

Históricas Digital

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

EL TIEMPO: USOS Y FUNCIONES DEL SISTEMA CALENDÁRICO EN LOS TEXTOS NAHUAS

En este capítulo se encuentran reunidos los análisis sobre las funciones desempeñadas por el sistema calendárico en las fuentes nahuas del siglo XVI, sobre todo las funciones de sus dos principales ciclos, es decir, la cuenta de los días y la cuenta de los años. El objetivo general es caracterizar el uso que los nahuas hicieron de ese sistema –señalando sus diferencias y semejanzas en cada una de las fuentes centrales– y ubicarlo entre los otros usos mesoamericanos, comparando las fuentes centrales con las auxiliares. Los resultados de estos análisis, según citamos en la “Introducción”, fueron interpretados de acuerdo con tres hipótesis, las que pueden resumirse de la siguiente manera:

- a) El sistema calendárico tendía a desempeñar funciones estructurales o a ser exigido como supuesto de lectura en los textos pictográficos y alfabéticos producidos bajo la influencia de las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas, así como bajo la influencia de sus descendientes intelectuales durante el inicio del periodo colonial.
- b) La presencia de esas funciones estructurales no estaba garantizada, necesariamente, por el empleo de elementos del sistema pictográfico; por otro lado, la utilización de la escritura alfabética no impedía tal presencia automáticamente.
- c) El uso del sistema calendárico en funciones estructurales, o como supuesto de lectura, puede ser un indicio seguro de la existencia de relaciones de proximidad entre las producciones y usos de centenas de fuentes coloniales –pictográficas, alfabéticas o híbridas– y las tradiciones de pensamiento y escritura nativas. Además, la presencia temática del calendario indicaba procesos de producción y de uso orientados, primordialmente, por las demandas españolas, sobre todo por las de los misioneros.

Asimismo, tejeremos reflexiones más amplias y basadas en nuestras dos hipótesis generales, también enunciadas en la “Introducción” y que pueden resumirse de la siguiente manera:

- a) Entender las formas en que el sistema calendárico, la cosmografía y la cosmogonía fueron empleadas en las fuentes nahuas es un paso ineludible para comprender las especificidades de las concepciones de tiempo, espacio y pasado de esos pueblos durante el siglo XVI.
- b) las variaciones en los empleos de esos tres conjuntos conceptuales –el calendario, la cosmografía y la cosmogonía– nos permitirán vislumbrar las transformaciones en sus usos escriturales a lo largo del mismo siglo, ocasionadas, sobre todo, por las influencias cristianas.

SISTEMA CALENDÁRICO MESOAMERICANO

Resulta conocido el hecho de que los pueblos mesoamericanos poseían sistemas complejos para computar el tiempo. Se habla mucho de los calendarios, las profecías y las previsiones astronómicas mayas, además, claro está, de la famosa *Piedra del Sol*, comúnmente conocida como calendario azteca. Basta una aproximación superficial al tema para percibir el motivo de dicha fama y complejidad: el funcionamiento articulado de ciclos matemáticos de duraciones diferentes que daba como resultado un complejo sistema de cómputo y calificación del tiempo-espacio.

Ese sistema se encontraba presente, de modo esencial, tanto en el proceso de comprensión y clasificación de la realidad circundante como en la orientación de las acciones individuales y sociales de los pueblos mesoamericanos –si es que podemos separar ese proceso de las esferas de actuación humana o, inclusive, separar la esfera individual de la social–. Así y todo, no es usual que se le atribuya un papel central en los análisis y las caracterizaciones de la visión de mundo de los pueblos que lo crearon, sobre todo al analizarse sus explicaciones sobre el pasado. Una considerable parte de los estudios, a pesar de que citen y hasta explíciten el sistema calendárico en un capítulo aparte, se refiere a las explicaciones cosmogónicas e históricas mesoamericanas como si aludieran a un pasado cronológicamente indeterminado y cualitativamente distinto del presente.¹ Ese tiempo, generalmente llamado tiempo del origen o tiempo mítico, se caracterizaría principalmente por las actuaciones de seres semejantes a los dioses clásicos y por el acaecimiento de eventos cuyos efectos marcarían toda la posteridad, en la cual esas actuaciones y eventos

¹ Es lo que ocurre, por ejemplo, en Jacques Soustelle, *Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos*, Puebla, Federación Estudiantil Poblana, 1959-1960.

serían reverenciados en rituales que pretenderían repetirlos metonímicamente y, de tal modo, borrar la frontera entre presente y pasado.²

En este capítulo, analizaremos la presencia del sistema calendárico en las fuentes nahuas que se refieren al pasado cosmogónico, de los dioses y de las celebraciones ceremoniales tratando de no desvincular ese sistema de su papel central en la visión mesoamericana del mundo.³ Mostraremos que ese sistema, además de servir para contabilizar el tiempo, funcionaba como una especie de base epistemológica que enmarcaba, influía y, en buena parte, determinaba las explicaciones sobre el pasado y las acciones ceremoniales nahuas, constituyéndose así en un elemento clave para la comprensión de las especificidades de dichas explicaciones y acciones. Tal vez consigamos demostrar también que una de esas particularidades era, al contrario de lo que se subentiende con el uso de la expresión “tiempo mítico”, una preocupación constante por establecer marcos cronológicos diacrónicos para los eventos pasados –hecho que no excluye la presencia de la sincronía y de la concepción de tiempo cíclico en las explicaciones nahuas y mesoamericanas sobre el pasado.

Sin embargo, antes de iniciar los análisis resulta importante entender, básicamente, el funcionamiento del sistema calendárico mesoamericano, sobre todo de los ciclos cuya presencia es mayor en nuestras fuentes y que, por consiguiente, serán objeto de redoblada atención.

Podemos afirmar que la base de ese sistema era la cuenta de los días, realizada por medio de la combinación de un conjunto de veinte signos, llamados *tonalli*,⁴ con un conjunto de trece números.⁵ El conjunto de los

² Emplearemos el término metonimia y sus derivados para designar un tipo de relación entre objetos, entes, eventos o lugares diferentes caracterizada por la analogía formal, material, nominal o de otro tipo, por la equivalencia simbólica y por la supuesta existencia de una coesencia entre las partes relacionadas.

³ Varios investigadores analizan la continuidad existente en las sociedades mesoamericanas entre lo que llamamos calendario, matemática, astronomía, ideología, ciclos agrícolas y procesos socioeconómicos. Entre ellos: Johanna Broda, “Observación y cosmovisión en el mundo prehispánico”, *Arqueología Mexicana*, México, Raíces/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. I, 1997, p. 20-25; “Paisajes rituales del altiplano central”, *Arqueología Mexicana*, México, Raíces/Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, v. IV, n. 20, 1996, p. 40-49.

⁴ Trataremos, a continuación, el significado de ese término náhuatl, cuyos equivalentes eran *kin*, entre los mayas yucatecos, y *piye*, entre los mixtecos. Cfr. René Acuña, “Calendarios antiguos del altiplano de México y su correlación con los calendarios mayas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 12, 1976, p. 279-314.

⁵ En el caso de los veinte *tonalli*, podemos establecer una relación directa con la base numérica vigesimal empleada en toda Mesoamérica. Sin embargo, el origen y la razón de elegir el número 13 son motivos de controversias. Veremos, más adelante, que quizás están relacionados con la facilidad de hacer cálculos astronómicos.

tonalli estaba compuesto por animales, plantas, artefactos humanos, fenómenos naturales y conceptos abstractos. En el cuadro 1 podemos verlos en su secuencia elemental y grafiados a rasgos generales.

Los numerales fueron grafiados por los pueblos mesoamericanos, básicamente, de la siguiente manera: por el uso articulado de puntos o pequeños círculos que representaban las unidades, para valores hasta cuatro, y de barras, que equivalían a cinco. El uso de la barra fue característico entre los zapotecas del periodo preclásico y entre los mixe-zoques y mayas del Clásico. Los mixtecos y nahuas del Posclásico utilizaron apenas los puntos con valores unitarios, tal como veremos en parte de nuestras fuentes centrales.⁶ En algunos casos, los puntos estaban agrupados en conjuntos de cinco para facilitar la lectura. Podemos ver las dos formas de graficar los números hasta trece, en el cuadro 2.⁷

Los veinte signos se combinaban con esos trece números hasta que el primer signo recibía de nuevo el número 1, lo que sucedía después de 260 días. De tal modo, los días se contaban y, simultáneamente, se nombraban en náhuatl del siguiente modo: *ce cipactli* (1 caimán), *ome ehecatl* (2 viento), *yei calli* (3 casa), *nahui cuetzpalin* (4 lagartija), *macuilli coatl* (5 serpiente), *chicuace miqiztli* (6 muerte), *chicome mazatl* (7 venado), *chicuei tochtli* (8 conejo), *chiconahui atl* (9 agua), *matlactli itzcuintli* (10 perro), *matlactli once ozomatli* (11 mono), *matlactli omome malinalli* (12 hierba), *matlactli omei acatl* (13 caña), *ce ocelotl* (1 jaguar), *ome cuauhtli* (2 águila), y así sucesivamente hasta operarse las 260 combinaciones posibles. El pasaje completo de cada secuencia numérica marcaba la formación de un subconjunto en el interior de ese ciclo de 260 días. Esos subconjuntos totalizaban veinte y podemos llamarlos trecenas.

El ciclo completo de 260 días se llamaba *tonalpohualli*. Esa palabra proveniente del náhuatl está formada por *tonalli*, que significa ardor, calor

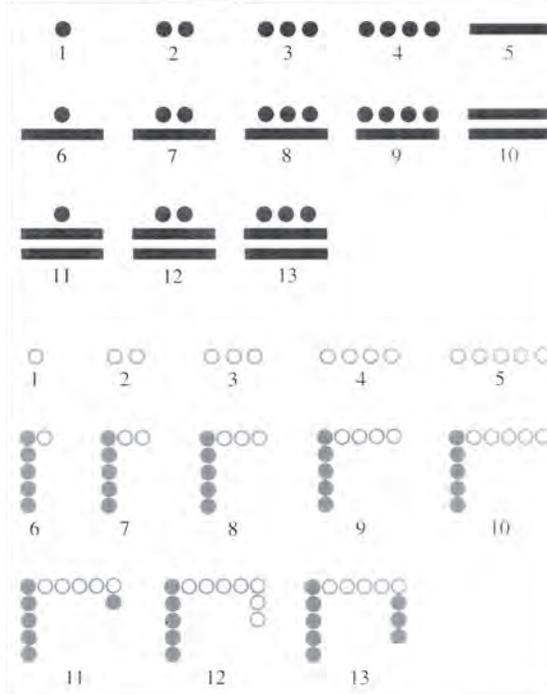
⁶ Cfr. Joyce Marcus, *Mesoamerican writing systems*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

⁷ Entre los nahuas, también era común que se usara el dibujo de un dedo para representar la unidad. Para números más grandes se usaban los siguientes glifos: a) *pantli*, bandera, representaba el número *centpohualli*, es decir, 20; el glifo podía grafiarse por la mitad o faltando un cuarto para referirse, respectivamente, a los números 10 y 15; b) *centzontli*, una mecha de cabello o un puñado de hierbas, representaba el número 400, llamado justamente *centzontli*; podía ser grafiado como un haz de hierbas o paja, como una mecha de cabello o como una pluma; podían ser representados por la mitad o faltando un cuarto para referirse, respectivamente, a los números 200 y 300; c) *cenxiqipilli*, una bolsa, representaba el número 8000; generalmente grafiado como una bolsa de copal a la que también se le podía aplicar el recurso descrito en los casos anteriores para representar los números 4000 y 6000. Cfr. Víctor M. Castillo Farreras, *Nahuatl I*, curso de grado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, ciudad de México, septiembre de 2002 a enero de 2003.

CUADRO 1. LOS VEINTE *TONALLI*, SUS RASGOS GENERALES, NOMBRES EN NÁHUATL Y SU TRADUCCIÓN

 <p>I Cipactli <i>Caimán</i></p>	 <p>II Ehecatl <i>Viento</i></p>	 <p>III Calli <i>Casa</i></p>	 <p>IV Cuetzpalin <i>Lagartija</i></p>	 <p>V Coatl <i>Serpiente</i></p>
 <p>VI Miquiztli <i>Muerte</i></p>	 <p>VII Mazatl <i>Venado</i></p>	 <p>VIII Tochtli <i>Conejo</i></p>	 <p>IX Atl <i>Agua</i></p>	 <p>X Itzcuintli <i>Perro</i></p>
 <p>XI Ozomatli <i>Mono</i></p>	 <p>XII Malinalli <i>Hierba</i></p>	 <p>XIII Acatl <i>Caña / Junco</i></p>	 <p>XIV Ocelotl <i>Jaguar</i></p>	 <p>XV Cuauhtli <i>Águila</i></p>
 <p>XVI Cozcacuauhtli <i>Zopilote</i></p>	 <p>XVII Ollin <i>Movimiento</i></p>	 <p>XVIII Tecpatl <i>Cuchillo de pedernal</i></p>	 <p>XIX Quiahuitl <i>Lluvia</i></p>	 <p>XX Xochitl <i>Flor</i></p>

CUADRO 2. NÚMEROS HASTA EL TRECE EN EL SISTEMA DE NOTACIÓN MESOAMERICANO. *ARQUEOLOGÍA MEXICANA*, V. VII, N. 41, P. 15



del sol y tiempo de estío, y se empleaba como sinónimo de día, y por *tlapohualli*, que significa cosa contada, numerada o relatada.⁸ De ese modo, podríamos traducir *tonalpohualli* como cuenta de los días o relato sobre los días. Pero es interesante notar que *tonalli* también significa alma, espíritu, razón, parte, porción, lo que se destina a alguien. Por lo tanto, *tonalpohualli* puede traducirse también como relatar o contar algo sobre las almas, sobre la suerte de cada uno, sobre lo que se destina a cada ser.

Ese ciclo no corresponde, directa y específicamente, a ningún ciclo astronómico.⁹ Sin embargo, su duración se aproxima a nueve meses lunares de 29 noches, es decir, 261 noches, lo que ha servido como base

⁸ En realidad, *tlapohualli* es un sustantivo derivado del verbo *pohua*, cuya gama de significación, tal como citamos en el capítulo anterior, incluye contar, numerar, relatar e historiar; más el prefijo pronominal indefinido *tlā*, que puede traducirse como algo o cosa.

⁹ Algunos de los ciclos astronómicos que se acercan a esa duración o a sus múltiplos son el intervalo de aparición de Venus como estrella matutina y vespertina, de 263 días, y el año

para proponerse que su definición estaba inspirada en el tiempo de la gestación humana o en el ciclo completo de plantío y cosecha del maíz, ambos aproximadamente con la misma duración. El maíz, principal producto de la agricultura mesoamericana, podía ser plantado y, después de bien seco, cosechado en un día con el mismo nombre. Además, parece ser que las subdivisiones en trecenas y los múltiplos del *tonalpohualli* se usaban para contabilizar varios ciclos astronómicos, funcionando de ese modo como una especie de ábaco aplicable a diversas cuentas y a diferentes secuencias de días.¹⁰

Relacionado con ese ciclo de 260 combinaciones, utilizado para contar y nombrar los días, existía otra serie, formada por nueve signos cuyo conjunto se denomina Yoaltetecuhtin o Señores de la Noche. Sus nombres y orden elemental pueden verse en el cuadro 3, en el cual tenemos también sus imágenes esquemáticas, basadas en las del *Códice borbónico*.

La secuencia servía, primordialmente, para contar y calificar las noches, pues cada uno de los nueve Yoaltetecuhtin, según el orden establecido en el cuadro 3, era considerado el regente de una de ellas.¹¹ Por lo tanto, al completarse un *tonalpohualli*, cada uno de ellos, excepto el último, Tlaloc, había regido durante 29 noches, subdividiéndose el ciclo de 260 días en nueve meses lunares, tal como citamos anteriormente.¹² Existe la posibilidad de que los nueve Señores de la Noche hayan servido, además, como divisorios de cada noche. Esa hipótesis se basa en informaciones

sinódico de Marte, de 3×260 días. Cfr. Anthony Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

¹⁰ Cfr. Elzbieta Siarkiewicz, *El tiempo en el tonalamatl*, Varsovia, Cátedra de Estudios Ibéricos/Universidad de Varsovia, 1995.

¹¹ Sobre esa función, Jacinto de la Serna (1601-1681), cura del Sagrario Metropolitano de México y rector de la Universidad de esa misma ciudad, afirma en su obra que "A cada uno de estos días daban uno de nueve acompañados, los cuales decían que acompañaban la noche o presidían en ella, sin tener más duración que desde que se ponía el sol hasta que volvía a salir, y se llamaban señores o dueños de la noche". *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892, p. 345. Apud Miguel León-Portilla, *Códices*, México, Aguilar, 2003, p. 245 y 246.

¹² Tlaloc, el último Señor de la Noche, tenía una aparición menos para que se completaran exactamente 260 noches, pues 29×9 es 261, número que rebasaría la duración del *tonalpohualli* y, de ese modo, haría que con el inicio de la secuencia de los nueve Señores de la Noche saltase un día hacia adelante por cada ciclo de 260 días transcurrido, lo que no está confirmado por los códices sobrevivientes, en los cuales el primer día, *ce cipactli*, coincide siempre con el primer Señor de la Noche, Xiuhtecuhtli. Otra posibilidad es que la última noche del *tonalpohualli* fuese regida por dos Señores de la Noche, Tepeyolotl y Tlaloc, pues de tal modo el primer Señor de la Noche volvería a regir el primer día del *tonalpohualli* siguiente, lo que estaría sugerido en el *Tonalamatl Aubin*, que registra Tepeyolotl y Tlaloc como regentes de la última noche. Cfr. *El tonalamatl de la Colección Aubin*, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/La Letra Editores, 1981, p. 20.

CUADRO 3. LOS SEÑORES DE LA NOCHE SEGÚN
EL CÓDICE BORBÓNICO. FERDINAND ANDERS ET ALII,
EL LIBRO DEL CIUACOATL, P. 65.

 <p>I Xiuhtecuhtli</p>	 <p>II Itztli</p>	 <p>III Piltzintecuhtli</p>
 <p>IV Centeotl</p>	 <p>V Mictlantecuhtli</p>	 <p>VI Chalchiuhtlicue</p>
 <p>VII Tlazolteotl</p>	 <p>VIII Tepeyollotl</p>	 <p>IX Tlaloc</p>

del *Códice Mendoza* –que relata el caso del sacerdote cuya función era mirar las estrellas para controlar el tiempo de los servicios y ceremonias nocturnos– y de los *Primeros memoriales* –que cita el acto de incensar en el medio de la noche durante varias veces, tal vez nueve veces.¹³

En síntesis, aunque todas las funciones de los Señores de la Noche dentro del *tonalpohualli* aún no hayan sido bien entendidas, estaban se-

¹³ Cfr. *The essential Codex Mendoza*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1997, f. 63r; *Primeros memoriales by Fray Bernardino de Sahagún. Part I*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993, f. 271v.

guramente relacionadas con el conteo de las noches y con su calificación y, posiblemente, con la subdivisión de cada noche en pequeños periodos y su agrupamiento en nueve meses lunares –lo cual refuerza la hipótesis de que el origen del *tonalpohualli* se relacionaba con el tiempo de gestación humana o de plantío y cosecha de maíz, contabilizados a través de los meses lunares–.¹⁴ En el siguiente capítulo veremos, al tratar sobre los rumbos del Universo, que el número nueve y los Señores de la Noche también pueden asociarse al inframundo, región dividida en nueve niveles y donde el Sol hacía su recorrido nocturno.

El *tonalpohualli* con subdivisiones internas estaba registrado en libros pictográficos que servían, tal como lo sugiere su nombre, para contar los días y para relatar sobre las almas y sus destinos en los días. Esos libros se llamaban *tonalamatl*, esto es, libro de la cuenta de los días o libro del relato de los destinos, y servían para que sacerdotes especializados –los *tonalpouhque*– hicieran pronósticos sobre diversos aspectos de la vida referidos a las más variadas situaciones sociales: nacimientos, muertes, enfermedades, guerras, plantíos, cosechas, etcétera. Ese uso confirma la inseparabilidad entre contar los días y relatar sobre los destinos, sugerida por los términos en náhuatl analizados más arriba.

Además de los números del 1 al 13, de los veinte *tonalli* y de los nueve Señores de la Noche, otros elementos están registrados en los *tonalamatl* y, ciertamente, eran contemplados durante el proceso de rastreo y lectura de las cargas temporales de cada día y cada noche. Entre esos otros elementos, podemos destacar la trecena en la que cada día se insertaban –presididas y nombradas por su primer día– las deidades tutelares que regían cada trecena y las ofrendas que debían realizarse para corregir un destino desfavorable o confirmar uno propicio.¹⁵

¹⁴ Un balance de las atribuciones de los Señores de la Noche en las fuentes coloniales puede obtenerse en Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. El *Códice telleriano-remense* identifica los aspectos adivinatorios de cada uno, aunque de una forma muy sumaria y binaria, tal vez por influencia del pensamiento cristiano. Según ese código, Xiuhtecuhtli es bueno, Itztli malo, Piltzintecuhtli bueno, Centeotl indiferente, Mictlantecuhtli malo, Chalchiuhtlicue indiferente, Tlazolteotl malo, Tepeyollotl bueno y Tlaloc indiferente. *Cfr. Codex telleriano-remensis*, Austin, University of Texas Press, 1995.

¹⁵ Ese tipo de concepción muestra que la visión de mundo mexicana y mesoamericana no era determinista, como defendieron muchos autores: “la visión mexicana del universo le deja poco espacio al hombre. Éste está dominado por los sistemas de los destinos; ni su vida, ni su otra vida le pertenecen [...]. El peso de los dioses y de los astros lo aplasta, la omnipotencia de los signos lo amarra”. Jacques Soustelle, *Os astecas na véspera da conquista*, São Paulo, Companhia das Letras y Circulo do Livro, 1990, p. 136.

Por otra parte, en algunos *tonalamatl*, los días de cada trecena estaban acompañados por una serie formada de trece deidades –llamadas Tonal-tetecuhtin o Venerables Señores de los Días, cuyo significado no es muy conocido– y por otra serie constituida por doce aves y una mariposa –llamadas Quecholli, o Voladores, y cuyo sentido discutiremos más adelante cuando analicemos el *tonalamatl* del *Códice borbónico*–.¹⁶ La secuencia elemental y las imágenes esquemáticas de los Voladores, inspiradas en las del *Códice borbónico*, pueden verse en el cuadro 4. La lista de los Tonal-tetecuhtin será presentada más adelante, cuando nos dediquemos al *tonalamatl* del *Códice borbónico*.

Además de todos los elementos que hemos mencionado, la secuencia de las veinte trecenas del *tonalpohualli* también se relacionaban, alternadamente, con los cuatro rumbos del universo horizontal (en la sucesión oriente, norte, poniente, sur) y estaban insertas en un determinado *xihuítl*, o año sazonal, el que a su vez poseía su propio número y cargador y, también, estaba relacionado con una de las cuatro direcciones del mundo.¹⁷

Por todas esas razones, el *tonalpohualli* era mucho más que una simple cuenta de los días y el *tonalamatl*, su expresión plástica, puede considerarse un “mapa” de las cargas que integraban cada día y cada noche, traídas por entes y ciclos que gobernaban el tiempo-espacio.

A partir de esta cuenta y del relato sobre los días, o *tonalpohualli*, los pueblos mesoamericanos denominaban y contaban los años sazonales, cuya duración estándar habría sido definida en 365 días.¹⁸ El principio

¹⁶ La mariposa es el séptimo *quecholli*, y divide en dos la Serie de Voladores.

¹⁷ La cuestión de la presencia implícita de las concepciones espaciales en toda y cualquier referencia temporal será tratada detalladamente en el siguiente capítulo, en el que analizaremos la presencia de las concepciones cosmográficas en las fuentes nahuas.

¹⁸ Existe una polémica sobre la utilización de mecanismos de ajuste entre el año calendárico de 365 días y la duración real del año sazonal, aproximadamente de 365 días y un cuarto. Algunos estudiosos, como Víctor Castillo Farreras y Carmen Aguilera, creen que existió una especie de año bisiesto o de correcciones regulares (por ejemplo, dos días cada ocho años o trece días cada 52 años) que funcionaban como un mecanismo para que el inicio del año calendárico y sus subdivisiones coincidieran, de manera regular, con las estaciones. Cfr. Víctor Castillo Farreras, “El bisiesto náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 9, 1971, p. 75-104, y Carmen Aguilera, “Xolpan y Tonalco”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 15, 1982, p. 185-207. Otros estudiosos, como Michel Graulich, creen que no existía tal mecanismo y que a lo largo del tiempo hubo un gran desfase entre el año calendárico con su subdivisión en veintenas y las estaciones. Cfr. Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Istmo/Colegio Universitario, 1990. Y un tercer grupo, en el que podemos citar a Gordon Brotherston, propone que un sistema calendárico con una continuidad de uso tan amplia y con subdivisiones del año marcadas por celebraciones y festividades claramente relacionadas con las estaciones debió tener, ciertamente, un mecanismo de corrección. Sin embargo, este grupo cree que tal mecanismo no era tan

CUADRO 4. LOS TRECE VOLADORES O *QUECHOLLI*
 SEGÚN EL *CÓDICE BORBÓNICO*. FERDINAND ANDERS ET ALII, *EL LIBRO*
DEL CIUACOATL, P. 66 Y 67

	I - Nexhuitzilin <i>Colibrí Gris</i>
	II - Quetzalhuitzilin <i>Colibrí Verde</i>
	III - Cocotzin <i>Tortolilla</i>
	IV - Zolin <i>Codorniz</i>
	V - Cacalotl <i>Cuervo</i>
	VI - Chicoatl <i>Mochuelo</i>
	VII - Papalotl <i>Mariposa</i>
	VIII - Tlotli <i>Milano</i>
	IX - Chalchiuhtotolin <i>Guajolote</i>
	X - Tecolotl <i>Búho</i>
	XI - Alotl o Chiconcuetzalli <i>Guacamayo o Arará</i>
	XII - Quetzal <i>Quetzal</i>
	XIII - Toznene <i>Papagayo</i>

básico que dirigía el proceso de denominación y conteo de los años puede resumirse del siguiente modo: el nombre del primer día del año sazonal, según el *tonalpohualli*, servía para denominarlo. Imaginemos que hoy es el día *ce acatl* (1 caña) y que ese es el primer día del año sazonal: el año también se llamará *ce acatl*. Pero como el año sazonal es más grande que el ciclo de 260 días, el próximo año sazonal no empezará nuevamente en el día *ce acatl*, sino en el 106o. día del ciclo siguiente del *tonalpohualli*. ¿Y qué día será ese? La secuencia de los veinte signos del *tonalpohualli* cabe dieciocho veces en el año sazonal de 365 días, sobrando cinco signos, y, siendo así, el signo que inicia y denomina al año, llamado portador o cargador del año, salta de 5 en 5 entre los veinte *tonalli* y regresa al primero después de cuatro años.¹⁹

En otras palabras, si el primer año tuvo como signo *acatl*, que es el décimo tercero en el conjunto de los veinte *tonalli*, el segundo año tendrá el décimo octavo signo; es decir, *tecpatl*. El tercer año tendrá el tercero; es decir, *calli*. El cuarto tendrá el octavo; es decir, *tochtli*, y en el quinto año se vuelve al signo *acatl*. Por lo tanto, entre los veinte signos del *tonalli* apenas cuatro servían para denominar los años sazonales.

Sobre los trece números que se combinaban con los veinte signos para denominar los días en el *tonalpohualli*, ¿será que también apenas cuatro de ellos servían para nombrar los años? Esto ocurriría si tuviéramos veinte números para acompañar los veinte signos del *tonalli*, pues de ese modo tendríamos una combinación fija entre números y signos. Sin embargo, como hemos visto anteriormente, los números utilizados para nombrar los días eran trece y, a diferencia de los veinte signos con

regular –como propone el primer grupo– y que funcionaba a partir de confirmar la posición de las Pléyades en medio de la noche en que se celebraba el Fuego Nuevo y el Enlace de los Años, eventos que estudiaremos más adelante. En ese momento, que ocurría cada 52 años, esa constelación debía ocupar el cenit y el desfase de posición podía servir para, de tiempo en tiempo, hacer correcciones. Cfr. Gordon Brotherston, *La América indígena en su literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997. Para un balance general de la cuestión, véase Rafael Tena, *El calendario mexica y la cronografía*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992.

¹⁹ Esa explicación general no se corresponde totalmente con las distintas y específicas cuentas de los años que se usaban en Mesoamérica. Existieron muchas variaciones en la utilización del sistema, las que, sin embargo, no quebraban la presencia de una constante lógica interna. Las especificidades pueden explicarse a través de la dimensión calificadora del sistema calendárico, es decir, elegir un determinado año para celebrar el Fuego Nuevo, por ejemplo, no era apenas una cuestión cuantitativa o algo previamente determinado por el sistema. Por ejemplo, según Alfonso Caso, el año mexica empezaba al día siguiente de aquel que le daba su nombre al año, o sea, los años *tochtli* empezaban por *acatl*, los *acatl* por *ocelotl*, los *tecpatl* por *quiahuitl* y los *calli* por *cuetzpálin*. Cfr. Alfonso Caso, “Nuevos datos para la correlación de los años azteca y cristiano”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 1, 1959, p. 9-25.

los que se combinaban, de los cuales apenas cuatro nombraban a los años, todos se usaban en la cuenta de los años sazonales. Los trece números del *tonalpohualli* caben veintiocho veces en el año sazonal de 365 días, sobrando uno y haciendo, de esa manera, con que los números de los días con los cuales empiezan los años avancen de uno en uno.

En suma y a modo de ejemplo: si el primer año tuvo como día inicial 1 *acatl*, el segundo año tendrá 2 *tecpatl*, el tercero tendrá 3 *calli*, el cuarto 4 *tochtli*, el quinto 5 *acatl*, el sexto 6 *tecpatl*, después 7 *calli*, 8 *tochtli*, 9 *acatl*, 10 *tecpatl*, 11 *calli*, 12 *tochtli*, 13 *acatl*, 1 *tecpatl*, 2 *calli* y así sucesivamente hasta que se operen todas las combinaciones posibles entre los cuatro signos y los trece números que caen como días iniciales de los años sazonales, lo que da como resultado una serie de 52 años, después de los cuales los nombres de los años vuelven a repetirse.

En náhuatl esa serie se denominaba *xiuhmolpilli*, término formado por: *xihuitl*, que significa año, cometa, turquesa o hierba;²⁰ *mo*, pronombre reflexivo traducible como se; e *ilpilli*, que deriva del verbo *ilpia*, traducible por atar algo. De ese modo podemos traducir *xiuhmolpilli* por se atan o se enlazan los años o, simplemente, por enlace de años.²¹ Resulta interesante notar que ese término se refiere tanto al cierre de un ciclo de 52 años sazonales como al reencuentro del inicio de ese tipo de año con el inicio del ciclo de 260 días. En otras palabras, los años o ciclos que se ataban cada 18980 días eran, al mismo tiempo, los años sazonales entre sí –cuyos nombres volvían a repetirse– y el comienzo del año sazonal con el comienzo del ciclo del *tonalpohualli*.²²

²⁰ El uso del mismo término para designar año y cometa puede explicarse por la relación entre la visión y observación de cuerpos celestes y el recuento del tiempo. En cuanto al significado de turquesa, sabemos que el color turquesa era utilizado en los escritos pictográficos nahuas para enmarcar los glifos de la cuenta de los años (*ce acatl*, *ome tecpatl*, *yei calli*, *nahui tochtli*, *macuilli acatl*, etcétera), agregándoles el adjetivo precioso (el precioso año 1 caña, etcétera), cualidad comúnmente atribuida a esas unidades de tiempo. En cuanto al significado de hierba, desconozco su relación con el de año.

²¹ También era común que se le agregara a *xiuhmolpilli* el prefijo *to*, un adjetivo posesivo que significa nuestro, resultando *toxihmolpilli*, que puede traducirse como enlace de nuestros años o nuestros años se enlazan.

²² Ross Hassig afirma que los 52 años *xihuitl* o los 73 *tonalpohualli* totalizan 94900 días. El autor simplemente se equivocó al haber multiplicado las duraciones de los dos ciclos (365×260) en vez de haber buscado el mínimo común múltiplo entre ambos, que es 18980 días. En sus palabras: "The two cycles of 260 and 365 days, respectively, ran continuously, with their conjunction of day names, months and years producing a still larger cycle of 52 solar years ($260 \times 365 = 94900$, which is 52 *xihuitl* cycles or 73 *tonalpohualli* cycles), known as the Calendar Round, before beginning anew". Ross Hassig, *Time, history and belief in Aztec and Colonial Mexico*, Austin, University of Texas Press, 2001, p. 16.

Cuando ocurría el *xihmolpilli* se celebraba la ceremonia del Fuego Nuevo, momento muy importante para los pueblos mixteco-nahuas, pues se creía que la duración de las edades del mundo estaba regida por esos ciclos de 52 años y que, por lo tanto, cuando terminaba uno de ellos, el mundo podría volver a sufrir cataclismos que marcarían el fin de la edad actual. Analizaremos detalladamente en este capítulo de qué manera el *Códice borbónico* registró dicha ceremonia.²³

Considerando todo lo mencionado, vale destacar dos aspectos del sistema calendárico mesoamericano.

En primer lugar, debido a la importancia del año de 365 días en nuestra tradición de pensamiento, tendemos a darle un papel central y a explicar el *tonalpohualli* como si se tratara de un ciclo subsidiario siendo que, tal vez, para el sistema calendárico mesoamericano, se tratara exactamente de lo contrario.²⁴ Como hemos visto, la cuenta de los días era la que servía para denominar los años y para generar la cuenta de sus ciclos de 52. Además, como citamos en una nota anterior, las treceñas y la base numérica vigesimal, que son los fundamentos del *tonalpohualli*, servirían como unidades facilitadoras de cálculos astronómicos, tales como la duración del año de Venus en relación con el propio año sazonal.²⁵

En segundo lugar, los dos ciclos componen un sistema único y no conforman, como proponen algunos autores, dos calendarios: uno de carácter civil y otro de carácter religioso.²⁶ Al analizar sus presencias en

²³ Una buena discusión teórica sobre el papel social de esa ceremonia se encuentra en Inga Clendinnen, *Aztecs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

²⁴ No queremos afirmar que para las sociedades mesoamericanas el ciclo de 260 días tenía una importancia mayor que el del año sazonal, pues era este último el que regía la producción agrícola y, en consecuencia, gran parte de las actividades sociales. Nos estamos refiriendo apenas a cierta precedencia matemática dentro del sistema de cálculos calendáricos y astronómicos. Cfr. Elzbieta Siarkiewicz, *El tiempo en el tonalamatl*. La propuesta de la autora es que el *tonalpohualli* era una herramienta para designar cualquier ciclo de tiempo, independientemente del número de días.

²⁵ El año sazonal ($5 \times 73 = 365$ días) y el año de Venus ($8 \times 73 = 584$ días) poseen el número 73 como divisor común, que multiplicado por 13 genera un ciclo ($13 \times 73 = 949$ días) que, a su vez, podía ser multiplicado por la base numérica 20 para generar el gran ciclo de 52 años ($20 \times 13 \times 73 = 18980$ días o 52 años sazonales), cuya construcción, por lo tanto, se basaba en las treceñas del *tonalpohualli*. Cfr. Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988. Además, el empleo de las treceñas y de la base vigesimal para calcular las relaciones entre el año solar y el de Venus podía formar otro gran ciclo, cuya importancia para el sistema calendárico mesoamericano parecía ser fundamental, pues marcaba precisamente el recuento del inicio del año sazonal con el del ciclo de Venus. Nos estamos refiriendo al gran ciclo llamado *huehuetiliztli*, o *una vejez*, formado por dos *xihmolpilli*, es decir, 104 años sazonales o 37960 días, periodo que se corresponde exactamente con 65 años venusianos de 584 días.

²⁶ Esa denominación fue muy utilizada hasta dos o tres décadas atrás y, a veces, adoptada de forma automática por importantes estudiosos, escritores de obras de incuestionable calidad.

las fuentes nahuas, veremos que ambos ciclos poseen aspectos que en la actualidad denominaríamos religiosos o clasificaríamos como relacionados con la organización de la vida civil. Además, la integración entre los dos ciclos es tan compleja, completa e intrínseca que uno no funciona sin el otro. Un ejemplo del carácter de tal integración se encuentra en el hecho de que, en última instancia podemos considerar el *xiuhmolpilli*, es decir, el ciclo de 52 años sazonales, como una de las partes de un grande “*tonalpohualli* de años sazonales”, pues 52 es la quinta parte de 260. Es decir, cinco ciclos de 52 años sazonales integran un gran ciclo de 260 años sazonales, el que, a su vez y no coincidentemente, puede subdividirse en 365 ciclos del *tonalpohualli*.

Esas complejas relaciones y combinaciones matemáticas no son accidentales. Su existencia nos indica, entre otras cosas, que la elaboración del sistema calendárico mesoamericano debe haber demandado, muy probablemente, el trabajo de innumerables generaciones y la existencia de grupos especializados en su manejo, a los cuales estamos denominando tradiciones de pensamiento y escritura. Esos grupos y sus descendientes intelectuales del periodo colonial tuvieron una importante participación, directa o indirecta, en la producción de los textos nahuas que analizaremos y, de ese modo, no podemos dejar de considerar esa –para usar una expresión tal vez inadecuada– vertiente matemática de su pensamiento en el momento de analizar sus producciones. Pero dejemos esa cuestión para el momento del análisis de las fuentes y volvamos a las características básicas del año sazonal y de su cuenta.

Además de ser contados como unidades y agrupados en conjuntos de 52, cada año sazonal se dividía en 18 veintenadas de días, llamadas *metztli* y marcadas por el pasaje completo de los 20 signos del *tonalli*. A esos 360 días se les sumaban cinco días finales –considerados vacíos, huecos o inútiles y llamados *nemontemi*– que completaban los 365 días del año sazonal. En otras palabras, el año que empezó, por ejemplo con *ce acatl* (1 caña), tendría sus 18 veintenadas iniciadas con *acatl* y, después cinco días finales más, considerados aciagos.

Ese recuento y subdivisión de los periodos internos del año se llamaba *xiuhpohualli*, palabra formada por los términos *xihuitl* y *tlapohualli* –cuyos significados vimos anteriormente en diferentes ocasiones– y que puede traducirse por cuenta o relato del año. Esa división interna del año

Es el caso de José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003. Además, ese autor se equivoca en la nota al pie número 18 al traducir *xiuhpohualli* como cuenta de los días.

y su término designativo no deben confundirse con la cuenta de los años, en plural, designada por el término *xiuhmolpilli*, que traducimos como enlace de los años.²⁷

Veremos que esos dieciocho ciclos de veinte días regían una secuencia de celebraciones entre los nahuas que está registrada en los tres códices que analizaremos. Sin embargo, el uso de esas veintenas aparece de modos muy diversos en esos registros pictográficos, principalmente si contrastamos el *Códice borbónico* con los códices *Vaticano A* y *Magliabechiano*. Discutiremos si ese ciclo de dieciocho veintenas era empleado como base organizacional para un tipo específico y tradicional de libro pictográfico, o sección de un libro, como sucedía con el *tonalpohualli* y sus treceñas, según citamos anteriormente, o si su presencia central en las secciones de los dos últimos códices se relacionaría más con las demandas de los misioneros españoles.

El mismo tipo de cuestión no puede plantearse en relación con el *xiuhmolpilli*, ampliamente utilizado en tiempos prehispánicos como base organizacional de un tipo específico de códice, que se llamaba *xiuhtlapohualli* y *xiuhamatl*, respectivamente: cuenta o relato de los años y libro de anales o papeles de los años.²⁸

Por medio de ese tipo de códice, los diferentes pueblos mesoamericanos registraron pictográficamente sus historias grupales, las que gene-

²⁷ Esa diferenciación de términos para referirse a la subdivisión interna del año sazonal en veintenas *-xiuhpohualli-* o a la cuenta de los años y la formación de grupos de 52 años *-xiuhmolpilli-* no fue universalmente adoptada por los estudiosos. Algunos autores se refieren a esta última como *xiuhpohualli* y reservan el término *xiuhmolpilli* exclusivamente para el advenimiento del enlace de los años. Otros, inclusive, usan el primero para referirse a las dos cosas. Por ejemplo, Miguel León-Portilla afirma que "A diferencia del *xiuhpohualli* o cuenta del año de 365 días, el *tonalpohualli* estaba integrado por sólo 260", refiriéndose a la cuenta interna del año sazonal por medio del término *xiuhpohualli*, lo que coincide con nuestra propuesta. Sin embargo, en la misma obra, también se refiere al ciclo de 52 años contenidos en el segundo capítulo del *Códice borbónico* como un "*xiuhpohualli*, cuenta de 52 años". Miguel León-Portilla, *Códices*, p. 66 y 243.

²⁸ A pesar de que no poseemos anales nahuas prehispánicos, la omnipresencia de ese tipo de libro en la región del altiplano central mexicano durante la época colonial y la concordancia de informaciones y de estilos entre libros de distintas procedencias alejan cualquier posibilidad de origen a partir de los anales europeos. Además, existen *xiuhamatl* prehispánicos procedentes de la región de Oaxaca, como el *Códice Zouche-Nuttall* y el *Vindobonense*, en los cuales los años no están registrados en secuencias completas e ininterrumpidas, sino que fueron marcados a medida que la narrativa así lo exigía. Elizabeth Hill Boone no considera esos libros mixtecos como anales y los agrupa bajo la categoría de *res gestae* porque poseen como temática central las dinastías gobernantes y sus hechos. Cfr. Elizabeth Hill Boone, "Manuscript painting in service of imperial ideology", en Francis Berdan *et alii*, *Aztec imperial strategies*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996. No obstante, tal categorización puede ser una complicación innecesaria y, además, enmascarar el principio básico de lectura de esas historias, las que poseen claramente la cuenta de los años *xihuítl* como columna vertebral y, por lo tanto, pueden incluirse en la categoría ya existente de *xiuhamatl*.

ralmente abarcaban los orígenes identitarios del grupo, sus migraciones, guerras, conquistas, alianzas, dinastías reinantes y fenómenos que, en el presente, llamamos naturales, tales como los terremotos, eclipses y pasajes de cometas. Siendo así, vale destacar que estamos analizando registros pictográficos de pueblos que autofechaban su historia, hecho con implicaciones que deberán ser consideradas cuando tratemos de caracterizar sus concepciones de tiempo, pasado e historia, lo que haremos en éste y los demás capítulos.²⁹

No obstante el uso universal de los *xiuhamatl*, los diversos *altepeme* (plural de *altepetl*) nahuas o mixtecos adoptaron diferentes fechas para empezar sus libros de anales y para celebrar el *xiuhmolpilli*. Cada uno de ellos se consideraba a sí mismo el centro alrededor del cual el tiempo andaba y, por lo tanto, apto para elegir su propio punto de partida calendárico y de enlace de los años. Esos puntos de partida estaban, en general, relacionados con importantes eventos en su pasado o –y no de modo excluyente– a cualidades específicas atribuidas a determinados años.

Hubo casos en los que otros *altepeme* adoptaron la fecha de celebración del enlace de los años de un *altepetl* que se destacaba por sus dominios políticos y tributarios o por su hegemonía cultural. En el caso del altiplano central mexicano, por ejemplo, muchos *altepeme* participaron en la elaboración de las correlaciones calendáricas en Xochicalco –o simplemente adoptaron sus resultados–, lugar que empezó a destacarse como centro comercial y cultural de la región, después de la caída de Teotihuacan. Tiempo después, a mediados del siglo xv, la cuenta mexicana de los años y su celebración del Fuego Nuevo en los años *ce tochtli* (1 conejo) –posteriormente alterado para los años *ome acatl* (2 caña)– fueron progresivamente adoptadas por *altepeme* subordinados a la Triple Alianza.³⁰

Tales hechos señalan las dimensiones políticas de la creación y el uso del sistema calendárico, que funcionaba como una herramienta para

²⁹ Además de esa presencia central en la organización de los libros de anales, los ciclos de 52 años también servían para contabilizar la duración de las edades anteriores del mundo y para establecer la fecha inicial de la edad actual en los relatos cosmogónicos. En el cuarto capítulo analizaremos los relatos cosmogónicos nahuas y compararemos algunos de sus aspectos con los relatos mayas. En tal oportunidad trataremos la temática de las fechas iniciales de un modo más profundo.

³⁰ Quizá pueda establecerse un paralelo funcional e ideológico entre ese caso y el de los mayas, entre los cuales hubo una gran difusión de una única fecha inicial, la que organizó las cuentas calendáricas de prácticamente todos los grandes centros durante el llamado periodo clásico. En ambos casos, el acto de contar el tiempo y determinar sus ciclos –que significaba también controlar sus cualidades– estaba siendo efectuado en los grandes centros de poder, haciendo que las entidades políticas menores estuvieran, de algún modo, bajo el control e influencia de las cargas temporales determinadas por tales centros.

manejar y tratar las cualidades del tiempo pasado, presente o futuro y que era operado, principalmente, por los miembros de las élites dirigentes nahuas. De tal modo, tener en cuenta esas dimensiones puede resultarnos útil para explicar las formas en que tal sistema aparecía y se transformaba en los textos nahuas del siglo XVI, momento de grandes cambios sociopolíticos en el altiplano central mexicano.

EL TONALPOHUALLI EN LOS TEXTOS PICTOGLÍFICOS Y ALFABÉTICOS

El análisis de la presencia del sistema calendárico en los textos pictográficos y alfabéticos nahuas se concentrará en sus dos principales ciclos, es decir, en el *tonalpohualli* –en esta parte del capítulo– y en el *xiuhmollpilli* –en la siguiente–. A partir de estos dos ejes, desarrollaremos nuestro análisis sobre los demás elementos del sistema calendárico, así como reflexiones sobre las especificidades de las concepciones de tiempo, pasado e historia manejadas por las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas. Veremos también que las transformaciones en los usos de ambos ciclos calendáricos, detectables en parte de las fuentes centrales, reflejan la introducción de principios escriturales y de modelos narrativos de origen cristiano.

El tonalamatl del Códice borbónico

Empezaremos con el *Códice borbónico*. Como vimos en el capítulo anterior, se trata del manuscrito pictográfico considerado el más tradicional de los tres que estudiaremos, y sobre el cual pesa la polémica de ser pre o posconquista de Tenochtitlan.

Su primera sección es un *tonalamatl* y los 260 días se dividen en veinte trecenas distribuidas, respectivamente, en las veinte primeras páginas del manuscrito –si contamos las dos primeras páginas desaparecidas–. La disposición gráfica de los elementos que componen cada página de dicho *tonalamatl* sigue regularmente un modelo a lo largo de las veinte trecenas.³¹

Al observarse la figura 1, que reproduce la trecena *Ce Calli* (Uno Casa), la decimoquinta trecena del *tonalpohualli*, podemos entender mejor dicha disposición. En toda la parte inferior y lateral derecha observa-

³¹ Cfr. *Códice borbónico*, Graz/México/Madrid, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991, p. [1]-20.

mos la presencia de dos hileras paralelas de pequeños cuadrados y rectángulos, pintados con líneas gruesas y rojas, que forman, en su conjunto, una especie de “L” invertida. Esas hileras están ubicadas paralelamente a los límites de la página en sus partes inferior y lateral derecha. El resto de cada página, es decir, la parte central superior izquierda está ocupada por un gran cuadrado, delimitado por parte de las líneas rojas de las hileras y por los términos de la propia página. En ese gran cuadrado están dispuestas imágenes que, a primera vista, parece que no poseen un principio de ordenamiento y entre las cuales se destacan, por su mayor dimensión, un árbol partido por en medio, a la izquierda, y una figura antropomorfa, a la derecha, cuya vestimenta y atavíos están compuestos, predominantemente, de plumas.

Presentaremos y analizaremos, en primer lugar, los elementos presentes en las hileras de cuadrados pequeños y, después, los componentes contenidos en el gran cuadrado.

En los cuadrados de la hilera inferior más externa y en la lateral más interna está situada la secuencia de la cuenta de los días, formada por los números del uno al trece –representados por medio de círculos rojos con contornos negros– y por los signos del *tonalli*. Esa secuencia, que gráficamente no se destaca en el conjunto pictórico de cada página, sirve para organizar la ubicación de los demás elementos y ofrecer el sentido de lectura.³² En el caso del *Borbónico*, la disposición de la cuenta de los días establece que tal sentido va de izquierda a derecha y de abajo hacia arriba.

Vale notar que, una vez establecido ese sentido, el glifo que se encuentra más abajo y más a la izquierda de cada página es, justamente, el glifo calendárico que empieza y nombra la trecena, es decir, *ce calli*. Es como si su posición extrema reforzara el sentido de lectura establecido por la secuencia de la cuenta de los días en su conjunto.

En los mismos cuadrados ocupados por los pequeños glifos de la cuenta de los días tenemos, a su derecha, los nueve Yoaltetecuhтин o Señores de la Noche, cuyos nombres, secuencia y probables significados generales ya fueron apuntados anteriormente. En el caso específico del *Códice borbónico*, los Señores de la Noche están representados apenas por sus cabezas o bustos –excepto Tepeyolotl, Corazón de la Montaña,

³² Más adelante, compararemos el *tonalamatl* del *Códice borbónico* con algunas secciones del *Códice Borgia*, fundamentando mejor esa primacía de la cuenta de los días para organizar los demás elementos y series. Pues, hasta ese punto del análisis, podría proponerse lo contrario, o sea, que, por ejemplo, la serie de trece Quecholli es el principio organizador básico según el cual se ubica la cuenta de los días.

que no fue representado antropomórficamente en ese códice- y con los brazos abiertos alrededor de los signos del *tonalli*, como si los estuvieran abrazando.³³

Tal vez esa postura indique que los Señores de la Noche influían y protegían los días o, también, que conocían sus cargas. Esa última interpretación ha sido propuesta con base en el análisis del término náhuatl *imatian*, registrado durante los trabajos dirigidos por Sahagún para referirse a la carga de un día del *tonalpohualli*. El término está formado a partir del verbo *mati*, que significa tocar con las manos o conocer y, siendo así, puede traducirse como su lugar de conocimiento, pero también como su lugar de abrazo.³⁴

La presencia de los Señores de la Noche en las mismas casas que los *tonalli* y los números también puede indicar la conjunción de cargas que se mezclaban para componer una unidad calendárica mayor, formada por periodos que solemos separar, es decir, el día y la noche. Volveremos a referirnos a los Señores de la Noche del *Borbónico* más adelante, en comparación con otros manuscritos pictográficos, cuando entonces estaremos frente a una gama mayor de informaciones como para establecer una inferencia semejante.³⁵

En la hilera de cuadros, paralela a la de la cuenta de los días y de los Señores de la Noche, formada por la hilera inferior interna y por la lateral externa, tenemos a los trece Voladores y los llamados Señores de los Días. Esas dos series de elementos forman una combinación fija entre sí y con la serie de los trece números de los días, pues todas están compuestas por la misma cantidad de elementos: trece. En el cuadro 5 podemos ver esa combinación fija entre los números de los días, los trece Voladores y los Señores de los Días, tal cual aparece en el *Códice borbó-*

³³ Jacqueline de Durand-Forest afirma que la presentación de los Señores de la Noche en el *Borbónico* y en el *Tonalamatl Aubin* se diferencia de las de otros *tonalamatl* por tener solamente la representación de sus cabezas o bustos, por no tener ningún ornamento nasal y por la ausencia de los husos característicos de Tlazolteotl. Cfr. Jacqueline de Durand-Forest, "Códice borbónico y Tonalámatl Aubin", en Carlos Martínez Marín (pres.), *Primer Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989. Estamos de acuerdo con ese análisis, excepto en lo que se refiere a la representación de las cabezas o bustos de los Señores de la Noche como elemento exclusivo del *Borbónico* y del *Tonalámatl Aubin*, pues como veremos más adelante ellos también aparecen así en el *Vaticano A* y en el *Telleriano-remense*.

³⁴ Cfr. Ferdinand Anders et alii, *El libro del ciuacoatl*, Graz/México/Madrid, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991, p. 114.

³⁵ Veremos, por ejemplo, que los Señores de la Noche no aparecen en los mismos cuadros que los números y *tonalli* en el *Códice Vaticano A*, lo que puede denotar un intento de separación más claro entre los conceptos de día y noche.

CUADRO 5. LOS NÚMEROS DE LOS DÍAS, LOS SEÑORES DE LOS DÍAS Y LOS TRECE *QUECHOLLI* QUE SE REPITEN EN CADA TRECENA DEL *TONALAMATL* DEL *CÓDICE BORBÓNICO*

<i>Número de los días</i>	<i>Trece Voladores o Quecholli</i>	<i>Señores de los Días</i>
1	Nexhuitzilín – Colibrí Gris o Azul	Xiuhtecuhtli
2	Quetzalhuitzilín – Colibrí Verde	Tlaltecuhli
3	Cocotzin o Huactli – Tortolilla o Halcón	Chalchiuhtlicue
4	Zolin – Codorniz	Tonatiuh
5	Cacalotl o Cuauhtli – Cuervo o Águila	Tlazolteotl
6	Chicoatl – Mochuelo	Mictlantecuhtli
7	Papalotl – Mariposa	Centeotl
8	Tlotli o Cuauhtli – Milano o Águila Rayada	Tlaloc
9	Chalchiuhtotolin o Huexolotl – Pavo o Guajolote	Quetzalcoatl
10	Tecolotl – Búho	Tezcatlipoca
11	Alotl o Chiconcuetzalli – Arará o Guacamayo	Yoaltecuhtli
12	Quetzaltototl – Quetzal	Tlahuizcalpantecuhtli
13	Toznene – Papagayo	Cihuacoatl-Citlalincue

nico, así como saber los nombres de estos últimos, a quienes aún no hemos presentado.

Al contrario de los Señores de la Noche, los trece Voladores o *Quecholli* y los Señores de los Días son una presencia rara en los códices pictográficos y en los textos alfabéticos.

Todo indica que los *Quecholli* estaban relacionados con la confirmación de los pronósticos hechos a partir de la lectura mántica de un *tonalamatl*. Parece ser que ver u oír el canto de uno de esos Voladores en los días que “les pertenecían” podía considerarse una señal de la confirmación de un pronóstico específico, lanzado por un *tonalpouhque*, o de la carga de destino generalmente asociada con tal día. Con base en la ecuación formada por esos pronósticos, por las cargas generales de cada día

o noche y por las visiones y audiciones de los cantos de los Voladores, se hacían ofrendas de agradecimiento por un destino favorable o de reparación frente a un posible infortunio.³⁶

Sin embargo, Cristóbal del Castillo, escritor indígena mencionado en el capítulo anterior, afirma que los Quecholli compartían la influencia sobre cada día con los *tonalli*. Según Castillo, éstos empezaban su trabajo, gradualmente, a partir de la medianoche e iban hasta el mediodía, momento en que la influencia de los *quecholli* empezaba a imponerse, llegando hasta la medianoche.³⁷ Esa información amplía la gama de significación de los Voladores dentro del *tonalamatl*, pues los presenta como una especie de doble o *nahual* de los números y *tonalli* que nombraban los días y no como simples elementos de confirmación de los agüeros.³⁸

Al considerarse los códices procedentes del altiplano central mexicano, esos Voladores aparecen apenas en el *Borbónico* y en el *Tonalamatl Aubin*.³⁹ Nos referiremos más adelante, cuando analicemos los *tonala-*

³⁶ Una de las fuentes que trae ese tipo de información es el *Códice Tudela*, parte del Grupo Magliabechiano y en el cual podemos leer acerca de los Quecholli en su página 90: “son agüeros que si en algún día querían hacer [...] obra o ir de camino y veían alguna de aquellas figuras o aves lo tenían por agüero, y así mismo si el día que nacía alguno veía la madre o padre alguna de aves lo tenían por agüero”. *Apud* Ferdinand Anders *et alii*, *El libro del ciuacoatl*, Graz/Madrid/México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991, p. 65.

³⁷ *Cfr.* Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos/Historia de la conquista*, traducción del náhuatl e introducción Federico Navarrete Linares, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001 (Serie Cien de México), cap. 72.

³⁸ De manera general, los pueblos mesoamericanos creían que cada ser poseía un *tonalli*, una especie de alma recibida de acuerdo con el momento de su nacimiento. Ese *tonalli* era compartido o se vinculaba con otro ser, como un animal o una montaña, por ejemplo, nacido en una fecha idéntica o equivalente. Esa especie de alter-ego o *doble* se llamaba *nahual*. A ese fenómeno general de compartimento de *tonalli* –y, por lo tanto, de destinos– se le denomina tonalismo. Pero, algunos individuos poseían la capacidad especial de transformarse en o incorporar el ente cuyo *tonalli* compartían. A eso se le ha denominado nahualismo. *Cfr.* Federico Navarrete Linares, “Nahualismo y poder”, en Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier (coord.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2000.

³⁹ Ese manuscrito –producido probablemente en la región de Tlaxcala a inicios del periodo colonial– contiene sólo un *tonalamatl*, al que le faltan las dos primeras páginas. Presenta una particularidad en la representación de los trece Voladores –además de la inversión entre el decimoprimer y el decimosegundo– pues cada cual posee la cabeza de un personaje en su pico entreabierto. Se cree que tales cabezas puedan entenderse “como la representación indígena del personaje que tomaba la forma o disfraz (*nahualli*) del animal en cuyo pico aparece”. Carmen Aguilera, “Estudio introductorio”, en *El tonalamatl de la Colección Aubin*, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/La Letra Editores, 1981, p. 21. Tales personajes fueron identificados por Eduard Seler como: 1) Tlahuizcalpantecuhtli (Señor de la Aurora), 2) Ixtlilton (El de Rostro Negro), 3) Macuilxochitl-Xochipilli (Cinco Flor-Príncipe de las Flores), 4) Xipe Totec

matl de los códices *Vaticano A* y *Magliabechiano*, a las posibles implicaciones de esa casi exclusividad de los trece Voladores en esos dos códices. Por ahora, vamos a aprovechar la temática de los Voladores para analizar algunas características de sus representaciones en el *Borbónico*, las que nos permitirán entender mejor el carácter del sistema pictoglífico empleado en la construcción de ese y otros *tonalamatl*.

Tal como podemos observar en la figura 1, las aves y la mariposa que componen el conjunto de los trece Voladores están representadas, predominantemente, de lado, lo que permite la representación plástica matizada de elementos característicos de cada especie: color de las plumas, formato de la cabeza, presencia o no de cresta y formato del pico. La excepción es, básicamente, el caso de *tecolotl*, o búho, cuyo cuerpo está representado lateralmente pero la cabeza frontalmente –décima ave en la figura 1, siguiéndose el sentido de lectura indicado anteriormente, es decir, de izquierda a derecha y de abajo hacia arriba–. Esa representación frontal de la cabeza realza una notoria característica diacrítica de esa ave: enormes ojos y enormes orejas emplumadas.⁴⁰

Otro caso que refuerza la relación entre la elección de la forma de representación y el realce de características identificatorias es el del *chicoatl*, o mochuelo. El ave está representada con el cuerpo y la cabeza de perfil, así como todas las otras, excepto *tecolotl*, hasta la decimocuarta trecena. En esas representaciones se destaca una de sus más notables características: sus ojos enormes con grandes plumas alrededor, hecho a través del dibujo de apenas uno de sus ojos, debido a la opción del perfil. Sin embargo, de la decimoquinta trecena en adelante, justamente la que se encuentra reproducida en la figura 1, por razones desconocidas, su cabeza está de frente, lo que permite que se destaquen aún más sus dos ojos. De esta forma, sus representaciones se vuelven muy parecidas a las de *tecolotl*. La solución para evitar confusiones fue diferenciar *chicoatl* quitándole totalmente las orejas –las que, como vimos, son matizadas en las representaciones de *tecolotl*– y dejándole apenas las largas plumas alrededor de los ojos.

(Nuestro Señor Desollado), 5) Yaotl (El Guerrero), 6) Teoyaomiqui (El Rayado o Dios de los Guerreros Muertos), 7) Xiuhtecuhtli (Señor del Año o Dios del Fuego), 8) Tlaloc (Dios de la Lluvia), 9) idem al anterior, 10) Tezcatlipoca (Espejo Humeante), 11) Macuilxochitl- Xochipilli (Cinco Flor-Príncipe de las Flores), 12) Centeotl (Dios del Maíz), 13) Xochiquetzal (Flor Preciosa). Cfr. *El tonalamatl de la Colección Aubin*, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/La Letra Editores, 1981.

⁴⁰ Solamente en la trecena *Ce Ozomatli* (Un Mono), el búho es presentado con el rostro de perfil, pero, inclusive así, se destacan sus enormes orejas. Cfr. *Códice borbónico*, p. 11.

Esos casos parecen confirmar que las soluciones figurativas empleadas en los códices pictográficos mixteco-nahuas estaban pautadas, prioritariamente, por opciones semánticas, o sea, relacionadas con la identificación de elementos que formaban parte del sistema pictográfico y que eran portadores de sentidos más o menos precisos, los que debían ser rehabilitados al momento de decodificarse. No obstante, la prioridad que le concedían a la identificación y al significado no resultaba, necesariamente, en el abandono del carácter figurativo de los elementos que componían tal sistema.⁴¹

Pero volvamos a la presentación y análisis de los elementos aparecidos en las hileras de cuadrados pequeños del *tonalamatl* del *Códice borbónico*.

Así como los Quecholli, los trece Tonaltetecuhtin, o Señores de los Días, aparecen apenas en el *Tonalamatl Aubin* y en el *Códice borbónico*, siendo que en este último están de cuerpo entero, sentados y un poco arrodillados, con los brazos entreabiertos, manos levantadas y con el glifo de la palabra –una especie de voluta o coma– al frente de sus bocas.⁴² De modo general, los Señores de los Días son todavía más raros que los Quecholli en las fuentes coloniales o prehispánicas y, siendo así, se sabe muy poco sobre sus sentidos y significados, entre los cuales estaría el papel de, simplemente, reforzar y duplicar la cuenta de los días. Sin embargo, como veremos más adelante, existe una lista de trece dioses en la *Histoire du Mechique* que, a pesar de algunas discordancias, posiblemente se relacione con la secuencia presente en el *tonalamatl* del *Borbónico*.

El hecho de que los Señores de los Días presenten sus brazos abiertos, del mismo modo que los Señores de la Noche, nos permite proponer el mismo tipo de interpretación que expusimos más atrás sobre esa postura. Así, volvamos nuestra atención hacia la coma o voluta frente a sus bocas. Las mismas eran el glifo que se usaba para representar el habla o el sonido en el sistema pictográfico mixteco-nahua. Podían ser de colores diferentes y, así, lograban sentidos diferentes también, pues los colores funcionaban como adjetivos que calificaban una acción. La voluta azul, por ejemplo, representaba la palabra preciosa o sabia, la roja era la de

⁴¹ Le he dedicado un artículo a ese tema. Cfr. Eduardo Natalino dos Santos, "Os códices mexicas", *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, USP*, São Paulo, Universidade de São Paulo, Museo de Arqueología y Etnología, n. 14, 2004, p. 241-258.

⁴² En el *Tonalamatl Aubin* son representadas apenas sus cabezas. Cfr. *El tonalamatl de la Colección Aubin*.

alguien con rabia y la blanca con puntos, como si fueran de arena, podía ser el habla de un extranjero.⁴³

En el caso del *tonalamatl* del *Borbónico*, esas volutas son todas rojas en la gran mayoría de las trecenas. Sin embargo, en las trecenas de número cinco, seis, doce, trece y catorce tenemos, además de las volutas, una serie de otros colores: verde, gris, naranja, azul y otras sin pintura. Sería necesaria una investigación sistematizada en otros *tonalamatl* y textos alfabéticos coloniales para verificar si ello podría tener alguna relación con los pronósticos más comunes para esos días o si apenas, en el proceso de pintura de la página, el *tlacuilo* aprovechó los colores de las figuras que estaban al lado para pintar también las volutas.⁴⁴

A pesar de que no tenemos muchas informaciones sobre las funciones y los sentidos de los Tonaltetecuhtin dentro del *tonalamatl*, sabemos que, en general, estaban asociados a los treces niveles celestes, a partir de los cuales presidían todo el transcurrir del día, empezando por Xiuhtecuhtli, el Señor del Año, deidad estrechamente vinculada con los cómputos temporales y que ocupaba el más bajo nivel celeste, justamente el primero a ser alcanzado por el sol al rayar el día.⁴⁵ Además, la relación existente en el pensamiento nahua entre el concepto de día y el recorrido del Sol en el cielo estaba reforzada por la cercanía de los términos *ilhuitl*, que servía para denominar al *día*, e *ilhuiatl*, que se usaba para *cielo*.

Empecemos la presentación y análisis de los elementos contenidos en el gran cuadrado presente en todas las trecenas del *tonalamatl* del *Códice borbónico*.

⁴³ La existencia de un glifo para palabra se remonta a los tiempos de Monte Albán, de Teotihuacan y de ciudades mayas como Kaminaljuyú, Tikal y Bonampak. Existen algunos estudios sobre sus sentidos generales en los códices pictográficos. Uno de ellos propone la existencia de cinco tipos principales de volutas, entre los que podemos destacar las volutas para la palabra común, para la palabra con autoridad y para la metafórica. Cfr. María Teresa Sepúlveda y Herrera, "El poder de la palabra", en Beatriz Barba de Piña Chan (coord.), *Iconografía mexicana IV*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Plaza y Valdés, 2002.

⁴⁴ Una de las propuestas de lectura para el glifo palabra en ese contexto calendárico es *yltatoayan* u *oncan tlatoa*, que Sahagún traduce como en esta casa reinaba, pero que puede leerse también como de él se ocupaba o allí rige o gobierna. Cfr. Ferdinand Anders *et alii*, *El libro del ciuacoatl*, p. 113. Vale destacar que el verbo *tlatoa*, que significa hablar y también gobernar, está en ambas expresiones.

⁴⁵ Los trece Quecholli también pueden, de alguna forma, relacionarse con los trece niveles celestes. Al analizar la cosmografía en detalle, en el próximo capítulo, veremos que existe una polémica sobre el número de niveles celestes dentro de la cosmovisión mesoamericana, si eran trece o nueve. Cfr. Salvador Díaz Cíntora, *Meses y cielos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994. Además, veremos que quizá sea arriesgado geometrizar o buscar estandarizar excesivamente los niveles celestes y del inframundo, tal como acabamos de hacer.

Hemos visto que todas las series de elementos presentados y analizados anteriormente se distribuyen de forma regular a partir de la base organizacional y del sentido de lectura proporcionado por la cuenta de los días. Esas series ocupan un poco más de la mitad del área de cada página del *tonalamatl* del *Borbónico*, siendo que el resto está ocupado por elementos que, a primera vista, parece que no tienen ningún orden en su disposición.⁴⁶

Sin embargo, si observamos con atención todas las trecenas, resulta posible percibir que existe un modelo común en los tipos, posiciones y dimensiones de los elementos representados en cada uno de los grandes espacios cuadrangulares. Ese modelo se caracteriza por la presencia de una o de un par de grandes figuras antropomórficas o zoomórficas, que ocupan una o las dos laterales del espacio cuadrangular y que, cuando forman un par, están enfrentadas entre sí; y también por la presencia, entre esas figuras más grandes, de una gran cantidad de glifos y de representaciones de objetos de dimensiones mediana y pequeña. Creo que la reproducción de la trecena *Ce Calli*, en la figura 1, y de la trecena *Ce Quiahuitl*, o Uno Lluvia, en la figura 2, son suficientes para atestiguar la existencia de ese modelo común —además, en la figura 30 está reproducida la trecena *Ce Cozacauhtli* (Uno Zopilote).

Esos dos tipos de representaciones se refieren, respectivamente, a los dioses tutelares de cada trecena y a los glifos, objetos, situaciones y actos relacionados con los destinos y pronósticos o, inclusive, con los rituales que, supuestamente, eran realizados en respuesta a los pronósticos. De ese segundo tipo, forman parte las vasijas con pulque, maíz o frijoles,⁴⁷

⁴⁶ Para ser más preciso, las franjas horizontales y verticales ocupan casi tres quintos de cada página y el cuadro mayor ocupa un poco más de dos quintos. Cfr. Juan José Batalla Rosado, "Los *tlacuiloque* del *Códice borbónico*", *Journal de la Société des Américanistes*, París, Musée de L'Homme, 1994, t. 80, p. 47-72.

⁴⁷ Existe un par de artículos que analizan los recipientes de esa sección del *Borbónico*. Los mismos señalan un total de noventa utensilios, que fueron clasificados según su forma o función y su relación con los contenidos. El resultado es una división entre recipientes con contenidos adecuados, sabidos e inadecuados. Después se hace una interpretación de los atributos secundarios de los mismos con base, exclusivamente, en los textos de Sahagún —siguiendo más o menos el famoso método de lectura iconográfica e iconológica propuesto por Panofsky en "Iconology and iconography: an introduction to the study of Renaissance art", en *Meaning in the visual arts*, Garden City, Doubleday, 1955, p. 26-54—. Pero el resultado de esos artículos deja mucho que desear, sobre todo porque no van mucho más allá de las descripciones y clasificaciones formales y porque no establecen relaciones con otros códices o textos alfabéticos, cuyos contenidos registrados poseen similitudes incuestionables con los del *tonalamatl* del *Borbónico*. Cfr. Françoise Rosseau, "Un sistema de relación en el *tonalamatl* del *Codex borbonicus*"; Jacqueline de Durand-Forest, "Contenientes y contenidos", en Constanza Vega Sosa (comp.), *Códices y documentos sobre México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994. Además, tal como afirmamos

mantas, comidas, animales, sangre, paja, ramas de abeto, papel amate, látex, autosacrificios, sacrificios de hombres y de animales, volutas de la palabra y glifos de ojos estelares, bolsas de copal, cometas, peregrinaciones, nombres calendáricos, fechas, topónimos, etcétera.

Tal vez, en la relativamente desordenada ubicación de las representaciones de esos pequeños elementos y glifos, residía el “margen de maniobra” para la actuación de cada *tonalpouhque* frente a cada consultante y situación específica. No le cabía elegir ampliamente los elementos seriados que se asociaban a cada día o trecena, pero podía accionarlos y combinarlos de acuerdo con su interpretación de lo que debería hacerse para corregir un destino desfavorable o para agradecer y reforzar un destino propicio.

En cuanto al primer tipo de representación, dijimos que se trataba de los dioses tutelares o patronos de cada trecena, quienes podían aparecer solos o en pares. Esos patronos eran casi siempre los mismos si comparamos la mayoría de los *tonalamatl* disponibles, es decir, presidían siempre las mismas trecenas. Podemos ver cuáles eran los patronos que presidían las veinte trecenas del *Códice borbónico* en el cuadro 6. Aprovechamos para presentar los nombres de las veinte trecenas y su secuencia en el *tonalpohualli*, los que, como explicamos al inicio, provienen del nombre del primer día de cada una de las trecenas. Esa secuencia se usará más adelante, cuando comparemos ese *tonalamatl* con el del *Códice Borgia*.

No haremos una caracterización de cada una de dichas trecenas y sus deidades tutelares. Además de no ser ese el objeto de la investigación, diversos estudios realizaron esta tarea.⁴⁸ Para nuestro propósito será de mayor provecho indicar la inserción y la estrecha relación entre esas deidades y el contexto calendárico, así como con la cosmografía y la cosmogonía, temas que trataremos en éste y en los próximos capítulos.

Muchas de esas deidades poseen nombres que son fechas. Como es el caso, por ejemplo, de Quetzalcoatl, también llamado *Ce Acatl* (Uno Caña) y de *Chiconahui Ehecatl* (Nueve Viento),⁴⁹ de Chalchiuhtlicue,

en el primer capítulo, pensamos que tratar a los glifos del sistema escritural mixteco-nahua exclusivamente como pinturas que se prestaban a amplias interpretaciones no es un buen método para su estudio.

⁴⁸ Como los libros explicativos que acompañan las ediciones facsimilares de los códices. Por ejemplo, Ferdinand Anders y otros, *El libro del ciuacoatl*.

⁴⁹ Parece ser que ese nombre-fecha poseía un carácter especial, pues está esparcido en toda Mesoamérica, sea bajo la forma de fechas propiamente dichas o para designar personajes en la historia y cosmogonía relacionadas a Quetzalcoatl. Cfr: Gordon Brotherston, *Painted books from Mexico*, Londres, British Museum Press, 1995, p. 84 y 85. En la cuenta mexicana de los años,

CUADRO 6. LAS VEINTE TRECENAS Y SUS PATRONOS
SEGÚN EL *CÓDICE BORBÓNICO*

<i>Trecena</i>	<i>Deidades tutelares</i>
I. <i>Ce Cipactli</i> – Uno Caimán	Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl
II. <i>Ce Ocelotl</i> – Uno Jaguar	Quetzalcoatl
III. <i>Ce Mazatl</i> – Uno Venado	Tepeyolotl o Tezcatlipoca y Quetzalcoatl
IV. <i>Ce Xochitl</i> – Uno Flor	Huehuecoyotl e Ixtlilton
V. <i>Ce Acatl</i> – Uno Caña o Junco	Chalchiuhtlicue
VI. <i>Ce Miquiztli</i> – Uno Muerte	Tezcatlipoca Titlacahuan y Tonatiuh
VII. <i>Ce Quiahuitl</i> – Uno Lluvia	Tlaloc
VIII. <i>Ce Malinalli</i> – Uno Hierba	Mayauel
IX. <i>Ce Coatl</i> – Uno Serpiente	Tlahuizcalpantecuhtli y Xiuhtecuhtli
X. <i>Ce Tecpatl</i> – Uno Cuchillo de Pedernal	Tonatiuh y Mictlantecuhtli
XI. <i>Ce Ozomatli</i> – Uno Mono	Pahtecatli
XII. <i>Ce Cuetzpalin</i> – Uno Lagartija	Iztlacoliuhqui o Ixquimilli
XIII. <i>Ce Ollin</i> – Uno Movimiento	Tlazolteotl o Ixcuina
XIV. <i>Ce Itzcuintli</i> – Uno Perro	Xipe
XV. <i>Ce Calli</i> – Uno Casa	Itzpapalotl
XVI. <i>Ce Cozcacuauhtli</i> – Uno Zopilote	Xolotl y Tlachitonatiuh
XVII. <i>Ce Atl</i> – Uno Agua	Chalchiuhtotolin
XVIII. <i>Ce Ehecatl</i> – Uno Viento	Chantico
XIX. <i>Ce Cuauhtli</i> – Uno Águila	Xochiquetzal
XX. <i>Ce Tochtili</i> – Uno Conejo	Xiuhtecuhtli e Itztapalotec

también llamada Chicomecoatli (Siete Serpiente), y de Mayauel, llamada Matlactli Once Coatli (Once serpiente). Además, algunos de los veinte signos o *tonalli* son deidades o con ellas se confunden. Es el caso de *cipactli* y Tlaltecuhltli, *ehecatli* y Quetzalcoatli, *miquiztli* y Mictlantecuhltli, *ozomatli* y Tezcatlipoca, *tecpatl* e Itztli, *quiahuil* y Tlaloc.

Se trata de casos ejemplares en los cuales la relación entre los dioses y determinadas fechas se hacen patentes en sus propios nombres, pero muchas otras deidades estaban asociadas a fechas de otras maneras, tales como por su participación en un determinado episodio cosmogónico. Como el caso que veremos en el último capítulo, de Tezcatlipoca, Quetzalcoatli y Tonacatecuhtli, dioses que también rigen las trecenas del *tonalpohualli*.

La primera trecena del *tonalpohualli* es un buen ejemplo de esa estrecha relación entre calendario, cosmogonía y personajes divinos. Su *tonalli* inicial es *cipactli*, que podemos traducir por *caimán*, animal que en las narrativas cosmogónicas aparecía relacionado como el ser que le daba origen a la Tierra, llamada Tlaltecuhltli. La deidad tutora de esa trecena era Tonacatecuhtli, o Señor de los Mantenimientos, también llamado Ometeotl, o Señor Dos. Esos dos personajes –Tonacatecuhtli y Cipactli– son centrales en los relatos cosmogónicos que se refieren al principio de la primera creación. No podemos creer que el hecho de que las deidades primigenias fuesen las primeras que aparecieron en la cuenta de los días sea una mera coincidencia. El hecho, seguramente, confirma la vinculación existente entre recuento de los días, cosmogonía y dioses, partes de una visión del mundo que no pueden entenderse, adecuadamente, de manera aislada.⁵⁰ Quizás ese vínculo, que en algunos casos llega a la indistinción, sea una de las principales especificidades de las explicaciones sobre el pasado elaboradas por los pueblos y tradi-

el signo *ehecatli* no era un portador de año y por ello no había años nombrados como *chiconahui ehecatli*. Sin embargo, nueve viento era un día del *tonalpohualli* y en algunos *tonalamatl* se encuentra especialmente destacado, tal como en la foja 289r de los *Primeros memoriales* (Norman, University of Oklahoma Press, 1993) y en la foja 9r del *Telleriano-remense (Codex telleriano-remensis*, Austin, University of Texas Press, 1995). En el primer caso, tenemos la asociación con una fecha cristiana y, en el segundo, el dibujo de una mano que apunta hacia ese día.

⁵⁰ Cfr. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. A pesar de clamar por el entendimiento conjunto de la cosmogonía y del calendario, el mismo autor defiende que la cuenta de los años no servía para aludirse a un lapso temporal singular, sino a un tipo de año, a una gama de influencias recibidas en varios años con los mismos nombres. Procuraremos mostrar que la marcación de la diacronía era una dimensión muy importante en la concepción de tiempo y de pasado entre los nahuas, presente en la cuenta de los años por medio de la marcación de los fuegos nuevos y de la ininterrumpida continuidad de los glifos señalados en los libros de anales.

ciones de pensamiento nahuas y mesoamericanos y, consecuentemente, indispensable para caracterizar sus concepciones de tiempo y de pasado.

Por lo tanto, tal vez resulte fundamental destacar que el *tonalpohualli* se basaba en un concepto de tiempo y cosmos que no puede explicarse únicamente con la idea de rito, pues estaba estructurado sobre el supuesto de que existían influencias de las creaciones cosmogónicas en el tiempo presente, que obedecían a ciclos y lapsos temporales complejos y de variadas amplitudes; y no solamente a la realización de un acto ritual que las evocaba –a las creaciones cosmogónicas– metonímicamente. En otras palabras, el *tonalpohualli*, sus pronósticos y actos rituales relacionados no eran un simple mecanismo para actualizar los eventos y momentos originales, minimizando o borrando la frontera existente entre pasado y presente. En realidad, se constituía como un aparato ideológico que permitía entender y manipular los diversos ciclos y lapsos temporales que intermediaban las relaciones entre el presente y el pasado, dos dimensiones temporales que, para el pensamiento nahua, como trataremos de mostrar más adelante, no se distinguían entre sí de modo absoluto por presentar cualidades muy distintas o incompatibles, pues ambas dimensiones estaban sujetas a la mensuración por medio de las mismas cuentas calendáricas, es decir, por los ciclos del *tonalpohualli* y por los años *xihuitl*. Además, veremos también que el mundo actual, así como los anteriores, estaba sujeto a cataclismos que lo cerraban y daban lugar a otra edad: los tiempos presentes seguían siendo tiempos cosmogónicos o de orígenes.

Volveremos a esas cuestiones cuando tratemos la continuidad de la marcación temporal entre cosmogonía e historia reciente –lo que haremos aún en este capítulo– y también cuando abordemos las especificidades de la cosmogonía nahua del siglo XVI –lo que haremos en el último capítulo–. En tal oportunidad, trataremos de mostrar indicios y argumentos que fundamenten la afirmación precedente, la cual contradice una de las principales ideas defendidas por Alfredo López Austin y otros investigadores: la distinción entre el otro tiempoespacio –caracterizado por la eterna presencia y actuación de los dioses en la creación del orden cósmico– y el tiempoespacio humano –en el que ese orden se encuentra establecido.⁵¹

⁵¹ Para ese autor, los dos tiempoespacios no se constituyeron como ámbitos incommunicables, pero tampoco se confundían en momento alguno. Cfr. Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998.

Por ahora, analizaremos otros aspectos sobre las formas de presencia y papeles del *tonalpohualli* en los códices pictográficos, tales como el uso de los signos del *tonalli* a modo de indicadores del sentido de lectura.

Los veinte signos del tonalli como indicadores del sentido de lectura en los tonalamatl y en secciones correlacionadas

Al compararse el *tonalamatl* del *Borbónico* con el de otros códices, como los del *Tonalamatl Aubin*, *Vaticano A* y *Borgia*, resulta evidente que el modo de organización gráfica de los elementos y el sentido de lectura son diferentes en cada caso. La representación gráfica del ciclo de 260 días solía responder a diferentes demandas –tales como el tratamiento de ciertos temas o el énfasis dado a este o aquel aspecto del *tonalpohualli*– y a ser realizada por escuelas de *tlacuiloque* y *tlamatnime* con sus propias características y filiaciones estilísticas. Además, el sistema de escritura mixteco-nahua no tenía un sentido de lectura modelo ni preestablecido, algo del tipo de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo.⁵²

Teóricamente, cada manuscrito podía representar formas diferentes para disponer las pinturas y los glifos y, por lo tanto, las secuencias más conocidas servían para indicar el sentido de lectura y para organizar la distribución de los demás elementos. Trataremos de mostrar que la secuencia de los *tonalli* desempeñaba esa función por excelencia, estando o no acompañada por números.

Indicios que sostienen esa afirmación pueden encontrarse, por ejemplo, en la primera sección del *Códice Borgia*,⁵³ un *tonalamatl* que presenta cinco trecenas en cada par de páginas. En éstas, el sentido de lectura se da solamente por la conocida secuencia de los *tonalli*, pues los mismos no están acompañados de números de los días ni de otras series de elementos que, como vimos, constan en las trecenas del *Borbónico*, tales como los nueve Señores de la Noche –veremos que esa serie ocupa una página aparte en el *Borgia*.

⁵² El sistema maya estaba más estandarizado. En general, los glifos se leían en pares de columnas, de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo.

⁵³ Se trata, seguramente, de un manuscrito prehispánico que, así como el *Borbónico*, utilizaba el sistema de escritura mixteco-nahua. En el primer capítulo, presentamos sumariamente algunos datos sobre el *Códice Borgia* y el grupo que lleva su nombre, que se caracteriza, entre otras cosas, por la amplia presencia del *tonalpohualli* y sus series. De este modo, a pesar de las particularidades de estilo de los manuscritos de ese grupo, podemos utilizarlos como fuente de ejemplos de los usos tradicionales del *tonalpohualli* y de sus ciclos.

En la figura 3 fueron reproducidas las dos primeras páginas de esa sección del *Borgia*.⁵⁴ Allí podemos percibir la existencia de siete hileras horizontales con trece casillas cada una, lo que resulta en la formación de trece columnas. En las cinco hileras centrales y más angostas, se encuentran los signos del *tonalli*. Si buscamos su orden estándar, presentado en el cuadro 1, percibiremos que el sentido que debe seguirse es de derecha a izquierda, pues siempre el signo posterior está a la izquierda del anterior. También podemos percibir que el glifo *cipactli*, el primero de la serie de veinte *tonalli*, ocupa el primer casillero a la derecha de la primera de las cinco hileras centrales, yendo de abajo hacia arriba. Inmediatamente a su izquierda se encuentra el glifo *ehecatli*, el segundo de la serie, y a la izquierda de éste, el glifo *calli*, el tercero de la serie.

De tal modo y en ese sentido, o sea, en hileras horizontales que van de derecha a izquierda, los veinte *tonalli* van siendo ubicados en las ocho páginas de esa sección: trece *tonalli* en cada par de páginas. De ese modo, la segunda trecena se encuentra en el segundo par de páginas (3 y 4), la tercera trecena en el tercer par (5 y 6), la cuarta en el cuarto par (7 y 8) y la quinta vuelve a encontrarse en nuestro primer par de páginas, en la segunda hilera yendo de abajo hacia arriba, donde se seguirá con el mismo principio distributivo. Por tal motivo, en las cinco hileras horizontales centrales de las páginas reproducidas en la figura 3 se encuentran grafiadas la primera, la quinta, la novena, la decimotercera y la decimoséptima trecenas.⁵⁵

Puede percibirse, así, que la simple presencia de los *tonalli* y la forma en que están dispuestos son suficientes para delimitar las trecenas⁵⁶ e

⁵⁴ Cfr. *The Codex Borgia*, Nueva York, Dover Publications, 1993, p. 1 y 2. Optamos por reproducir las imágenes del *Borgia* provenientes de una edición no facsimilar debido, sobre todo, al mal estado de conservación de sus páginas iniciales, visible en la edición facsimilar, que también consultamos en la investigación: *Códice Borgia*, Madrid/Graz/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1993. Esa será siempre nuestra opción cuando no estemos analizando, por ejemplo, los colores o rasgos del manuscrito, creyendo que de esa forma no comprometemos la presentación de nuestros análisis e inferencias. Siempre que mencionemos los colores o los rasgos, indicaremos la edición facsimilar como referencia.

⁵⁵ Volvemos a esa sección del *Códice Borgia* en el siguiente capítulo para tratar la relación entre ciclos temporales y conceptos cosmográficos, ya que ese tipo de disposición permitía, justamente, agrupar las trecenas que estaban relacionadas con una misma dirección del mundo. En el par de páginas reproducido en la figura 3 se encuentran las trecenas relacionadas con el oriente.

⁵⁶ Aunque la delimitación de las series de trece días a través de los límites físicos de los pares de páginas no signifique una separación absoluta, pues el formato de biombo del *Códice Borgia* permite la visualización de cualquier conjunto de páginas contiguas de una única vez —o inclusive, cuando el biombo es extendido, de todas sus páginas al mismo tiempo.

indicar el sentido de lectura que debe seguirse para localizar cualquier día del *tonalpohualli*. Además, ese sentido de lectura se ve reforzado por la orientación del rostro de los glifos del *tonalli* que son zoomórficos o antropomórficos –o por el rostro y frente corporal de la gran mayoría de las representaciones que ocupan las dos hileras externas y más anchas–. Es como si estuvieran mirando hacia la dirección que debe seguirse.⁵⁷

Al compararse esa presencia casi exclusiva de los *tonalli* en la organización del *tonalamatl* del *Códice Borgia* con la presencia explícita de, prácticamente, todas las series del *tonalpohualli* en el *Códice borbónico*, podríamos llegar a la conclusión de que algunas de esas series resultan totalmente prescindibles por ser demasiado obvias, ya que se repiten de la misma forma en cada página de ese último manuscrito –tales como la serie de los números, la de los trece Voladores y la de los trece Señores de los Días–. Esa característica didáctica del *Códice borbónico* ha servido como base para que algunos estudiosos le atribuyan un origen colonial.

Pero dejemos este tema para más adelante, para después del análisis de las demás secciones de ese manuscrito, y volvamos a la cuestión del uso de la cuenta de los días o de los *tonalli* en su secuencia elemental para establecer la organización de secciones e indicar el sentido de lectura.

La página del *Códice Borgia* que presenta a los nueve Señores de la Noche puede contribuir para que avancemos en esa cuestión. Se trata de la única representación de los Yoaltetecuhltin que consta en ese código y que puede observarse en la figura 4.⁵⁸ ¿Cuál es su orden y cuál su sentido?

Podemos ver que la página se divide en nueve partes con gruesas líneas rojas y que en cada una de ellas está uno de los nueve Señores de la Noche. En el ángulo inferior derecho del cuadrado que está, a su vez, en el canto inferior derecho de la página, tenemos el primer glifo de la serie de los *tonalli*, *cipactli* y, arriba de él, el primer Señor de la Noche, Xiuhtecuhtli, frente a un templo con ofrendas. Obsérvese que la posición de *cipactli* se corresponde totalmente con la que está en la sección del *tonalpohualli* que vimos anteriormente.

La lectura sigue hacia la izquierda, indicada por la secuencia de glifos *ehecatli* y *calli*, y después sube hacia el cuadrado que está inmediatamente arriba y a la izquierda, continuando hacia la derecha, indicado por la

⁵⁷ Las veinte trecenas del *tonalpohualli* vuelven a ser retratadas en el *Borgia*, entre las páginas 61 y 70. En ese caso, presentan otro formato, pero, así como en las páginas iniciales, la única serie del *tonalpohualli* presente sigue siendo la de los *tonalli*, que enmarcan a los patronos de cada trecena en una disposición semejante a la del *Borbónico*. Cfr. *The Codex Borgia*, Nueva York, Dover Publications, 1993, p. 61-70.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 14.

secuencia *cuetzpalin*, *coatl* y *miquiztli*. Después, al final de la segunda hilera, el sentido de lectura se vuelve otra vez hacia arriba y hacia el otro lado, indicado por los tres últimos glifos, *mazatl*, *tochtli* y *atl*.

Ese sentido de lectura es muy común en los códices mixteco-nahuas y se llama bustrófedon.⁵⁹ El término, de origen griego, se relaciona con la agricultura y se empleaba para describir el recorrido realizado por el agricultor al sembrar o arar la tierra con la ayuda de un animal. Consiste, básicamente, en seguir una línea recta finita hasta terminarla y pasar a la otra –del mismo largo y ubicada paralelamente– por medio de un semicírculo.⁶⁰

Lo mismo ocurre entre las páginas 9 y 13 de ese códice, en las cuales se presentan las deidades tutelares de las veinte trecenas que, así como los nueve Señores de la Noche, aparecen separadas de tales trecenas, que se encuentran en las primeras páginas del manuscrito.⁶¹ Cada una de esas cinco páginas contiene cuatro de las veinte deidades tutelares, las que están distribuidas uniformemente en los cuatro cuadrantes en que se divide cada una de las cinco páginas. La primera de ellas está reproducida en la figura 5.⁶²

Pero las cuatro primeras deidades tutelares no son las que se encuentran en la primera página. En ésta, la primera deidad tutelar, Tonacatecuhtli, ocupa el cuadrante inferior derecho; la segunda deidad, Ehecatl, ocupa el cuadrante inferior a su izquierda; la tercera deidad, Tepeyotl, está en el cuadrante situado a la izquierda de esa última deidad, el cual ya está en la página siguiente. La secuencia de las deidades tutelares –también llamadas patronos de las trecenas– prosigue siempre a la izquierda en todos los cuadrantes inferiores de esas cinco páginas, cuando entonces pasan a los cuadrantes superiores y vuelven desde la izquierda hacia la derecha hasta llegar nuevamente a la primera página de la sección, donde termina en el cuadrante superior derecho, que podemos observar en la figura 5. Las dos primeras y las dos últimas deidades tutelares de las trecenas se encuentran, por lo tanto, en la primera página de esa sección.

⁵⁹ En inglés, *meander-fashion*. Cfr. John B. Glass, "A survey of native Middle American pictorial manuscripts", en Robert Wauchope (editor general) y Howard F. Cline (editor del volumen), *Handbook of Middle American Indians*, v. 14.

⁶⁰ El mismo tipo de trayecto es recorrido por un hilo en la producción de una tela en un telar y, quizás, esa sea una comparación más adecuada para el caso de la escritura mixteco-nahua. Cfr. Valerie Fraser, *Texto e significado na América nativa*, curso de posgrado en el Museo de Arqueología y Etnología de la USP, septiembre de 2001.

⁶¹ Cfr. *The Codex Borgia*, Nueva York, Dover Publications, 1993, p. 9-13.

⁶² *Ibidem*, p. 9.

En este caso, ese sentido de lectura está indicado nuevamente por la secuencia básica de los *tonalli*, que acompañan a las deidades tutelares de las trecenas y pueden observarse en el extremo inferior izquierdo de los cuadrantes que están abajo, y en el inferior derecho de los cuadrantes que están arriba, como si estuvieran marcando el pasaje de un cuadrángulo hacia el otro.⁶³

En esas dos secciones del *Códice Borgia*, me parece que la función de los *tonalli* es, primordialmente, indicar las secuencias de lectura y, de ese modo, organizar la disposición de otras series calendáricas. Ni los nueve Señores de la Noche o los Patronos de las veinte trecenas se relacionan, directa y paralelamente, con los nueve primeros o con los veinte *tonalli* en su secuencia elemental –excepto la primera deidad tutelar de las trecenas, Tonacatecuhtli, que se relaciona con el primer *tonalli*, *cipactli*, el cual nombra la primera trecena.⁶⁴

⁶³ Además, los rostros o frentes de los *tonalli* que están representados en los cuadrantes inferiores están orientados hacia la izquierda, mientras que los de los *tonalli* de los cuadrantes superiores están orientados hacia la derecha, lo que refuerza la indicación del sentido de lectura en ambos casos. Ese recurso era frecuentemente utilizado en los códices pictográficos, como en la secuencia de glifos anuales que enmarcan la primera página del *Códice Mendoza*, en la que el rostro del glifo *tochtli* (conejo) está siempre mirando hacia el sentido que la lectura debe seguir.

⁶⁴ Ese tipo de presentación de los Patronos de las veinte trecenas en conjunto con los veinte *tonalli* en secuencia elemental aparece también en dos ocasiones en el *Códice Vaticano B*, entre las páginas 28-32 y 87-94. Cfr. *Códice Vaticano B*, Graz/México/Madrid, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1993. Eduard Seler cree que existen relaciones semánticas más importantes que la simple ordenación entre las dos series, es decir, piensa que las deidades de las trecenas eran también regentes de los *tonalli* en su orden elemental y le dedica cien páginas de su obra a comentarios que intentan establecer tales relaciones. Sin embargo, el resultado son vinculaciones muy generales y vagas. Por ejemplo, afirma sobre el quinto *tonalli*, *coatl*: “Su regenta es –y es natural que lo sea– Chalchiuhtlicue, ‘la de la enagua de piedras preciosas verdes’ *chalchihuit*, Señora del agua viva. Pues el agua viva, en constante movimiento, se ha comparado en todos los tiempos con la serpiente”. La impertinencia de tales tentativas lo llevan, inevitablemente, a contradicciones, notadas por él mismo al tratar, por ejemplo, sobre el sexto *tonalli*, *miquiztli* –“Su regente, cosa extraña, no es el Señor del mundo inferior, sino *Metztli*, la Luna”–, o al referirse al séptimo signo, *mazatl* –“Es raro que el regente de este signo, que simboliza la sequía, la falta de lluvia, el hambre, el fuego, el Sol, no sea una deidad emparentada con el dios del fuego, sino Tlaloc, dios de la lluvia, a quien encontramos asociado con el ciervo también en otros pasajes de las pictografías”–. Pensamos que la lectura de esas páginas del *Borgia*, y también de las mencionadas secciones del *Vaticano B*, deba asumir como supuesto que la presencia de los veinte *tonalli* es, primordialmente, un indicador del orden y concatenación de los demás elementos, como lo hace el propio Seler en el caso de los nueve Señores de la Noche. En esa ocasión, les atribuye a los *tonalli* el papel de numeradores: “aparecen junto a las figuras de los Señores, a guisa de numeración, las imágenes de los primeros nueve signos de los días”. Eduard Seler, *Comentarios al Código Borgia*, p. 80, 82, 85 y 163. El uso de los *tonalli* como numeradores para presentar los Nueve Señores de la Noche ocurre también en el *Códice Fejérváry-Mayer*, Graz/México, Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 2-4.

Me parece cierto que la constante relación entre esas deidades con la tutela de cada trecena, comprobada en diversos *tonalamatl*, las vincularía más directamente con la secuencia de *tonalli* que empiezan las trecenas (*cipactli, ocelotl, mazatl, xochitl, acatl, miquiztli, quiahuitl, malinalli, coatl, tecpatl, ozomatli, cuetzpalin, ollin, itzcuintli, calli, cozcacuauhtli, atl, ehecatl, cuauhtli y tochtli*) que con su secuencia elemental (*cipactli, ehecatl, calli, cuetzpalin, coatl, miquiztli, mazatl, tochtli, atl, itzcuintli, ozomatli, malinalli, acatl, ocelotl, cuauhtli, cozcacuauhtli, ollin, tecpatl, quiahuitl y xochitl*), la que estaría en las páginas citadas del *Códice Borgia* para, prioritariamente, indicar el sentido de lectura, sirviendo casi como una especie de numeración.⁶⁵

Con base en los indicios planteados hasta ahora, resulta posible afirmar que tal vez el sistema calendárico, sobre todo la cuenta de los días, era un supuesto gnoseológico para la lectura de las secciones mencionadas del *Borbónico* y del *Borgia*; y no el tema que ellas abordan. En el siguiente capítulo veremos que lo mismo puede decirse sobre las concepciones espaciales vinculadas con el sistema calendárico, pues la relación entre los días y las cuatro direcciones del Universo, por ejemplo, no aparece de manera explícita en el *tonalpohualli* del *Códice borbónico* –como sí lo hace en el *tonalpohualli* del *Códice Fejérváry-Mayer*⁶⁶ o en el del propio *Borgia*– En efecto, tal relación era seguramente considerada por parte de quien manejaba esos manuscritos para hacer pronósticos.

En realidad, parece ser que los temas estaban dispuestos y organizados –y, posteriormente, rehabilitados en la lectura– a partir de la estructura proporcionada por la cuenta de los días. De tal modo, como hemos citado anteriormente, la presencia notablemente explícita de los *tonalli*, Quecholli, Señores de la Noche y Señores de los Días en el *Borbónico* podría ser un fuerte indicio de su manufactura colonial, en la cual se buscaba explicitar elementos que resultarían absurdamente obvios a los

⁶⁵ Los autores de los comentarios a las dos ediciones consultadas del *Códice Borgia*, tal vez siguiendo los estudios pioneros de Seler, también creen que existe una relación semántica entre los veinte *tonalli* en su secuencia elemental y las veinte deidades tutelares de las trecenas, que va más allá de la función de ordenación o numeración que estamos proponiendo. Consecuentemente, en esas ediciones, esas deidades fueron presentadas prioritariamente como Señores de los Veinte Días y no como Patronos de las trecenas. Cfr. Ferdinand Anders *et alii*, *Los templos del cielo y de la oscuridad*, Madrid/Graz/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 91-104; Bruce E. Byland, "Introduction and commentary", en *The Codex Borgia*, Nueva York, Dover Publications, 1993, p. XVII-XIX.

⁶⁶ Cfr. *Códice Fejérváry-Mayer*, Graz/México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 1.

tonalpouhque nahuas, pero no tanto a los españoles.⁶⁷ Aunque también resulte razonable pensar que ese manuscrito fue confeccionado con finalidades didácticas en tiempos prehispánicos y que se destinaba a la enseñanza de los jóvenes que estaban empezando a familiarizarse con el *tonalpohualli*.⁶⁸ De este modo, los indicios ofrecidos por la presencia explícita de elementos que serían demasiado obvios o dispensables en los *tonalamatl* prehispánicos tal vez no sean suficientes para que resolvamos el problema de la datación del *Códice borbónico*.⁶⁹

El *tonalamatl* del *Códice Vaticano A*

Muy diferente del *tonalamatl* del *Borbónico* es el del *Códice Vaticano A*,⁷⁰ pues en ese códice, encuadrado a la europea, tenemos una selección de elementos, una disposición gráfica para la secuencia de la cuenta de los días y un sentido de lectura diferentes de los que aparecen en el *Borbónico*.

En la figura 6, que reproduce la trecena *Ce Acatl* (Uno Caña), podemos observar la existencia, en la parte superior de las dos páginas reproducidas, de dos hileras horizontales y paralelas de pequeños cuadrados demarcados con gruesas líneas rojas. Esas hileras se juntan a dos columnas construidas con el mismo modelo de pequeños cuadrados rojos, y que están en la lateral derecha de la página a la derecha, constituyendo, así, una relativa unidad geométrica en forma de "L" invertida y de cabeza hacia abajo.

En los veintiséis pequeños cuadrados constantes en las dos hileras y columnas, están distribuidas tres series de elementos del *tonalpohualli*: los números, los signos del *tonalli* y los Señores de la Noche. Los signos de los *tonalli* están en las mismas casillas de los números, los que aparecen registrados con pequeños círculos rojos delineados en negro y que tienden a ser agrupados en conjuntos de cinco cuando sobrepasan esa

⁶⁷ El mismo tipo de explicitación de todas las series de elementos que componen el *tonalpohualli* se da también en el *Tonalamatl Aubin*, el que presenta otros indicios de confección colonial, tales como los trazos finos que delimitan las figuras. Cfr. *El Tonalamatl de la Colección Aubin*, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/La Letra Editores, 1981.

⁶⁸ La existencia del *calmecac* y del servicio de jóvenes en los centros de formación de las élites que utilizaban ese tipo de libro vuelve factible dicha hipótesis.

⁶⁹ Un resumen de la polémica sobre la datación del *Borbónico* puede encontrarse en Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

⁷⁰ Cfr. *Códice Vaticano A*, Graz/México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1996, f. 11r-33r.

cantidad –lo cual era una práctica común en el sistema mixteco-nahua, pero no una norma universal.

Podemos observar que el primer número se encuentra en el cuadrado ubicado en la extrema izquierda de la hilera horizontal inferior, el segundo en el cuadrado inmediatamente ubicado a su derecha y así sucesivamente hasta llegar al cuadrado situado en el extremo derecho de esa hilera, donde está grafiado el numeral diez. Después, la secuencia numérica continúa su progresión en el cuadrado contiguo y abajo de este último y, de ese modo, sigue por la columna del extremo derecho hacia abajo, hasta el cuadrado en su extremo inferior. Paralelamente a los números y *tonalli*, o sea, en la hilera horizontal superior y en la columna interior está ubicada la serie de los nueve Señores de la Noche, la que repite cuatro de sus componentes en cada página.

La serie que más fácilmente permite la identificación del sentido de lectura y que, al mismo tiempo, delimita y organiza el conjunto de elementos representados en esas páginas es la cuenta de los días o *tonalpo-hualli*, en su clásica subdivisión en trecenas. Siguiendo el orden modelo de esa serie, podemos decir que el sentido de esa sección del *Vaticano A* es de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, siempre en pares de cuadrados de las diferentes hileras o columnas, del mismo modo que el *Borbónico*.

De esa manera, el sentido de lectura en el *tonalamatl* del *Vaticano A* es, prácticamente, el mismo de los textos alfabéticos que ocupan la parte inferior de todas las cuarenta páginas por las cuales se extienden las veinte trecenas. Tal vez la adopción de tal sentido indique una marcada influencia de la escritura alfabética occidental en la disposición gráfica de ese *tonalamatl*, pues ese mismo sentido no se encuentra en ningún *tonalamatl* prehispánico o tradicional.

Además, la unidad gráfica de la trecena se encuentra partida en el pasaje entre las dos páginas, pues los casilleros que llevan el quinto día y su respectivo Señor de la Noche –en el extremo derecho de la página de la izquierda–, así como los que llevan el sexto día, no comparten el mismo rasgo divisorio. En otras palabras, tenemos un pequeño lapso espacial entre las representaciones que constan en las dos páginas, interrumpiendo la unidad gráfica de la figura en forma de “L” invertida y de cabeza hacia abajo. Eso se repite en las veinte trecenas del *tonalamatl* del *Vaticano A*.⁷¹ Vale notar, desde ya, que tal separación no se da en los *tonalamatl* prehispánicos o tradicionales en los cuales las trecenas son

⁷¹ Cfr. *ibidem*.

siempre presentadas como unidades visuales, inclusive si están separadas en pares de páginas, como mostramos en el caso del *Borgia* –en el cual el pasaje de una página hacia la otra se da apenas a través del mismo recurso gráfico que separa los elementos en el interior de cada página, es decir, un simple rasgo rojo.

Podría decirse que esa unidad visual de las trecenas se daba en los códices tradicionales porque el formato de biombo permitía la continuidad gráfica total en la disposición de las series de elementos que empezaban en una página y pasaban a la otra, lo que no es posible hacer en un libro encuadrado a la europea, como es el caso del *Vaticano A*.

Sin embargo, pienso que es más adecuado, históricamente, suponer lo contrario, para no caer en el error de explicar las expresiones visuales y escritas de una sociedad como el resultado obligado de las llamadas “técnicas y materiales disponibles”. O sea, pienso que el formato de biombo, como también el de lienzo y de rollo, fue empleado en los manuscritos pictográficos prehispánicos y tradicionales para permitir la expresión gráfica de unidades conceptuales inquebrantables o para permitir la contigüidad visual entre secciones cuyos temas se relacionaban conceptualmente.⁷² Diversamente, parece que expresar esa unidad conceptual a través de una unidad gráfica no era tan importante para los *tlacuiloque* o copistas involucrados en la confección del *Códice Vaticano A*. Quizás esto pueda considerarse una aportación del sistema alfabético, en el que la expresión de unidades conceptuales no se da, necesariamente, por la continuidad gráfica o visual de los signos que las representan.

La influencia del sistema de escritura y del pensamiento occidental-cristiano también puede notarse en otros aspectos del *tonalamatl* de ese códice. Podemos observar en la figura 6 que los glifos que nombran a los días están representados en el *tonalamatl* del *Vaticano A* en una dimensión relativamente grande, hecho que les garantiza una posición destacada y la casi exclusividad en sus respectivos cuadrados, la cual se ve interrumpida apenas por las glosas en italiano, que simplemente indican el nombre de cada *tonalli*, y por los pequeños círculos rellenos en rojo que representan los números del 1 al 13. Además de los glifos

⁷² Otros dos formatos eran empleados en los manuscritos pictográficos. Uno era el lienzo, que consistía en un gran pedazo cuadrangular o rectangular de tela que, generalmente, era doblado para guardarse. Otro era el rollo, que podía hacerse con los mismos materiales que se usaban para el biombo –amate, agave y piel de animal– pero era enrollado en lugar de ser doblado como acordeón. Resulta interesante notar que podía haber una relación entre el formato y las temáticas de los manuscritos mixteco-nahuas, por ejemplo, entre los mapas y el formato de lienzo, los *tonalamatl* y el formato de biombo, y entre los manuscritos sobre la peregrinación y el formato de rollo. Cfr: Gordon Brotherston, *Painted books from Mexico*.

que nombran a los días, el *tonalamatl* del *Vaticano A* trae apenas la repetitiva secuencia de los nueve Señores de la Noche –quienes ocupan los cuadrados de la hilera superior externa y de la columna lateral interna– y las deidades tutelares que, en general, aparecen en pares y ocupan posiciones más o menos centrales en cada una de las dos páginas que constituyen cada trecena. Los nueve Señores de la Noche, así como los veinte *tonalli*, ocupan sus pequeños cuadrados con exclusividad y sus representaciones se limitan a sus cabezas y tocados. Igualmente, las deidades patronas de las trecenas aparecen de un modo absolutamente exclusivo en el espacio interno del medio marco propiciado por los cuadrados en rojo (figura 6).

En contraste, los mismos Señores aparecen en el *Borbónico* como bustos con los brazos abiertos en dirección a los glifos de los días (figuras 1 y 2) o, en el *Borgia*, de cuerpo entero, totalmente ataviados, con los dos brazos extendidos hacia adelante y llevando ofrendas en sus manos destinadas a encrucijadas, a templos, a árboles, a altares y a muertos (figura 4). En esos dos mismos códices, las deidades tutelares de las trecenas forman parte de un numeroso conjunto de elementos que se encuentra en el espacio delimitado por el semimarco formado por los glifos de los días y otras series. Es lo que puede verse en la figura 7, que presenta las trecenas *Ce Cipactli* (abajo) y *Ce Tochtli* (arriba) del *Códice Borgia*⁷³ en una disposición distinta a la que analizamos arriba y muy semejante a la del *tonalamatl* del *Borbónico* (figuras 1 y 2).

Tanto en el caso de los Señores de la Noche como en el de los Patronos de las Trecenas, los elementos que los acompañan o integran, sea en el *Borgia* o en el *Borbónico*, poseían ciertamente valores semánticos bien establecidos según las convenciones del sistema pictográfico mixteco-nahua. Tales elementos eran objeto de atención en la lectura de esos *tonalamatl*.

Además, y sobre todo al analizarse el *tonalamatl* del *Códice Borgia*, vimos que el reconocimiento de los *tonalli* y de su secuencia elemental

⁷³ *The Codex Borgia*, Nueva York, Dover Publications, 1993, p. 61. Esa segunda aparición de las veinte trecenas ocupa diez páginas del *Borgia* (p. 61-70) y el sentido de lectura de los glifos de los días en cada trecena va de derecha a izquierda y de abajo hacia arriba. El sentido de lectura de la sección como un todo es del tipo bustrófedon: empieza en la trecena de la parte inferior de la página 61, reproducida en la figura 7; sigue por la parte inferior de las diez páginas que componen la sección, es decir, hasta la página 70; pasa a la trecena de la parte superior y vuelve, de izquierda a derecha hasta llegar, nuevamente, a la primera página. De ese modo, las trecenas que están reproducidas en la figura 7 son la primera y la última. La edición facsimilar que reproduce el formato original de biombo del manuscrito es mucho más adecuada para entenderse o analizarse ese tipo de disposición. *Cfr. Códice Borgia*, Madrid/Graz/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1993.

era uno de los supuestos básicos para los *tonalpouhque* y, de modo general, para los productores y usuarios de los códices pictográficos tradicionales. A más de esto, las secuencias de los nueve Señores de la Noche y de las deidades patronas de las trecenas debían ser, después de la secuencia de los *tonalli*, las series más conocidas. De tal modo, el *tonalamatl* del Vaticano A, tal cual fue confeccionado, sería de muy poca utilidad para los miembros de las tradiciones nahuas de pensamiento y escritura. Todo esto nos permite inferir que su proceso de confección fue establecido a partir de las demandas coloniales, sobre todo de la necesidad que tenían los extranjeros de entender los principios básicos del sistema calendárico.

Podemos pensar, también, que en caso de que el *tonalamatl* del Vaticano A y el del *Telleriano-remense* sean copias más o menos exactas de otro manuscrito pictográfico desaparecido, ese manuscrito no era un *tonalamatl* tradicional. Otra posibilidad sería que los *tonalamatl* de esos dos códices se hayan basado en un manuscrito tradicional, pero que durante sus copias haya existido un proceso de selección, simplificación y reestructuración de los contenidos.⁷⁴

De todos modos, las comparaciones con los códices tradicionales, tales como el *Borgia* y el *Borbónico*, nos permiten percibir, por un lado, que los criterios de selección temática y simplificación empleados en la composición del Vaticano A –o del manuscrito a partir del cual fue copiado– fueron moderados por la atención central a las series o elementos pictográficos directamente relacionados con el funcionamiento de la cuenta de los días, la que estaba compuesta, básicamente, por los trece números, los veinte *tonalli* y los nueve Señores de la Noche. Asimismo, la conservación de la reproducción de los Patronos de las trecenas –y, por lo tanto, la eliminación de todos los demás glifos y pinturas que se les asociaban en los códices tradicionales– y el agregado de glosas que los identifican y tratan de algunos de sus atributos indican criterios de selección temática orientados, claramente, por la atención a las figuras que podrían imbricarse en la concepción cristiana del dios pagano.

En ambos casos, los criterios remiten a los intereses de los españoles, sobre todo de los misioneros, principales interesados en entender las bases de funcionamiento de la cuenta de los días y en listar las principales deidades con ella relacionadas. Además, la selección de elementos

⁷⁴ Además, ese proceso habría contado con diversas alteraciones estilísticas y en el uso del espacio pictórico, como fue demostrado en la comparación entre los *tonalamatl* de los códices *Borgia* y *Telleriano-remense* realizada por Gláucia Cristiani Montoro, *Dos livros adivinhatórios aos códices coloniais*, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia y Ciencias Humanas, 2001.

que encontramos en el *Vaticano A* se parece mucho con la que consta en los textos de los religiosos españoles que trataron el funcionamiento del sistema calendárico, tal como lo son los textos de Sahagún y de Durán. En esas obras, puede percibirse que los religiosos optaron, principalmente, por la cuenta de los días y por la relación de las deidades tutelares de las trecenas al tratar de explicar el *tonalpohualli*.⁷⁵

En síntesis, la cuenta de los días y las trecenas siguen proporcionando parte de la estructura organizacional e indicando el sentido de lectura en el *tonalamatl* del *Vaticano A*, tal cual los códices tradicionales; pero, adicionalmente, son también la temática a ser explicitada, conjuntamente con los supuestos dioses tutelares de cada trecena o regentes de cada noche. Esto ocurrió en detrimento de una serie de elementos calendáricos y glifos, los que estaban sistemáticamente presentes en los códices tradicionales que registraban el *tonalpohualli*.

La cuenta de los días y otras series calendáricas llegaron a ocupar una función puramente temática en manuscritos coloniales pictográficos, como lo es el caso del *Códice magliabechiano*.

Veinte días del *tonalpohualli* en el *Códice magliabechiano*

El *Códice magliabechiano* no posee una sección a la que pueda llamarse *tonalamatl*, propiamente dicha. Solamente tenemos los veinte *tonalli* acompañados de los números que van del 1 al 13 y, después, del 1 al 7, o sea, tenemos aproximadamente una trecena y media entre las cuales no existe una separación gráfica perceptible y que, además, empiezan con el día *ce tecpatl* (1 pedernal) y no con el día *ce cipactli* (1 caimán), como era lo usual.⁷⁶

Algo semejante sucede en los *Primeros memoriales*, manuscrito producido en Tepepulco a mediados del siglo XVI a partir de los testimonios de sabios locales, seleccionados y sistematizados por cuatro jóvenes nahuas trilingües y por Sahagún. En ese manuscrito se encuentra un *tonalamatl* que tampoco empieza con el día *ce cipactli* sino con el día *ce itz-*

⁷⁵ Los dos primeros libros de la *Historia* de Sahagún se refieren precisamente a los dioses considerados principales y al calendario. Diego Durán, en dos de los tres libros que componen su *Historia*, trata, en uno de ellos, sobre los dioses y sus ceremonias y, en el otro, sobre el calendario. Cfr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, y Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Porrúa, 1984.

⁷⁶ Cfr. *Códice Magliabechi*, Graz/México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1996, f. 11v-14r.

cuintli (1 perro).⁷⁷ Así como en el caso del *Magliabechiano*, no se sabe el motivo de la elección de ese día para empezar el *tonalamatl*. *Ce tecpatl* también era uno de los cargadores de año, lo que podría justificar su elección en el caso del *Magliabechiano*; pero no podemos decir lo mismo de *ce itzcuintli*. Además de empezar en un día poco común, los glifos del *tonalamatl* de los *Primeros memoriales* fueron enmarcados de un modo semejante al que se hacía con los glifos de los años, los que, a su vez, no tienen tales marcos en ese manuscrito.⁷⁸ Todas esas variaciones en relación con los modelos tradicionales pueden ser fruto de las preguntas e intereses misioneros de quienes dirigían tal proyecto como del parco conocimiento calendárico de los alumnos trilingües que grafieron y sistematizaron los testimonios de los sabios locales.⁷⁹

Volviendo al *Códice magliabechiano* y a las formas en que presenta la cuenta de los días, resulta fundamental notar que los *tonalli* y los números son los únicos elementos grafiados en las cinco páginas del manuscrito que tratan sobre el tema, como podemos observar en la primera de ellas, reproducida en la figura 8. O sea, ninguna otra serie calendárica, imagen o inclusive línea divisoria en rojo, tradicionalmente encontradas en los *tonalamatl*, están presentes en este manuscrito. Ni siquiera lo están elementos y series que, en otros casos, tal como el del *Vaticano A* y sus dioses tutelares y Señores de la Noche, le llamaron la atención a los misioneros o a otros involucrados en los procesos de “traducción” y explicación del calendario nahua para los cristianos.

Además, tal como puede percibirse en la figura 8, cada uno de los *tonalli* del *Magliabechiano* posee un tamaño relativamente grande, ocupa cerca de un cuarto de cada página y está acompañado de una glosa que, simplemente, explica en qué consisten: “*ce tecpatl*, que es una piedra de pedernal o figura de hierro con que ellos sacrificaban”.⁸⁰

Esa exclusividad ampliada de los números y *tonalli*, sumada a la presencia de las glosas explicativas, hace evidente que los propios *tonalli* son la temática en esas páginas del *Códice magliabechiano*, y no la estructura sobre la cual otra temática se organizaría. En verdad, la estructura de

⁷⁷ Cfr. *Primeros memoriales by fray Bernardino de Sahagún. Part I*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993, f. 286v.

⁷⁸ Cfr. *ibidem*, f. 283r-286r.

⁷⁹ Otro indicio de la injerencia misionera en la composición del manuscrito es su carácter didáctico, pues el primer día, *ce itzcuintli*, fue repetido al final de la secuencia del *tonalpohualli* para no dejar dudas sobre la duración de ese ciclo. Además, las treceñas llevan glosas y pequeños textos sobre la fortuna, los pronósticos y los procedimientos rituales asociados a cada signo calendárico. Cfr. *ibidem*, f. 286v-303r.

⁸⁰ *Códice Magliabechi*, f. 11r.

organización de cada conjunto pictoglífico –número y *tonalli*– y el sentido de su lectura son ofrecidos por los modelos de la escritura alfabética occidental, que ocupa más o menos la mitad de ese manuscrito encuadrado, tal como dijimos al principio, a la europea. De tal modo, puede pasarse de la lectura del glifo nahua de la cuenta de los días –por ejemplo, *uno* (el que está arriba) *tecpatl* (el que está abajo)– hacia la lectura de la glosa alfabética debajo de él sin ninguna interrupción o inversión del sentido de lectura.

La presencia temática de la cuenta de los días y la organización por paradigmas de la escritura alfabética en esa sección del *Códice magliabechiano* son fuertes indicios de que la simple presencia de los elementos pictoglíficos no fue suficiente para la conservación de las estructuras organizacionales tradicionalmente utilizadas en el sistema mixteco-nahua, las cuales, tal como queremos demostrar, eran ofrecidas por las unidades y ciclos calendáricos. En contraposición, existen textos alfabéticos nahuas en los cuales el sistema calendárico fue utilizado de manera más estructural que temática, sobre todo el *xiuhmolpilli*, o como supuesto de lectura y comprensión. Es lo que trataremos de mostrar en el próximo apartado y en la tercera parte de este capítulo.

El *tonalpohualli* en los textos alfabéticos

Luego en su comienzo, la *Leyenda de los soles* hace, sintomáticamente, una referencia temporal muy precisa, que ubica los episodios que serán narrados en relación con el momento en que el texto está siendo escrito. Esa referencia aparece al final del primer párrafo, inmediatamente después de que el autor asocia el texto a las *palabras sabias* y anuncia el tema general, es decir, la creación y el asentamiento de la Tierra y sus criaturas. En el texto dice: “Mucho tiempo ha sucedió que formó los animales y empezó a dar de comer a cada uno de ellos: sólo así se sabe que dio principio a tantas cosas el mismo Sol, hace dos mil quinientos trece años, hoy día 22 de mayo de 1558”.⁸¹

Con esa ubicación temporal, el texto afirma las bases para expresar una serie de informaciones calendáricas y para la contabilización de la duración de cada edad con el *xiuhmolpilli*. Las duraciones de las cuatro primeras edades fueron, respectivamente, 676, 364, 312 y 676 años *xihuitl*,

⁸¹ “Leyenda de los soles”, en *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1945, p. 119. Esa cantidad de años, probablemente, corresponde a la suma de las duraciones de las cuatro edades anteriores (2028 años) con la de la quinta hasta aquel momento (485 años).

todos múltiplos del ciclo de 52 años. Tal como vimos en el primer capítulo, la formación de conjuntos de 52 años *xihuitl* significa, al mismo tiempo, la formación de conjuntos de 73 *tonalpohualli* y, siendo así, las duraciones de las edades anteriores mencionadas en la *Leyenda de los soles* también se remiten a ese ciclo del calendario.

Asimismo, la presencia del *tonalpohualli* se ve reforzada en ese texto con otro tipo de información: el nombre de los días en que ocurrieron los cataclismos que cerraron las edades anteriores o de los días en que sucedieron importantes hechos para sus creaciones. En la *Leyenda de los soles*, ese tipo de información consta en el relato de todas las edades anteriores y de la actual; además, la importancia de esos días debía ser tanta que sus nombres servían también para nombrar las propias edades. Esos días eran: *nahui ocelotl* (4 jaguar), *nahui ehecatl* (4 viento), *nahui quiahuitl* (4 lluvia), *nahui atl* (4 agua) y *nahui ollin* (4 movimiento).⁸²

Además de las dos formas de presencia mencionadas, el *tonalpohualli* es utilizado también para especificar otro tipo de información en la *Leyenda de los soles*: el nombre de los alimentos que sustentaron a los hombres en cada una de las edades. De acuerdo con el texto, los alimentos de las cuatro edades anteriores habían sido, respectivamente: *chicome malinalli* (7 hierba), *matlactli omome coatl* (12 serpiente), *chicome tecpatl* (7 pedernal) y *nahui xochitl* (4 flor). Todos esos nombres son, al mismo tiempo, días del *tonalpohualli*.⁸³ El alimento consumido en la edad actual, tratada en detalles en la secuencia del relato, era el maíz, que poseía el nombre calendárico de *chicome coatl* o siete serpiente,⁸⁴ el que no es mencionado por el texto, quizá por tratarse de algo demasiado obvio para los hombres de esa edad, como lo son los productores del escrito.

En los *Anales de Cuauhtitlan*, además de haberse usado para nombrar las edades,⁸⁵ los días del *tonalpohualli* aparecen como forma de contabilizar los periodos de aparición e invisibilidad de Venus. Al narrar el episodio de la muerte de Quetzalcoatl y de su transformación en Tlahuizcalpantecuhtli –o Señor de la Estrella de la Aurora, nombre dado a Venus–,

⁸² Cfr. *ibidem*, p. 119-120.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ El *Códice vindobonense* apunta aún otros tres personajes femeninos relacionados con el maíz, cuyos nombres serían Cinco Pedernal, Siete Pedernal y Siete Hierba. Cfr. Mary Miller y Karl Taube, *The gods and symbols of Ancient Mexico and the Maya*, Londres/Nueva York, Thames and Hudson, 1993, p. 109-110.

⁸⁵ Cfr. "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1945, p. 5.

el texto menciona la relación existente entre los periodos de visibilidad de esa estrella aparente y los destinos característicos de los días del *tonalpohualli*:

Sabían cuándo viene apareciendo [Tlahuizcalpantecuhtli], en qué signos y cada cuántos resplandece, les dispara sus rayos y les muestra enojo. Si cae en 1 cipactli, flecha a los viejos y viejas, a todos igualmente. Si en 1 océlotl, si en 1 mácatl, si en 1 xóchitl, flecha a los muchachitos. Si en 1 ácatl, flecha a los grandes señores, todo así como si en 1 miquiztli. Si en 1 quiyáhuatl, flecha a la lluvia, y no lloverá. Si en 1 ollin, flecha a los mozos y mozas; y si en 1 atl, todo se seca.⁸⁶

Al dedicarnos a la cosmogonía, en el cuarto capítulo, veremos que todas las informaciones relacionadas con el *tonalpohualli* que destacamos más arriba –la duración de las edades, sus nombres y alimentos principales así como la relación entre ciertos eventos y los pronósticos de cada día– se encuentran reiteradamente presentes en los otros textos alfabéticos y en los códices pictográficos que componen el conjunto de fuentes centrales de la presente investigación, sobre todo en el *Borbónico*, en el *Vaticano A* y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Trataremos de dedicarnos a las implicaciones de dichas presencias para la caracterización de la concepción de pasado de los pueblos nahuas.

Por ahora, nos basta señalar que esa utilización explícita de los ciclos del *xiuhmolpilli* y del *tonalpohualli* indica la primordial función categorizadora que el sistema calendárico tenía entre las tradiciones de pensamiento nahuas. En otras palabras, las edades anteriores del mundo tenían algunas de sus principales características delimitadas y situadas por una herramienta de categorización de la realidad –el sistema calendárico– cuyo uso era indispensable para la comprensión del mundo pasado y, consecuentemente, también del mundo presente y futuro. Los eventos pasados habían cargado las fechas y series temporales con determinadas características, las que convergían, continua y ordenadamente, en el presente y se combinaban con características de nuevos eventos y de otra fechas –tal como lo atestigua la citación que hicimos anteriormente sobre la relación entre los ciclos de Venus y el destino de las cosechas y de los hombres.

⁸⁶ La expresión entre corchetes me pertenece. *Ibidem*, p. 11.

El *xiuhmolpilli* y el *xiuhpohualli* en los textos pictográficos y alfabéticos

Tal como afirmamos en el comienzo de la segunda parte de este capítulo, los análisis del calendario en las fuentes nahuas del siglo XVI estarán orientados por la presencia de sus dos principales ciclos: el *tonalpohualli* y el *xiuhmolpilli*, y en consecuencia, también por la presencia de los ciclos que los subdividen internamente –como las trecenas del *tonalpohualli* y las veintenas de los años que componen el *xiuhmolpilli*, las cuales conforman el *xiuhpohualli*, tal como explicamos al inicio del presente capítulo.

Aunque no hayamos analizado la presencia del *tonalpohualli* en todos los textos alfabéticos que integran el conjunto de fuentes centrales, pasaremos a analizar principalmente la presencia del *xiuhmolpilli* en esos textos y, puntualmente, la presencia del *tonalpohualli*. Ese recurso fue pensado para evitar repeticiones, pues a ejemplo de lo que vimos que sucede en la *Leyenda de los soles* y en los *Anales de Cuauhtitlan*, la presencia del *tonalpohualli* y del *xiuhmolpilli* ocurre de forma demasiado estrecha en los demás textos alfabéticos de nuestras fuentes centrales. Además, haremos un recorrido inverso en esta tercera parte del capítulo en relación con lo que hicimos en la segunda: iremos de los textos alfabéticos a los códices pictográficos.

El *xiuhmolpilli* en los textos alfabéticos

Como vimos más arriba, el año sazonal –y al mismo tiempo, el ciclo de 260 días– fue utilizado como unidad básica para contabilizar la duración de las edades anteriores del mundo en la parte inicial de la *Leyenda de los soles*. Después, el texto continúa con la historia de Ce Acatl –o Quetzalcoatl–,⁸⁷ de Mixcóatl y de los cuatrocientos mixcoas, cuando entonces surgen las primeras citaciones de nombres de años del *xiuhmolpilli* y de las veintenas en las que tales años se dividían. Es lo que sucede, por ejemplo, en el episodio del juego de pelota entre Huemac –rey de Tollan durante su decadencia– y los *tlaloque* –especie de ayudantes de Tlaloc, responsables de las lluvias–. El texto afirma que, después del juego, los *tlaloque* se enojaron con el rechazo de Huemac de aceptar las hojas y las

⁸⁷ Volveremos, en el capítulo sobre las edades del mundo, al problema de la distinción entre Quetzalcoatl, deidad participante de la cosmogonía, y Ce Acatl, soberano de Tollan. Una de las más completas obras sobre ese asunto es la de Alfredo López Austin, *Hombre-dios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973. Otro importante trabajo sobre el tema es Román Piña Chan, *Quetzalcoatl: Serpiente Emplumada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

espigas de maíz como regalos por su victoria y le enviaron tempestades de hielo y sequías terribles a la región de Tollan, provocando la pérdida de todos los frutos y un gran periodo de prolongada hambruna, lo que habría ocurrido en la veintena Tecuilhuitl.⁸⁸

Después de ese episodio, al referirse al fin de los tiempos de hambre, el texto sigue utilizando las veintenas como unidades de tiempo –“Sembró el tolteca, y cuando llegamos a los veinte y los cuarenta (días), se hizo redonda la mata de maíz y temprano se dio el humano mantenimiento”–⁸⁹ e, inmediatamente, vuelve a mencionar el ciclo de 52 años del *xiuhmolpilli*, solamente que ahora a través del nombre de los años: “Cuando se dio el mantenimiento humano fue en el signo anual 2 acatl”.⁹⁰

Cuando la narrativa va del horizonte histórico tolteco-chichimeca hacia el mexica, las referencias a los años del *xiuhmolpilli* se vuelven más numerosas y sistemáticas y el texto casi adquiere la forma de anales, si bien la secuencia de los años no se cita completamente en ningún momento, como sí ocurre, por ejemplo, en los *Anales de Cuauhtitlan*, que analizaremos más adelante. Sin embargo, la falta de la secuencia completa de los años del *xiuhmolpilli* se ve minimizada por la constante citación de las cantidades de años que tal evento habría durado: “Cuando se fueron los toltecas en 1 tecpatl, al mismo tiempo se movieron hacia acá los mexicanos, de allá, de Xicócoc, y (pasaron) 37 años hasta que llegaron a Chapoltépec. En Chapoltépec permanecieron 40 años”.⁹¹

En suma, el *xiuhmolpilli* es utilizado en la *Leyenda de los soles* para contabilizar la duración de las edades cosmogónicas y de los episodios de la historia tolteco-chichimeca y mexica, así como para organizarlos cronológicamente y calificarlos por medio del nombramiento de días, años y veintenas. Por todo ello resulta posible afirmar que el conocimiento calendárico era un supuesto en la estructuración y en la comprensión de tales edades y episodios, visto que ese texto no presenta ninguna explicación sobre el funcionamiento de las unidades y ciclos calendáricos, lo que caracterizaría, en nuestro entendimiento, una presencia de tipo temático.

Usos semejantes a los que detectamos en la *Leyenda de los soles* pueden encontrarse en los *Anales de Cuauhtitlan* y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Si bien ese último texto le dedica algunos párrafos

⁸⁸ Cfr. “Leyenda de los soles”, en *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1945, p. 126. Presentaremos el conjunto de las dieciocho veintenas en que se dividía el año sazonal cuando analicemos los códices pictográficos.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 127.

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ *Idem*.

a la explicación del funcionamiento del sistema calendárico, en ambos casos el sistema calendárico, sobre todo la cuenta de los años, se utiliza de modo predominantemente estructural, especialmente después de que el origen del propio sistema fue narrado.

El uso de la cuenta de los años como principal elemento organizador de una narrativa temporalmente amplísima es evidente en los *Anales de Cuauhtitlan*. El texto trata sobre la historia de los grupos chichimecas, principalmente de los mexicas y de los cuauhtitlanenses, desde principios del siglo VII d. C. hasta principios del siglo XVI y, como vimos en el primer capítulo, presenta claros indicios de haber tenido antiguos libros pictográficos de anales como base para su confección.

En su primer párrafo hay una pequeña introducción que no se presenta bajo la forma de anales, pero en la cual las referencias al calendario y a la cosmografía están presentes. En la misma, Itzpapalotl, o Mariposa de Obsidiana, instruye a los chichimecas para que tiren con el arco en diferentes regiones y, así, flechen un águila, un jaguar, una serpiente, un conejo y un venado rojos. Los animales deberán ser llevados a Xiuh-tecuhtli Huehuetetl –o el Viejo Dios Viejo y Señor de los Años– por Tozpan, Ihuil y Mixcóatl, quien sobrevivirá al ataque de Itzpapalotl sobre los cuatrocientos mixcoas –o *centzon huitznahua*– y originará los pueblos chichimecas.⁹²

De esta manera, antes de que empiecen propiamente los anales, el personaje mencionado por el texto como receptor de las ofrendas del pueblo cuya historia será narrada es, precisamente, Xiuh-tecuhtli. Tal como mencionamos en el capítulo anterior, el nombre de esa deidad está formado por *xihuitl*, que significa año, cometa y turquesa, y por *tecuhtli*, que significa señor. El Señor de los Años, considerado una especie de patrono del calendario y del tiempo, parece ser evocado para establecer la relación entre lo que va a ser narrado –la historia de los descendientes de Mixcóatl– y la forma en que será realizada la narrativa –la de anales–.⁹³ Conviene

⁹² Cfr. "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1945, p. 3.

⁹³ Aunque falte la primera página de ese manuscrito, veremos que la forma de anales empieza apenas dos párrafos abajo del trecho al que nos referimos. El contenido de la primera página perdida, muy probablemente, seguía el modelo de los dos primeros párrafos de la actual primera página. Además, el párrafo veintiuno suprime, en parte, esa falta, pues parece resumir el inicio del texto. Cfr. Primo Feliciano Velázquez, "Introducción", en *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1945. Afirma en ese párrafo: "Así es la relación de los viejos chichimecas, que dejaron dicho que, cuando comenzó el señorío de los chichimecas, una mujer, de nombre Itzpapalotl los convocó y les dijo [...]". "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, p. 6. Después de ese trecho, se repiten las instrucciones de Itzpapalotl.

recordar que esa relación primitiva entre Xiuhtecuhtli y el calendario se encuentra reflejada en su presencia como el primero de los nueve Señores de la Noche, tal como vimos a inicios de este capítulo (cuadro 3).

Los dos párrafos siguientes señalan la transición del texto hacia la forma de anales, lo que se hace explicándose el origen del propio sistema calendárico. Después de los primeros episodios mencionados anteriormente, se afirma que los cuatrocientos chichimecas muertos y resucitados por Itzpapalotl se equipararon en Mazatepec donde “tuvieron principio los cuatro contadores de años: el primero, *acatl*; el segundo, *tecpatl*; el tercero, *calli*; y el cuarto, *tochtli*”.⁹⁴ Inmediatamente, se designa la forma de conservación de dicho sistema, a través de la designación de responsables o especialistas. Resulta interesante notar que ese pasaje deja bien claro que no se trata de la cuenta de los años, sino de los principales mecanismos que formaban el sistema calendárico. Se afirma en el texto: “La cuenta de los años, la cuenta de los signos y la cuenta de cada veintena estaban al cuidado personal de los nombrados Oxomoco y Cipactonal”.⁹⁵

Además, atribuirles la conservación del calendario a esos dos personajes, Oxomoco y Cipactonal, es muy significativo, pues ambos figuran en otras narrativas con semejante papel, pero también como la pareja primordial de dioses o primera pareja humana.⁹⁶ De este modo, ambos personajes son sinónimos de un tiempo muy remoto para las tradiciones de pensamiento nahuas, tal como veremos en el cuarto capítulo. El “cuidado personal” que Oxomoco y Cipactonal tenían con la cuenta de los años, de los signos y de cada veintena podría sugerir un cierto grado de institucionalización de la función de guardadores del sistema calendárico entre los grupos chichimecas, lo que reforzaría una idea sugerida en el capítulo anterior, es decir, que tales pueblos contaron con gente especializada en el uso del sistema calendárico y en la construcción y conservación de narrativas explicativas sobre el pasado mucho antes de instalarse definitivamente en el altiplano central mexicano y pasaren por un proceso de “toltequización”.

Pero por más que los chichimecas no hayan contado con el uso sistemático del calendario antes de establecerse en el altiplano central mexicano, los párrafos iniciales de los *Anales de Cuauhtitlan* no dejan dudas sobre el elevado grado de consciencia y autorreflexión que sus produc-

⁹⁴ *Ibidem*, p. 3.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 3 y 4.

⁹⁶ Esa misma pareja primordial aparece, como veremos más abajo, en un par de páginas del *Borbónico* en medio, justamente, del *xiuhmolpilli*.

tores –y, por ende, la tradición de pensamiento en el seno de la cual ellos actuaban– poseían sobre la importancia del calendario para la estructuración de los relatos sobre el pasado. Además, así como en el caso de la primacía del Señor de los Años –Xiuhtecuhtli– entre los nueve Señores de la Noche, ese carácter primordial del sistema calendárico en la constitución de la cosmogonía y de la historia se refleja en la presencia generalizada de *cipactli* –especie de monstruo primordial que le dio origen a la Tierra– como el primero de los veinte *tonalli*.

A partir del episodio en Mazatepec, el texto incorpora la novedad narrada en su propia estructura, adoptando definitivamente la forma de anales en sus casi setenta páginas siguientes.⁹⁷ Ese fenómeno narrativo también se da en el *Chilam balam de Chumayel*, indicando la existencia del mismo tipo de autorreflexión entre los mayas de Yucatán, es decir, sobre la importancia del calendario para la constitución de las narrativas sobre el pasado. Al comienzo de la sección que recibió el nombre de *Libro del mes* o *La creación del uinal*, se narra la creación del día y de sus conjuntos de veinte,⁹⁸ nombrados con los *tonalli* y con los números del uno al trece, según lo que hemos visto. Después se pasa a las creaciones del Cielo, la Tierra, el agua, el hombre y una serie de otros seres, las que son enunciadas según la secuencia de los veinte días, cuya creación había sido descrita anteriormente.

De modo semejante, pero partiendo de otra serie calendárica y con otra temática, la estructura de anales de los *Anales de Cuauhtitlan* servirá como especie de hilo conductor para una narrativa cronológicamente muy amplia, que abarca diecisiete ciclos completos de 52 años, o sea, casi nueve siglos.⁹⁹ A lo largo de los años del *xiuhmolpilli*, los episodios

⁹⁷ El texto sufrirá una pequeña interrupción en los anales al llegar al año *ce tochtli* (1 conejo) del segundo *xiuhmolpilli*, cuando son narradas las cuatro edades anteriores que tuvieron sus inicios y finales justamente en años con ese nombre.

⁹⁸ Cfr. *Libro de Chilam balam de Chumayel*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 115-120.

⁹⁹ El decimoctavo año *ce acatl* (1 caña) registrado fue el de la llegada de los españoles y, curiosamente, el último que se menciona. Habían pasado 884 años desde el primero 1 caña, el de la salida de los chichimecas de Chicomoztoc. Después de ese último 1 caña, la cuenta de los años no se usó más y las cinco páginas finales del escrito se dedicaron a relacionar los tributos y los señores locales en la época de la llegada de los españoles. Cfr. "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1945, p. 63-68. ¿Cuál fue el sentido de esa alteración en la estructura del texto? ¿Cuál fue el significado de empezar y terminar una narrativa con dos años con el mismo nombre? ¿Serían formas de expresar la extensión del turno de mando de los chichimecas y la pérdida de autonomía política en pro de los españoles por medio de la pérdida de la cuenta de los años? Desafortunadamente, no tenemos cómo responder estas preguntas con los análisis que realizamos en nuestra investigación.

son distribuidos de modo desigual, o sea, podemos tener varios episodios vinculados con un único año o un episodio por año, así como años sin ningún episodio que se les vincule. Vale la pena destacar que los nombres de todos los años son citados, de manera completa e ininterrumpida, durante esos diecisiete conjuntos de 52 años, por más que durante una gran serie de años ningún evento haya sido narrado.

Un fenómeno correlativo se da en muchas estelas e inscripciones mayas del periodo clásico, tal como en las de Palenque. En los textos de los paneles de la Cruz, de la Cruz Foliada y del Sol, las fechas calendáricas poseen una precedencia innegable en la organización de los eventos narrados, sean cosmogónicos o históricos. Por ejemplo, al referirse a un supuesto gobernante del siglo V y predecesor de los famosos Pacal y Chan-Bahlum, tales registros afirman que “El 9 de agosto de 422, ‘Casper’ nació. Trece años, tres meses y nueve días después de que ‘Casper’ había nacido, era 10 de agosto de 435, y ciento veinticuatro días después ‘Casper’ se coronó a sí mismo y entonces era 11 de diciembre de 435; ese día se cumplieron tres mil seiscientos años (9 baktún)”.¹⁰⁰

Las fechas mayas que fueron citadas en equivalentes al calendario cristiano se relacionan con una fecha inicial a partir de la cual el número de días se contabiliza, tal como veremos más adelante. Era garantía de una diacronía prácticamente absoluta entre los eventos registrados. En el caso de los anales alfabéticos nahuas, la concatenación secuenciada de los ciclos de 52 años –bajo todos los aspectos, semejante a la que puede encontrarse en los anales pictográficos, tal como veremos más adelante en el caso del *Códice Vaticano A*– también servía para marcar la distancia temporal que, supuestamente, separaba los eventos pasados entre sí y esos del momento de la construcción, ampliación o renovación de la narrativa.¹⁰¹ Citamos en el capítulo anterior que poca atención se le ha dado al acentuado carácter diacrónico de esos relatos y, por lo tanto, del pensamiento nahua. Le dedicaremos algunos párrafos a esa

¹⁰⁰ Traducción hecha por mí de la versión en inglés: “On August 9, 422, ‘Casper’ was born. 13 years, 3 months, 9 days after ‘Casper’ had been born and then it was August 10, 435, 123 days after ‘Casper’ crowned himself and then December 11, 435, came to pass, on that day 3 600 years (9 baktuns) ended”. Linda Schele y David Freidel, *A forest of kings*, Nueva York, Quill William Morrow, 1990, p. 247. Volveremos a los textos de Palenque en el cuarto capítulo (“El pasado: los relatos cosmogónicos tradicionales y sus transformaciones durante el siglo XVI”) para mostrar la continuidad de la marcación temporal entre los eventos más distantes, o cosmogónicos, y los más recientes o potencialmente históricos.

¹⁰¹ Veremos, más adelante, que los anales pictográficos podían constituirse como textos con final abierto, pues la marcación calendárica seguía a veces más allá del momento de su producción, como si estuviera esperando completarse con episodios futuros.

problemática cuando analicemos la presencia del *xiuhmolpilli* en los códices pictográficos, pues entonces tendremos en manos una base mayor de evidencias.

Además de utilizar la cuenta de los años para garantizar una señalización cronológica amplia y diacrónica, los productores de los *Anales de Cuauhtitlan* también utilizaron marcaciones temporales más restrictas, tales como las veintenas y hasta los días para situar determinados episodios –veremos más adelante que ese mismo recurso fue utilizado en los anales del *Códice Vaticano A*. Se afirma en el texto que: “Al amanecer del VI mallinalli [sic], se mudaron a Itztapallapan las vejezuelas, los vejancones, los muchachos y los mancebos; y cumplieron dos días en el 7 acatl”.¹⁰²

La cantidad de esas marcaciones, temporalmente más cortas, crece a medida en que el texto progresa y empieza a narrar episodios que habrían ocurrido más recientemente.¹⁰³ Trataremos de mostrar que, de este modo, entre las narrativas sobre los tiempos más remotos y sobre los más recientes, no existiría una distinción cualitativa entre los conceptos temporales que se empleaban, sino apenas una distinción cuantitativa. En otras palabras, cuanto más recientes eran los episodios, más menciones se hacían sobre los ciclos calendáricos, que eran los mismos que se usaban para referirse a las épocas más remotas.

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, un escritor indígena descendiente de los *pipiltin* de Texcoco, que vivió entre 1578 y 1648, también utilizaba ciclos menores y la citación específica de días en sus numerosos textos, así como sus precisas correlaciones con la historia y el calendario cristianos. Por ejemplo, en su *Relación sucinta*, al referirse a la destrucción de los toltecas en el tiempo de Topiltzin, rey de Tollan, afirma que: “se destruyeron los tultecas con grandes guerras y persecuciones del cielo, y su última destrucción fue en el año de ce técpatl. Y a los veinte y nueve días [sic] del mes de Izcalli, en un día llamado ce ollin que es el primero de su semana, que conforme a la nuestra fue en el año de 1004 a treinta días del mes de marzo”.¹⁰⁴ Vale notar también que la preocupación de Ixtlilxóchitl en establecer correlaciones con otros recuentos calendáricos –en este caso, con el cristiano– parece tener precedentes entre las

¹⁰² “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 51.

¹⁰³ Por ejemplo, apenas la narrativa de los eventos del decimoséptimo *xiuhmolpilli*, cuyo inicio correspondería a 1415, ocupa 22 páginas del manuscrito. Cfr. *ibidem*, p. 36-54.

¹⁰⁴ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, México, Instituto Mexiquense de Cultura/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, p. 398. Utilizaremos las obras de Ixtlilxóchitl como fuentes auxiliares en el último capítulo, principalmente sus versiones de la cosmogonía.

tradiciones nahuas de pensamiento y escritura y sus anales.¹⁰⁵ Es lo que aparentemente atestiguan los *Anales de Cuauhtitlan*, en los cuales las cuentas de los años de diferentes *altepeme* –Texcoco, Tula, Cuauhtitlan, Tenochtitlan y otros– fueron mencionadas y correlacionadas a lo largo del texto.¹⁰⁶

Usos del *xiuhmolpilli* semejantes a los encontrados en la *Leyenda de los soles* y en los *Anales de Cuauhtitlan* también están presentes en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, aunque, como trataremos de mostrar abajo, de un modo menos tradicional y más moldeado por las selecciones temáticas y estructuras narrativas cristianas.

El relato contenido en ese texto empieza con la mención de los primeros dioses y de sus creaciones, episodios sobre los cuales se afirma que no había registros cronológicos. La única referencia temporal en esa parte es el periodo de seiscientos años de inactividad de los dioses después de la creación de Huitzilopochtli –cantidad divisible por veinte, que era la base del sistema numérico mesoamericano–. En las palabras del texto: “ny en sus figuras tienen más del asiento de los seysçientos años, contándolos de veynte en veynte, por la señal que tienen que segnyfica veynte”.¹⁰⁷ La afirmación sobre la falta de datos cronológicos más detallados nos lleva a pensar que lo deseable sería tenerlos, inclusive cuando se trataba de lo que, actualmente, clasificamos como un relato cosmogónico. Esto refuerza uno de los argumentos defendidos: para las tradiciones de pensamiento nahuas, narrar algo significaba, necesariamente, situarlo en el tiempo.

Así como en los *Anales de Cuauhtitlan*, la narrativa de la creación del propio sistema calendárico también consta en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. En ella, Oxomoco y Cipactonal, aquí descritos como la primera pareja humana, no son claramente mencionados como sus creadores o guardianes. Sobre ese episodio, dice el texto:

¹⁰⁵ Ese tipo de preocupación parece haber sido muy precoz entre las tradiciones de pensamiento mesoamericanas. Además del caso de la fecha inicial maya utilizada en una amplia región durante el periodo clásico, son muy conocidos los altorrelieves de Xochicalco, que atestiguarían reuniones interregionales sobre el calendario a inicios del periodo posclásico, las que habrían contado con la participación de miembros de las élites dirigentes de Teotihuacan, de Tajín y de las ciudades mayas y zapotecas. Cfr. Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Ediciones Istmo/Colegio Universitario, 1990.

¹⁰⁶ Por ejemplo, al citar que “El ser de estos chichimecas empieza en los anales tetzcocanos en el año 13 tochtli”. “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 4.

¹⁰⁷ “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, p. 26. Entiéndase por asiento una anotación en una cuenta o libro.

Luego hizieron a un ombre y a una muger; al hombre dixeron Uxumuco, y a ella, Cipastonal. Y mandáronles que labrasen la tierra, y que ella hilase y texese [...] y a ella le dieron los dioses ciertos granos de mahíz, para que con ellos ella curase y usase de adivinanças y hechizerías, y así lo usan oy día a fazer las mugeres. Luego hizieron los días y los partieron en meses, dando a cada mes veynte días, y así tenían diez y ocho, y trezientos y sesenta días en el año, como se dirá adelante.¹⁰⁸

Como puede verse, no queda claro en el fragmento si los creadores de los días y del sistema habían sido Oxomoco y Cipactonal o los dioses que habían creado a esa pareja, o sea, Tlatlahuqui Tezcatlipoca, Yayauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcoatl y Huitzilopochtli, los cuatro dioses hermanos e hijos de la pareja de dioses primordiales, Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl. Es mucho más probable que en la versión presentada por la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* los creadores de los días y del calendario sean los cuatro dioses, ya que el fragmento mencionado está inserto en el medio de un relato sobre las creaciones de dichos dioses. De cualquier manera, la creación y el agrupamiento de los días en meses y años son citados inmediatamente después de que se le atribuye a Cipactonal la tarea de realizar pronósticos. No es un absurdo pensar que el texto sugiere una posible relación entre hacer pronósticos y contar el tiempo, la que se ve confirmada por una serie de fuentes documentales.¹⁰⁹

La relación narrativa que mostramos que existe entre los creadores y los primeros usuarios del sistema calendárico y las actividades adivinatorias indica que contabilizar el tiempo y predecir sus cargas y destinos eran actividades inseparables para las tradiciones de pensamiento nahuas. Las mismas, tal como mencionamos en el capítulo anterior, utilizaban esas cuentas y vaticinios, entre otras cosas, para mantener y legitimar las posiciones de control social de las élites a las cuales pertenecían.

La posesión del calendario –entiéndase del conocimiento de su funcionamiento y registro– era tan importante para las élites mesoamericanas que siempre se la menciona como una de las principales herencias legadas por los antiguos toltecas. Es lo que sucede en el relato maya-cakchiquel conocido como *Memorial de Sololá* o *Anales cakchiqueles*, cuyo

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 28. En ese fragmento existe el problema de la supuesta inversión de géneros entre Oxomoco, que sería femenino, y Cipactonal, que sería masculino. Nos referiremos a esa cuestión en el último capítulo.

¹⁰⁹ Por ejemplo, en las páginas 21 y 22 del *Borbónico*, que presentan, como citamos anteriormente, un ciclo completo del *xihmolpilli* en medio del cual se encuentran Oxomoco y Cipactonal incensando y leyendo la suerte con granos de maíz. *Cfr. Códice borbónico*, p. 21-22.

texto base quizás haya sido producido durante el siglo XVI.¹¹⁰ En ese texto, que narra el origen del mundo, la migración y el establecimiento de los cakchiqueles después de la partida de Tollan, el sistema calendárico también se menciona como una de las cargas más valiosas que trajeron los “antiguos Padres”, cuyos descendientes eran las familias gobernantes cakchiqueles. El texto define el bagaje traído por las trece parcialidades de las siete tribus que salieron de Tollan en la oscuridad de la noche: “Consistían en piedras preciosas, metales preciosos, plumas verdes de quetzal elaboradas para penachos, también pinturas y esculturas, muchas flautas para canciones, *calendarios sagrados y calendarios memorables*, además cacao: eran exclusivamente riquezas las que trajeron de Tulán [las siete tribus]”.¹¹¹

Los fundamentos de esos ciclos temporales y, por lo tanto, de los pronósticos eran en gran parte matemáticos. Dicho de otro modo: se trata de un sistema de pronósticos que se relacionaba con una serie de deidades y de rituales, pero cuyos fundamentos de operación eran combinaciones matemáticas.¹¹² Aun así, no queremos decir que los pueblos mesoamericanos tenían una visión mecánica del tiempo o del cosmos por el hecho de que los ciclos calendáricos se basaban en complejas combinaciones matemáticas. Cuando nos referimos al *tonalpoahualli* vimos que el sistema estaba integrado también por una serie de elementos no matemáticos, tales como las cualidades de los entes que componen cada serie. Las series de los veinte *tonalli*, de los nueve Señores de la Noche, de los Trece Señores de los Días, de los trece Voladores e, inclusive, la de los trece números, no eran vistas, simplemente, como representaciones de cantidades abso-

¹¹⁰ Ese texto fue encontrado entre 1844 y 1845 en el convento franciscano de Santiago de Guatemala. Se trata de la más importante versión cakchiquel de la cosmogonía e historia, que ocupa un papel similar al del *Popol vuh*, de origen quiché, y al del *Chilam balam*, de origen yucateco. El manuscrito sobreviviente está compuesto de 96 páginas con letras del siglo XVII o principios del XVIII; sin embargo, su contenido indica una procedencia más antigua. Cfr. Jorge Luján Muñoz, “Introducción”, en *Memorial de Sololá*, Guatemala, Comisión Interuniversitaria Guatemalteca de Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 1999; Mercedes de la Garza Camino, “Los mayas”, en Jesús Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989.

¹¹¹ Las cursivas son mías. *Memorial de Sololá*, Guatemala, Comisión Interuniversitaria Guatemalteca de Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 1999, p. 156. Tal vez, los dos tipos de registros calendáricos mencionados sean, respectivamente, el *tonalamatl* y el *xiuhamatl*.

¹¹² Esa centralidad de lo que llamamos matemática para el pensamiento mesoamericano también se manifestaría en el hecho de que las relaciones entre los ciclos calendáricos y los astronómicos eran de índole primordialmente numérica y no geométrica. Cfr. Anthony F. Aveni, “Astronomía da antiga Mesoamérica”, en Edwin C. Krupp (org.), *No rasto de... as antigas astronomias*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1978.

lutas, sino como series de entidades con cualidades diferentes y específicas. En pocas palabras: parece ser que la preocupación cuantitativa estaba al servicio de la determinación de las cualidades del tiempo.

Sin embargo, como dijimos al comienzo de la primera parte de este capítulo, esa dimensión calendárico-matemática ha sido explorada, generalmente, de manera aislada de los análisis y caracterizaciones de la cosmogonía, de los dioses, de la concepción de pasado y de las dimensiones políticas de las sociedades mesoamericanas. Es como si esa dimensión hubiese sido producida y manejada por grupos de sabios que no pertenecían a las mismas élites que manejaban y presidían las decisiones políticas, las celebraciones religiosas y las explicaciones cosmogónicas e históricas. Creo que, para entender mejor algunas de las especificidades de la visión de mundo nahua y mesoamericana, tenemos que relacionar, de modo fundamental, esos saberes calendáricos y matemáticos con los dioses, las celebraciones, las ofrendas y, sobre todo, las concepciones y explicaciones sobre el pasado, como tratamos de hacerlo, especialmente, en el cuarto capítulo.

Volvamos al análisis de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. El texto, después de narrar el origen del sistema calendárico, usa sistemáticamente la cuenta de los años para referirse a las edades anteriores del mundo, así como sucede en los *Anales de Cuauhtitlan*. Los episodios narrados en los seis capítulos que versan sobre las edades anteriores¹¹³ desembocan en la edad actual y en los acontecimientos que involucraron a Tula, Quetzalcoatl, los chichimecas y los mexicas, presentando una secuencia temática que, como trataremos de demostrar en el cuarto capítulo, sería típica de las tradiciones nahuas de pensamiento.

En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, ese movimiento narrativo –de los tiempos más remotos hasta los más recientes– fue acompañado por un progresivo crecimiento de las referencias temporales del *xihmolpilli*, tal como vimos que ocurría también en los *Anales de Cuauhtitlan*. De tal modo, aunque el texto de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* no llegue a adquirir forma de anales, las pocas referencias temporales presentes en los episodios cosmogónicos –de tipo *esa edad duró 676 años*– se transforman en numerosas marcaciones temporales en los capítulos que se refieren a eventos más recientes, es decir, entre el capítulo IX y el XX –pasando a ser de tipo *en el décimo año de la segunda tre-*

¹¹³ Cfr. "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, p. 27-38.

*cena, pasados cuatro años o en el año del 202 después de la fundación de Tenochtitlan.*¹¹⁴

Ese amplio y creciente uso de los ciclos temporales para estructurar una narrativa sobre el pasado demostraría, por un lado, que tanto la *Leyenda de los soles* como la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* harían un uso del sistema de calendario que estamos llamando tradicional, es decir, semejante a lo que ocurre en los códices prehispánicos o en los coloniales que mantuvieron las mismas características de los primeros. Por otro lado, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, entre los capítulos mencionados anteriormente, hay un capítulo dedicado a explicar el funcionamiento del sistema calendárico, hecho que denota la influencia directa de las demandas coloniales españolas sobre el texto.

El mismo tipo de fenómeno se da en la *Histoire du Mechique*, cuyo quinto capítulo se dedica a explicar el funcionamiento de la cuenta de los años y de la división de esos años en veintenas.¹¹⁵ Además, en ese texto, el uso de referencias del sistema calendárico se limita al quinto capítulo, referido a la fundación de Tenochtitlan y al funcionamiento del calendario, y a los capítulos que van del séptimo al noveno, que se refieren a las creaciones realizadas en la edad actual.¹¹⁶

Resulta interesante notar desde ya que la satisfacción de la demanda española por capítulos explicativos del sistema calendárico fue acompañada, en general, por el desuso de ese sistema como parte integrada o estructural de la narrativa. En otras palabras, la circunscripción narrativa del calendario como un tema a ser explicado y su desuso en el momento de constituir las explicaciones sobre el pasado se acentúan más a medida en que los relatos son más moldeados e influenciados por las demandas y estructuras narrativas típicas del mundo cristiano. Veremos, en el cuarto capítulo, que esto formó parte de un proceso que en la “Introducción” denominamos fabulización de las narrativas cosmogónicas nahuas.

A pesar del carácter más fragmentario de la *Histoire du Mechique* en relación con los tres textos alfabéticos analizados anteriormente –*Leyenda de los soles*, *Anales de Cuauhtitlan* e *Historia de los mexicanos por sus pinturas*–, parece ser que la mencionada secuencia temática típica se mantuvo.

¹¹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 39-66.

¹¹⁵ Cfr. “Histoire du Mechique”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 139-143. Las ediciones de Ángel María Garibay y de Rafael Tena poseen divisiones y numeraciones diferentes para los capítulos de ese manuscrito. Suponemos que la división y numeración que constan en la edición de Rafael Tena sean las correctas porque aparecen también en su paleografía del texto original. Parece que Garibay juntó los capítulos VI y VII en uno, que en su edición recibió el número VI.

¹¹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 147-157.

Después de referirse a las edades anteriores y a las creaciones de la edad actual, el relato continúa en los episodios relacionados con Quetzalcoatl y a Tollan. Además, el texto muestra otros indicios de su filiación con padrones compositivos nahuas: por un lado, la preocupación con la falta de fechas se menciona en varios tramos de los relatos cosmogónicos y, por el otro, algunas abultadas cifras calendáricas son mencionadas, tal como la de 10 200 años, que aludiría al inicio de la edad actual.¹¹⁷

Considerando nuestros análisis, creo que podemos afirmar que los dos últimos textos analizados –la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Histoire du Mechique*– poseen modelos compositivos, secuencias y selecciones temáticas procedentes tanto de las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas como de las cristianas. Vale destacar que, siendo así, ninguno de los dos posee una estructura típicamente occidental, como sucede con las *Historias* de los misioneros del siglo XVI. De tal modo, no podemos excluir *a priori* que la aparente heterogeneidad y fragmentación de esos dos textos puedan estar relacionadas con la conservación de vestigios de estructuras narrativas o de informaciones recortadas de libros pictográficos y de la tradición oral nahuas.

Algo muy diferente ocurre en el caso de la *Leyenda de los soles* y de los *Anales de Cuauhtitlan*. En éstos, la forma central y, a veces, integral de cómo la cuenta de los años fue utilizada es muy semejante a aquella que se encuentra en los códices pictográficos más tradicionales –o en algunas de sus secciones, tal como veremos en los próximos subtemas de este capítulo–. Además, ninguno de estos textos se preocupa por explicar el funcionamiento de los ciclos calendáricos, considerándolos supuestos de lectura, hechos que son fuertes indicios de la conservación de estructuras y supuestos de pensamiento tradicionales en esos dos textos, a pesar de haber empleado el sistema alfabético.

Como característica común de los cuatro textos alfabéticos analizados, podríamos señalar, en primer lugar, la gran preocupación de sus autores por presentar fechas que sitúen a los eventos narrados. Después, que la cantidad de referencias temporales se volvió gradualmente mayor a medida en que los episodios narrados se acercan a los tiempos más recientes. Finalmente, que los cuatro textos presentan una secuencia temática más o menos común, lo que podía indicar la existencia de una estructura narrativa típica de las tradiciones de pensamiento nahuas, caracteri-

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 146. En la edición de Garibay constan 102.000 años. Cfr. "Histoyre du Mechique", en *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1996, p. 105. Volveremos al problema de esas cifras discrepantes en el último capítulo.

zada por concatenar la historia más reciente a la secuencia cosmogónica de las diversas edades o soles anteriores por medio de los episodios relacionados con Quetzalcoatl, Mixcóatl y Tollan. Pero ese tema será tratado detalladamente en el cuarto capítulo, pues en este momento nos atañe continuar el análisis de la presencia de los *xiuhmolpilli*, ahora en los códices pictográficos.

El *xiuhmolpilli* en los códices pictográficos

En el *Códice Magliabechiano*, después de la sección de los veinte *tonalli* analizada anteriormente y antes de la sección de las celebraciones de las dieciocho veintenas, hay una sección de veintiocho páginas dedicada a los 52 años del *xiuhmolpilli*.¹¹⁸ En la misma, solamente tenemos la secuencia combinatoria completa entre los cuatro cargadores de años –*acatl*, *tecpatl*, *calli* y *tochtli*– y los trece números. Esos dos tipos de elementos forman conjuntos pictóricos que completan, cada cual, la mitad de cada página. En la figura 9 se encuentra reproducida la primera página de esa sección y en ella podemos observar los glifos de los años *ce acatl* (1 caña), a la izquierda, y *ome tecpatl* (2 pedernal), a la derecha.¹¹⁹

Nótese también que los numerales en forma de puntos, así como en el caso de la presentación de los veinte días del *tonalpohualli* en ese código (figura 8), aparecen encima de los glifos calendáricos contenidos en los cuadrados azules que los enmarcan. De esa forma, la disposición gráfica de los glifos 1 caña y 2 pedernal coincide totalmente con el modelo ofrecido por el sentido de lectura de la escritura alfabética occidental, o sea, de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo.

Ningún otro elemento pictográfico, además de los *tonalli* y números está distribuido a lo largo de los 52 años de la cuenta calendárica, la que puede ser considerada, por su exclusividad, como el tema de esa larga sección del *Magliabechiano*. Esa presentación temática y didáctica de la cuenta de los años se confirma en el texto alfabético introductorio que ocupa la primera página de la sección¹²⁰ y en las glosas que acompañan los glifos anuales hasta el décimo, las cuales se limitan a grafiar sus nombres: “esta figura de arriba se dice *acatl*” o “esta figura de arriba se dice *tecpatl*”.¹²¹

¹¹⁸ Cfr. *Códice Magliabechi*, f. 14v-28v.

¹¹⁹ Cfr. *ibidem*, f. 15r.

¹²⁰ *Ibidem*, f. 15r.

¹²¹ *Ibidem*, f. 14v.

Por la exclusividad de la cuenta de los años, por su presentación didáctica y por la organización gráfica basada en los modelos de la escritura alfabética occidental, podemos suponer que esa sección del *Códice Magliabechiano*, y también la de los veinte *tonalli*, no se destinaban a los miembros de las élites nahuas o de sus tradiciones de pensamiento y escritura pictográfica, para los cuales esas páginas registrarían apenas obviedades sin un contenido específico. Por ello resulta muy probable que esas secciones no hayan sido directamente copiadas o inspiradas en ningún tipo de libro utilizado por las tradiciones mixteco-nahuas de escritura y pensamiento, a pesar de que el *Magliabechiano* fue fruto del primer grupo de trabajos misioneros en el valle de México, tal como vimos en el primer capítulo.¹²² Al contrario, su selección temática, modelos compositivos y carácter didáctico apuntan, claramente, hacia una especie de respuesta a las demandas de los religiosos españoles que necesitaban conocer y entender los elementos básicos del sistema calendárico para promover lo que creían que era el buen funcionamiento de la conversión y catequesis.

Ese tipo de demanda hizo surgir en el altiplano central mexicano la producción de innumerables ruedas calendáricas, las que en general presentaban el funcionamiento básico de la cuenta de los años, de las veintenas o, menos frecuentemente, de la cuenta de los días.¹²³ Las ruedas calendáricas acabaron formando parte de las obras de muchos religiosos del siglo XVI. Por ejemplo, en la *Historia de las Indias*, de Diego Durán, una de esas ruedas presenta, didácticamente, las combinaciones entre los cuatro cargadores y los trece números de la cuenta de los años, distribuyéndolos hacia las cuatro direcciones del mundo.¹²⁴

Algunos investigadores defienden el origen prehispánico de ese tipo de registro calendárico, proponiendo que fuesen realizados en piedra.¹²⁵ Sin embargo, en esos registros en piedra, como la citada *Piedra del Sol*,

¹²² Fue propuesto, por ejemplo, en Elizabeth Hill Boone, *The Codex Magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano group*, *op. cit.*

¹²³ Algunas de las ruedas calendáricas más conocidas son la de *Boban* –que, además de las dieciocho veintenas y de los veinte *tonalli*, trae informaciones históricas– y las de *Veytia* –un conjunto de siete ruedas calendáricas copiadas en el siglo XVIII de manuscritos más antiguos–. 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, p. 96 y 229.

¹²⁴ Cfr. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Porrúa, 1984, v. 1, lám. 34.

¹²⁵ Por ejemplo, John B. Glass, “A survey of native Middle American pictorial manuscripts”, en Robert Wauchope (editor general) y Howard F. Cline (editor del volumen), *Handbook of Middle American Indians*, v. 14.

los elementos que componen las cuentas calendáricas no están grabados de manera exclusiva o didáctica, como lo es el caso de las citadas ruedas calendáricas coloniales. Quizá los *tlacuiloque* nahuas o los jóvenes alumnos indígenas de los colegios misioneros hayan adaptado el formato circular –utilizado en tiempos prehispánicos por los nahuas para reproducir registros con la presencia de elementos calendáricos– para representar, didácticamente, los ciclos básicos del calendario. Al mismo tiempo, no podemos excluir la posibilidad de un origen europeo para ese formato y tipo de registro, pues la disposición circular de los meses del zodiaco también era muy común entre los cristianos occidentales.

De todos modos, en el caso del *Códice magliabechiano* se adoptó la presentación lineal de los 52 años del *xiuhmolpilli*, lo que vuelve a esa sección muy extensa y extremadamente repetitiva. Tal vez eso ayude a explicar su decreciente calidad pictórica, sobre todo a partir del séptimo y octavo años del *xiuhmolpilli*.¹²⁶ En algunos casos, a partir de ese punto, la pintura de los glifos extrapola los límites del delineamiento en negro y, en otros, el delineamiento ni se realiza –y ésta era una de las principales características de los glifos mixteco-nahuas.¹²⁷

Muy diferente es la sección del *Códice borbónico* que contiene el ciclo de 52 años del *xiuhmolpilli*,¹²⁸ la que, así como en el *Magliabechiano*, también se encuentra después de la sección dedicada al *tonalpohualli* y antes de la sección de las celebraciones de las dieciocho veintenas.¹²⁹ Se trata del famoso par de páginas cuyo centro está ocupado por un par de personajes cosmogónicos, como puede observarse en la figura 10. En la página de la izquierda se encuentran Oxomoco, a la izquierda, y Cipactonal, deidades primordiales –o la primera pareja humana– que están

¹²⁶ Cfr. *Códice Magliabechi*, f. 16v.

¹²⁷ Como citamos en nota del capítulo anterior, la disminución de esa gruesa línea de contorno es considerada una influencia de las técnicas de pintura europeas, así como la reducción en el tamaño de la cabeza de la figura humana, la introducción de principios de perspectiva, que alterarían la construcción geográfica, y el uso de una gama mayor y menos reglamentada de colores, las que, a pesar de todo, no perdieron totalmente 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.

¹²⁸ Cfr. *Códice borbónico*, p. 21 y 22.

¹²⁹ Luis Barjau reitera el error contenido en las glosas del código, clasificando esas dos páginas como una continuación del conteo de los días, la que, en realidad, terminó en la página anterior. En palabras del propio autor: “La lámina 21 con la 22 del *Borbónico* son las últimas láminas calendáricas del código y están bordeadas ambas de dos treceñas de días, a diferencia de todas las anteriores que sólo tienen una treceña numerada con círculos rojos unidos. Las dos láminas suman 52 días”. Luis Barjau, *El mito mexicano de las edades*, México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco/Miguel Ángel Porrúa, 1998, p. 105.

sentadas en tronos¹³⁰ en el interior de un recinto,¹³¹ incensando y leyendo el futuro con granos de maíz. En la página de la derecha están representados Quetzalcoatl, a la izquierda, y Tezcatlipoca, dos de los más importantes personajes cosmogónicos, porque provocaron la creación y la destrucción de varias edades. Ambos parecen danzar y Quetzalcoatl lleva una bolsa de copal y un incensario.

En cada una de las dos páginas, los pares de deidades están enmarcados por los glifos de los nueve Señores de la Noche y de la cuenta de los años –formada por los trece números y por los cuatro cargadores de años–. En ese marco no se encuentran los pequeños cuadrados divisorios de líneas rojas, como en el caso del *tonalamatl* analizado anteriormente, y la cuenta de los años se encuentra ubicada internamente en relación con los Señores de la Noche.

Sin embargo, de modo análogo a lo que sucede en el *tonalamatl* de ese mismo códice, parece ser que las series calendáricas más conocidas proporcionan el sentido de lectura de esas dos páginas. En ese caso, las dos series son los números del 1 al 13 y los cuatro cargadores de años –respectivamente, *tochtli*, *acatl*, *tecpatl* y *calli*–, pues, como veremos a continuación, los nueve Señores de la Noche que acompañan los glifos anuales no están allí dispuestos en su secuencia elemental.

De este modo, los glifos iniciales, o sea, los que combinan los elementos que ocupan las posiciones más bajas en la progresión de sus respectivas series-modelo, son *ce tochtli*, o 1 conejo, en la página de la izquierda, y *ce tecpatl*, o 1 pedernal, en la página de la derecha. Ambos se encuen-

¹³⁰ Utilizamos ese término con el sentido de lugar de asiento, expresión muy común en el mundo nahua y que se refiere, entre otras cosas, a las esteras, pieles de jaguar o pequeños asientos utilizados por los miembros de las élites y cuyos distintos materiales o formatos eran sinónimos de diferentes posiciones en la jerarquía social y cosmogónica. Un excelente ejemplo de cómo esa jerarquía era grafiada en los códices pictográficos por medio de las diferentes alturas y materiales de los asientos de los *pipiltin* puede encontrarse en la página introductoria del *Códice Mendoza* (figura 31). Cfr. *The essential Codex Mendoza*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1997, f. 2r.

¹³¹ Paso y Troncoso, quien produjo una importante edición comentada del *Códice borbónico* aún a fines del siglo XIX, describe Oxomoco y Cipactonal como si estuvieran encima de una gran estera roja. Cfr. Francisco del Paso y Troncoso, *Descripción, historia y exposición del Códice borbónico*, México/Madrid, Siglo Veintiuno, 1981, p. 92. En la época de esa edición no existían muchos estudios sobre las soluciones pictóricas empleadas en el sistema mixteco-nahua, de manera que Paso y Troncoso no pudo darse cuenta de que la pareja primordial, Oxomoco y Cipactonal, está representada como si estuviera dentro de un recinto cortado por en medio, paralelamente al piso, y visto desde arriba. En otras palabras, es casi como si tuviéramos la representación de la planta baja del recinto –a modo de una vista en corte– en la que podemos ver sus columnas, sus paredes y su entrada y, además, un manantial de agua que brota por debajo de él. Este tema fue analizado en otro texto de nuestra autoría. Cfr. Eduardo Natalino dos Santos, “Códices mexicas”, *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, USP*.

tran, tal como puede verse en la figura 10, en el rincón inferior izquierdo de cada una de las páginas, a partir de las cuales la lectura sigue el sentido levógiro –o sea, contrario a las agujas del reloj–, formando un conjunto de 26 años por página. Veremos, en el siguiente capítulo, que ese sentido de rotación coincide con el que se le atribuyó a la alternancia de los periodos calendáricos por las cuatro direcciones del mundo horizontal en la secuencia oriente, norte, occidente y sur –sobre todo en el caso de los años y de las trecenas de días–. Además, el sentido de lectura de ese par de páginas del *Borbónico*, así como en el caso visto anteriormente de los Patronos de las Trecenas del *Códice Borgia*, se ve reforzado por la forma de disponer la parte superior de los glifos, tanto de los cargadores de años como de los Señores de la Noche: la dirección a seguirse es apuntada por sus partes superiores o por la cima de sus cabezas (figura 10).

En esa sección del *Borbónico*, los cargadores de los años y sus números ocupan una posición de casi igualdad en relación con los nueve Señores de la Noche, cuyas figuras son un poco mayor y abrazan a los años, así como lo hacen en la sección del *tonalpohualli* de ese mismo código (figuras 1 y 2). En realidad, tanto los cargadores de los años como los Señores de la Noche que los acompañan provienen del *tonalpohualli*: son los días y respectivos acompañantes nocturnos que empiezan cada año sazonal y que, de este modo, sirven para nombrarlos, según explicamos en el primer capítulo.

No obstante, la secuencia de los Señores de la Noche que acompaña los años del *xiuhmolpilli* en esas dos páginas no nos presenta un orden matemático simple, el que sería formado por el salto de cinco en cinco Señores en su secuencia elemental –presentada en la cuadro 3–, o sea, haciendo que aparezcan en una serie de tipo 1o., 6o., 2o., 7o., 3o., 8o., 4o., 9o., 5o. y 1o. Eso debería ocurrir, teóricamente, porque la serie de nueve Señores de la Noche entra cuarenta veces dentro del año sazonal de 365 días con un restante de cinco días. Pero, según explicamos en la primera parte de este capítulo, los nueve Señores de la Noche eran combinados de modo fijo con los 260 días del *tonalpohualli* y, para ello, era necesario que el último de ellos, Tlaloc, fuese omitido al final de ese ciclo o que compartiera la última noche con el octavo de ellos, Tepeyotl, haciendo que el primer día del siguiente ciclo del *tonalpohualli*, *cecipactli*, esté acompañado nuevamente por el primer Señor de la Noche, es decir, por Xiuhtecuhtli.¹³²

¹³² Ese resto de un Señor de la Noche se debe al hecho de que serían necesarios 261 días para que su serie, formada por nueve elementos, pudiese repetirse 29 veces por completo.

De esa forma, la secuencia de Señores de la Noche retratada en esas dos páginas del *Borbónico* no era tan obvia o simple como para ser fácilmente memorizada, como lo era, por ejemplo, la cuenta de los años. Para obtenerla era necesario buscar cada uno de los días que empezaban los 52 años en el medio de un *tonalamatl*, como el que se encuentra en la sección anterior de ese manuscrito.¹³³ De este modo, tal vez podríamos decir que los Señores de la Noche que acompañan y, gráficamente, abrazan los días iniciales de los 52 años del *xiuhmolpilli* son la temática de esas dos páginas, que, muy probablemente poseía alguna utilidad de adivinación.

Al mismo tiempo, en esas dos páginas, los elementos provenientes del *tonalpohualli* son superados en escala y por la posición central de los dos pares de deidades –Oxomoco y Cipactonal, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca–. Quizá no sea absurdo proponer que la temática de esas dos páginas sea también la presentación de las influencias que cargarían los dos conjuntos de 26 años.

En caso de que esas dos inferencias sobre la temática de esas páginas sean correctas, podríamos proponer que el conjunto formado por el número, signo de año y respectivo Señor de la Noche cargaría cada año sazonal de modo particular. Simultáneamente, podríamos proponer también que cada uno de los dos pares de deidad influiría todo el conjunto de 26 años que se le relacionaba o, aún, que las cuatro deidades cargarían todo el conjunto de 52 años.

Otra posibilidad –que no excluye las anteriores– sería que esas dos páginas se referían a los episodios cosmogónicos de las creaciones y destrucciones o a la propia invención del calendario, eventos en los cuales esos cuatro personajes tuvieron participaciones centrales, sobre todo Oxomoco y Cipactonal, según vimos en este capítulo al dedicarnos a la presencia del *xiuhmolpilli* en los textos alfabéticos. Además, la relación entre los ciclos de 52 años y los cuatro personajes cosmogónicos se vio fortalecida por la importancia fundamental de esos ciclos en el recuento de la duración de las edades anteriores del mundo y, consecuentemente, en la previsión de la duración de la edad actual, la que terminaría al final de uno de esos ciclos –volveremos a referirnos a ese tema más adelante y también en el cuarto capítulo.

Cualquiera que haya sido la temática de esas páginas, sin dudas no era la cuenta de los años. Hasta podemos decir que haya sido el ciclo de 52 años del *xiuhmolpilli*, pero considerado de manera más amplia y com-

¹³³ Cf. *Códice borbónico*, p. [1]-20.

pleja, o sea, incluyéndose las cargas de cada año y de los conjuntos de años. En suma, la cuenta de los años no se presenta de modo exclusivo o didáctico en esas dos páginas del *Códice borbónico*, como vimos que ocurre en el *Magliabechiano* o como también mencionamos que era el caso de la rueda calendárica de Diego Durán. Al contrario, en esas dos páginas la cuenta de los años se constituye como base sobre la cual las temáticas mencionadas están organizadas.

En el *Códice Vaticano A*, así como en el *Magliabechiano* y en el *Borbónico*, también hay un ciclo del *xiuhmolpilli* entre la sección del *tonalpohualli* y la sección de las fiestas de las veintenas.¹³⁴ Sin embargo, a diferencia de esos dos últimos códices, el *xiuhmolpilli* se presenta bajo la forma de cuatro cuadros numéricos, uno de los cuales puede verse en la figura 11.

En esos cuatro cuadros, además de establecer la correspondencia entre los años cristianos desde 1558 hasta 1609 y los años mexicas, en sus dos columnas a la izquierda, se listan todos los números con los que el cargador de cada año era combinado en el *tonalpohualli*, lo que está en las otras trece columnas de números.

Saber establecer los números con los que los cargadores de años aparecen en el *tonalpohualli* a lo largo de cada año sazonal requiere cierta familiaridad con el funcionamiento del sistema calendárico. Además, ese tipo de uso del *xiuhmolpilli* en combinación con el *tonalpohualli* se asemeja al caso de los Señores de la Noche que acompañan los 52 años en las dos páginas del *Borbónico* analizadas anteriormente.

Por un lado, ese tipo de configuración de *xiuhmolpilli* podría sugerir la participación de miembros de las tradiciones de pensamiento nahuas en la confección de esa sección o, inclusive, la fundamentación de la misma en códices tradicionales. Creemos, no obstante, que sea posible descartar esta última alternativa pues, por otro lado, la cuenta de los años no ha sido empleada para estructurar otra temática en las tablas del *xiuhmolpilli* del *Vaticano A* –como sería usual en los códices y libros tradicionales–. Al contrario, la propia cuenta de los años es el tema a ser explicado, detallado y correspondido con otro sistema de cómputo temporal en esa sección del código, caracterizando así, según una de nuestras hipótesis, un uso del calendario vinculado con las demandas de los españoles, sobre todo a las demandas de los misioneros.

Considerándose las afirmaciones expuestas, nos resta proponer que esa sección del *Códice Vaticano A* fue elaborada con la participación o el auxilio de miembros de las tradiciones de pensamiento nahuas para sa-

¹³⁴ Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 34v-36r.

tisfacer demandas oriundas del trabajo misionero o para trasponer conjuntos de relaciones y combinaciones calendáricas del sistema pictográfico hacia el alfabético.

Mencionamos también que la sección del *xiuhmolpilli* en el *Vaticano A*, *Borbónico* y *Magliabechiano* se encuentra en la misma posición relativa en el interior de esos manuscritos, es decir, entre la sección del *tonalpohualli* y la sección de las fiestas de las veintenas. ¿Será que esa secuencia común a los tres códices nahuas –el *tonalpohualli*, el *xiuhmolpilli* y las fiestas de las veintenas– es una mera coincidencia? ¿O, al contrario, señala la existencia de una concatenación de ciclos y temas calendáricos característica de cierto tipo de libro mixteco-nahua y que pasó a los códices típicamente coloniales, tales como el *Vaticano A* y el *Magliabechiano*? O, aún, ¿será que esa estructura tuvo origen en la mentalidad de los religiosos españoles que dirigieron y organizaron muchas de las producciones de escritos junto con los alumnos e informantes indígenas? Pero, si fue así, ¿la secuencia de capítulos del *Códice borbónico* tendría entonces una organización de origen cristiano, con lo que se reforzaría la hipótesis de que se trata de un códice con influencias coloniales, producido después de la conquista de Tenochtitlan?

Volveremos a esa última pregunta en el siguiente capítulo, cuando nos refiramos a la procedencia de las secciones del *Códice borbónico*. Para responder las preguntas anteriores de modo consistente, necesitaríamos examinar un conjunto más amplio de fuentes pictográficas en comparación con diversos textos de misioneros para tratar de detectar el origen de esa secuencia temática común a los tres códices nahuas que estamos analizando. Mientras tanto, podremos demostrar al menos, en el próximo apartado, que las secciones del *Códice Vaticano A* y del *Magliabechiano* que presentan las celebraciones de las veintenas parecen haber sido influenciadas por las demandas de los misioneros, lo que tal vez indique que también la secuencia temática de esos manuscritos se deba a tales influencias.

El *xiuhpohualli* en los códices pictográficos

En la primera parte de este capítulo mencionamos que, de acuerdo con el sistema mesoamericano, el año calendárico de 365 días se dividía en 18 periodos de 20 días, a los cuales se les sumaban cinco días finales. Dijimos también que existe una gran polémica sobre la existencia, o no, de un mecanismo de corrección del desfase entre el año calendárico y el año sazonal, cuya duración aproximada es de 365.25 días.

Tal cuestión posee cierta relevancia para la investigación, pues si tal mecanismo o corrección esporádica no era aplicado al año calendárico de 365 días, entonces las veintenas y sus celebraciones no tendrían una relación estable con los trabajos agrícolas y las estaciones climáticas, ya que en apenas 80 años el desfase en relación con el año sazonal llegaría a una veintena.¹³⁵ Esto acarrea consecuencias directas en nuestro intento de caracterizar algunas especificidades de las concepciones de tiempo nahua pues, en caso positivo, al referirnos a las veintenas y al año *xihuitl* estaríamos aludiendo a un ciclo temporal cuya dimensión matemática tendría precedencia sobre su relación con el año de las estaciones.¹³⁶

Sin embargo, participar y contribuir en esa polémica de modo consistente requiere, con seguridad, una investigación exclusiva, con un grupo de fuentes mucho más amplio que el nuestro y que, además, se conjugue con otros tipos de estudio, tales como los de etnología y arqueología.¹³⁷ Así, nos limitaremos a analizar cómo las veintenas fueron utilizadas en la organización de secciones de los manuscritos nahuas dedicados a presentar sus fiestas y celebraciones. Pero, a pesar de esa limitación,

¹³⁵ Para volver la situación todavía más compleja, fueron registradas distintas fechas del calendario juliano en el siglo XVI como si fueran el día de inicio del año entre los nahuas. Las divergencias de veinte días son fácilmente explicables, pues se deben al hecho de que las principales celebraciones de las veintenas eran realizadas en sus días finales y no en los iniciales, como pensaron muchos religiosos españoles que se dedicaron a entender el sistema calendárico. Descontándose esos casos, algunas de las fechas mencionadas en las fuentes, tales como el inicio del año sazonal o de la primera veintena, Atlcahualo, son: 1 de marzo (Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, v. 1, cap. 4), 26 de febrero (José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, libro VI, cap. 2), 24 o 25 de febrero (*Códice Vaticano A*, f. 12v y 42v) y 11 de febrero (*Códice magliabechiano*, p. 30). Para algunos investigadores, esa diversidad de fechas se debe a problemas y confusiones de origen occidental cristiano: por un lado, el intento de encontrar un único inicio para el año, tal como en el calendario cristiano, siendo que el mesoamericano poseía diversos ciclos y recuentos regionales, pudiendo entonces haber diversos inicios de ciclos en una misma o en distintas regiones; por otro, el intento de sincronizar el inicio de una veintena con el inicio del año *xihuitl*, tal como el primer día del primer mes del calendario cristiano. Cfr: Elzbieta Siarkiewicz, *El tiempo en el tonalamatl*.

¹³⁶ Las estaciones climáticas eran dos en Mesoamérica: *xolpan*, o tiempo verde y de las aguas, y *tonalco*, o lugar del calor, del sol y de las sequías. Cfr: Carmen Aguilera, "Xolpan y Tonalco", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 15, 1982, p. 185-207.

¹³⁷ Además de los investigadores y de los trabajos mencionados en nota de la primera parte de este capítulo, otros importantes participantes de esa polémica son Johanna Broda, "Ciclos agrícolas en el culto", en Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston (eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru*, Oxford, Bar, 1983; Ivan Šprajc, *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001; Pedro Carrasco, "Las fiestas de los meses mexicanos", en Barbro Dalhgren (org.), *Mesoamérica*, México, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979.

tomaremos partido en esta discusión, pues las caracterizaciones más amplias que proponemos, basándonos en los análisis comparativos que estamos desarrollando, dependen de la posición asumida. Saber si las veintenas y sus celebraciones se relacionaban, o no, con el ritmo de las estaciones y actividades sazonales desarrolladas por los nahuas determina, en gran parte, cualquier intento de caracterizar las concepciones de tiempo, espacio y pasado de esos pueblos.

A pesar de las polémicas que abarcan las dieciocho veintenas, existe un cierto consenso sobre cuáles eran sus nombres y cómo se organizaba su sucesión. Además, la lista de deidades que eran homenajeadas en sus celebraciones en el centro de México también es más o menos consensual. Ese relativo consenso puede observarse en los tres códices que estamos analizando, en los cuales los personajes retratados en cada una de las veintenas han sido identificados según la lista presentada en el cuadro 7.

No obstante la similitud posicional que las secciones dedicadas a las veintenas del año *xihuitl* presentan en el interior de los tres códices y la relativa concordancia entre las listas de deidades homenajeadas, la utilización y las formas de presencia de los ciclos calendáricos son muy diferentes en los tres manuscritos. Nos dedicaremos a esas distinciones.

Por un lado, la sección de las veintenas en el *Códice borbónico*¹³⁸ contiene una serie de detalles más que las del *Vaticano A* y las del *Magliabechiano*, y su forma de presentarlas e insertarlas en el medio de otros ciclos calendáricos también es muy diferente. Por el otro, las secciones del *Códice Vaticano A*¹³⁹ y del *Códice magliabechiano*¹⁴⁰ son muy semejantes entre sí, tanto en lo que se refiere a la estructura como a los detalles temáticos. Ambas presentan dieciocho conjuntos formados por una parte pictográfica y una textual-alfabética. En el caso del *Vaticano A*, cada veintena está ubicada en una página cuya parte superior la ocupan los elementos pictóricos y, la inferior, las glosas, tal como podemos ver en la figura 12. En el *Magliabechiano*, cada conjunto ocupa dos páginas que pueden ser observadas simultáneamente, sólo que en la de la izquierda están los textos y en la de la derecha están los elementos pictóricos, como podemos ver ejemplificado en la figura 13.

¹³⁸ Tradicionalmente, esa sección es delimitada como ocupando las páginas 23 a 37. Por ejemplo en Ferdinand Anders *et alii*, *El libro del ciuacoatl*. Trataremos de mostrar que desde la foja 23 hasta el final del manuscrito tenemos una única sección.

¹³⁹ Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 42v-51r.

¹⁴⁰ Cfr. *Códice Magliabechi*, f. 28v-46r.

CUADRO 7. LAS DIECIOCHO VEINTENAS, SUS DEIDADES O ENTES
 CELEBRADOS, SEGÚN LOS CÓDICOS *BORBÓNICO*, *VATICANO A*
 Y *MAGLIABECHIANO*

Nombres de las veintenas y traducción	<i>Deidades o entes celebrados</i>		
	<i>Borbónico</i>	<i>Vaticano A</i>	<i>Magliabechiano</i>
Atlcahualo / Xilomaniliztli* - Se Deja el Agua / Ofrenda de Espigas	Tlaloc	Tlaloc	Tlaloc
Tlacaxipehualiztli - Desollamiento de Gente	Xipe Totec	Xipe Totec	Xipe Totec y Tezcatlipoca
Tozoztontli - Pequeña Fiesta de Nuestro Autosacrificio	Tlaloc	Diosa del Maíz	Chalchiuhtlicue y Centeotl
Huey Tozoztli - Gran Fiesta de Nuestro Autosacrificio	Tlaloc	Centeotl y Tlaloc	Centeotl
Toxcatl - Nuestro Asado o Maíz Tostado	Tezcatlipoca, Cihuacoatl, Huehuetotl y Huitzilopochtli	Tezcatlipoca	Tezcatlipoca
Etzalcualiztli - Comida de Maíz y Frijoles Cocidos	Tlaloc, Quetzalcoatl y Xolotl	Tlaloc	Tlaloc y Quetzalcoatl
Tecuilhuitontli - Pequeña Fiesta de los Señores	Centeotl- Xochipilli y Xipe Totec	Huixtocihuatl	Centeotl- Xochipilli o Tlazotpilli
Huey Tecuilhuil - Gran Fiesta de los Señores	Centeotl- Xochipilli y Xipe Totec	señores y principales	Huixtocihuatl y Xilonen

* Encontramos también la grafía Xilomanaliztli en Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos/Historia de la conquista*, traducción del náhuatl e introducción de Federico Navarrete Linares, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001 (Serie Cien de México), y Ferdinand Anders *et alii*, *El libro del ciuacoatl*, Graz/México/Madrid, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991.

CUADRO 7. LAS DIECIOCHO VEINTENAS, SUS DEIDADES (*continuación*)

<i>Deidades o entes celebrados</i>			
Tlaxochimaco / Miccailhuitontli – Ofrenda de Flores / Pequeña Fiesta de los Muertos	Cihuacoatl y Huehueteotl	muertos	Tezcatlipoca
Xocotl Huetzi / Huey Miccailhuil – La Fruta se Cae / Gran Fiesta de los Muertos	Tres dioses del agua, de la caña de la semilla y del <i>teotzoalli</i> ***	muertos	Huehueteotl y <i>teotzoalli</i> (<i>amaranto sagrado</i>)
Ochpaniztli – Barrer Caminos	Toci-Tlazolteotl Teteoinnan y Xilonen Chicomecoatl	Ochpaniztli o Tlazolteotl	Toci y Tlazolteotl
Teotleco / Pachtontli – Llegada de los Dioses / Pequeña Fiesta del Pachtle**	Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Xilonen-Chicomecoatl	Tezcatlipoca	Tezcatlipoca y Ometochtli
Tepeilhuitl / Huey Pachtli – Fiesta de los Montes / Gran Fiesta del Pachtle	Tlaloc y Xilonen Chicomecoatl	Todos los dioses y Tlaloc	Xochiquetzal
Quecholli – Flamingo o Flecha Arrojada	Mixcoatl y Tezcatlipoca	Cuatro dioses caídos del cielo y Mixcóatl	Mixcoatl
Panquetzaliztli – Izamiento de Banderas	Huitzilopochtli y Painal	Huitzilopochtli, Painal y Tezcatlipoca	Huitzilopochtli, Painal y Tezcatlipoca
Atemoztli – Rebajamiento de las Aguas	Tlaloc y Chalchihuitlicue	Tlaloc	Tlaloc
Tititl – Encogimiento	Cihuacoatl	Cihuacoatl	Cihuacoatl
Izcalli – Crecimiento	Xiuhtecuhtli y Cihuacoatl	Xiuhtecuhtli	Xiuhtecuhtli

** Masa hecha de semillas de amaranto con la que se confeccionaban figuras utilizadas en celebraciones y comidas ceremoniales.

*** Planta enredadera que crece sobre los árboles y era utilizada para decoración de construcciones y para confección de guirnaldas.

Resulta interesante notar que la secuencia entre textos alfabéticos y elementos pictográficos es inversa en los dos códices, lo que quizás pueda ser considerado un indicativo de la prioridad de uno u otro elemento en la confección de cada manuscrito. En otras palabras, en el *Magliabechiano* tenemos, en primer lugar, el texto alfabético y, en seguida, a modo de ilustración para el texto, las imágenes; en cambio, en el *Vaticano A* tenemos primero las imágenes y, después, un texto alfabético que en parte explica sus elementos componentes, muchos de los cuales tienen sentidos bien establecidos dentro del sistema pictográfico mixteco-nahua.

En cuanto al detalle del tema, los dos códices se preocupan, principalmente, de relacionar las fiestas, establecer sus fechas correspondientes en el calendario cristiano, listar las deidades que estarían siendo reverenciadas y vincular las celebraciones con las fases del año y con las actividades agrícolas y sus productos. Todos estos subtemas pueden estar directamente vinculados con las preocupaciones e intereses de los misioneros en conocer las celebraciones locales para combatir lo que llamaban idolatría o, también, impedir su infiltración en las celebraciones y festividades católicas. Esa afirmación se fundamenta en el hecho de que los mismos temas y subtemas son muy semejantes a los que se encuentran en textos religiosos españoles, tal como vimos en la tercera parte del primer capítulo.

Otro parecido entre las secciones de las veintenas en el *Vaticano A* y en el *Magliabechiano* es que no existe, en ambos manuscritos, ningún tipo de vínculo entre la exposición de las celebraciones de las veintenas –a las que estamos llamando *xiuhpohualli*– y la cuenta de los años –o *xiuhmolpilli*–. En otras palabras, las veintenas y celebraciones presentadas no se refieren a las realizadas en un año específico. De tal modo, podemos suponer que la temática de las secciones de esos dos manuscritos sean las fiestas consideradas genéricamente, es decir, en su dimensión repetitiva y sincrónica, como también sucede en las *Historias* de los misioneros.¹⁴¹

Mientras tanto, en los dos casos, la organización de la exposición se basa en la secuencia de las veintenas dentro del año y, por lo tanto, no creo que sea aventurado afirmar que la subdivisión del año *xihuitl* y sus fiestas operen también como elementos organizadores de esas seccio-

¹⁴¹ Como citamos antes, tratamos en detalle algunas de esas *Historias* en nuestra investigación de maestría. Cfr. Eduardo Natalino dos Santos, *Deuses do México indígena. Estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*, São Paulo, Palas Athena, 2002.

nes.¹⁴² De tal modo, tendríamos en éstas la combinación del uso estructural del sistema calendárico, hipotéticamente más tradicional, con el uso temático, típico de las demandas cristianas del periodo colonial.

La presencia estructural e implícita de la división interna del año *xihuitl* también puede observarse en la mencionada sección del *Códice borbónico*.¹⁴³ En la misma, el tema central es una serie de celebraciones públicas realizadas, probablemente, en las cercanías de Tenochtitlan, como vimos en la última parte del primer capítulo, a partir del final del año *ce tochtli* (1 conejo), pasando por todo el año *ome acatl* (2 caña) y llegando hasta casi el comienzo del año *yei tecpatl* (3 pedernal).

Esas celebraciones se encuentran separadas gráficamente por líneas verticales y ocupan espacios desiguales en el manuscrito: existen celebraciones que comparten la misma página y otras que ocupan más de una página cada una. El sentido de lectura predominante en esa sección va de izquierda a derecha, pero, a veces, la orientación y la disposición de las figuras nos obligan a girar el código en 90° en sentido levógiro y la lectura se hace de arriba hacia abajo.

El cambio de posición del manuscrito para la lectura podría tener algún significado dentro de las convenciones de la escritura *tlacuiloalli*, tal como la delimitación de una sección, la predominancia de un determinado asunto o la relación de ese nuevo sentido de lectura con el que está siendo narrado. Es lo que parece suceder en el *Códice Borgia*. En el mismo, el sentido general de lectura de las páginas va de derecha a izquierda –con el manuscrito en forma de biombo dispuesto paralelamente a la línea de los hombros del supuesto observador–. Pero la disposición de las figuras a partir de la página 29 indica que el manuscrito debe ser girado 90° en sentido levógiro, posición que debe mantenerse hasta la página 46.¹⁴⁴ Esos dos puntos delimitarían una sección que, no por coin-

¹⁴² En el *Magliabechiano* no existen referencias sistemáticas a las fechas de inicio de cada veintena, tal como ocurre en el *Vaticano A*. Sin embargo, es citado que cada una duraría veinte días y las fechas de celebración son mencionadas en dos casos: en la segunda veintena, Tlacaxipehualiztli (f. 30r), que se celebraría el 21 de marzo, y en la última fiesta (f. 45v y 46r), Izcalli, celebrada el 4 de febrero y que duraba veinticinco días, pues incluía los *nemontemi* o días vacíos. Por lo tanto, y según este manuscrito, resulta posible distribuir las otras celebraciones cada veinte días y recomponer las fechas iniciales de cada una de ellas. Cfr. *Códice Magliabechi*, f. 28v-46r.

¹⁴³ Cfr. *Códice borbónico*, p. 23-37.

¹⁴⁴ Cfr. *Códice Borgia*, p. 29-46. Ese hecho, aliado a la importante presencia de Cihuacoatl en la conducción de los rituales y en el circuito de templos en que ellos se habrían realizado, lo que también sucedía en las celebraciones retratadas en el *Borbónico*, llevaron a Karl Antony Nowotny a establecer, en su obra *Tlacuilolli*, un paralelo a esa sección del *Borgia* con la que estamos analizando en el *Borbónico*. Cfr. Ferdinand Anders et alii, *El libro del ciuacoatl*, p. 51.

cidencia, tiene 18 páginas y que es interpretada, por algunos investigadores, como relacionada con las dieciocho veintenas.¹⁴⁵

Veremos que, si consideramos las supuestas dos últimas secciones del *Códice borbónico* como una, según indicamos en el primer capítulo, también tendremos un total de dieciocho páginas en esa sección. Volvamos al análisis del *Borbónico* para poder fundamentar la propuesta de fusión de las supuestas dos últimas secciones.

A diferencia de lo que ocurre en el *Vaticano A*, en el *Magliabechiano* y en las *Historias* de los misioneros, la sección del *Borbónico* dedicada a las fiestas de las veintenas trae la presencia de la cuenta de los años o *xiuhmolpilli* de manera explícita y estructural. En otras palabras, la presentación del *xiuhpohualli* se da en el medio de un ciclo del *xiuhmolpilli*. Veamos por qué.

La apertura de la sección se hace a través del glifo *ce tochtli*, ubicado en la parte superior izquierda de su primera página, la que podemos ver reproducida en la figura 14. Ese glifo, enmarcado con un cuadrado azul –una de las formas de indicar que el glifo en su interior alude a un año–, ubica diacrónicamente el tema que será dispuesto: las celebraciones de las fiestas de las veintenas que ocurrieron durante el pasaje de ese año al siguiente, es decir, el año *ome acatl*, que corresponde a partes de los años cristianos de 1506 y 1507 y en el cual fue celebrado un *xiuhmolpilli* o enlace de años. El personaje que abre esa sección, ubicado en el extremo izquierdo de su primera página (figura 14) es, justamente, Xiuhtecuhtli, deidad considerada patrona del calendario y del tiempo y el primero de los Señores de la Noche, según mencionamos anteriormente.

Vale destacar que *ce tochtli* es el primer año de la cuenta mexicana y que, siendo así, le da continuidad a la secuencia de 52 años de la sección anterior de ese manuscrito, la cual fue presentada aparentemente de manera general y sincrónica y que se había iniciado en un año *ce tochtli* y terminado en un año *matlactli omei calli* (13 casa) (figura 10).¹⁴⁶ En otras palabras, existe una continuidad conceptual y temporal subyacente –basada en la continuidad de la cuenta de los años– entre la sección que estamos analizando ahora y la sección anterior del *Códice borbónico*.

¹⁴⁵ Uno de ellos es Gordon Brotherston, *The year in the Mexican codices*, dactilografiado, 2002. Esa sección del *Borgia* retrataría la cosmogonía mesoamericana y, siendo así, muchos de sus episodios y personajes iniciales se ubicarían en los niveles celestes y, posteriormente, bajarían a la tierra. La disposición gráfica de esas localizaciones espaciales distintas y superpuestas y el registro pictográfico de ese movimiento descendente serían facilitados y reforzados por el sentido de lectura que, tal como dijimos, es de arriba hacia abajo en el manuscrito ubicado perpendicularmente a la línea de los hombros del supuesto observador.

¹⁴⁶ Cfr. *Códice borbónico*, p. 21 y 22.

En esa primera página de la sección de las veintenas estarían retratadas Izcalli y Atlcahualo, consideradas, respectivamente, la última y la primera veintena del año sazonal. Después de la presentación pictográfica de las próximas catorce veintenas en las diez páginas siguientes, llegamos al próximo glifo anual, es decir, *ome acatl* (2 caña). Ese glifo se presenta de la misma forma que el anterior, es decir, enmarcado en un cuadrado azul y en conjunción con la decimoquinta veintena, Panquetzaliztli, cuyo glifo identificador, una bandera izada, puede verse del lado derecho del glifo del año, sobre un templo en forma de pirámide escalonada y cuyo frente está ocupado por el dios-sacerdote Huitzilopochtli.¹⁴⁷ Esos dos conjuntos pictográficos pueden verse en la parte central superior de la figura 15.

En medio de esa veintena se celebró un enlace de años por medio de la ceremonia del Fuego Nuevo, registrada a través del conjunto formado por los demás elementos pictográficos de esa página. Volveremos a analizar ese riquísimo conjunto pictográfico en el siguiente capítulo, cuando tratemos la relación de los cuatro rumbos con la cuenta de los años y de su función en la organización de esa página; y también en el último capítulo, cuando utilicemos sus elementos para caracterizar la concepción mexicana de fin de ciclo y su vinculación con el posible final de la era actual.

Después del registro de la ceremonia del Fuego Nuevo, hay dos veintenas más registradas en las dos páginas siguientes –Atemoztli y Tititl–llegándose, nuevamente, a la última veintena, Izcalli, que abrió esa sección del *Códice borbónico*.¹⁴⁸ Esa veintena está grafiada por segunda vez y de un modo semejante a la primera, pero con sus personajes en posición invertida o especular, tal como podemos observar al comparar las figuras 14 y 16, donde los personajes aparecen en las partes central e izquierda –la figura que acompaña a Xiuhtecuhtli es Cihuacoatl–. Ese recurso permite que el primer personaje que aparece en la sección, Xiuhtecuhtli, sea también el último y, además, ubica su primera aparición de frente a la segunda, como si ambas estuvieran delimitando y guardando todas las celebraciones contenidas entre ellas.

La sección del *xiuhpohualli* terminaría en esa página (figura 16), la que posee en su parte superior izquierda el glifo *yei tecpatl* (3 pedernal)

¹⁴⁷ Cfr. *ibidem*, p. 34. La realización de esa ceremonia durante la veintena Panquetzaliztli fue confirmada por Motolinía y Mendieta. Cfr. Johanna Broda, "La fiesta azteca del fuego nuevo y el culto de las Pléyades", en Franz Tichy (ed.), *Lateinamerika-Studien*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1982.

¹⁴⁸ Cfr. *Códice borbónico*, p. 37.

en el interior del marco cuadrado azul, señalando el inicio de un nuevo ciclo de celebraciones.¹⁴⁹ Pero, ¿tenemos aquí elementos que indiquen el fin de esa sección en el manuscrito? Pensamos que no. Veamos por qué.

En la figura 16 podemos observar que el año 3 pedernal está seguido, en esa misma página, de otros glifos anuales dispuestos a su derecha, los que también están enmarcados con cuadrados azules, pero grafiados de forma continua, formando, en conjunto, una gran hilera horizontal que bordea el límite superior de esa página y avanza en las tres páginas siguientes –dos de las cuales fueron perdidas–. La hilera de glifos anuales continuaría abajo, en una columna con el mismo modelo compositivo y que bordea el extremo derecho de la última y perdida página del *Borbónico* hasta su límite inferior, a partir del cual la disposición de los glifos anuales continua en una hilera horizontal semejante a la superior y que volverá hasta la página en que se encuentra el glifo *yei tecpatl*.¹⁵⁰ El conjunto formado por las dos actuales páginas finales del *Borbónico* y por la reconstitución hipotética de las dos que fueron perdidas puede verse en la figura 17.

Todos esos glifos anuales forman un ciclo del *xiuhmolpilli* nuevo y completo y que llega hasta el año *ome acatl* siguiente, 2 caña o 1559. Asociado al glifo de ese año, por medio de una línea, se encuentra el glifo del Fuego Nuevo, formado por la figura de un instrumento llamado *mamalhuaztli*, formado por dos partes de madera que al friccionarse producían fuego.¹⁵¹ Ambos glifos pueden verse en la parte inferior derecha de la figura 16.

¹⁴⁹ El hecho de que el Fuego Nuevo haya sido celebrado durante la veintena Panquetzaliztli, la decimoquinta, no significa que el año *xihuitl* hubiera empezado con ella.

¹⁵⁰ Cfr. *ibidem*, p. 37-[40].

¹⁵¹ Nombre asociado también a una constelación, probablemente formada por las estrellas que componen el cinturón de Orión o la cabeza de Toro. Ese hecho refuerza el argumento de que el año calendárico mexica poseía correcciones y que éstas se hacían, en realidad, con base en el año sidereal (365 256 días) y no en el año solar (365 242 días). Sahagún afirma que la posición de las Pléyades –llamadas *Tianquiztli* en náhuatl– era observada en el momento de encenderse el Fuego Nuevo: deberían estar en el medio del cielo en el medio de la noche. Cfr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 428. Sin embargo, Sahagún ubica esa celebración en la veintena Izcalli. Otros dos indicios de que las veintenas y el año calendárico estaban relacionados con las estaciones del año de modo directo son las celebraciones de Quechollí, que dependerían de la presencia de los pájaros llegados del norte por causa del invierno, en noviembre, y la marcación de la periodicidad de la recolección de los tributos por parte de los mexicas a través de las veintenas, pues muchos tributos dependían directamente de las estaciones del año, tales como el maíz o el algodón. Esa marcación de la recolección de tributos en veintenas puede observarse en la *Matrícula de tributos* y en el *Código Mendoza*. Cfr. Gordon Brotherston, *The year in the Mexican codices*, dactilografiado, 2002; Frances F. Berdan y Michael E. Smith, "The Aztec empire", en Frances F. Berdan y Michael E. Smith (ed.), *The Postclassic Mesoamerican world*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 2003.

Nuestra propuesta es que desde la página 23 hasta el final del código tenemos una única sección, cuya unidad estaría dada por la presencia estructural de la cuenta de los años y sobre la cual estaban dispuestas y organizadas diferentes temáticas: las celebraciones realizadas entre el final del año *ce tochtli* y el comienzo del año *yei tecpatl* y las ceremonias del Fuego Nuevo. De este modo, esas páginas finales del *Borbónico* serían una manera de explicitar la continuidad de la cuenta de los años iniciada varias páginas atrás y en medio de la cual o, mejor dicho, en un punto de la cual se insertaron, específicamente, las fiestas de los años *ce tochtli* y *ome acatl* (aproximadamente 1506 y 1507), así como la ceremonia del Fuego Nuevo.

Esta forma de interpretación se opone a la que varios investigadores vienen haciendo sobre el *Códice borbónico*, tal como lo expusimos en el primer capítulo al presentar el código, pues esta sección normalmente es entendida como dos: una dedicada a las fiestas y otra al ciclo venidero del *xiuhmolpilli*.¹⁵²

Comparando las formas en que los tres códigos presentan las dieciocho veintenas, pudimos ver también que las secciones del *Vaticano A* y del *Magliabechiano* se caracterizan por una retractación sincrónica de las celebraciones de las veintenas y por estar centradas en los dioses que serían homenajeados. En cambio, la presentación del *Códice borbónico* se caracteriza por retratar las veintenas (*xiuhpohualli*) de manera diacrónica, utilizando la cuenta de los años (*xiuhmolpilli*) como elemento organizador de la narrativa. Pensamos que la abstracción total de las celebraciones de las veintenas fuera de un contexto temporal definido se deba a la influencia de los misioneros españoles, pues esa forma de retratarlas está ampliamente presente en sus *Historias*.¹⁵³

Como puede verse, el análisis del *xiuhpohualli* en el *Códice borbónico* nos llevó de vuelta al *xiuhmolpilli*, pues ambos aparecen inseparablemente entretnejidos en ese manuscrito. Esa trama nos revelaría una característica central del pensamiento nahua: la complementariedad entre sincronía y diacronía. Continuemos en el análisis de esas páginas finales del *Borbónico* –en comparación con las páginas finales del *Vaticano A*– para

¹⁵² Uno de los pocos autores que cuestionan esa división es Juan José Batalla Rosado, "Los *tlacuiloque* del *Códice borbónico*", *Journal de la Société des Américanistes*, París, Au Siège de la Société Musée de L'Homme, t. 80, 1994, p. 47-72. No obstante, el autor no utiliza la continuidad de la cuenta de los años como argumento favorable para defender la existencia de una única sección. Apenas cita la repetición invertida de la escena de la página 23 en la página 37.

¹⁵³ Por ejemplo, en Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*; Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*.

fundamentar esa afirmación y profundizar la discusión sobre esa complementariedad, así como sobre sus implicaciones para las concepciones de tiempo y de pasado de los nahuas y de los mesoamericanos en general.

Sincronía y diacronía en los códigos pictográficos

Hasta donde sabemos, las celebraciones de las veintenas se repetían todos los años en los *altepeme* del altiplano central mexicano y, por consiguiente, podemos considerarlas, en teoría, eventos en los cuales el carácter sincrónico y de repetición estaba soberanamente presente. Pero ¿por qué registrar esas celebraciones de forma diacrónica, tal como se hace en el *Códice borbónico*? ¿Por qué insertarlas en el medio de la cuenta de los años?

Quizás esto se explique por el hecho de que sincronía y diacronía eran dimensiones complementarias e indispensables para cualquier marcación temporal completa en el sistema calendárico mesoamericano. Dependiendo del caso, una u otra dimensión podía destacarse y presentarse de un modo más preeminente pero, en verdad, las dos estaban siempre presentes en cualquier tipo de registro temporal. Por ejemplo, inclusive en el recuento maya, de acentuado carácter diacrónico, las fechas podían repetirse después de centenas de miles de años, más precisamente, después de 374 400 años.¹⁵⁴ Esto se debía, principalmente, al

¹⁵⁴ Cfr. Nancy Farris, "Recordando el futuro, anticipando el pasado", en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985. Además de los ciclos de 365 y 260 días –llamados, respectivamente, *haab* y *tzolkin*– los mayas utilizaron un año estándar de 360 días, llamado *tun*. El año *tun* rompió con la duración del año sazonal y priorizó la facilidad matemática, ya que se trata de una cantidad de días que puede dividirse exactamente por veinte. Sin embargo, mantuvo la sincronía con el *tonalpohualli*, pues a cada 52 años *tun* (360 días) le corresponden 72 *tonalpohualli* o, en ambos casos, 18720 días. Tomando como base el año *tun* y su división en dieciocho veintenas, los mayas del periodo clásico mantenían un recuento de la cantidad de días a partir de una fecha inicial, que era el día en que la edad actual empezó: es la llamada cuenta larga o cuenta amplia. Su funcionamiento se daba por medio de cinco unidades progresivamente mayores: *kin* (1 día, contados hasta 20), *uinal* (1 veintena de días, contadas hasta 18), *tun* (360 días, contados hasta 20), *katún* (20 años *tun* o 7 200 días, contados hasta 20) y *baktún* (20 *katún* o 400 años *tun* o 144 000 días, contados hasta 13). Los investigadores han anotado las fechas referidas a la cuenta larga con números arábigos separados por puntos. Así, el primer día de la edad actual corresponde al 0.0.0.0.0, el segundo día al 0.0.0.0.1. y así sucesivamente según los límites antes mencionados para cada unidad. La penúltima fecha sería 12.19.19.17.19 y la última 13.0.0.0.0 o 0.0.0.0.0. Imaginemos la siguiente fecha grafiada en la cuenta larga maya: 9.15.5.0.0., la que puede leerse de la siguiente forma: estamos a 9 *baktún* ($9 \times 400 \text{ tun} = 3600 \text{ tun}$), 15 *katún* ($15 \times 20 \text{ tun} = 300 \text{ tun}$), 5 *tun*, 0 *uinal* y 0 *kin* del origen de la edad actual. En otras palabras, estamos a 3905 *tun* ($3600 \text{ tun} + 300 \text{ tun} + 5 \text{ tun} + 0 \text{ uinal} + 0 \text{ kin}$) o 1 405 800 días del inicio de la edad actual. La fecha presentada se encuentra en una estela de la ciudad de Copán cuya ejecución fue es-

hecho de que el *tonalpohualli* y el *xiuhmolpilli* siempre eran utilizados en conjunto, pues, como dijimos antes, no se trataba de dos calendarios, sino de dos ciclos de un mismo y único sistema.

Tal como vimos en el inicio de este capítulo, en el *tonalpohualli* predominaba, teóricamente, la dimensión sincrónica, pues los mismos días se repiten cada 260. Sin embargo, no podemos olvidarnos de que esos ciclos repetitivos se combinaban con los años del *xiuhmolpilli* de modo tal que su repetición se daba apenas cada 52 años o, dicho de otra forma, cada 73 *tonalpohualli*. Pero, de este modo, esa cuenta de los años también poseía una dimensión sincrónica, pues cada 52 años tendríamos, hipotéticamente, la repetición del mismo ciclo, o sea, de años con los mismos nombres y que se combinaban con los 73 ciclos del *tonalpohualli* de la misma forma. Sin embargo, esos años eran diferentes porque pertenecían a otro ciclo, carácter denotado en los registros pictográficos por la disposición sucesiva de los glifos de los cargadores de años, la cual acentuaba la dimensión diacrónica y permitía la diferenciación de años con el mismo nombre.

Es exactamente lo que sucede en la última sección del *Borbónico*, en la cual resulta imposible confundir los dos años *ce tochtli* o los dos años *ome acatl* que aparecen en páginas distintas; o no percibir cuál precede a cuál en 52 años. En esa sección, esa estructura de años sucesivos es empleada para situar diacrónicamente el registro de eventos que se repetirían cada año, es decir, la celebración de las veintenas.

Por todo lo precedente, puede percibirse que la sincronía y la diacronía se encontraban inseparablemente superpuestas en los diversos niveles de significación que cada fecha de esa sección final del *Borbónico* evocaba, como si el tiempo estuviera compuesto por diversas capas que se superponían y que conformaban sus cualidades.¹⁵⁵

Otro importante aspecto de esa sección final del *Borbónico* es la ausencia, casi total, de cualquier otro elemento pictográfico dentro del

tablecida en el calendario cristiano como 22 de julio de 736 d.C. Hechas las debidas conversiones, esa estela –y centenares de otras tantas que utilizaban la misma fecha inicial– afirman que la edad actual empezó el día 13 de agosto de 3114 a. C. –o 3113 a. C., según el recuento astronómico que considera el año cero–. Por medio de esa cuenta, los mayas organizaban registros temporales que abarcaban millares de años y cuyo carácter diacrónico resulta absolutamente claro. En nuestra investigación de maestría pueden encontrarse más detalles sobre el funcionamiento básico de esa cuenta. Cfr: Eduardo Natalino dos Santos, *Deuses do México indígena. Estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*, São Paulo, Palas Athena, 2002.

¹⁵⁵ Gordon Brotherston cree que "Por su claridad, este capítulo del *Borbónico* es decisivo para establecer la posible historicidad en el género *teoamoxtli* [libros divinos], sugiriendo que en realidad los *teoamoxtli* exigen una interpretación literaria más amplia, que vaya más allá de la insistente oposición binaria occidental entre tiempo diacrónico y el tiempo sincrónico". La expresión entre corchetes es mía. Gordon Brotherston, *La América indígena en su literatura*, p. 468.

espacio enmarcado por la cuenta de los años, tal como puede observarse en la figura 17. En otras palabras, aunque en la actualidad apenas tengamos las páginas que contienen los once años iniciales y los nueve años finales, aparentemente ningún otro glifo o pintura fueron grafiados en esa sección, a excepción del glifo del Fuego Nuevo, que puede observarse mejor en el extremo inferior derecho de la figura 16.¹⁵⁶ Parece que la secuencia de años registrada en esas páginas finales constituye una especie de estructura previa –¿se trata de los años posteriores a la época en que el códice fue confeccionado?– a la espera de temas o acontecimientos que podrían agregársele, inclusive en una nueva edición o versión.¹⁵⁷

Quizá para la tradición nahua de pensamiento y escritura que produjo ese manuscrito habría solamente dos certezas previas sobre esos años por venir: como la edad actual no se había cerrado con el fin del ciclo anterior, pasarían otros 52 años y, al final de los mismos, los gobernantes-sacerdotes tratarían de encender un nuevo Fuego Nuevo. Volveremos a tratar ese tema en detalle en el último capítulo, cuando analicemos la cosmogonía.

Vale recordar también que en los códices *Vaticano A* y *Magliabechiano*, en contraste con esa sección final del *Borbónico*, las fiestas eran presentadas apenas en su dimensión sincrónica. Si consideramos el carácter seguramente más tradicional de ese último códice, podríamos proponer que las demandas coloniales –sobre todo la selección temática y el recorte conceptual impuestos por los misioneros en los trabajos conjuntos con los nahuas– tendieron a excluir las marcaciones y los referenciales temporales diacrónicos de los manuscritos o secciones que trataban sobre eventos considerados rituales y cosmogónicos. Tales marcaciones y referenciales se mantuvieron apenas en los manuscritos y registros que se referían a temas que los europeos consideraron históricos, tales como los anales (*xiuhamatl*) que abordaban las migraciones chichimecas.

En el *Códice Vaticano A* existe una gran sección dedicada a ese tipo de registro, es decir, que puede clasificarse como un *xiuhamatl* o libro de

¹⁵⁶ Cfr. *Códice borbónico*, p. 37-[40]. Veremos, a continuación, que algo semejante sucedió en el final del *Códice Vaticano A*.

¹⁵⁷ No debemos olvidarnos de que agregar elementos, copiar modificando y sustituir libros parecen haber sido actos muy comunes y nada reprobables entre los productores y usuarios de los manuscritos pictográficos mixteco-nahuas. Por lo tanto, debemos tener cuidado para no proyectar, indiscriminadamente, las concepciones de preciosidad y originalidad que el mundo occidental creó alrededor de los escritos antiguos a sus contextos originales de producción y uso. Cfr. 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. Consultado el 28 de junio de 2012.

anales.¹⁵⁸ Aunque el objetivo central de la investigación no es analizar los anaes pictográficos nahuas —lo que demandaría otra investigación—, examinaremos algunos aspectos de esa sección del *Vaticano A* para poder mostrar otros datos sobre el uso del *xiuhmolpilli* y, tal vez, hacer algunas inferencias más sobre la importancia del carácter diacrónico para la concepción nahua de tiempo y de pasado —así como lo hicimos en el caso de los *Anales de Cuauhtitlan*.

Los anaes del *Vaticano A* abarcan la historia mexicana desde la salida o pasaje por Chicomoztoc hasta la conquista e inicios de la colonización española. En otras palabras, desde *ome acatl* (2 caña o 1194) hasta *macuilli tochtli* (5 conejo o 1562) —el primero y el último de los años registrados— existe una ininterrumpida secuencia temporal formada por los glifos cargadores de años que sirve como estructura para la distribución de una narrativa histórica de casi cuatrocientos años.

Esa secuencia ininterrumpida nos ofrece una base organizacional de carácter inequívocamente diacrónico y que, al mismo tiempo, no excluye la sincronía. Por debajo, por arriba o en el medio de esa base están insertos los registros de los eventos seleccionados y construidos por las tradiciones de pensamiento nahuas, entre los cuales no existe ningún otro tipo de división interna o hilo conductor, tales como capítulos, subtítulos o personajes centrales.

Exactamente de la misma manera que en los *Anales de Cuauhtitlan*, analizados anteriormente, los episodios registrados se distribuyen de manera desigual entre los años que componen la secuencia: un episodio por año, diversos episodios por año, ningún episodio en uno o en varios años y, aún, un conjunto de episodios relacionados con un conjunto de años. De esa forma, podemos decir que los glifos anuales son los únicos elementos presentes sin intermisión desde el comienzo hasta el final de esa larga sección del *Vaticano A* y sobre los cuales otras series de elementos son colocados: personajes, glifos antropónimos, toponímicos, conceptuales, etcétera.

En la figura 18 podemos ver dos páginas no seguidas de los anaes del *Vaticano A* que ejemplifican esa desigual distribución.¹⁵⁹ En la de la izquierda, que alude a los principios de la historia mexicana, tenemos seis personajes y un topónimo en la parte superior de la página y, debajo de ellos, seis topónimos más. Esos elementos se relacionan, en conjunto,

¹⁵⁸ Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 66v-96v. Otras denominaciones para ese tipo de libro eran *xiuhlacuillo* (pintura-escritura de los años) y *altepetlacuillo* (pintura-escritura del altepetl).

¹⁵⁹ Cfr. *ibidem*, f. 67r y 89r.

con los seis años que están alineados en la parte inferior de la página: *macuilli tochtli* a *matlactli once* (5 conejo a 11 pedernal o 1197 a 1203). Diferentemente, en la página derecha hay apenas dos glifos anuales en la parte superior *-ce acatl* y *ome tecpatl*, respectivamente 1 caña y 2 pedernal del séptimo *xiuhmolpilli*, o 1519 y 1520- y a cada uno de ellos se les relaciona un conjunto pictográfico relativamente aislado y que abarca, aproximadamente, la mitad de los elementos pintados.¹⁶⁰

Además de la disposición ininterrumpida de la cuenta de los años, otro recurso se utilizaba para garantizar, de manera inequívoca, la diacronía entre los elementos registrados: la marcación de los fuegos nuevos por medio del glifo *mamalhuaztli* en los años 2 caña. De ese modo podrían enumerarse los ciclos de 52 años -primero *xiuhmolpilli*, segundo *xiuhmolpilli*, etcétera- y distinguir los años del mismo nombre sin el menor peligro de confundirlos.

A pesar de la existencia de todos esos marcadores del carácter diacrónico, muchos autores afirman que la diferencia fundamental entre los anales europeos y los mesoamericanos era la utilización de dos concepciones de tiempo: respectivamente, una lineal y otra cíclica, pues los indígenas utilizaban la repetición de los años sin discrepancia.¹⁶¹ Estamos tratando de mostrar que, al contrario, una de las principales características de los anales producidos por las tradiciones de pensamiento nahuas era la utilización de marcadores temporales en los cuales se entremezclaban la diacronía y la sincronía. Quizás el intento de caracterizar esos marcadores temporales como absoluta o predominantemente sincrónicos se encuentre más relacionada con la forma de operación de las tradiciones históricas occidentales -en que el concepto de tiempo mítico sigue vigente para caracterizar indiscriminadamente el pensamiento de los pueblos indígenas- que a datos propiciados por esos registros pictográficos, en los cuales las evidencias sobre el carácter también diacrónico de su pensamiento son ultraevidentes.

Además, esa preocupación con la diacronía se manifestaba también en el registro de eventos ocurridos en el transcurso de un único año. Así como en los *Anales de Cuauhtitlan*, en los anales del *Vaticano A* está

¹⁶⁰ Los glifos se encuentran enmarcados en rojo hasta la foja 71r y en azul de la foja 71v en adelante, en la cual se retrata el episodio de la expulsión mexicana de Chapultepec. Esos colores diferenciadores ¿cumplían alguna función calificadora para esas dos fases de la historia mexicana?

¹⁶¹ Por ejemplo, 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.

presente un recurso para ubicar, de manera más precisa, eventos que habrían ocurrido en el mismo año: referencias a la división interna del año mediante la mención de las veintenas. En el caso del *Vaticano A*, eso se da mediante el registro de glifos que las designarían. Podemos observar la presencia de los glifos de las veintenas debajo de los episodios registrados junto a los años *ce acatl* y *ome tecpatl* del séptimo *xiuhmolpilli* (1519 y 1520), es decir, de los eventos que se relacionan con la llegada de los españoles y con la matanza del Templo Mayor de Tenochtitlan.¹⁶² La página con esos registros fue reproducida en la mitad derecha de la figura 18.

El registro de eventos y personajes en los anales del *Vaticano A* va hasta el año 5 casa o 1549. Irónicamente, el último evento registrado fue la muerte del obispo Juan de Zumárraga, responsable de la destrucción de centenares de códices pictográficos. Después, desde el año 6 conejo (1550) hasta el 5 conejo (1562), perteneciente al *xiuhmolpilli* siguiente, no hay más eventos registrados.¹⁶³ Sin embargo, los glifos anuales continúan siendo dispuestos, tal como puede verse en la figura 19.¹⁶⁴ O sea, curiosamente, pero tal vez sintomáticamente, tales anales, así como la última sección del *Borbónico*, terminan con unas cuantas páginas que poseen solamente los glifos de la cuenta de los años. El *Códice telleriano-remense*, cuya producción se relaciona directamente con la del *Vaticano A*, también posee las páginas finales de su sección de anales sin eventos registrados y apenas con los glifos anuales o la marcación de los años en números arábigos.¹⁶⁵ ¿Qué es lo que esto nos puede indicar?

En verdad, no sabemos si las páginas quedaron sin registros de los eventos por coincidencia o si los glifos anuales fueron pintados cronológicamente antes de los años que están siendo marcados, como una es-

¹⁶² Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 89r.

¹⁶³ Cfr. *ibidem*, f. 94v-6v. En verdad, en las páginas 94v y 95r faltan los tres glifos que corresponden a cada una de ellas, pero en seguida, en los folios 95v, 96r y 96v, la secuencia de glifos anuales fue retomada.

¹⁶⁴ Esa continuidad del registro de los años desde el folio 66v hasta el 96v servía también para delimitar la existencia de una única sección, estructurada por el *xiuhmolpilli* y cuya temática es la historia mexicana. En el caso del *Vaticano A*, así como en el del *Borbónico*, las propuestas actuales de divisiones del manuscrito en secciones también se refieren a los años sin eventos como otra sección relacionada con los anales. Me refiero, más específicamente, a la división propuesta por 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*, p. 186. Esa división fue adoptada también por Luz María Mohar Betancourt, "Tres códices nahuas del México antiguo", *Arqueología Mexicana*, México, Raíces/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. IV, n. 23, 1997, p. 56-63.

¹⁶⁵ Cfr. *Codex telleriano-remensis*, Austin, University of Texas Press, 1995, f. 25r-50r.

pecie de estructura previa a la espera del registro de los eventos que serían seleccionados y construidos en el futuro por las tradiciones de pensamiento nahuas.

Además de los tres códices anteriormente mencionados, el libro de *Chilam balam de Chumayel* presenta una configuración que nos lleva a pensar en un fenómeno muy semejante. En la sección titulada *Libro de la serie de los katunes*¹⁶⁶ hay una lista de los *katún* (periodo de 20 años de 360 días) contados desde que Chichén Itzá fue encontrada y ocupada por los itzaes y donde podemos observar una enorme semejanza formal con los anales alfabéticos y pictográficos nahuas, tales como los *Anales de Cuauhtitlan* y los anales del *Vaticano A*. Existe una unidad temporal básica –el *katún*– anotada de manera ininterrumpida por más que no haya eventos relatados. Pero, además de esa coincidencia organizacional, esa sección del *Chilam balam* también termina con la citación de varios *katún*, denominados a través del signo *ahau*, sin eventos.¹⁶⁷

Sumándose todos los casos de esos manuscritos –*Borbónico*, *Vaticano A*, *Telleriano-remense* y *Chilam balam de Chumayel*– resulta menos probable que las marcaciones temporales sin eventos en sus finales sean fruto del azar. Tal vez ese fenómeno indique la precedencia de las marcaciones calendáricas en la organización de las narrativas históricas, la que podría ser cronológica en la confección del manuscrito y que quizá fuese epistemológica en la concepción nahua de historia y de pasado en general: narrar algo era, antes que nada, ubicarlo en la cuenta de los años –o de los *tun*.

Parece ser que la necesidad de localizar los episodios narrados por la cuenta de los años abarcaba también el pasado cosmogónico. Una prueba de ello era la contabilización de las edades anteriores del mundo en años *xihuitl*, tal como vimos que fue el caso de la *Leyenda de los soles* y, como veremos, que fue el de la primera sección del *Vaticano A*.¹⁶⁸ En la misma, los años *xihuitl* también se utilizaban para fechar la duración de cada una de las cuatro edades cosmogónicas, pero en cantidades que no son divisibles por 52 años.

¹⁶⁶ Cfr. *Libro de chilam balam de Chumayel*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 141-51.

¹⁶⁷ Cfr. *ibidem*, p. 149. Irónicamente, también, así como en el caso de los anales del *Códice Vaticano A*, el último evento relacionado en esa sección del *Chilam balam* es la muerte del obispo Diego de Landa, responsable por la quema de decenas de códices en la región maya. Al final, después de los citados *ahau* sin eventos, el texto cambia de estructura y salta hasta el año 1766.

¹⁶⁸ Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 4v-7r.

La presentación secuencial de las edades con sus respectivas duraciones todavía no deja la menor duda sobre la distancia temporal entre cualquiera de ellas y también en relación con la edad actual y los episodios relacionados con Tollan y Quetzalcoatl, narrados en las páginas que siguen a la página de la edad actual.¹⁶⁹ Así como en la sección de anales, la cuenta de los años no es un tema tratado en esa primera sección del *Vaticano A*, sino parte de los supuestos de lectura, lo que caracterizaría, según una de nuestras hipótesis, un uso tradicional del sistema calendárico.

En esa misma sección del *Vaticano A* también están presentes elementos del *tonalpohualli*: en tres de las edades cosmogónicas fueron registrados los nombres de algunos días, interpretados como las fechas en que habrían terminado o empezado las eras anteriores. Tales elementos, como fue mostrado anteriormente, serían portadores de una carga mayor de sincronía y estarían relacionados, sobre todo, con la preocupación de determinar las cualidades del tiempo. Además, las cualidades especiales de los días cosmogónicos –por así llamarlos– fueron citadas en el propio *Códice Vaticano A*. En el texto que acompaña la trecena *Ce Ocelotl* (Uno Jaguar), por ejemplo, existe una referencia especial al día *nahui ollin* o 4 movimiento –fecha en la que el Sol actual habría empezado a moverse– y a su patrono –que no por coincidencia, se trata de Quetzalcoatl, deidad que con su sacrificio de sangre le habría dado movimiento al Sol actual–. El texto dice: “A éste [Quetzalcoatl] daban el dominio de otros trece días, como a su padre, que son los en este lugar señalados. Hacíanle una gran fiesta cuando llegaba su día, como veremos en el signo de los cuatro temblores [*nahui ollin*], que es el cuarto en este orden, porque temen que sea destruido el mundo en ese día, como él lo había predicho cuando desapareció en el Mar Rojo, que fue en aquel mismo día”.¹⁷⁰

Nos dedicaremos a analizar más detalladamente esa sección inicial del *Vaticano A* en el último capítulo, cuando analicemos las edades del mundo y la concepción de pasado lejano, así como su concatenación con el pasado más reciente. Aquí, evocamos la presencia del *xiuhmolpilli* y del *tonalpohualli* en esa sección del manuscrito solamente para reforzar

¹⁶⁹ Cfr. *ibidem*, f. 7v-9v.

¹⁷⁰ Las expresiones entre corchetes fueron incluidas por mí. *Ibidem*, f. 14v. Bernardino de Sahagún confirma esa especialidad del día *nahui ollin*: “decían que era signo del sol y le tenían en mucho los señores, porque le tenían por su signo [...] y el que nacía en este día era indiferente su ventura, o buena o mala; si era varón sería hombre valiente, y cautivaría los enemigos o moriría en la guerra, porque decían que en tal signo nació. Y todos hacían penitencia, chicos, hombres y mujeres, y cortaban las orejas y sacaban la sangre a honra del sol; decían que con esto se recreaba el sol”. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 353.

nuestro argumento, o sea, que absolutamente todas las notaciones nahuas o mesoamericanas eran portadoras de significados sincrónicos y diacrónicos.

Esa simultaneidad entre sincronía y diacronía plantea la existencia de la famosa relación entre historia y profecía presente, en diferentes grados, en todas las tradiciones de pensamiento mesoamericanas, para las cuales conocer el pasado, seleccionar y anotar sus eventos y relacionarlos con los ciclos temporales era una forma de controlar y conocer los tiempos presentes y futuros.¹⁷¹ Ese control era una de las principales posesiones de las élites dirigentes nahuas, tal como citamos en el primer capítulo.

Para concluir este tema, resulta necesario mencionar que esas notaciones temporales también se encontraban en los altorrelieves en piedra y en otros monumentos mexicas, donde eran grafiadas por medio de los mismos glifos calendáricos que constan en los códices pictográficos. El problema es que en la mayoría de esos altorrelieves y monumentos existen apenas algunas fechas –días y años– y no toda la serie, como es el caso de las largas secuencias de años del *xiuhmolpilli* registradas en los anales. Ese hecho ha generado incertidumbres en la determinación de las fechas a las cuales remitían esos glifos calendáricos, o sea, muchas veces no sabemos si tal glifo se refería al año equis, al año equis menos 52 años o al año equis más 52 años. Esto ha contribuido a que apenas la dimensión sincrónica de esas fechas sea destacada en gran parte de los estudios.

Sin embargo, debemos recordar que esto no debe haber sido un problema para los productores y usuarios originales de esos altorrelieves y monumentos, pues ellos poseían una serie de referenciales externos a las inscripciones, que permitían la localización de tales fechas entre los

¹⁷¹ Sobre todo en las tradiciones mayas de las Tierras Bajas, productoras de varios libros de *Chilam balam* o *del sacerdote que es boca*, o sea, *que profetiza*. Cfr. Mercedes de la Garza Camino, "Prólogo" e "Introducción", en *Libro de Chilam balam de Chumayel*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001. Cosmogonía, historia y profecía se unen en esos libros y la relación entre pasado y futuro es tan estrecha que, a veces, se narra el pasado con tiempos verbales futuros y viceversa. Esos libros se basaban en tres tipos de predicciones, existentes en la región del Yucatán poco antes de la conquista: las *katúnicas*, *túnicas* y *diurnas*. Las dos primeras se basaban en los ciclos que en el *Chilam balam* empiezan por el 11o. *katún* y siguen el orden 11o., 9o., 7o., 5o., 3o., 1o., 12o., 10o., 8o., 6o., 4o., 2o. y 13o. Las predicciones *túnicas* correspondían a cada una de las divisiones del *katún* en 360 días. Las predicciones diarias eran de dos tipos: las relacionadas al *sansamal kinxoc* o cuenta diaria de los días, que solamente enunciaban si tal día era bueno o no para determinada actividad, y las relacionadas al *chuenil kin sansamal* o artificio diario de los días, que correspondían a las veintenas del *tonalpohualli*. Cfr. Alfredo Barrera y Silvia Rendón, "Introducción general", en *El libro de los libros de Chilam balam*, México, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública, 1992.

diversos y sucesivos ciclos del *xiuhmolpilli*. Entre esos referenciales se encuentra, por ejemplo, el conocimiento de las épocas de confección e inauguración pública de los monumentos. Ciertamente que dos años con el mismo nombre eran vistos como pertenecientes a ciclos distintos si apareciesen, por ejemplo, en monumentos mexicas de la época de Itzcóatl o de Moctezuma Xocóyotl. Esas referencias externas al registro ciertamente asegurarían la dimensión diacrónica en la lectura e interpretación de tales glifos calendáricos en sus contextos originales.

CONCLUSIONES: EL CALENDARIO NAHUA Y LAS TRANSFORMACIONES EN SUS USOS ESCRITURALES DURANTE EL SIGLO XVI

Intercalamos muchas conclusiones y reflexiones entre los análisis que fueron realizados. Pero vale retomar algunos de los mismos y relacionarlos de un modo más explícito con nuestras hipótesis, así como referirnos a sus implicaciones. Es lo que haremos en esta cuarta y última parte del capítulo.

Según mencionamos en la "Introducción", tres hipótesis interrelacionadas guiaron los análisis sobre los papeles del calendario en las fuentes pictográficas y alfabéticas nahuas: a) el sistema calendárico tendía a desempeñar funciones estructurales o a ser exigido como supuesto de lectura en los textos alfabéticos y pictográficos producidos bajo la influencia de las tradiciones nahuas de pensamiento y escritura; b) la presencia de esas funciones estructurales no era garantizada, necesariamente, por el empleo de elementos del sistema pictográfico pero, en contraposición, el empleo de la escritura alfabética no la impedía automáticamente; c) la utilización del sistema calendárico en funciones estructurales, o como supuestos de lectura, podría contribuir para establecer el grado de relación de las producciones y usos de las fuentes coloniales con las tradiciones de pensamiento y escritura locales; en contrapartida, su presencia temática indicaría procesos de producción y uso orientados por las demandas españolas.

Habiendo recordado las tres hipótesis, veamos cuáles son las síntesis y conclusiones que podemos desarrollar en función de nuestro conjunto de fuentes centrales. La articulación de resultados basados en esas tres hipótesis nos permitirá, entre otras cosas, esbozar un ejercicio de clasificación de nuestras fuentes centrales según la presencia de los ciclos calendáricos en funciones tradicionales nahuas o según las influencias de las demandas españolas, lo cual haremos a continuación. *A posteriori*, trataremos de sintetizar algunos resultados sobre la concepción nahua de

tiempo y las transformaciones en los usos escriturales del sistema calendárico en el siglo XVI, temas que se relacionan con nuestras dos hipótesis generales.

Clasificación y caracterización de los textos pictográficos y alfabéticos según el empleo de los ciclos calendáricos

Hemos visto que los ciclos calendáricos estaban presentes en todas las secciones del *Códice borbónico* de manera estructural o como supuesto de lectura –así como en el *Códice Borgia*, en el cual los veinte *tonalli* llegan, inclusive, a ejercer la función de numerales–. En el caso del *Códice Vaticano A*, tal presencia osciló entre estructural y temática, siendo que en algunas secciones también imperaba la ausencia de elementos calendáricos. Estas secciones no fueron objeto de análisis precisamente debido a esa ausencia; sin embargo, creemos que la misma es significativa para el ejercicio de clasificación de los manuscritos coloniales que pondremos a continuación. Por su turno, en el *Códice magliabechiano* la presencia de los ciclos calendáricos fue casi exclusivamente de orden temático. Además, así como en el caso del *Vaticano A*, la ausencia de elementos de las cuentas calendáricas también se da en el *Magliabechiano*, pero con un gran número de secciones.

Veamos en detalle, en la cuadro 8, las funciones del calendario en todas las secciones de los tres códices pictográficos analizados centralmente en nuestra investigación.

Al juntarse las informaciones sintetizadas en esa tabla con las hipótesis presentadas inicialmente –en especial, que la presencia estructural de los ciclos calendáricos se relacionaba con modelos narrativos mixteco-nahuas, mientras que la presencia temática con modelos narrativos cristianos–, podemos concluir que: a) entre los tres códices analizados, el *Borbónico* sería el que presenta la estructura y los temas más parecidos a los modelos tradicionales mixteco-nahuas; b) el *Vaticano A*, no obstante el hecho de que probablemente haya sido copiado por algún religioso o, inclusive, haber sido confeccionado en Italia, intercalaría secciones cuya estructura y temática obedecían a modelos narrativos de diferentes orígenes, o sea, nahua y cristiano; c) el *Magliabechiano*, no obstante el hecho de haber tenido su prototipo producido en México a inicios del periodo colonial y de poseer la mitad de sus páginas con elementos pictográficos, sería el manuscrito –entre los tres analizados– que más lejos se encuentra de los modelos mixteco-nahuas y el más parecido a las estructuras predominantes en las *Historias* de

CUADRO 8. TIPOS DE USO DEL CALENDARIO
EN LAS SECCIONES DE LOS CÓDICES PICTOGLÍFICOS

<i>Sección</i>	<i>Tipo de uso del calendario</i>
<i>Códice borbónico</i>	
A - <i>tonalamatl</i> - p. [1]-20	estructural y saber supuesto
B - <i>xiuhmolpilli</i> - p. 21-22	estructural y saber supuesto
C - veintenas y <i>xiuhmolpilli</i> final - p. 23-[40]	estructural y saber supuesto
<i>Códice Vaticano A</i>	
A - ámbitos cosmográficos - f. 1v-3v*	ausente
B - edades del mundo, historia de Tollan y Cholula - f. 4v-10v	estructural-implícito y saber supuesto
C - <i>tonalamatl</i> - f. 11r-33r	estructural y temático
D - <i>xiuhmolpilli</i> y años cristianos - f. 34v-36r	temático y saber supuesto
E - fiestas de las veintenas - f. 42v-51r	temático y estructural-implícito
F - sacrificios y costumbres -f. 54r-61v	ausente
G - anales - f. 66v-96v	estructural y saber supuesto
<i>Códice magliabechiano</i>	
A - mantas adornadas - f. 1r-10v	ausente
B - veinte días del <i>tonalpohualli</i> - f. 11v-14r	temático
C - 52 años del <i>xiuhmolpilli</i> - f. 14v-28r	temático
D - fiestas de las veintenas - f. 28v-46r	temático y estructural-implícito
E - ceremonias móviles - f. 46v-48r	temático y estructural-implícito
F - dioses del pulque - f. 48v-59r	ausente
G - juegos y bailes - f. 59v-64r	ausente
H - muerte y rituales correlativos - f. 64v-76r	ausente
I - ritos variados - f. 76v-92v	ausente

* En el primer capítulo vimos que las fojas 1v a 10v del *Códice Vaticano A* son tradicionalmente clasificadas apenas como una sección. *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, p. 186-187. Dividimos esa primera sección en dos por la diferenciación que presenta en el uso del calendario. Veremos en el siguiente capítulo que tal disparidad también se confirma en el caso del uso de la cosmografía, lo que puede ser un indicio de distintos orígenes de esas dos secciones, es decir, tradicional o no tradicional.

los misioneros cristianos, en las cuales las cuentas calendáricas son un tema a ser explicado entre otros, tales como las fiestas, los rituales, los sacrificios y las deidades principales.

En la tipología propuesta por el *Handbook of Middle American Indians*, el *Códice magliabechiano* es clasificado como un manuscrito perteneciente al grupo de los realizados bajo patrocinio español –las otras dos clases, además de los prehispánicos, son la de los coloniales nativos y la de los coloniales mixtos–. Ese grupo, de modo general, se caracterizaría por tener modelos más parecidos a los manuscritos prehispánicos que a los coloniales. El autor de esa sección del *Handbook of Middle American Indians* afirma que todo el Grupo Magliabechiano habría sido “evidently painted by Indians for Spaniards who added their comments in the gloss”,¹⁷² lo que nos lleva a presuponer que las estructuras narrativas y elementos organizacionales típicos de las tradiciones de pensamiento y escritura mixteco-nahuas se habrían mantenido y que la influencia cristiana se limitaría a los textos alfabéticos y las glosas.

Pero, por medio del análisis comparativo con los otros dos códices nahuas y con el *Borgia*, pudimos percibir que el supuesto origen indígena de los productores del *Códice magliabechiano* no garantizó, automáticamente, la conservación de estructuras organizacionales nativas en su interior. Así, podemos concluir que la presencia de elementos pictográficos o la participación de miembros de las sociedades locales en la producción de los códices coloniales no eran suficientes como para asegurar la conservación de estructuras narrativas o de modos de organización característicos de las tradiciones de escritura y pensamiento mixteco-nahuas. Al mismo tiempo, la producción de un código después de la llegada de los españoles no determinaría el predominio automático de temas y estructuras narrativas de origen cristiano, como parece ser el caso del *Borbónico*. Volveremos a referirnos al problema del origen del *Borbónico* en el siguiente capítulo, después de haber analizado en él las formas de presencia de los conceptos cosmográficos.

Por ahora nos gustaría apenas resaltar que la comparación de nuestros tres códices pictográficos entre sí y con uno de origen seguramente prehispánico, el *Borgia*, nos permitió percibir que el *Códice borbónico* seguramente posee formato, estructura y temas tradicionales, no obstan-

¹⁷² 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*, v. 14, p. 14.

te la repetición de algunas series calendáricas que podrían ser demasiado obvias para los miembros de las tradiciones nahuas de pensamiento y escritura. En contraposición, pudimos percibir la existencia de un proceso de simplificación en la confección del *Vaticano A* y del *Magliabechiano*, proceso que se caracterizaría por la tendencia a mantener los ciclos calendáricos más básicos, de separarlos de cualquier otro tema tradicional y de presentarlos didácticamente, transformándolos en la temática exclusiva de algunas secciones. Al retomarse algunos resultados de mi investigación anterior, puede verse también que ese proceso estaría orientado por criterios y demandas semejantes a los que rigieron las producciones de las *Historias* de los religiosos españoles, preocupados especialmente en entender los fundamentos del sistema calendárico y en identificar los llamados dioses y rituales principales.¹⁷³

En relación con los textos alfabéticos de origen nahua, pudimos ver que algunos de ellos, por ejemplo, los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Leyenda de los soles*, también mantuvieron un uso relativamente tradicional del sistema calendárico. En el caso de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y de la *Histoire du Mechique*, pudimos constatar el uso puntual de los ciclos calendáricos, así como la presencia de secciones dedicadas a explicar su funcionamiento, lo que denotaría una clara influencia de las demandas coloniales españolas, que también pueden encontrarse en algunos códices pictográficos, tal como el *Magliabechiano*. En el cuadro 9 son listados los tipos de uso del sistema calendárico en cada sección de los textos alfabéticos analizados.¹⁷⁴

Relacionando los datos de la tabla con nuestras hipótesis, podríamos proponer que la estructura de los *Anales de Cuauhtitlan* y de la *Leyenda de los soles* serían las más cercanas a los modelos tradicionales mixteco-nahuas. Además, vimos que los *Anales de Cuauhtitlan* y el *Vaticano A*, en su última sección, utilizan el *xiuhmolpilli* de modo muy parecido. Diferentemente, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y en la *Histoire du Mechique*, reinaba la alternancia y la mezcla de elementos y estructuras provenientes de las dos tradiciones de pensamiento y escritura, es decir, de la cristiana y de la mixteco-nahua. Esos casos refuerzan la hipótesis de que el uso de la escritura alfabética no impidió, necesaria-

¹⁷³ Cfr. Eduardo Natalino dos Santos, *Deuses do México indígena. Estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*, São Paulo, Palas Athena, 2002.

¹⁷⁴ Los números que están al lado de cada sección corresponden a las páginas o párrafos de los manuscritos originales, y no a las páginas de las ediciones que estamos utilizando. Creemos que eso facilita la identificación de las secciones, independientemente de la edición que se tenga en manos.

CUADRO 9. TIPOS DE USO DEL CALENDARIO
EN LAS SECCIONES DE LOS TEXTOS ALFABÉTICOS

<i>Sección</i>	<i>Tipo de uso del calendario</i>
<i>Anales de Cuauhtitlan</i>	
A – prólogo a la migración y creación del calendario – p. 1	estructural-implícito, temático y saber supuesto
B – anales – p. 1-68	estructural y saber supuesto
<i>Leyenda de los soles</i>	
A – cinco soles cosmogónicos – p. 1-4	estructural-implícito y saber supuesto
B – Mixcoatl y los mixcoas – p. 4-6	estructural-implícito y saber supuesto
C – Quetzalcoatl, Huemac y los toltecas – p. 7-9	estructural-implícito y saber supuesto
D – mexicas y otros grupos – p. 9-10	estructural y saber supuesto
<i>Historia de los mexicanos por sus pinturas</i>	
A – dioses primevos, dioses constructores del Universo y primera edad – § 1-34	estructural-implícito, temático y saber supuesto
B – funcionamiento de la cuenta de los años – § 35-42	temático
C – de la primera edad hasta la quinta – § 43-71	estructural
D – Mixcoatl o Camaxtle y los mixcoas o chichimecas – § 72-83	estructural
E – Quetzalcoatl y Tula – § 84-90	estructural
F – mexicas y otros grupos – § 91-289	estructural
G – segunda parte o miscelánea	oscilación entre temático y ausente
<i>Histoire du Mechique</i>	
A – creación del hombre según los texcocanos – § 1-20	oscilación entre temático y ausente
B – relatos popolucas sobre el Sol y Amateotl – § 21-43	ausente
C – historia mexicana y de otros grupos – § 44-88	ausente

CUADRO 9. TIPOS DE USO DEL CALENDARIO (*continuación*)

<i>Sección</i>	<i>Tipo de uso del calendario</i>
<i>Histoire du Mechique</i>	
D – funcionamiento de la cuenta de los años – § 89-98	temático
E – los trece cielos – § 99	ausente
F – los cinco soles cosmogónicos – § 100-143	estructural-implícito
G – otra versión del origen del hombre – § 144-152	ausente
H – Nanahuatl y la creación del Sol – §153-160	oscilación entre ausente y estructural implícito
I – Chalco y el principio de la creación – § 161-163	ausente
J – creación del maíz – § 164-169	ausente
K – Tezcatlipoca – § 170-183	ausente
L – Quetzalcoatl y Tula – § 184-224	oscilación entre ausente y estructural-implícito

mente, la composición de narrativas basadas en usos tradicionales del sistema calendárico –no obstante los innumerables problemas implicados en el proceso de transvase de los contenidos registrados pictográfica y oralmente a un texto alfabético.¹⁷⁵

Quizá los criterios que empleamos para analizar los códices y los textos nahuas y, en seguida, proponer una tipología experimental de todas sus secciones puedan servir para armar subgrupos en el interior del inmenso conjunto de manuscritos pictográficos y alfabéticos producidos con la participación –directa o indirecta– de miembros de las tradiciones mesoamericanas de pensamiento y escritura a lo largo del periodo colonial. En otras palabras, apoyándose en la presencia estructural del sistema calendárico en los manuscritos, o en su exigencia como supuesto de lectura, resulta posible establecer relativas proximidades y

¹⁷⁵ Los textos alfabéticos serán caracterizados y clasificados más detalladamente en el siguiente capítulo, después de que analicemos en ellos las formas de presencia de los elementos cosmográficos.

distanciamientos entre sus producciones/ usos y los modelos, estructuras y temáticas de raigambre mixteco-nahuas. En contraposición, la presencia temática de tal sistema nos indicaría producciones y usos directamente relacionados con las demandas cristianas. Lo anterior no significa, necesariamente, que miembros de las tradiciones de pensamiento y escritura locales no estuvieran involucrados en esos últimos usos y producciones, sino apenas que tales manuscritos estaban respondiendo prioritariamente a demandas intelectuales ancladas en el creciente poder político español, tal como las demandas generadas por el proyecto misionero de conocer los usos y las costumbres de los nativos para poder convertirlos profundamente.

Ese tipo de agrupamiento traería algunas ventajas para los estudios que, como el nuestro, utilizan esos manuscritos para entender las características de las tradiciones de pensamiento nahuas y sus transformaciones durante el periodo colonial. Eso sucedería porque a partir del análisis de los manuscritos considerados más tradicionales podríamos entender los rasgos particulares de esas tradiciones y, al mismo tiempo, a partir de la comparación de esos manuscritos con los considerados menos tradicionales –y también con las obras de los religiosos españoles– podríamos entender cómo fueron utilizadas tales características, transformadas o adaptadas frente a las demandas del mundo colonial.

Inclusive, es ese el tipo de estudio que estamos tratando de presentar, según enunciamos en la “Introducción” bajo la forma de hipótesis general. Según la misma, el entendimiento de los usos y funciones del calendario, de la cosmografía y de las edades del mundo en la construcción y organización de los relatos contenidos en nuestro conjunto de fuentes centrales podría ser una excelente “puerta de entrada” para entender las especificidades de las concepciones de tiempo, espacio y pasado manejadas por las tradiciones de pensamiento nahuas, así como para la comprensión de las transformaciones de las mismas a inicios del periodo colonial. Trataremos algunas de esas especificidades y transformaciones, sobre todo de las que se refieren al uso de los ciclos calendáricos y al concepto de tiempo.

CONCEPCIÓN NAHUA DE TIEMPO Y TRANSFORMACIONES EN LOS USOS ESCRITURALES DE LOS CICLOS CALENDÁRICOS

En este último apartado sintetizaremos algunas conclusiones sobre la concepción de tiempo de las tradiciones nahuas y sobre las transformaciones en los usos de los ciclos calendáricos a inicios del periodo colonial.

También trataremos de avanzar un poco en las conclusiones, sondeando sus implicaciones y contraponiéndolas a la opinión de algunos investigadores. En el título de este apartado mencionamos las *transformaciones en los usos escriturales de los ciclos calendáricos* –y no sencillamente las *transformaciones en la concepción de tiempo*– porque muchas de las transformaciones observadas al compararse los manuscritos del siglo XVI se corresponden con la implantación de modelos organizacionales y narrativos de origen cristiano, los que fueron plasmados muchas veces por la acción directa de religiosos españoles o de alumnos indígenas de los colegios misioneros. En razón de eso, muchas de esas transformaciones no se corresponden directamente con alteraciones generales en la concepción de tiempo de las tradiciones nahuas de pensamiento y escritura –alteraciones que, sin lugar a dudas, estaban sucediendo aceleradamente durante el siglo XVI, sobre todo debido a la paulatina desarticulación y cristianización de las élites nahuas.

Sintetizando algunos análisis y conclusiones anteriores, especialmente las provenientes de fuentes que mostraron ser tradicionales debido al tipo de uso del calendario,¹⁷⁶ podríamos afirmar que algunas notables características de la concepción del tiempo nahua serían: a) la inseparabilidad entre contar el tiempo y calificarlo y, por lo tanto, entre los principios establecidos por el sistema calendárico y las actuaciones de los dioses, las prácticas rituales, los pronósticos y las profecías; b) la primacía gnoseológica del sistema calendárico al referirse al pasado, expresada principalmente en la constante preocupación por fechar temáticas y episodios, inclusive los temporalmente más remotos; c) la conjunción entre sincronía y diacronía, dimensiones temporales consideradas complementarias e indispensables en cualquier marcación temporal completa.

Veamos cada una de esas características detalladamente.

Sobre la primera, pudimos ver que las series y los ciclos calendáricos empleados en los textos pictográficos y alfabéticos –sobre todo el *tonalpo-hualli* y el *xiuhmolpilli*– formaban parte de un sistema integrado por combinaciones matemáticas bastante complejas. Tratamos de apuntar que, de manera general, la existencia de esos ciclos, series y combinaciones no ha sido considerada de un modo fundamental al analizarse o caracterizarse otras dimensiones del mundo nahua más allá del calendario. Este último y sus ciclos han sido tratados como un tema aparte –del mismo modo en que lo hicieron los religiosos españoles– sin grandes implica-

¹⁷⁶ Es decir, el *Borbónico* en su totalidad, partes del *Vaticano A*, los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Leyenda de los soles*.

ciones como para, por ejemplo, caracterizar los rituales o la concepción nahua del pasado.¹⁷⁷

Creemos que desconsiderar esa dimensión calendárico-matemática significa dejar de entender, en sus particularidades, no solamente muchos aspectos de la escritura *tlacuiloalli*, sino también de la vida política y de las celebraciones nahuas, tales como las que eran realizadas por los cuatro jóvenes *tlamacazque* –u ofrendadores– que entraban para prestar servicios durante cuatro años en los templos de México-Tenochtitlan. El caso de esos jóvenes fue relatado por Motolinía y puede tomarse como ejemplo en lo que se refiere a la presencia del pensamiento calendárico-matemático en la realización de ofrendas y ceremonias. Motolinía afirma que entre los actos y servicios realizados por esos cuatro jóvenes se encontraba una ofrenda que se realizaba:

de veinte en veinte días [...] que hecho un agujero en lo alto de las orejas sacaban por allí sesenta cañas, más gruesas y otras delgadas como los dedos; unas largas como el brazo y otras de una brazada; otras como varas de tirar; y otras ensangrentadas poníanlas en un montón delante de los ídolos, las cuales quemaban acabados cuatro años. Montábanse, si no me engaño, diez y siete mil y doscientos y ochenta, porque cinco días del año no los contaban, sino diez y ocho meses a veinte días cada mes.¹⁷⁸

Ese tipo de testimonio nos permite percibir que esos jóvenes estaban ofrendando determinadas combinaciones y ciclos calendáricos, además de varas y sangre. Con la ofrenda de esos ciclos –cuyas cuantías exactas muy probablemente le eran declaradas al fraile–, esos jóvenes lograban algún tipo de control sobre el curso del tiempo y sobre los destinos individuales y sociales.

Sumándose ese tipo de testimonios a los análisis que hemos desarrollado, sobre todo los de *tonalamatl* del *Borbónico* y del *Borgia*, se hace evidente también que esa dimensión calendárico-matemática estaba al servicio de la calificación del tiempo, expresión que alude a dos importantes actividades de los sacerdotes, de los *tlacuiloque* y de los sabios nahuas: por un lado, entender, determinar y registrar las cualidades inhe-

¹⁷⁷ Jacques Soustelle, por ejemplo, se refiere al calendario en el último capítulo de su obra, sin relacionarlo o considerarlo al abordar los temas cosmológicos en los capítulos precedentes. Cfr. Jacques Soustelle, *Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos*, Puebla, Federación Estudiantil Poblana, 1959-1960. Rubén Bonifaz Nuño va más allá en esa escisión, pues ni siquiera cita el calendario y su funcionamiento al dedicarse a la cosmogonía mesoamericana. Cfr. Rubén Bonifaz Nuño, *Cosmogonía antigua mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1995.

¹⁷⁸ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 106.

rentes a cada ciclo temporal y a cada una de sus combinaciones; por el otro, intervenir y tratar de mantener o alterar tales cualidades por medio de acciones ceremoniales que las refuerzan, neutralizan o agregan nuevas cargas o cualidades.

En otras palabras, las unidades y ciclos calendáricos eran vistos por las tradiciones de pensamiento nahuas como entidades específicas que poseían características relativamente bien definidas, siendo que cada entidad realizaba determinadas tareas en su turno respectivo.¹⁷⁹ Cada instante sería, por lo tanto, como un lugar para el cual confluían fuerzas y cargas plurales y previstas por los ciclos calendáricos.¹⁸⁰ Las mismas debían tener sus unidades y combinaciones entendidas para, entre otras cosas, ser previsibles y susceptibles de intervenciones humanas.

Considerándose el sistema calendárico como parte visceral de la visión de mundo de los nahuas –tal como procuramos demostrar en el inicio del primer capítulo–, resulta posible comprender las razones que fundamentaron muchas de las acciones y decisiones históricas que éstos tomaron en tiempos prehispánicos o frente a los españoles. Como en el caso, por ejemplo, de la decisión de Cuauhtemoc de rendirse a Cortés y sus aliados en determinado momento –agosto de 1521– en función de ciertos ciclos calendáricos.¹⁸¹ O del famoso caso en el que los itzaes de Petén, en 1695, marcaron una fecha para aceptar el cristianismo y las autoridades españolas.¹⁸² Por supuesto que tanto los itzaes como Cuauhtemoc estaban en desventaja en las guerras y, además, parece ser que la posición de aceptar una conversión negociada no fue unánime en el caso

¹⁷⁹ Parece ser que el tratamiento gramatical y los adjetivos relacionados con la unidad día eran del mismo tipo que los destinados a los seres vivos. Cfr. Oswaldo Gonçalves de Lima, *El maguay y el pulque en los códices mexicanos*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956. Resulta interesante notar que el término náhuatl para tarea –*tequitl*– es el mismo que para tributo, lo que tal vez contribuya a la comprensión de la interrelación existente entre las tareas que los ciclos temporales realizaban y las ofrendas que los hombres debían darles en contrapartida. Volveremos a explorar la relación entre esos términos en el siguiente capítulo, al referirnos al carácter rotativo del tiempo en los cuatro rumbos del mundo.

¹⁸⁰ Cfr. Amos Segala, *Literatura náhuatl*, México, Grijalbo, 1990.

¹⁸¹ Cfr. Gordon Brotherston, *The year in the Mexican códices*.

¹⁸² Los itzaes le habrían avisado al gobernador en Mérida que se acercaba el tiempo de la conversión, la que se iniciaría en el *katún 8 ahau*, fecha con el mismo nombre que la de la caída y abandono de la antigua capital, Chichén Itzá. En 1696, un franciscano, conocedor del calendario maya, fray Diego de Avendaño, autor de la *Relación de las entradas que hice en la conversión de los gentiles itzaes...*, selló un acuerdo con el rey Itzá, Canek, para iniciar la conversión después de cuatro meses, cuando empezaría el nuevo *katún 8 ahau*. Parece ser que los españoles llegaron antes de la fecha señalada y los itzaes los atacaron. Cfr. Nancy Farris, "Recordando el futuro, anticipando el pasado", en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*.

de los itzaes. Pero de cualquier modo, no podemos dejar de acreditarle al calendario la función de sistema clasificador de la realidad para tomar decisiones, tanto para los itzaes como para los mexicas. Esto último no implica afirmar que tal sistema monopolizaba esa función o que colaboró para la adopción de una supuesta posición fatalista o de pasividad y aceptación frente al dominio español. Al contrario, tal sistema puede haber sido utilizado –y lo fue, principalmente en el caso de los itzaes– para la gestación de rebeliones, pues el tiempo de dominio de los españoles, así como el de los mayas, también tenía una duración determinada por los ciclos calendáricos.

De tal modo, debemos unir los estudios que se refieren a los ciclos calendáricos y astronómicos con los que se dedican a otros aspectos de la cultura e historia de los pueblos nahuas y mesoamericanos en general, inclusive los que se dedican a los procesos de conquista y resistencia durante el periodo colonial. Al contabilizarse la duración de las revoluciones de Venus o al preverse los próximos eclipses lunares, por ejemplo, las élites mesoamericanas estaban procurando medir la influencia de las cargas de determinados entes en la composición de los destinos individuales y sociales; y no apenas realizando cálculos para, simplemente, cuantificar duraciones de ciclos astronómicos o para fascinar a ciertos estudiosos modernos.¹⁸³

Sobre la segunda característica de la concepción del tiempo nahua, esto es, la primacía gnoseológica del sistema calendárico al referirse al pasado, resulta importante destacar que la misma se ve confirmada por otra serie de indicios, además de los que constan en los textos pictográficos y alfabéticos que hemos analizado. Por ejemplo, más allá de componer los nombres de las edades y de muchos dioses, la nomenclatura calendárica también se hacía presente en la designación de las criaturas oriundas de la cosmogonía, tales como la tierra (*ce tochtli*), los árboles y maderas (*ce atl*), las sustancias terrosas (*ce miquiztli*), las piedras (*ce tecpatl*), las fibras y objetos fabricados con ellas (*ce malinalli*), los objetos agudos (*ce ocelotl*), el fuego (*nahui ocelotl*), los ciervos (*chicome xochitl*), los diversos tipos de agave (*chicuei tecpatl*) y el maíz (*chicome coatl*).¹⁸⁴

Además, la atribución de fechas apropiadas también era una parte imprescindible del proceso de confección de los objetos. Las fechas eran elegidas de acuerdo con la consonancia entre sus características y las

¹⁸³ Cfr. James C. Gifford, "Ideas concerning maya concepts of the future", en David L. Browman (ed.), *Cultural continuity in Mesoamerica*.

¹⁸⁴ Cfr. Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*.

cualidades y usos que pretendían dárse a tales objetos. Un ejemplo son las innumerables lápidas de inauguración de los edificios y construcciones utilizadas por las élites nahuas, en las cuales se hacía evidente la preferencia por determinadas fechas y el rechazo de otras.¹⁸⁵ Por ejemplo, el prestigio de las fechas con *acatl* (*caña*) es notorio en los grabados nahuas hechos en piedra, quizá por la relación de ese signo calendárico con Quetzalcoatl, también llamado Ce Acatl. Las fechas con *tochtli*, sobre todo el año *ce tochtli*, no eran apreciadas por los mexicas, pues se asociaban a periodos de hambre. Por lo tanto, no resulta casual que la lápida dedicada del Templo Mayor de México-Tenochtitlan haya registrado en su superficie los glifos del día 7 caña y del año 8 caña, que corresponderían al 28 de diciembre de 1487 en el calendario gregoriano, fecha en que el templo fue inaugurado por Ahuitzotl.¹⁸⁶

Por lo tanto, la constante preocupación por fechar los eventos pasados al registrarlos pictográficamente formaba parte de un fenómeno mayor, relacionado con otras esferas y actividades sociales, además de las que estamos denominando tradiciones de pensamiento y escritura. Por otra parte, tal preocupación, así como lo sugerimos en el primer capítulo, tenía grandes motivaciones y finalidades políticas, pues dominar el sistema calendárico y la escritura pictográfica significaba poseer y mantener un importantísimo sistema de clasificación y control de la realidad natural y social.¹⁸⁷

En el caso de las explicaciones nahuas sobre el pasado –que nos interesan especialmente–, podemos ver que los mismos ciclos calendáricos fueron utilizados para calificar y contabilizar tanto la duración de los eventos más distantes o cosmogónicos como los más recientes o históricos. Esto, tal vez, nos permita proponer que para los nahuas no existía

¹⁸⁵ También en los códices mixtecos –tales como el *Vindobonense*, el *Zouche-Nuttall* y el *Selden*– las fundaciones de *altepeme* y las dedicaciones de edificios estaban siempre acompañadas por fechas que manifiestan, en su conjunto, la preferencia por algunos días y años en particular. Cfr. Elizabeth Hill Boone, “Bringing polity to place”, en Constanza Vega Sosa (coord.), *Códices y documentos sobre México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

¹⁸⁶ Según los cálculos de Alfonso Caso. Cfr. Carmen Aguilera, “La fecha de inauguración del Templo Mayor”, *Arqueología Mexicana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Raíces, v. VII, n. 41, enero/febrero de 2000, p. 30-31. Esa lápida se encuentra en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología, México, D.F.

¹⁸⁷ Inclusive, para algunos investigadores, el tema general y principal de los escritos mesoamericanos podría describirse como la presentación de informaciones políticas en una estructura calendárica. Cfr. Joyce Marcus, *Mesoamerican writing systems*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

una distinción cualitativa entre el pasado más remoto y el más reciente, pues ambos eran susceptibles de designación y caracterización a través del mismo sistema de recuento y clasificación del tiempo.

Volveremos a ese complejo problema en el cuarto y último capítulo cuando nos dediquemos a la concatenación entre cosmogonía e historia. Por ahora nos conformamos apenas con indicar la porosidad de la frontera y la interparticipación, para los nahuas, entre lo que estamos llamando cosmogonía e historia. La porosidad y la interparticipación entre cosmogonía e historia grupal de tiempos recientes tal vez apunten hacia la posibilidad de que los libros de anales hayan sido concebidos como una narrativa particularizada del *altepetl* directamente insertada en la última –en el sentido de actual– de las edades del mundo.

Sobre la tercera característica de la concepción de tiempo nahua, es decir, la conjunción entre sincronía y diacronía en las marcaciones calendáricas, vale destacar que existen por lo menos tres posiciones sobre el tema y que dos de ellas son diferentes de la que estamos proponiendo.

Una de las más divulgadas propone que la concepción de tiempo nahua era totalmente –o, al menos, predominantemente– cíclica, pues los años del *xiuhmolpilli*, por ejemplo, no aludían a un lapso temporal singular, sino apenas a un tipo de año, a una gama de influencias presente en los años con los mismos nombres.¹⁸⁸ La concepción de tiempo nahua, por consiguiente, se caracterizaría, principalmente, por volverse hacia el pasado pues los tiempos presentes traían de vuelta los acontecimientos pasados.¹⁸⁹

En el otro extremo, tal vez hasta por reacción a la casi completa omnipresencia de afirmaciones que resaltan el carácter cíclico de la concepción nahua de tiempo e historia, tenemos algunos pocos investigado-

¹⁸⁸ Por ejemplo, en Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*.

¹⁸⁹ Basándose en esa idea, Todorov cree que la conquista española fue incomprensible para los mexicas debido a la dificultad de explicarse algo radicalmente nuevo partiéndose de una concepción circular del tiempo, en la cual la repetición tendría prioridad sobre la diferencia. Cfr: Tzvetan Todorov, *A conquista da América*, São Paulo, Martins Fontes, 1993. Pensamos que la única forma de saber si los mexicas y otros pueblos nahuas comprendieron la llegada y la conquista de los españoles es investigar en sus propios escritos, alfabéticos y pictográficos, lo que Todorov, a pesar de su loable intención de valorizar las diferencias culturales, decididamente no hizo. Citamos a Gruzinski y a Todorov a modo de ejemplos de una postura historiográfica, pero la lista de investigadores que emplean esas ideas en sus estudios sobre los pueblos nahuas y mesoamericanos es larga. En sus escritos abundan citas de tipo: “El tiempo es una serpiente que se muerde la cola” o “time was cyclical rather than linear [...] and religious festivals often reenact an event that took place at the beginning of time”. Respectivamente: Luis Barjau, *El mito mexicano de las edades*, p. 42; Nigel Davies, “The aztec concept of history”, en Jacqueline de Durand-Forest (ed.), *The native sources and the history of the Valley of Mexico*. Oxford, Bar, 1984, p. 211.

res defensores del carácter primordialmente lineal de tal concepción. Para esos autores, el carácter lineal de la cuenta de los años nahua y de la cuenta larga maya garantizaría la precedencia de la diacronía en la conformación de sus concepciones temporales, sobre todo entre las élites dirigentes.¹⁹⁰

Como vimos en los análisis anteriores, sobre todo cuando nos dedicamos al uso del *xihmolpilli*, parece ser que esas dos dimensiones temporales cohabitaban las marcaciones calendáricas nahuas –y mesoamericanas, en general–. Nos parece que las dos posiciones citadas parten del supuesto de que esas dos dimensiones constituyen una polaridad excluyente, como la que se habría formado en el mundo occidental con la introducción de los calendarios y las escatologías judeocristianas, los que serían fundamentalmente lineales y, de ese modo, habrían eliminado cualquier tipo de sincronismo o circularidad en nuestra concepción temporal o histórica.

No entraremos en detalles para refutar esa simplificación, pues creemos que los aspectos sincrónicos presentes en los calendarios y las concepciones de tiempo e historia que, globalmente, rigen en la actualidad en el mundo occidental son demasiado evidentes.¹⁹¹ Por lo tanto, podemos suponer que no hay ningún impedimento lógico u ontológico para que tales dimensiones estuvieran presentes en la concepción nahua de tiempo y pasado. Además, en los análisis realizados, presentamos diversos indicios de cohabitación de esas dos dimensiones temporales en las fuentes nahuas. La cuestión, por lo tanto, se vuelve hacia otro aspecto: la forma en que tales dimensiones se combinaron y el sentido y usos sociales que tuvieron en la construcción de la concepción de tiempo y pasado.¹⁹²

¹⁹⁰ En nota del primer capítulo, citamos que Ross Hassig llega a afirmar que los mexicas no poseían una noción cíclica del tiempo. Cfr. Ross Hassig, *Time, history and belief in Aztec and Colonial Mexico*.

¹⁹¹ Podemos mencionar, a modo de ejemplo, la repetición de las semanas, meses, fiestas y estaciones en el caso del calendario y la concepción de ciclos económicos y revolucionarios en el caso de la concepción de historia. Más detalles sobre cómo las concepciones que rigen en el mundo occidental combinaron y utilizaron la linealidad y el carácter cíclico pueden obtenerse en: *Enciclopedia Einaudi. Tempo/temporalidade*, Porto, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993, v. 29.

¹⁹² Es lo que Nancy Farris trata de hacer con el caso de los pueblos mayas de las Tierras Bajas. La autora cree que la noción de tiempo cíclico era más antigua y estaba difundida entre ellos, y que la cuenta larga, manejada por las élites del periodo clásico, habría sido un intento de tornar el pasado irrepitable y, de tal modo, minar el sistema de turnos de mando, basado en la noción de tiempo cíclico, para establecer un poder permanente. Cfr. Nancy Farris, "Recordando el futuro, anticipando el pasado", en *La memoria y el olvido*.

En el caso nahua, el énfasis en una u otra dimensión se daba según la temática y la preeminencia de este o de aquel ciclo calendárico en la disposición y organización gráfica de esa temática –y, también, según la forma de disponer tales ciclos–. Por ejemplo, la disposición del *tonalpohualli* en treceñas acompañadas de otras series calendáricas fijas y de elementos y entes relacionados con los destinos y ofrendas formaba un tipo de sección o libro –el *tonalamatl*–, cuyo final se unía automáticamente al inicio. Siendo así, en ese tipo de registro calendárico, predominaban el sincronismo y la circularidad temporales.¹⁹³ En cambio, el *xihmolpilli*, dispuesto bajo la forma de anales –como en la última sección del *Vaticano A*–, formaba una secuencia preponderantemente lineal de varios centenares de años, en la que era posible ubicar y diferenciar a cada uno de los años componentes por medio de su posición relativa en la serie. Por lo tanto, esos dos tipos de marcación temporal o de libros no eran formas radicalmente distintas o paralelas de contabilizar y calificar el tiempo¹⁹⁴ sino, al contrario, partes integradas y articuladas de un mismo sistema, que contaba con unidades y series temporales de carácter más sincrónico o diacrónico. Esas unidades y series se empleaban, con diferentes énfasis, para contabilizar las edades del mundo y marcar los acontecimientos de la historia reciente o para referirse a la suerte y a los destinos futuros.¹⁹⁵

Esa cohabitación entre diacronía y sincronía en los registros calendáricos no era una exclusividad de los nahuas, sino algo compartido por los pueblos mesoamericanos en general. Una prueba de ello es, por ejemplo, el libro de *Chilam balam de Chumayel*, en el que los *katún* de igual nombre se usaban para reunir eventos pasados, presentes y futuros. Sin embargo, los *katún* se disponían en series secuenciadas, o sea, uno después del otro,

¹⁹³ Veremos, en el próximo capítulo, que círculo tal vez no sea una buena imagen para indicarnos la idea mixteco-nahua de retorno de ciertas cualidades y cargas después de cierto lapso temporal, pues, en los códices, las series calendáricas que sugieren ese tipo de retorno o carácter cíclico temporal emplean predominantemente formas que se aproximan más a los cuadrados que a los círculos, en su disposición gráfica.

¹⁹⁴ Como defiende, por ejemplo, López Austin: “¿Por qué tenía que darse esta dualidad –o pluralidad– de esquemas cronológicos para enmarcar un mismo acontecimiento?”. Alfredo López Austin, “La construcción de la memoria”, en *La memoria y el olvido*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, p. 77. Pero conviene recordar que López Austin adopta esos términos para, precisamente, tratar de mostrar cómo la concepción mesoamericana de tiempo conjugaba características cíclicas y lineales. La explicación de esa conjugación aparece claramente en Alfredo López Austin, *Hombre-dios*.

¹⁹⁵ Vale notar también que los días del *tonalpohualli*, los años del *xihmolpilli* y las veintenas del *xihpohualli* aparecen juntos en muchos relatos, como una forma más completa y precisa de referirse a una fecha. Vimos anteriormente que las lápidas mexicas tienen, en general, un día del *tonalpohualli* y un año *xihuitl*.

hecho que garantizaría la marcación de la sucesión y, por lo tanto, la percepción del carácter diacrónico en el momento de la lectura.¹⁹⁶

En el próximo capítulo, cuando analicemos la presencia de las concepciones cosmográficas en las fuentes nahuas, estaremos en condiciones de avanzar en la caracterización de la concepción nahua de tiempo, pues, como afirmamos en el primer capítulo, tal concepción se encuentra estrechamente vinculada con los conceptos espaciales.

A partir de ese punto, como enunciamos anteriormente, nos dedicaremos a sintetizar algunas transformaciones en los usos y empleos de los ciclos calendáricos en los manuscritos nahuas del siglo XVI.

Vimos que una de las principales características de los registros pictográficos tradicionales –tales como el *Borbónico* y el *Borgia*– era el uso de los ciclos calendáricos para estructurar y organizar la disposición de otras temáticas. En general, las cuentas calendáricas no funcionan como tema objeto de la narración o de la explicación en ningún códice prehispánico ni en los capítulos que reúnen diversas series calendáricas, como vimos que era el caso de los *tonalamatl*.¹⁹⁷

El mismo tipo de empleo estructural ocurría en los registros prehispánicos en piedra, en los cuales las informaciones calendáricas aparecen de manera puntual –pues su entendimiento global era un supuesto entre los productores y destinatarios de esos registros– para ubicar, organizar y clasificar los temas registrados. Así, no sería aventurado decir que los ciclos del sistema calendárico no eran los temas de la inmensa mayoría de los registros realizados en tiempos anteriores a la llegada de los españoles.¹⁹⁸

En oposición, vimos que tales ciclos fueron expuestos como temas en parte de nuestras fuentes centrales, sobre todo en el *Magliabechiano*, en la

¹⁹⁶ Además de los *katún*, los autores de ese libro manejan y explican el calendario cristiano juliano. Cfr. *Libro de Chilam balam de Chumayel*, p. 61-67. Las inscripciones calendáricas de las estelas, altares, escalinatas y otros monumentos mayas del periodo clásico también estaban compuestas por marcaciones temporales de carácter más sincrónico en conjunción con las fechas pertenecientes a la cuenta larga, en la que la dimensión diacrónica era más acentuada, tal como citamos más arriba, en el caso de Palenque.

¹⁹⁷ Es lo que atestiguan los códices del Grupo Borgia y Nuttall.

¹⁹⁸ Millares de ejemplos podrían evocarse, tal como las estelas zapotecas y mayas y los diversos monumentos de la región del altiplano central mexicano, como vimos en el primer capítulo. En prácticamente ninguno de ellos, el sistema calendárico y sus cuentas fueron el tema registrado. Al contrario, son las fechas que tienen los temas registrados en las estelas mayas, por ejemplo, las que los ubican y califican. No obstante, existen excepciones que confirman la regla, como los altorrelieves del Templo de las Serpientes Emplumadas, en Xochicalco, y sus glifos de correlaciones calendáricas, los que tratarían de establecer la correspondencia entre cuentas calendáricas de regiones diferentes. En tal caso, parece ser que las propias cuentas y sus correlaciones fueron el tema del registro.

Historia de los mexicanos por sus pinturas y en la *Histoire du Mechique*. Mencionamos también que ese tipo de uso de los ciclos calendáricos aparece abundantemente en las *Historias* de los religiosos españoles y, de esa forma, podemos proponer que el haber elevado al sistema calendárico a tema de estudio fue un logro derivado de las demandas de inicios del periodo colonial.¹⁹⁹

Algunas de las razones que llevaron a los misioneros a interesarse por los manuscritos indígenas y aun a promover su confección fueron enunciadas en la tercera parte del primer capítulo. Fue precisamente en medio del proceso de producción de esos nuevos manuscritos que surgieron las transformaciones en el uso de las cuentas calendáricas. Tales transformaciones se relacionan, entre otros factores, con las necesidades de los misioneros de conocer el sistema calendárico local para poder operar una profunda conversión que identificase y eliminase la supuesta idolatría. Los religiosos involucrados en ese tipo de evangelización percibieron que para el conocimiento del mundo nahua era fundamental entender el funcionamiento del sistema calendárico, pues gran parte de la vida y de las convicciones nahuas estaba organizada sobre él. Sin el entendimiento del calendario resultaría imposible a los misioneros saber, por ejemplo, cuáles eran los días festivos y ceremoniales relacionados con cada ciclo o unidad temporal.

Además de conocer el calendario local, los misioneros que deseaban una conversión profunda también necesitaban alterar los marcos conceptuales a través de los cuales los pueblos nahuas concebían su propia historia y la historia del mundo.²⁰⁰ Una parte significativa de dichos marcos conceptuales nahuas se articulaba en el interior del sistema calendárico –y se oponían de frente a dogmas o ideas centrales del judaísmo y del cristianismo, tales como la concepción de una única creación y la escala temporal más restricta y lineal contenida en los textos bíblicos–.

¹⁹⁹ Como mencionamos en la "Introducción", vamos a comparar algunos resultados de esta investigación con los de nuestra investigación de maestría. *Cfr.* Eduardo Natalino dos Santos, *Deuses do México indígena. Estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*, São Paulo, Palas Athena, 2002.

²⁰⁰ Algunos de esos marcos serían el intento de localizar con precisión calendárica todo tipo de acontecimiento dentro de un amplísimo marco temporal, en el cual interactuaban hombres, dioses y todo lo que existía; el principio de la suprema dualidad divina, que actuaría en todo; la existencia de varios soles o edades anteriores, y la obligación humana de contribuir con la fuerza vital de su sangre para la continuidad del Universo. *Cfr.* Miguel León-Portilla, "¿Insertos en la 'historia sagrada'?", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 26, 1996, p. 187-209.

Así, las alteraciones de esos marcos conceptuales nahuas generaban la necesidad de conocer el sistema calendárioico.

Sin embargo, para que las informaciones sobre el calendario llegaran al dominio intelectual de los cristianos, o a sus textos, fueron necesarias muchas etapas intermedias de “traducción” y transvase de contenidos que se mantenían y organizaban, hasta entonces, por medio de la escritura (*tlacuillo*) y la oralidad. En esas etapas, sabios, informantes y alumnos indígenas trataron de traducir y adaptar parte de la visión mesoamericana del mundo a las demandas de los extranjeros. De esos intentos resultaron varios textos pictográficos y alfabéticos en los cuales la función del sistema calendárioico osciló entre la estructura y el tema, dependiendo de cada manuscrito o hasta de cada sección, como vimos que ocurre en parte de nuestras fuentes centrales, sobre todo en el *Vaticano A*, en el *Magliabechiano*, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y en la *Histoire du Mechique*.

Aparte de ese interés misionero, muchos *pipiltin* nahuas, derrotados o aliados, rápidamente notaron las ventajas políticas que podrían obtenerse en caso de que los españoles entendieran las historias de sus *altepeme* y respetaran las diferenciaciones sociales y la jerarquía local en el momento de la distribución de los cargos de mando intermedios o en la concesión de privilegios.²⁰¹ Para ello, era necesario que, al menos, la cuenta de los años fuese comprendida por los extranjeros.

Las diferentes combinaciones de intereses cristianos y nahuas –los cuales a su vez no eran dos conjuntos monolíticos o armoniosos– que se configuraron en la producción y uso de cada uno de los escritos alfabéticos y pictográficos coloniales no permiten que caractericemos, automáticamente, como tradicionales todos los manuscritos que contaron con la participación de miembros de las sociedades mesoamericanas debido a dicha intervención. Su caracterización depende de otra serie de factores, entre los cuales citamos la imposición de estructuras y selecciones temáticas previas por parte de los españoles,²⁰² los intereses políticos de los miembros de las élites derrotadas o aliadas que participaban como informantes y las interpretaciones e intereses de los jóvenes alumnos nahuas que colaboraron en la realización de muchos manuscritos.

²⁰¹ Como citamos en el primer capítulo, una muestra de ese interés puede encontrarse en las peticiones encaminadas por las élites nahuas a la Audiencia, para la obtención de privilegios. Un importante conjunto de ese tipo de escritos se encuentra en Emma Pérez Rocha y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*.

²⁰² La existencia previa de una minuta que habría organizado las actividades de Bernardino de Sahagún es uno de los ejemplos más conocidos.

En otras palabras, el simple hecho de que una obra haya contado con la participación de un indígena nahua no garantiza la conservación de formas tradicionales en el uso, por ejemplo, del sistema calendárico; inclusive en trabajos que no fueron realizados bajo la dirección de los religiosos españoles. Una prueba de ello son los textos de algunos escritores nahuas convertidos al cristianismo que no presentan la utilización estructural del sistema calendárico, como es el caso de Cristóbal del Castillo.²⁰³ Si comparamos su narrativa de la historia mexicana con otros textos alfabéticos y pictográficos nahuas, se nota la presencia de muchos elementos atípicos, tal como la pequeña atención dedicada a la trayectoria de la migración –o sea, a los topónimos– y a las fechas.²⁰⁴ Además, Cristóbal del Castillo, así como los cronistas religiosos españoles, utiliza temáticamente el sistema calendárico en capítulos explicativos y, con seguridad, dirigido a lectores cristianos.

De modo general, las obras producidas por miembros de las élites nahuas hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII señalan el desuso progresivo de los ciclos calendáricos y de su lógica calificadora, considerada una adivinación demoníaca por los nuevos señores políticos españoles quienes, paulatinamente, se imponían en la región. En buena parte de las obras de los escritores indígenas se mantuvo apenas la cuenta de los años, pero desprovista de su carácter calificador y correlacionada con el calendario cristiano.²⁰⁵

El desuso progresivo se correspondió directamente con la creciente desarticulación, eliminación o incorporación de las élites nahuas del valle de México por parte de las instituciones españolas. Tales élites, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVI, estaban siendo efectivamente convertidas al cristianismo y subordinadas a autoridades políticas cristianas o, inclusive, reemplazadas por sacerdotes y mandatarios españoles. Esa situación política tornaba imposible el uso del sistema calendárico nahua en ciertos casos, sobre todo en aquellos en que las

²⁰³ Cfr. Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*.

²⁰⁴ Cfr. Federico Navarrete Linares, "Estudio preliminar", en Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos*.

²⁰⁵ Es lo que parece suceder en las obras de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. Sin embargo, Chimalpahin no explica el funcionamiento de la cuenta de los años y estableció múltiples y complejas relaciones con la cronología histórica cristiana. De esta manera, las informaciones calendáricas mantienen un papel destacado en su obra, todo lo cual puede indicar su orientación para un público relativamente familiarizado con los escritos tradicionales. Cfr. Domingo Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta relaciones de las Diferentes historias originales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.

élites nativas habían perdido su posición de privilegio, y menos importante que el cristiano en otros, especialmente en los casos en que tales élites planeaban producir relatos inteligibles para los europeos, tratando de garantizar o conquistar una posición intermedia de mando.²⁰⁶

Simultáneamente, y no obstante la progresiva desarticulación de las élites que dominaban el sistema calendárico y los escritos pictográficos, parece ser que el pensamiento calendárico continuó presente de manera vigorosa entre las poblaciones nahuas, sobre todo entre los agricultores.²⁰⁷ Como dijimos en el primer capítulo, no debemos entender a las élites dirigentes nahuas –o mesoamericanas– como habiendo sido las creadoras o detentadoras exclusivas de un sistema de cómputo calendárico que no poseía bases en la visión del mundo y en las experiencias concretas y compartidas por los demás grupos sociales.²⁰⁸ No obstante, parece ser que esa difusa continuidad del pensamiento calendárico entre los *macehualtin* nahuas del valle de México se caracterizó por el énfasis que se le dio a su carácter sincrónico y por el uso primordial del año *xihuitl*, sin emplearlo para organizar narrativas históricas en las cuales el carácter

²⁰⁶ Resulta bastante común que los estudios sobre el calendario tiendan a analizarlo como un sistema cerrado en sí mismo, cuyo funcionamiento dependía apenas de su lógica interna. De esta manera, la propuesta de traer el debate sobre el calendario junto con los problemas políticos puede resultar muy interesante, ya que “Complex calendars are a means of social coordination and control, but because they are based on more than ecological factors, they are not fully comprehensible to everyone and inherently lend themselves to hierarchical uses”. Ross Hassig, *Time, history and belief in Aztec and Colonial Mexico*, p. 71.

²⁰⁷ Cfr. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (Sección de Obras de Antropología).

²⁰⁸ Michel Graulich parece no estar de acuerdo con esto, pues cree que los agricultores nahuas dependían de los sacerdotes –supuestamente los únicos conocedores de la duración del año solar– para saber en qué época debían plantar. En sus palabras: “al introducir un día cada cuatro años, el calendario de las veintenas determinaba un año ritual, esotérico, que tenía la imagen perfecta del año real, pero que le precedía siempre, de manera que no podía influir en los acontecimientos por sus ritos. Gracias a este año ritual, los sacerdotes reforzaban su papel sobre la masa de agricultores. Los ritos no les proporcionaban ninguna indicación precisa para los trabajos en los campos y los campesinos estaban obligados a dirigirse a los sacerdotes para saber en qué momento debían proceder a la siembra o comenzar la recolección”. Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, p. 348. Tal vez Graulich esté confundiendo la posesión de la cuenta calendárica de los años sazonales y de los registros y cálculos de su duración exacta, que parecían ser exclusividad de las élites dirigentes, con la posesión de saberes milenarios entre los agricultores mesoamericanos, tal como la llegada de la lluvia y de la sequía. Si los agricultores nahuas hubiesen dependido de los sacerdotes o de las élites dirigentes para saber cuándo plantar, habrían desaparecido con la conquista y colonización de los *altepeme* del altiplano central mexicano y, antes de esos eventos, muchos agricultores mayas habrían tenido el mismo destino con el colapso de los centros urbanos y ceremoniales y de sus respectivas élites dirigentes hacia el final del llamado periodo clásico.

lineal pudiera ser claramente percibido.²⁰⁹ Es lo que parece haber ocurrido también algunos siglos antes entre los mayas, pues la caída de los centros urbanos y de las élites dirigentes significó el abandono de la cuenta larga y de los registros primordialmente diacrónicos, los que estaban más diseminados entre sus élites.²¹⁰

Volviendo al caso de los nuevos relatos sobre el pasado producidos por las élites nahuas coloniales, se observa también que el empleo de las cuentas calendáricas fue menor en el tratamiento de temas que no eran susceptibles de datación, según los cristianos, tales como la cosmogonía y la acción de los dioses, y contó con una relativa continuidad en el caso de las narrativas históricas, es decir, las relacionadas con el pasado más reciente y con la historia del grupo étnico. Veremos, en el último capítulo, que cuanto más directamente vinculados con las demandas coloniales, menos presente estará el sistema calendárico en los relatos nahuas sobre el pasado, lo cual forma parte de un proceso que denominamos fabulación. La extracción de los conceptos cosmográficos de tales relatos también forma parte de ese proceso. Por lo tanto, y antes de referirnos a las características de las explicaciones cosmogónicas nahuas y de sus transformaciones coloniales, nos dedicaremos a los análisis sobre las formas de presencia de los conceptos cosmográficos en nuestras fuentes centrales.

²⁰⁹ Cfr. Ross Hassig, *Time, history and belief in Aztec and Colonial Mexico*.

²¹⁰ Cfr. Nancy Farris, "Recordando el futuro, anticipando el pasado", en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*.