos en colecciones o archivos europeos.<sup>144</sup>

Podemos percibir que la llegada de los españoles y la evangelización no produjeron cambios totales, inmediatos, de la misma magnitud o sentido en todo el mundo nahua o en todos los niveles de sus diversas sociedades. Tampoco parece ser que esos cambios, en sus diversas dimensiones, ámbitos y significados sociales, resulten caracterizables a través de conceptos únicos, tales como mestizaje y aculturación, que abarcan y explican el sentido de todo el proceso de transformación colonial que englobó a las sociedades indígenas, provocando que el problema central de los investigadores sea, simplemente, establecer la posición relativa de un caso específico en una escala general, que va desde los grupos menos aculturados o mestizados a los que sufrieron mayormente esas consecuencias. Diferentemente, consideramos que es preciso caracterizar las transformaciones provocadas por los contactos entre españoles y nahuas –o cualquier otro grupo indígena– de modo más matizado. Es decir: habrá que tomar en cuenta las diversas fases de ese proceso de transformación, de los intereses y elecciones de los distintos grupos étnicos involucrados, así como de sus estratos sociales e instituciones integrantes, pues esos distintos grupos, instituciones o estratos sociales nahuas construyeron relaciones o adoptaron posturas diferentes en relación con los, también, variados grupos e instituciones españolas.

<sup>144</sup> Cfr. James Lockhart, *The Nahuas after the conquest*.

Creemos que el análisis de las fuentes centrales que enunciarnos en la “Introducción” contribuirá a ese propósito, pues permitirá la comprensión de la diversidad de formas a través de las cuales tres ejes temáticos centrales de las élites nahuas –calendario, cosmografía y pasado cosmogónico– fueron tratados entre el final del periodo prehispánico y el inicio de la Colonia. Tales formas podrán ser consideradas indicios para la comprensión matizada de las transformaciones que se dieron entre sus productores y usuarios, especialmente en sus concepciones de tiempo, espacio y pasado, las cuales, seguramente, fueron centrales en la construcción de los contactos y relaciones con los españoles y europeos en general. Siendo así, paso a presentar las fuentes centrales y a tejer consideraciones más específicas sobre sus producciones y usos, las que servirán para completar el cuadro general de las transformaciones coloniales de las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas.

#### FUENTES CENTRALES DE LA INVESTIGACIÓN

En esta última parte del capítulo serán presentadas detalladamente las fuentes centrales, concentrándonos principalmente en los aspectos de sus producciones y usos primarios. Muchos de esos aspectos serán evocados en el segundo, el tercero y el cuarto capítulo para fundamentar nuestros análisis y propuestas sobre esos manuscritos.

#### *El Códice magliabechiano*

El *Códice magliabechiano*<sup>145</sup> posee 92 hojas de papel europeo, encuadradas de modo europeo, que miden 152 × 210 mm. Se encuentran cubiertas de pinturas, glifos, glosas y textos alfabéticos en español, de los dos lados. El estado de conservación del manuscrito original, juzgándolo a través de la edición facsimilar y por el testimonio de otros estudiosos, es muy bueno y todas sus imágenes, textos y glosas son legibles. Fueron utilizados tres tipos de papel en su confección:

- a) unas pocas hojas no numeradas de papel moderno agregadas entre 1903 y 1970;
- b) la hoja del título, que está reproducida en la edición del duque de Loubat, de 1904, y que fue agregada antes o después de pertenecerle a Antonio Magliabechi (1633-1714), uno de sus propietarios;

<sup>145</sup> Utilizamos la edición facsimilar más reciente de dicho manuscrito: *Códice Magliabechi*, Graz/México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1996.

- c) las hojas de papel datado, a mediados del siglo XVI, por medio de sus marcas de agua, de una mano y una flor, y que componen casi la totalidad del manuscrito.<sup>146</sup> Los análisis hechos sobre la disposición de las tintas empleadas en el manuscrito indican que dos *tlacuiloque* trabajaron en sus pinturas y glifos<sup>147</sup> y, posteriormente, dos glosadores, pues sobre las figuras hay gotas de tintas del texto, siendo que uno de ellos apenas agregó pequeñas glosas.<sup>148</sup>

Es un libro clasificado como ritual, calendárico y etnográfico,<sup>149</sup> pues sus principales temas y capítulos se refieren a:

- a) las mantas decoradas y utilizadas por los *pipiltin* nahuas (f. 1r-10v);
- b) los veinte *tonalli* o signos de los días (f. 11v-14r);
- c) el *xihmolpilli* o ciclo de 52 años sazonales (f. 14v-28r);
- d) las ceremonias de las dieciocho veintenas en las que se dividía el año sazonal (f. 28v-46r);
- e) las denominadas ceremonias móviles o que ocurrían según el *tonalpohualli*, ciclo de 260 días (f. 46v-48r);
- f) los dioses y ceremonias relacionados con el pulque (f. 48v-59r)<sup>150</sup>
- g) los juegos y danzas (f. 59v-64r);
- h) la muerte y los rituales relacionados con ella (f. 64v-76r);
- i) otros rituales (f. 76v-92v).

Es uno de los pocos manuscritos pictográficos coloniales que tiene un título en sus propias páginas: *Libro de la vida que los yndios antiguamente hazian y supersticiones y malos ritos que tenían y guardavan*.<sup>151</sup> Las infor-

<sup>146</sup> Cfr. Elizabeth Hill Boone, *The Codex magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano Group*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1983.

<sup>147</sup> El pintor A fue el responsable desde la sección de las mantas (f. 3r-5r) hasta la de los dos dibujos en el lado izquierdo de la foja 5v y, también, desde la sección de los dioses del *pulque* (f. 53r, 54r y 56r) hasta parte de la foja 57r. El pintor B empezó a partir de los dos puntos de donde el otro paró e hizo todo el resto. Cfr. *ibidem*.

<sup>148</sup> El glosador A fue el responsable del título y de la mayor parte de lo escrito, mientras que el B lo fue de las anotaciones pequeñas y de la confusión con el año de llegada de Cortés. Cfr. *ibidem*.

<sup>149</sup> Cfr. John B. Glass y Donald Robertson, "A census of native Middle American pictorial manuscripts", en Robert Wauchope (ed. general) y Howard F. Cline (ed. de los volúmenes), *Handbook of Middle American Indians*, v. 14, 1975, p. 155.

<sup>150</sup> El pulque es una bebida obtenida a partir de la fermentación de la savia –llamada aguamiel– del agave (*Amarillidaceae*), llamado genéricamente *metl*, en náhuatl, lengua que contaba con catorce nombres para designar sus diversos tipos. Más informaciones sobre esa bebida, sus usos y su presencia en los códices: Oswaldo Gonçalves de Lima, *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956.

<sup>151</sup> *Códice Magliabechi*, Graz/México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1996, f. 1r.

maciones sobre su origen son escasas y, consecuentemente, es grande la polémica sobre quiénes los confeccionaron.

Sin embargo, su relación con otros manuscritos fue bastante mapeada y estudiada, permitiendo clasificarlo como parte de un gran grupo de códices que lleva su nombre.<sup>152</sup> Basándose en el estudio de los manuscritos de todo ese grupo, se ha tratado de entender su producción. John Glass y Donald Robertson creen que ocurrió alrededor de 1556 en el valle de México, probablemente en las cercanías de Tepoztlan o en la parte oriental del actual estado de Morelos, región ocupada por los xochimilcas. Además, relacionan el manuscrito con los grupos nahuas por el hecho de que traen informaciones sobre el valle de México, la región tlaxcalteca y de Morelos.<sup>153</sup> Por su parte, Elizabeth Hill Boone cree que fue producido alrededor de 1553 y que deriva, indirectamente, de un prototipo desaparecido, producido entre 1529 y 1552 y utilizado como base para la confección de los demás manuscritos del grupo.<sup>154</sup> La derivación sería indirecta, pues ese prototipo desaparecido habría servido de base apenas para el *Códice Tudela* (1553) y para el *Libro de figuras* (1529-1553), también desaparecido, y que sería una copia cercana e idéntica a tal prototipo. A su vez, el *Códice magliabechiano* sería una copia del *Libro de figuras*, que

<sup>152</sup> Formado por los códices *Magliabechiano* (Biblioteca Nacional Central de Florencia), *Tudela* (Museo de América de Madrid), *Ixtlilxochitl* (Biblioteca Nacional de París) y *Veytia* (Biblioteca del Palacio Nacional de Madrid). También se relacionan con este grupo las viñetas de la *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar Océano*, de Antonio de Herrera y Tordesillas, y cuatro textos más en español: *Crónica de la Nueva España*, de Francisco Cervantes de Salazar; *Fiesta de los indios a el demonio en días determinados*, de autor desconocido; *Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España*, también de autor desconocido, e *Historia antigua de México*, de Mariano Fernández de Echeverría y Veytia. Cfr. Ferdinand Anders et alii, *Libro de la vida*, Graz/México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>153</sup> Cfr. John B. Glass y Donald Robertson, "A census of native Middle American pictorial manuscripts", en Robert Wauchope (ed. general) y Howard F. Cline (ed. de los volúmenes), *Handbook of Middle American Indians*, v. 14, 1975, p. 155.

<sup>154</sup> Cfr. Elizabeth Hill Boone, *The Codex Magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano Group*. Berthold Christoph Riese propone en un artículo sobre el grupo Magliabechiano ("Etnografische dokumente aus neuspanien im umfeld der codex Magliabechi-Gruppe", en *Acta Humboldtiana 10*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1986) que el manuscrito desaparecido y utilizado como prototipo del grupo sería de mediados del siglo XVI, acordando con Boone. Pero cree que el *Códice magliabechiano* fue una copia tardía, hecha después de 1714, de otro manuscrito desaparecido titulado *Rictos y costumbres*, hecho también con base en tal prototipo. El autor admite también la posibilidad de que el *Magliabechiano* sea una copia directa de tal prototipo que Jeffrey Wilkerson le atribuye a los trabajos de fray Andrés de Olmos. Cfr. Ferdinand Anders y otros, *Libro de la vida*. Sin embargo, resulta difícil sostener que la producción del *Magliabechiano* ocurrió en el siglo XVIII si tomamos en cuenta que su papel data del siglo XVI –aunque la datación por medio de las marcas de agua no sea conclusiva.

presentaría seis secciones casi idénticas a las de nuestro códice, pero en orden invertido.<sup>155</sup>

No obstante la polémica, es un consenso más o menos establecido que fray Andrés de Olmos, autor del *Tratado de hechicerías y sortilegios*, o algún auxiliar suyo hayan participado en la autoría de tal prototipo y que sus trabajos también tuvieron relaciones con la producción de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, de la *Histoire du Mechique* y del *Códice Tudela*, todos derivados de una obra perdida del fraile, la que fue comunicada y descrita por fray Gerónimo de Mendieta.

Por lo tanto, el *Magliabechiano* puede ser considerado un manuscrito derivado de los primeros trabajos misioneros franciscanos, realizado junto a grupos de sabios y algunos nahuas, pues el prototipo desaparecido que le dio origen: "belonged to the first wave of ethnographic documents created after the conquest".<sup>156</sup> Además de los indicios citados, que lo remiten a ese origen, trataremos de mostrar que una serie de características internas del manuscrito confirman esa procedencia. En él fue retratada una serie de ciclos calendáricos y de rituales tradicionales cuyas informaciones detalladas dependerían de la participación de miembros de las sociedades locales; pero, al mismo tiempo, tales ciclos y rituales se encuentran seleccionados y organizados sin las estructuras típicas de los manuscritos pictoglíficos y de acuerdo con modelos de la escritura alfabética, lo que permitiría que tales ciclos y rituales se volvieran más inteligibles para los cristianos, sus principales destinatarios.

En otras palabras, trataremos de mostrar, en el segundo y en el tercer capítulo, que el *Códice magliabechiano*, o su prototipo, y a pesar de esa precocidad, no son manuscritos que presentan una selección temática o una estructura y organización internas típicas de las tradiciones de escritura y pensamiento nahuas. Al contrario, se trata de obras concebidas para auxiliar a otros religiosos en la comprensión de los ciclos calendáricos básicos y de la vida ceremonial mexicana y cuya estructura organizacional y selección temática sufrieron una profunda influencia del pensamiento e intereses de los misioneros cristianos. En caso de que esto sea demostrado de modo convincente, tendremos que aceptar su necesaria impli-

<sup>155</sup> Más tarde, Francisco Cervantes de Salazar habría adquirido el prototipo, incorporando informaciones de él en la *Crónica de Nueva España* (1558-1566). A fines del siglo XVI, el prototipo habría sido reproducido como primera parte en la confección del *Códice Ixtlilxochitl* y desaparecido después de eso, haciendo que todas las obras posteriores fuesen consideradas derivaciones indirectas. Cfr. Elizabeth Hill Boone, *The Codex Magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano Group*.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 4.

cación, la cual se opone a los supuestos subyacentes en buena parte de los estudios sobre ese tipo de manuscrito. La misma puede resumirse del siguiente modo: la mayor proximidad en relación con los tiempos prehispánicos en la producción de un manuscrito y en el empleo de elementos originarios del sistema pictográfico no garantizan, por sí solos, la continuidad de uso de las estructuras y temáticas típicamente prehispánicas.

La historia del manuscrito y de sus usos y propietarios posteriores tampoco es muy conocida. Zelia Nuttall fue la primera investigadora que lo identificó en la Biblioteca Nacional Central de Florencia, en 1890, cuando por entonces estaba estudiando al *Códice florentino*. Otros dos investigadores contemporáneos, Paso y Troncoso y Nicolás León, lo denominaron *Códice Nuttall*, pero ese nombre le fue dado posteriormente a otro documento, descubierto también por Nuttall en 1898 y que se hizo conocido con el nombre de *Códice Zouche-Nuttall*. Por lo tanto, nuestro códice fue redenidoado, adoptando el apellido de un antiguo propietario, Antonio de Marco Magliabechi, o como *Libro de la vida*, parte del título que consta en el propio manuscrito, pero en una página que fue agregada posteriormente a su confección, según lo hemos citado anteriormente. No se sabe cómo el *Magliabechiano* llegó a manos de Antonio Magliabechi: si fue directo desde México, si fue a través de los Medici, si fue a través del Vaticano o si lo fue por medio de Nicolás Antonio, agente del rey de España. En 1862, la colección particular de Magliabechi fue incorporada a la Biblioteca Nacional Central de Florencia, donde el códice fue encontrado por Zelia Nuttall y donde se encuentra hasta hoy.<sup>157</sup>

### *El Códice Vaticano A*

El *Códice Vaticano A*<sup>158</sup> posee 101 hojas de papel europeo, encuadradas al modo europeo, que miden 460 × 290 mm. En las mismas alternan elementos de la escritura pictográfica con textos y glosas en italiano, lo

<sup>157</sup> La primera edición del manuscrito quedó inconclusa y fue de Zelia Nuttall. Entre 1903 y 1904 se publicó una edición facsimilar incompleta con una breve introducción de Zelia. En el mismo año, el duque de Loubat financió una edición completa y sin comentarios. En 1947 se publicó la edición de la Librería Anticuaria Guillermo M. Echániz, titulada *Libro de la vida*, como en la edición de Zelia Nuttall. En 1983 se hizo pública la edición de Elizabeth Hill Boone, basada en la de Nuttall, pero con un nuevo y amplio comentario. En 1970 fue realizada una edición fotofacsimilar de la Akademische Druck- und Verlagsanstalt (Adeva), en Graz, organizada por Ferdinand Anders y con introducción y descripción detalladas, que fue la base de la más reciente edición, utilizada en esta investigación. Cfr: Ferdinand Anders y otros, *Libro de la vida*.

<sup>158</sup> En este caso, también utilizamos una edición facsimilar del manuscrito, pero que reduce su tamaño original: *Códice Vaticano A*, Graz/México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1996.

que puede ser un indicio de que la confección del manuscrito haya sido hecha con la intención de enviarla al Vaticano.

Ese manuscrito es clasificado como ritual, calendárico, histórico y etnográfico, pues sus temas principales son:

- a) la cosmografía, la cosmogonía y la historia de Quetzalcóatl, Tollan y Cholula (f. 1v-10v);
- b) el calendario adivinatorio o *tonalpohualli* (f. 11r-33r);
- c) las tablas calendáricas de los años sazonales o años *xihuitl* y su correspondencia con los años cristianos (f. 34v-36r);
- d) las fiestas de las dieciocho veintenas del año *xihuitl* (f. 42v-51r);
- e) el cuerpo humano y los *tonalli*, los sacrificios y otras costumbres y las edades de la vida (f. 54r-61v);
- f) *xiuhlapohualli* o anales de la historia mexicana (f. 66v-94r);
- g) glifos anuales (f. 95v-96v).<sup>159</sup>

En los siguientes capítulos (segundo y tercero) veremos que esa división interna del manuscrito resulta susceptible de reformulación, pues de acuerdo con el análisis de la presencia del calendario y de la cosmografía podemos considerar las dos últimas secciones del Vaticano A apenas como una sola, pues en realidad, la última sección, la de los glifos anuales, es una clara continuación de la penúltima, la de los anales, pero sin eventos registrados. Algunos autores creen que sus cinco primeras secciones corresponden a un códice prehispánico y que sus dos últimas a unos anales también de origen prehispánico.<sup>160</sup> Trataremos de mostrar que sus cinco primeras secciones difícilmente correspondieron a un único libro pictográfico tradicional pues, estructuralmente, se trata de una clara intercalación de partes inspiradas en diversos tipos de libros tradicionales nahuas, tales como el *tonalamatl* y el *xiuhamatl*, con secciones de origen europeo, como la de las vestimentas. Hasta donde sabemos, no existe ninguna referencia a un ejemplar sobreviviente de libro prehispánico que trate ese asunto y, además, resulta poco probable que ese tipo de libro haya existido, pues el tema parece proceder claramente de la curiosidad europea sobre los habitantes del Nuevo Mundo, ya que diversos relatos españoles le dedican una sección a ese asunto.<sup>161</sup>

<sup>159</sup> Cfr. John B. Glass y Donald Robertson, "A census of native Middle American pictorial manuscripts", en Robert Wauchope (ed. general) y Howard F. Cline (ed. de los volúmenes), *Handbook of Middle American Indians*, v. 14, 1975, p. 186 y 187.

<sup>160</sup> Por ejemplo, José Alcina Franch, *Códices mexicanos*.

<sup>161</sup> Trataremos de mostrar, en los dos primeros capítulos, que el mismo tipo de curiosidad europea –especialmente la generada por la actividad misionera– inspiró la confección de la sec-

Se le atribuye la confección del *Códice Vaticano A* a fray Pedro de los Ríos, a quien también se le atribuye otro código, el *Telleriano-remense*.<sup>162</sup> Las bases de esa atribución, además de las semejanzas del *Vaticano A* con el *Telleriano-remense*, son la citación del nombre del fraile en un manuscrito de la Biblioteca Angélica (el n. 1564), en el cual habrían sido copiadas varias imágenes del *Vaticano A*. Además, Lorenzo Pignoria de Padua reproduce un grabado de Quetzalcóatl al reeditar la obra de iconografía de Vincenzo Cartari, en 1626, en la cual consta la referencia a que un joven belga de Doornik, Philip de Winghe, autor del citado manuscrito nacido en 1564, había copiado ese grabado de un gran libro que se encontraba en la Biblioteca Apostólica y cuya autoría habría sido de fray Pedro de los Ríos.<sup>163</sup> Por esa atribución de autoría, la producción del *Vaticano A* fue ubicada entre 1566 y 1589.

Esa probable autoría se ve reforzada por los estudios del jesuita exiliado José Lino Fábrega, quien en la segunda mitad del siglo XVIII también citó al fraile al estudiar el *Vaticano A* y el *Vaticano B* para comentar el *Códice Borgia*, el que por entonces pertenecía a la colección particular del cardenal Stefano Borgia. Además, el nombre de fray Pedro de los Ríos fue citado en el texto en italiano de las fojas 4v y 23r del propio *Vaticano A*. Esa información simplemente no sería suficiente para atribuirle la autoría del manuscrito al fraile: la hipótesis se ve reforzada con el agregado de otras evidencias.

La glosa de la foja 23r del *Vaticano A* reproduce casi con total precisión una cita de la foja 15 del *Telleriano-remense*. La única diferencia es que en la última no consta el nombre de fray Pedro de los Ríos. Ese hecho es utilizado por algunos estudiosos como indicio de que el *Vaticano A* es una copia hecha por el fraile del *Telleriano-remense*, el que posee rasgos y características pictóricas más próximas a los modelos prehispánicos y comentarios más fragmentados, posibles indicios de la mayor cercanía de su producción con algún libro tradicional y de su precedencia temporal sobre el *Vaticano A*. Todo eso nos indicaría que el *Vaticano A* es un tipo de copia pasada en limpio y con reflexiones teológicas cristianas.<sup>164</sup>

ción sobre la cosmografía en las primeras páginas de ese manuscrito, la cual puede considerarse distinta a la sección que se refiere a la cosmogonía y la historia de Quetzalcóatl, Tollan y Cholula.

<sup>162</sup> Veremos más adelante que esa atribución se relaciona más con el proceso de copia o de coordinación de un trabajo colectivo que con una autoría total e individual de esos manuscritos.

<sup>163</sup> Cfr: Ferdinand Anders y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos*, Graz/México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>164</sup> Elizabeth Hill Boone propone que las glosas del *Vaticano A* fueron copiadas del *Telleriano-remense* -que, para ella, es el prototipo- y se le agregaron informaciones sobre la región

Otra hipótesis, basada en el hecho de que el *Vaticano A* contiene detalles que no constan en el *Telleriano-remense*, propone que ambos pudieron haberse originado a partir de un prototipo común.<sup>165</sup> Esa hipótesis también está reforzada por el hecho de que el *Telleriano-remense* contiene glosas, en su tercera parte, la de los anales, que no constan en el *Vaticano A*.<sup>166</sup> Inclusive, surge la posibilidad de que el *Telleriano-remense* sea una copia incompleta del *Vaticano A*, ya que este último contenía más secciones, siendo aparentemente más completo. Pero eso podría explicarse en el hecho de que después de servir de modelo para la confección del *Vaticano A*, el *Telleriano-remense* haya perdido muchas de sus páginas o, también, que haya sido fray Pedro de los Ríos quien agregó al *Vaticano A* otras secciones o comentarios a las glosas fragmentadas y copiadas del *Telleriano-remense*.

De cualquier forma, la atribución de la autoría del *Vaticano A* a fray Pedro de los Ríos debe entenderse, según nuestra opinión, relacionada con los comentarios o con la coordinación de los trabajos de confección o copia del manuscrito, pues sus pinturas fueron probablemente hechas por algunos indígenas de colegios misioneros, o por alguien que conocía el sistema pictográfico o, también, copiadas de otros manuscritos pictográficos tradicionales. Esa opinión se basa en el hecho de que, a pesar de la relativa distancia estilística y estructural existente entre los manuscritos tradicionales y el *Vaticano A*, hay en éste muchas características pictóricas y elementos organizacionales típicos de los manuscritos prehispánicos o considerados coloniales tradicionales. Además, los comentarios contenidos en las glosas contienen, no obstante las condenas morales y comparaciones cristianas, muchas informaciones específicas del mundo mesoamericano y de sus narrativas sobre, por ejemplo, las edades del mundo. Esto último indica la participación de informantes o sabios indígenas en su proceso de composición o en la confección de los manuscritos que le sirvieron como base.

De este modo, quizá el *Vaticano A* pueda ser visto como la fase final de un proceso de copias, uniones e interpretaciones que formarían un todo más o menos coherente y destinado a informar a los cristianos sobre

de Cholula, la que justamente era conocida por fray Pedro de los Ríos, como lo sugiere Quiñones Keber. Cfr. Elizabeth Hill Boone, *Stories in red and black*.

<sup>165</sup> Cfr. Leonardo Manrique Castañeda, "Los códices históricos coloniales", *Arqueología Mexicana*, México, Raíces/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. VII, n. 38, 1999, p. 25-31.

<sup>166</sup> Cfr. Ferdinand Anders y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos*.

el mundo que pretendían convertir. Tal vez, más específicamente, estaba destinado a informar a los cristianos del Vaticano.

Se sabe muy poco sobre la historia del manuscrito después de su producción y sobre cómo llegó hasta el Vaticano. El jesuita José de Acosta, en una obra publicada en 1589, se refiere a un libro pictórico al que llamó *Anales mexicanos*, conservado en la Biblioteca Vaticana y que, probablemente, sea el *Códice Vaticano A*.<sup>167</sup> En el pasaje del siglo XVI al XVII, el *Vaticano A* aparece en los inventarios del acervo de la Biblioteca Apostólica, lo que también fue confirmado por Michele Mercati en su obra sobre los obeliscos de Roma, de 1589, y por el holandés Georgius Hornius en una obra intitulada *De originibus gentium americanarum*, de 1652. La citada reedición de la obra de iconografía clásica de Vicenzo Cartari puede servir como indicio para afirmar que el *Vaticano A* se encontraba en la Biblioteca Apostólica desde 1565 o 1566, época en que el cardenal Marco Antonio Amulio fue su alcalde y cuando habría realizado copias de las pinturas del código y se las habría dado al senador Ottaviano Mailpiero quien, tiempo después, se las pasó a Lorenzo Pignoria de Padua, responsable de la nueva edición de la obra de Vicenzo Cartari. Pero solamente a principios del siglo XIX la existencia del *Códice Vaticano A* se hizo pública, a través de Alexander von Humboldt.<sup>168</sup>

### El Códice borbónico

El *Códice borbónico*<sup>169</sup> fue confeccionado en papel amate<sup>170</sup> y en formato tradicional de biombo, grandes indicios de la estrecha relación exis-

<sup>167</sup> “Así está todo hoy día pintado en los Anales Mexicanos, cuyo libro tienen en Roma, y está puesto en la Sacra Biblioteca o librería Vaticana, donde un padre de nuestra Compañía que había venido de México, vio ésta y las demás historias, y las declaraba al bibliotecario de su santidad, que en extremo gustaba de entender aquel libro que jamás había podido entender.” José Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 354.

<sup>168</sup> El *Códice Vaticano A* tiene cuatro ediciones: 1) la litográfica, publicada por Lord Kingsborough entre 1831 y 1838 en su monumental obra *Antiquities of Mexico*; 2) la fotocromográfica, publicada por el duque de Loubat en 1900; 3) la fotográfica en tamaño reducido, publicada por la Secretaría de Hacienda de México en 1967; 4) la facsimilar reducida en 7/10, publicada por la Akademische Druck- und Verlagsanstalt en 1979. Cfr. Ferdinand Anders y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos*. Esa última es la base de la más reciente edición, utilizada en esta investigación.

<sup>169</sup> Utilizamos en la investigación su más reciente edición facsimilar: *Códice borbónico*, Graz/México/Madrid, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991.

<sup>170</sup> El papel amate era utilizado en libros y ofrendas en gran parte de Mesoamérica, donde su producción y comercio eran intensos. Era producido a partir de la cáscara de la higuera (*Ficus sp.*), que produce un papel oscuro, o de la morera (*Morus celtidifolia*), que produce un papel más

tente entre su producción y las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas. Posee 36 hojas que miden 390 × 395 mm y que fueron pintadas solamente de un lado. El manuscrito tiene algunas escasas y pequeñas glosas en español, agregadas después de su confección y de clara influencia cristiana.

Tal como citamos anteriormente, existe una gran polémica en torno de su fecha y lugar de producción, es decir, si fue confeccionado antes o después de la conquista de México-Tenochtitlan y si lo fue en la capital mexicana o en cualquier otra localidad del valle de México. Alfonso Caso y Miguel León-Portilla creen que se trata de un manuscrito prehispánico,<sup>171</sup> sobre todo por su formato y sus temáticas tradicionales. Karl Nowotny y Donald Robertson opinan a favor de la confección después de la conquista. Esta última es la opinión más aceptada en la actualidad.

Para Nowotny, el estilo pictórico del *Borbónico* es algo inseguro si se lo compara con otros códices prehispánicos, hecho que se hace más visible en las obras posteriores y que será el resultado de los primeros contactos con las representaciones europeas. Como ejemplo, el autor propone ver las representaciones pictóricas de la foja 28, en la cual hay un poste que progresivamente se afina hasta terminar en una punta y alrededor del cual hay bailarines serpenteando, que son de tamaños diferentes según sus distintas proximidades para un supuesto observador externo. Esos dos elementos –el poste que se afina y los diferentes tamaños de los danzantes– indicarían las supuestas influencias de los principios pictóricos de la perspectiva. Además, él cree que el montículo de piedra ubicado al pie del tronco es semejante a los tradicionalmente representados al pie de la cruz de Cristo, en el Gólgota, en las pinturas europeas del siglo XVI.<sup>172</sup>

Sin embargo, podemos pensar que la representación del poste puede referirse a un tronco de árbol que normalmente posee una parte superior más delgada. Podemos pensar también que las personas que danzan al-

claro. Los hombres retiraban las cáscaras y las colocaban en el agua, para que su parte inferior se mojase; las mujeres las cocinaban en agua de nixtamal durante horas y después las lavaban con agua fría. Entonces, extendían las tiras de cáscara, con las fibras cruzadas, sobre una madera y, con una piedra especial, las golpeaban hasta que las fibras se juntaban y formaban una hoja uniforme. Después, las hojas podían ser blanqueadas con una solución de cal, como las del *Borbónico*. Como citamos anteriormente, también se hacía papel a partir del maguey. Cfr: Ferdinand Anders y otros, *El libro del ciuacoatl*, Graz/Madrid/México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica, 1991.

<sup>171</sup> Cfr: Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

<sup>172</sup> Cfr: Ferdinand Anders y otros, *El libro del ciuacoatl*.

rededor de ese poste son adultos y niños y que, por tal motivo, están representados en tamaños diferentes. Y sobre las piedras agrupadas al pie del poste, podemos contraargumentar con el hecho de que están representadas bajo el formato tradicional del glifo *tetl*, piedra, como las que encontramos reiteradamente en el topónimo de Tenochtitlan, por ejemplo.

No estamos defendiendo, con base en estos argumentos, el origen prehispánico del *Borbónico*, sino simplemente tratando de mostrar que frente a esa problemática resulta necesario agregar el análisis de elementos estructurales y temáticos, tal como la que proponemos en los próximos capítulos.<sup>173</sup>

A pesar de esta polémica, existe consenso sobre que el *Códice borbónico* haya sido producido en México-Tenochtitlan o inmediaciones, durante las primeras décadas del siglo XVI,<sup>174</sup> poco antes o poco después de la llegada de los españoles; y que tiene material, forma, estructura, narrativa y temática típicas de los manuscritos tradicionales mixteco-nahuas. Es clasificado como ritual y calendárico, por presentar secciones que tratan sobre los siguientes temas:

- a) el calendario adivinatorio o *tonalpohualli* (p. [1 y 2] 3-20);
- b) el ciclo de 52 años sazonales, o *xiuhmolpilli*, y los nueve Señores de la Noche que en el *tonalpohualli* acompañan los días que nombran a los años (p. 21-22);

<sup>173</sup> Elizabeth Hill Boone también cuestiona los argumentos estilísticos presentados para la atribución de fecha de producción del *Borbónico* por medio de preguntas como: ¿cuáles eran las características del estilo mexica?; ¿será que los rasgos atribuidos al europeo, por diferenciarse de los constantes en los códices mixtecos y del Grupo Borgia, no se deben a los distintos orígenes de los manuscritos?; ¿no será que el *Borbónico* parte de un subestilo mexica que tuvo origen en el horizonte mixteco-cholulteco? La autora cree que el estilo pictórico mexica se diferenciaba del mixteco debido a por lo menos tres características: a) la presencia de un naturalismo relativo, como en las esculturas, lo que explica, por ejemplo, la ausencia de la supraorbital en la representación de las serpientes, característica que muchos autores le atribuyen a la influencia europea; b) el empleo de convenciones iconográficas específicas para confeccionar diversos glifos, como *cipactli*, *malinalli*, *acatl* y *quiahuitl*, que aparecen del mismo modo tanto en las esculturas mexicas como en los códices *Borbónico* y *Tonalamaatl Aubin*; c) el empleo de ciertas proporciones en la figura humana, característicamente la cabeza pequeña. Basándose en estas características, la autora afirma que: "at least the first part of *Codex Borbonicus* can once again be considered, with some caution, as representing the Pre-Conquest style of Aztec painting". Elizabeth Hill Boone, "Towards a more precise definition of the Aztec painting style", en Alana Cordy-Collins (comp.), *Pre-Columbian art history*, Palo Alto, Peek Publications, 1982, p. 166.

<sup>174</sup> Las excepciones son Eduard Selser, quien apunta Texcoco como el lugar de su confección, y Cecilio Robelo, quien no cree que se trate de un manuscrito nahua. Cf: H. B. Nicholson, "The provenience of the *Codex Borbonicus*", en Kathryn Josserand y Karen Dakin (ed.), *Smoke and mist*, Oxford, Bar International Series, 1988.

- c) el calendario festivo de las dieciocho veintenas para la ceremonia del Fuego Nuevo (p. 23-37);
- d) la repetición de una de las ceremonias de las veintenas y la continuación de las fechas para otro periodo de 52 años (p. 37-38 [38 y 39]).<sup>175</sup>

Veremos que, así como en el caso de las dos últimas secciones del *Vaticano A*, las dos últimas del *Borbónico* podrían entenderse como una única, pues la cuenta de los años sazonales que le sigue a la sección de las fiestas de las veintenas había empezado junto con tales fiestas, lo que significa una elevada continuidad calendárica entre ambas partes.

Prácticamente es una verdad que las ceremonias tratadas por el *Borbónico* y relacionadas con la celebración del Fuego Nuevo, que se realizaba cada 52 años, se referían al año 1507, pues se trata de la última ocasión de su celebración entre los mexicas antes de la llegada de los españoles. Además, es más o menos consensual que tal celebración se vincula con algún templo cercano a la región de las chinampas, hecho indicado en las glosas del propio códice y por la preeminencia de las representaciones de Cihuacoatl, diosa patrona de Culhuacan y Xochimilco. Todas estas informaciones llevaron a los autores de la última edición a plantear la hipótesis de que el *Borbónico* había pertenecido a un templo dedicado a esa diosa y que el templo principal retratado en el Fuego Nuevo de su página 34 –e identificado por una cruz negra como un Tlillan– no sea el de Tenochtitlan, sino el famoso Tlillan que se localizaba en la región de las chinampas, en Xochimilco, patronato de la referida diosa y donde el *cihuacoatl* Tlacaélel poseía muchas tierras.<sup>176</sup> Además, Culhuacan e Itztapalapan, donde está el cerro en que se encendía el Fuego Nuevo, se encuentran en el área lacustre de Xochimilco.

Así como en los casos de los dos códices anteriores, sabemos muy poco sobre la historia del *Borbónico* después de su producción. Ni siquiera se conoce la forma en que llegó a Europa y en que fue a parar a El Escorial, en España, donde, en el siglo XVIII, aún presentaba sus dos primeras y dos últimas hojas. Tal vez se trate del manuscrito citado por

<sup>175</sup> Cfr. John B. Glass y Donald Robertson, "A census of native Middle American pictorial manuscripts", en Robert Wauchope (ed. general) y Howard F. Cline (ed. de los volúmenes), *Handbook of Middle American Indians*, v. 14, 1975, p. 97 y 98. Otros catálogos parecen seguir esa misma propuesta de división interna del manuscrito, tal como José Alcina Franch, *Códices mexicanos*, p. 83.

<sup>176</sup> También se levanta la hipótesis de que el *Borbónico* es una copia de un manuscrito pintado para el *cihuacoatl* mexica en ocasión de la ceremonia del Fuego Nuevo de 1507. Cfr. Ferdinand Anders y otros, *El libro del ciuacoatl*.

William Robertson en *The history of America*, de 1777. Probablemente haya sido enviado hacia allá aún durante el siglo XVI, pues se trataba de la residencia de Felipe II. El traslado del códice a Francia tal vez haya ocurrido debido a las turbulencias de 1820 y la intervención francesa de 1823, cuando España perdió obras históricas, literarias y artísticas.<sup>177</sup> En esa misma ocasión, el códice tal vez haya perdido aquellas dos primeras y dos últimas hojas, por tener registros de sus propietarios, por haber sido damnificadas o inclusive porque ya estaban rotas.<sup>178</sup> Se sabe que en 1826 fue adquirido por la Biblioteca del Palacio Bourbon. Actualmente se encuentra en la Biblioteca de la Asamblea Nacional Francesa, en París.

### *Los Anales de Cuauhtitlan y la Leyenda de los soles*

Además de esos tres códices, utilizaremos como fuentes centrales otros cuatro textos alfabéticos producidos en el valle de México por grupos nahuas durante el inicio de la Colonia, es decir, siglo XVI. Los orígenes y las estructuras de esos textos son variados y tal vez puedan entenderse como diferentes etapas del complejo proceso de traducción y transvase de los contenidos antes registrados por el sistema pictográfico o por la oralidad en textos alfabéticos inteligibles a los cristianos –sea para satisfacer el interés de los misioneros, sea para garantizar posiciones de privilegio para sus productores dentro de la nueva jerarquía político-social.

Los “Anales de Cuauhtitlan” y la “Leyenda de los soles”,<sup>179</sup> ambos escritos en náhuatl, componen un manuscrito intitulado *Códice Chimalpopoca*, que posee 42 hojas y al que pertenece también un tercer texto en español, intitulado *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, de Pedro Ponce.<sup>180</sup> Los *Anales de Cuauhtitlan* ocupan las páginas 1 a 68,

<sup>177</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>178</sup> El *Códice borbónico* tuvo tres ediciones anteriores a la que estamos utilizando: 1) la litográfica, de Theodore Ernest Hamy, 1899; 2) la coloreada manualmente, de la Librería Anticuaría Guillermo Echániz, 1938; 3) la fotográfica parcial, de George C. Vaillant, en 1940. Cfr. John B. Glass y Donald Robertson, “A census of native Middle American pictorial manuscripts”, en Robert Wauchope (ed. general) y Howard F. Cline (ed. de los volúmenes), *Handbook of Middle American Indians*, v. 14, 1975, p. 97 y 98.

<sup>179</sup> En nuestra investigación utilizamos la edición que posee la transcripción de los dos textos originales y la traducción al español de Primo Feliciano Velázquez. Cfr. “Leyenda de los soles/Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1945. Para cuestiones puntuales también consultamos la reciente traducción de esos dos textos al inglés de John Bierhorst: *Codex Chimalpopoca*. Tucson/Londres, The University of Arizona Press, 1992.

<sup>180</sup> Generalmente, ese texto corto no se publica junto a la *Leyenda de los soles* y los *Anales de Cuauhtitlan*, tal vez debido a su carácter superficial y condenatorio, pues apenas enumera, describe brevemente y recrimina algunas de las prácticas ritualistas nahuas. Fue publicado en

la *Breve relación* ocupa las páginas 69 a 74 y la *Leyenda de los soles* las páginas 75 a 84.<sup>181</sup>

El *Códice Chimalpopoca* se perdió en 1949. Sin embargo, el Museo Nacional de Antropología, México, posee reproducciones fotográficas del manuscrito en la Colección Antigua del Archivo Histórico, donde se encuentran catalogadas bajo el número 159.<sup>182</sup> Parece ser que los manuscritos originales pertenecieron a don Fernando Alva Ixtlilxóchitl, cronista de origen indígena, o que fueron copiados por él a principios del siglo XVII de originales perdidos y producidos en el siglo anterior.<sup>183</sup>

Los tres textos fueron descubiertos por Boturini Benaduci, a mediados del siglo XVIII, quien los incluyó en su catálogo bajo el título *Historia de los reinos de Colhuacan y México*, escrito en náhuatl y castellano y hechos en papel europeo. El nombre de *Chimalpopoca* fue dado, posteriormente, por el abad Brasseur Bourbourg, en homenaje a don Faustino Galicia Chimalpopoca, quien habría traducido los dos textos que estaban en náhuatl al español.<sup>184</sup>

El texto de la *Leyenda de los soles*,<sup>185</sup> procedente del centro de México y fechado internamente en 1558, deja en evidencia que nos encontramos frente a una lectura transcrita de códices pictográficos. Trae una serie de expresiones recitativas que indican consultas recurrentes a las secuencias pictográficas, tales como “aquí está”, “este”, “de este”, “es este”, “su aspec-

1892 por la Imprenta del Museo Nacional de México y después como parte de una colección: Pedro Ponce, “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad”, en *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987.

<sup>181</sup> Sin embargo, existen señales de una antigua paginación al frente de cada hoja que indica la pérdida de la primera. De este modo, la página 1 de la actual numeración sería la 3 de la original. Cfr: John Bierhorst, *History and mythology of the Aztecs*, Tucson/Londres, The University of Arizona Press, 1992.

<sup>182</sup> Además, copias realizadas por León y Gama, Brasseur de Bourbourg y Joseph Marius Alexis Aubin se encuentran en la Biblioteca Nacional de París. Cfr: Primo Feliciano Velázquez, “Introducción”, en *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1945, y Charles Gibson y John B. Glass, “A census of Middle American prose manuscripts in the native historical tradition”, en Robert Wauchope (ed. general) y Howard F. Cline (ed. de los volúmenes), *Handbook of Middle American Indians*, v. 14, 1975, p. 333.

<sup>183</sup> Cfr: *ibidem*, p. 333. Ese proceso de derivación de un manuscrito anterior también puede ser deducido por el hecho de que: “the old, presumably Franciscan, orthography has been converted to a Jesuit stile, which did not take hold until the 1590s at the very earliest”. John Bierhorst, *History and mythology of the Aztecs*, p. 12.

<sup>184</sup> Después, el manuscrito fue visto por el jesuita Francisco Javier Clavijero y publicado por el investigador mexicano Antonio de León y Gama en su trabajo de 1792. Cfr: *ibidem*. En el siglo XX, esos textos fueron traducidos por Walter Lehmann al alemán, en 1906, y al latín, en 1938, y nuevamente al español por Primo Feliciano Velázquez, en 1945. Recientemente, como citamos en una nota anterior, John Bierhorst los tradujo al inglés.

<sup>185</sup> Ese título fue dado por Paso y Troncoso en su edición de 1903. Cfr: *ibidem*.

to”, “luego”, “después”, “a continuación de”, etcétera. Su tema central son los cinco soles o edades, con sus respectivas creaciones, desarrollos, destrucciones y continuidades. El énfasis recae en la creación de la actual era y humanidad y en las intervenciones de Quetzalcóatl en Tollan. Se trata del único relato de la creación que sobrevivió en náhuatl y cuyo autor se autodenomina mexicana. Trae también informaciones y fechas relativas a las conquistas toltecas y mexicas. La *Leyenda de los soles*, junto con la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, es tal vez uno de los más importantes ejemplos de registro alfabético de una lectura de textos pictográficos que muestran cómo los escritores indígenas coloniales anclaron sus obras en los códices y en la oralidad.<sup>186</sup>

Los textos de los *Anales de Cuauhtitlan* están internamente fechados en 1570 y su estructura y temática pueden resumirse como las de los anales que tratan sobre México Central y sus alrededores, sobre todo de la historia de los chichimecas y toltecas, desde el inicio de la migración, en el siglo VII, hasta comienzos del siglo XVI. En esos anales, que presentan la fase chichimeca como anterior a la tolteca, la historia de diversos grupos y sus *altepeme* se alternan y se complementan, tales como Tula, Xaltocan, Cuauhtitlan, Culhuacan, Azcapotzalco, Chalco, Texcoco, Tenochtitlan y Tlatelolco.<sup>187</sup> Sus referencias toponímicas y calendáricas precisas, la terminología náhuatl exacta y la lista de tributos, conquistas mexicas y ciudades sometidas a Texcoco muestran la estrecha relación entre la producción de ese texto y las fuentes tradicionales, pictográficas u orales. Veremos que la presencia de temáticas y estructuras narrativas típicamente nahuas también pueden servir para confirmar su cercanía con las fuentes tradicionales.

Si buscamos una autoría individual para los dos textos, tendremos resultados inciertos. Además, correremos el riesgo de procurar respuestas para una cuestión anacrónica o, por lo menos, de poca utilidad historiográfica. Tal vez sea más adecuado entenderlos como productos de trabajos colectivos, encomendados u organizados principalmente por los religiosos españoles, pero que contaron con la participación numerosa

<sup>186</sup> Cfr. Miguel León-Portilla, *Literaturas indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Mapfre, 1992, y del mismo autor *El destino de la palabra*, México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, 1997.

<sup>187</sup> ¿Sería usual ese tipo de historia en el mundo prehispánico? ¿O apenas tendríamos las historias particulares de cada *altepetl*? ¿Serían precedidas por relatos cosmogónicos? ¿Esas historias temporalmente más amplias y regionalmente más abarcadoras ya derivaron de las demandas coloniales? Nos referiremos a esas cuestiones en el último capítulo.

y activa de miembros de las élites nahuas locales, de sus jóvenes hijos o de alumnos bilingües o trilingües de los colegios misioneros.

En el caso de la *Leyenda de los soles* y de los *Anales de Cuauhtitlan* se sabe, por comparaciones con las *Historias* de los religiosos españoles, que sus autores fueron de inicios del periodo colonial y que fueron informantes y alumnos indígenas de los frailes Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún. Entre esos alumnos e informantes, podemos destacar los nombres de Antonio Valeriano, de Azcapotzalco; don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y Martín Jacobita, de Texcoco; y Alonso Vegerano y Pedro de San Bonaventura, de Cuauhtitlan. Todos fueron citados en las obras de los propios religiosos como sus auxiliares y se sabe que, posteriormente, ocuparon cargos administrativos o religiosos de relativa importancia en el mundo colonial.<sup>188</sup>

### *La Historia de los mexicanos por sus pinturas*

De ese mismo tipo de trabajo proviene el texto en español de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.<sup>189</sup> No obstante, su origen es más bien oscuro y su relación con los trabajos misioneros realizados en el valle de México es un poco más compleja e intermediada. Ese texto parece haber sido compuesto como un extracto de los textos producidos en el trabajo coordinado por el franciscano Andrés de Olmos, entre 1532 y 1536, junto a los informantes nahuas del valle de México. Otro indicio de que el texto del cual se extrajo la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* fue producido en ese periodo es la fecha del último año que se registró en

<sup>188</sup> Obsérvese que dos de ellos proceden de Cuauhtitlan, donde fueron producidos los *Anales* y que fue, después de Texcoco, el primer *altepetl* que recibió una misión evangelizadora después de la caída de Tenochtitlan. Era la cuarta ciudad, en términos de importancia, de los dominios mexicas, después de las ciudades de la Triple Alianza. Cfr. John Bierhorst, *History and mythology of the Aztecs*.

<sup>189</sup> Ese texto tuvo varias publicaciones en español: de Joaquín García Icazbalceta, 1882, 1886-1892 y 1941; de Paul Radin, 1920; y de Ángel María Garibay, 1965. Cfr. Charles Gibson y John B. Glass, "A census of Middle American prose manuscripts in the native historical tradition", en Robert Wauchope (ed. general) y Howard F. Cline (ed. de los volúmenes), *Handbook of Middle American Indians*, v. 15, p. 345. Usamos la edición de Garibay durante casi toda la investigación: "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1996. Algunos meses antes de terminar la tesis doctoral, tuve acceso a la reciente edición organizada por Rafael Tena, de finales de 2002. Desde entonces pudimos percibir los innumerables problemas de la edición de Garibay, sobre todo por no contener la paleografía y la paginación del manuscrito original ni tampoco los criterios que se emplearon en la modernización del texto en español. Por lo tanto, optamos por citar los trechos analizados a partir de la edición de Tena: "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

la misma: doscientos y siete después de la fundación de Tenochtitlan, que ocurrió en 1325.<sup>190</sup>

Olmos, quien había llegado a la región mesoamericana en compañía de Juan de Zumárraga, en 1528, había sido encargado por su superior en la orden de San Francisco, fray Martín de Valencia, y por el presidente de la Real Audiencia, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, de reunir en un libro las antigüedades de los pueblos indígenas de la región, sobre todo de los de México, Texcoco y Tlaxcala.<sup>191</sup> El abundante escrito que resultó de ese trabajo fue, probablemente, titulado *Tratado de las antigüedades mexicanas*, del que se hicieron tres o cuatro copias que fueron enviadas a España, destino que también se le dio al manuscrito original.<sup>192</sup>

Posteriormente, por pedido de fray Bartolomé de las Casas, el propio Andrés de Olmos habría hecho una especie de suma, a partir de sus anotaciones, la que fue consultada por Mendieta para componer la *Historia eclesiástica indígena* y llevada a Valladolid, España, por Bartolomé de las Casas, en 1547.

Todos esos manuscritos han desaparecido y de ellos conocemos apenas un extracto, precisamente la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Su producción, muy probablemente, se dio en Valladolid por intervención directa o encargo de Ramírez de Fuenleal, quien también se encontraba en esa ciudad, pero que falleció algunos meses antes de la llegada de Las Casas. Por ese motivo, el texto de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* también se llama *Códice Fuenleal*.<sup>193</sup> Por la fecha

<sup>190</sup> Cfr. Silvia Limón Olvera, "Los códices transcritos del altiplano central de México", en José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.

<sup>191</sup> El reconocimiento de esa encomienda se basa en el texto de la *Historia eclesiástica indígena*, de fray Gerónimo de Mendieta, escrito a finales del siglo XVI. En el "Prólogo" al segundo libro, Mendieta afirma que: "por ambos á dos [Valencia y Ramírez de Fuenleal] fué encargado el padre Fr. Andrés de Olmos de la dicha órden (por ser la mejor lengua mexicana que entonces habia en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México, y Tezcuco, y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase, se pudiese notar, como se notan y tienen en memoria muchas cosas de otros gentiles". El agregado entre corchetes es mío y la acentuación es la original de la edición consultada. Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indígena*, México, Porrúa, 1993, p. 75.

<sup>192</sup> Cfr. *ibidem*, p. 75.

<sup>193</sup> Cfr. Ángel María Garibay K., "Introducción", en *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1996, p. 13, así como de Miguel León-Portilla, "Ramírez de Fuenleal y las antigüedades mexicanas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. III, 1969, p. 9-49, y *Humanistas de Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997. De regreso a España, en 1543, Ramírez recibió noticias de estudios desarrollados sobre algunos de los papeles y códices que había llevado

de la muerte de Ramírez, se cree que la producción de nuestro texto haya ocurrido alrededor de 1543 o 1544 y que se basó apenas en el *Tratado de las antigüedades mexicanas*; y no en el resumen llevado a Valladolid por el dominicano.<sup>194</sup>

El texto de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* fue conservado, junto con doce textos más, en una colección de documentos titulada *Libro de oro y tesoro índico*. Esa colección se encuentra actualmente en Austin, Texas, en la Biblioteca de la Universidad de Texas, *Colección Latinoamericana*. Posee 197 hojas de 310 × 213 mm, de las cuales 22 fojas y media están ocupadas por la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (f. 150r-60r, incluyendo la f. 151v).<sup>195</sup>

Todo lleva a creer que el *Tratado de las antigüedades mexicanas* contenía partes pictográficas y era una obra bastante más extensa, ordenada y compleja que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en la que predomina cierta fragmentación.<sup>196</sup> No obstante, esta fragmentación puede ser una ventaja para nuestros propósitos, pues el hecho de que el texto no posea una estructura tan marcadamente cristiana puede contribuir a que los testimonios o explicaciones de origen indígena hayan sido transpuestos con mayor integridad.

Los temas tratados parecen, justamente, sintetizar la lectura de varios libros pictográficos, pues abarcan desde los orígenes cósmicos hasta los días de Moctezuma, centralizándose en la historia culhua-mexica de tiempos toltecas, en la migración mexica y en las dinastías gobernantes. Del capítulo uno hasta el ocho, trae narrativas cosmogónicas y del capítulo nueve al veinte presenta anales que abarcan desde la llegada de los primeros pobladores de la región hasta la fundación de Tenochtitlan. Veremos que esa estructura narrativa puede ser típicamente mesoamericana, pues se encuentra presente en otros textos, tales como el *Popol vuh*, que también empieza con descripciones sobre las edades anteriores del mun-

consigo anteriormente. Algunos investigadores creen que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* sea el resultado de uno de esos esfuerzos, pues en la parte inicial se lee: "Esta relación saqué de la pintura que truxo d[on] Seb[astiá]n Ramírez obispo de Cuenca, presidente de la Chancillería". "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 24.

<sup>194</sup> Rafael Tena cree que el texto que consta en el *Libro de oro y tesoro índico* sea de autoría de fray Andrés de Alcobiz, de quien se conoce apenas el nombre, pues algunas páginas después del final del texto de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se encuentra otro texto (f. 171r-173r) con caligrafía idéntica y cuya autoría es demandada por ese fraile. Cfr. Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 18.

<sup>195</sup> Cfr. *ibidem*, p. 15.

<sup>196</sup> Cfr. *ibidem*, p. 19.

do, las cuales desembocan en el establecimiento de determinados pueblos.<sup>197</sup> La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* contiene, además, informaciones sobre astronomía y un apéndice sobre Tlatelolco, a los que se le agregan una serie de leyes, otro apéndice sobre los jefes de Xochimilco y una nota sobre el recuento del tiempo.

### *La Histoire du Mechiqne*

El último texto que presentamos es la *Histoire du Mechiqne*,<sup>198</sup> que ocupa 20 fojas (f. 79r-88v) de un manuscrito de 88 que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia con el número 19031.<sup>199</sup> Según la glosa que acompaña el título del manuscrito, se trata de una versión al francés de un texto en español que habría desaparecido.<sup>200</sup> La *Histoire du Mechiqne* perteneció al cosmógrafo del rey de Francia, André Thevet, quien le agregó su firma en una letra muy diferente a la del texto, lo que sirve de indicio para que no pueda atribuírsele a él la traducción al francés. Así, se cree que Thevet había adquirido el manuscrito, del mismo modo que lo hizo con el *Códice Mendoza*.<sup>201</sup>

<sup>197</sup> Vale observar que el *Popol vuh* pertenece a la región maya-quiché, en la cual se empleaba, primordialmente, el año *xihuitl* de 365 días, tal como en el altiplano central mexicano, y no el año *tun* de 360 días, predominante en los textos jeroglíficos de las tierras bajas. Otra muestra de esa conexión entre la región quiché y el altiplano central mexicano, sobre todo en el periodo posclásico, es el uso de términos en náhuatl en el *Popol vuh*, tales como Zipacná, claramente derivado de Cipactli.

<sup>198</sup> Traducida al español y publicada por Édouard de Jonghe, 1905 y 1961, y por Ángel María Garibay K., 1965. Cfr. Charles Gibson y John B. Glass, "A census of Middle American prose manuscripts in the native historical tradition", en Robert Wauchope (ed. general) y Howard F. Cline (ed. de los volúmenes), *Handbook of Middle American Indians*, v. 15, p. 340. Utilizamos la colección de Garibay que contiene la *Histoire du Mechiqne* durante casi toda la investigación, así como en el caso de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, citado en nota anterior. En ese caso, esa edición se muestra aún más precaria por tratarse de una traducción al español de un texto en francés que no fue reproducido. Según aclaramos en nota de la "Introducción", Garibay modernizó parcialmente el título que estaba en el manuscrito y mantuvo una letra "y" en la palabra *Histoyre*, además del dígrafo "ch" de *Mechique*, que también es mantenido por Tena. En el caso de esa fuente, así como en el de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, le daremos preferencia por citar trechos tomados de la reciente edición de Rafael Tena, que presenta su paleografía del texto en francés y su traducción al español. Cfr. "Histoire du Mechiqne", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

<sup>199</sup> La mayor parte de dicho manuscrito fue ocupada por la traducción al francés de la *Historia general y natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo. Cfr. Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 115.

<sup>200</sup> "Histoire du Mechiqne", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 124.

<sup>201</sup> Además de constar en la primera, la firma de Thevet también se encuentra en la última página del manuscrito, en que el texto termina de modo truncado, lo que fortalece la hipótesis

Se cree que la elaboración del texto en español que le dio origen a la *Histoire du Mechique* haya ocurrido en la región del centro de México, pues la mayoría de sus datos son sobre Texcoco y México. Más específicamente, se cree que el prototipo en español sea el texto producido por fray Andrés de Olmos, como una especie de suma, realizada a partir de sus anotaciones después de enviar las copias de su *Tratado de las antigüedades mexicanas* a España, según citamos anteriormente.<sup>202</sup>

El texto se divide en 11 capítulos que pueden agruparse en tres partes. La primera de las mismas va desde el capítulo uno al cuatro y trata de los otomíes de Texcoco y de sus vecinos, entre los cuales estaban los popolocas, los mexicas y los colhuas. La segunda parte, que abarca los capítulos cinco al nueve, trata de los cielos y soles cosmogónicos según los mexicas, de la aparición del agave y de otras versiones sobre la creación del hombre, oriundas de Texcoco y de Chalco. Incluye también explicaciones sobre la cuenta mexica de los años. Esa parte intermedia parece haber sido hecha con códices a la vista. La tercera y última parte, que va del capítulo diez al once, aborda los episodios relacionados con Quetzalcóatl.<sup>203</sup>

Trataremos de mostrar que esos dos últimos textos –*Historia de los mexicanos por sus pinturas* e *Histoire du Mechique*– presentan elementos típicos de las demandas generadas por los trabajos misioneros y por la colonización castellana, tales como las explicaciones sobre el calendario, leyes relacionadas e informaciones reunidas alrededor de un personaje divino. A esos elementos se les unen los relatos más tradicionales, algunos de los cuales fueron alterados y adaptados, pero basados en manuscritos pictográficos y en relatos orales tradicionales.

de que éste compró el manuscrito entre 1543 y 1546 tal cual se encuentra en la actualidad. De este modo, el traductor de ese texto continúa anónimo. El manuscrito permaneció bajo posesión de Thevet hasta su muerte, en 1590, y después se volvió parte de la colección Séguier-Coislin y de los fondos Saint-Germain-des-Prés, habiendo entrado en seguida a la Biblioteca Nacional de Francia. Cfr. Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 116.

<sup>202</sup> Sin embargo, esa hipótesis enfrenta algunas objeciones, tales como el mal uso del náhuatl y las confusiones con el calendario presentes en el texto, ya que Olmos era un profundo conocedor de esa lengua y, por lo que parece, conocía relativamente bien los ciclos básicos de las cuentas temporales nahuas. Pero esos errores pueden derivar, también, del proceso de traducción. Además, parece ser que algunas partes del texto proceden de otros escritores, como fray Marcos de Niza –responsable, según Garibay, de las tres primeras secciones– y de fray Juan de Padilla. Cfr. *ibidem*, p. 120 y 121, y Silvia Limón Olvera, “Los códices transcritos del altiplano central de México”, en José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*.

<sup>203</sup> Cfr. Rafael Tena, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*.

Creemos que las informaciones reunidas en este capítulo nos permitieron una sólida base para el desarrollo de los análisis sobre las formas de presencia del calendario, de la cosmografía y de las explicaciones cosmogónicas en las fuentes nahuas del siglo XVI. Empezamos por entrelazar consideraciones teóricas sobre los usos sociales de las concepciones cosmogónicas y de tiempo-espacio, así como sus relaciones con la visión de mundo de una determinada sociedad. Después, tratamos de presentar la forma en que las élites nahuas se insertaron en el mundo mesoamericano y delimitamos los papeles que sus tradiciones de pensamiento y escritura desempeñaron, así como el uso que hicieron de la cosmografía, el calendario y la cosmogonía mesoamericanas. Discutimos entonces el estatus del sistema pictoglífico –si era pintura o si era escritura– y tratamos las transformaciones ocurridas en la producción y en el uso de manuscritos durante el primer siglo del periodo colonial, sobre todo en lo que se refiere a la introducción de la escritura alfabética. Por fin, presentamos las fuentes centrales de nuestra investigación de manera individualizada.<sup>204</sup>

Al realizar ese trayecto, pensamos haber reunido informaciones y reflexiones suficientes como para presentar las características individuales de nuestras fuentes centrales, para insertarlas en sus contextos de producción, uso y circulación primarios y para situarlas en el medio de cuestiones teóricas determinantes, buscando con ello los fundamentos necesarios para darles un tratamiento metodológico y un uso historiográfico adecuados.

<sup>204</sup> Tal como citamos en la "Introducción", las fuentes auxiliares serán presentadas, de un modo más sucinto, a través de informaciones que acompañarán sus análisis, en los próximos tres capítulos.

