

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 ESPACIO: USOS Y FUNCIONES DE LOS CONCEPTOS COSMOGRÁFICOS EN LOS TEXTOS NAHUAS

En este capítulo, analizaremos los usos y las funciones de los conceptos cosmográficos mesoamericanos en los textos pictográficos y alfabéticos nahuas del siglo XVI. Tales usos y funciones serán caracterizados e interpretados de acuerdo con las tres hipótesis anunciadas en la “Introducción” y que también fueron empleadas en el capítulo anterior cuando analizamos el caso del sistema calendárico.

Las hipótesis sufrieron pequeños ajustes para adaptarse al caso de la cosmografía y pueden ser enunciadas del siguiente modo: a) así como el sistema calendárico, los conceptos cosmográficos tendían a desempeñar funciones estructurales y organizacionales o a ser exigidos como supuestos de lectura en los textos pictográficos y alfabéticos producidos con la participación, directa o indirecta, de las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas o de sus descendientes intelectuales; b) el empleo de los conceptos cosmográficos como supuestos de lectura, indispensables para la comprensión de los contenidos o narrativas, no estaría determinado, necesaria y exclusivamente, por el tipo de escritura utilizada, es decir, alfabética o pictográfica; no obstante, y a diferencia de lo que sucedió con el sistema calendárico, la utilización de la escritura alfabética determinó, en parte, el desuso de los conceptos cosmográficos en funciones estructurales u organizacionales; c) el empleo de los conceptos cosmográficos como supuestos de lectura o en funciones estructurales puede contribuir para la tarea de establecer y graduar los vínculos existentes entre las producciones y usos de los centenares de fuentes coloniales pictográficas o alfabéticas y las tradiciones de pensamiento y escritura locales; por otro lado, su presencia temática puede indicar procesos de producción y usos orientados por las demandas españolas, sobre todo, por los trabajos misioneros.

A los análisis y conclusiones puntuales de este capítulo, les sumaremos los del anterior para demostrar, según una de las hipótesis generales, que la articulación entre calendario, cosmografía y cosmogonía en los textos pictográficos y alfabéticos nahuas ofrece indicios indispensables para caracterizar las concepciones de tiempo, espacio y pasado de las tradicio-

nes de pensamiento y escritura de esos pueblos. Pensamos ser así porque el calendario y la cosmografía no formaban un escenario neutro en el cual los temas o episodios fueran registrados de manera independiente o desvinculada de él, especialmente en los escritos tradicionales. Al contrario, además de situar con precisión los temas y episodios en el tiempo-espacio y de organizarlos textual y gráficamente, la mención de elementos calendáricos y cosmográficos evocaba cualidades cuyo conocimiento era supuesto para los usuarios de los escritos y que, de tal modo, eran instituidos como parte fundamental de su decodificación.¹ Este aspecto quedará más claro y evidente en el siguiente capítulo, donde trataremos de explicitar la importancia de esa articulación en el caso concreto de los relatos o episodios sobre las edades del mundo.

Del mismo modo en que procedimos al analizar los usos y funciones del sistema calendárico, en este capítulo también trataremos de situar el caso nahua dentro de un cuadro analítico mayor, constituido por comparaciones puntuales con fuentes de otras regiones mesoamericanas. Pero antes de empezar nuestros análisis, presentaremos sumariamente los conceptos espaciales que, en conjunto, forman lo que denominamos cosmografía.

COSMOGRAFÍA MESOAMERICANA

Los pueblos mesoamericanos compartían concepciones espaciales que, al juntarse, conformaban un sistema cosmográfico relativamente complejo y coherente. Así como en el caso del calendario, la complejidad de este sistema se hizo conocer principalmente a través de las fuentes pictográficas del horizonte Posclásico y del periodo colonial, del cual proceden también importantes textos alfabéticos. Sin embargo, los estudios de los grabados en piedras, de las pinturas sobre cerámicas y murales, de los monumentos, de la disposición de los conjuntos arquitectónicos y de los formatos de sus edificios vienen demostrando que algunas concepciones acerca del espacio poseen una antiquísima histo-

¹ Michel Graulich parece no estar de acuerdo con dicha hipótesis, pues afirma que la cosmografía no posee importancia suficiente como para ser tomada en consideración en los análisis de las narrativas cosmogónicas y de las celebraciones de las veintenas. En palabras del autor: "Las informaciones relativas a la disposición de los infiernos y de los cielos es bastante confusa; y no me detengo en ella, máxime jugando estos lugares un papel mínimo en los mitos y en los ritos". Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, traducción Ángel Barral Gómez, Madrid, Ediciones Istmo/Colegio Universitario, 1990 (Artes, Técnicas y Humanidades, n. 8), p. 78.

ria en la región mesoamericana, la cual se remontaría hasta los tiempos del Clásico y Preclásico.²

Algunas de esas concepciones no eran exclusivas de Mesoamérica, tal como la división del espacio horizontal en cuadrantes,³ pudiendo haber formado parte de la visión de mundo de los pueblos nahuas antes de su instalación definitiva en el altiplano central mexicano. De todos modos, el hecho es que las tradiciones de pensamiento nahuas utilizaron, entre los siglos XV y XVI, época que contempla la producción de nuestras fuentes centrales, un conjunto de ideas acerca del espacio que poseía fundamentos generales anteriores a ese periodo y cuyo uso englobaba, por lo menos, toda Mesoamérica.

En general, uno de los principales fundamentos de la cosmografía mesoamericana era la distinción entre Topan (Sobre Nosotros), Tlalpan (En el Suelo) y Mictlan (Región de los Muertos), así como la división de esos grandes ámbitos en partes menores. La dimensión horizontal del espacio se dividía en cuatro rumbos o regiones mientras que la vertical en estratos, siendo que trece eran los pisos Sobre Nosotros y nueve los de la Región de los Muertos.⁴ Esos ámbitos circundaban la región central por todos lados, en donde, por lo tanto, los cuatro rumbos, los cielos y los inframundos se tocaban y convergían con sus influencias y cualidades. Esa región central del Universo, a diferencia de lo que podríamos pensar en un primer momento, no era un único lugar ni tampoco era reconocido universalmente por los diversos pueblos mesoamericanos; al contrario, cada *altepetl* se consideraba el centro del Universo, alrededor del cual estaban distribuidas las demás regiones.

² Existen lugares antiquísimos –tales como Cuiculco, cuya pirámide data de 600 a. C.– en los que la elección del lugar de elevación del centro ceremonial estuvo relacionada con sus cualidades para la observación astronómica, sobre todo para el establecimiento de puntos de referencia que marcarían los solsticios. Cfr. Johanna Broda, “Astronomía y paisaje ritual”, en Johanna Broda *et alii* (coord.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001. Veremos que tales puntos solsticiales fueron importantes para establecer la división del espacio horizontal en cuatro rumbos y, conjuntamente, la división del año solar.

³ La vigencia de ese modelo espacial en las pinturas secas de los navajos hasta la actualidad sería una prueba de ello. Cfr. Gordon Brotherston, *La América indígena en su literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

⁴ Veremos que no se trata exactamente de una división rígida y geométrica del espacio circundante, sino de ámbitos cuyas fronteras se superponían o eran graduales y permeables. De modo casi unánime, las fuentes citan la existencia de nueve niveles subterráneos. Sin embargo, el número de pisos celestes es motivo de controversia entre los estudiosos, pues las propias fuentes nos traen informaciones dispares, siendo trece y nueve los números más frecuentes.

En todos esos ámbitos, astros, deidades, animales, plantas, hombres, muertos y todos los demás entes, visibles o invisibles, estaban distribuidos y en constante circulación o interacción. Así, era necesario mapear las características y seres propios de cada ámbito para entender la composición de fuerzas que afluían en dirección a esos centros, así como para poder moverse fuera de los mismos.

No obstante, las características e influencias no emanaban caóticamente de las diferentes regiones ni tampoco lo hacían de modo constante y homogéneo. Aunque estuviese siempre latente, la participación de los entes y fuerzas provenientes de cada región variaba en cada parte del día o en cada parte de la noche; variaba cada día y cada noche, cada trece, cada veintena, cada año, cada *xiuhmolpilli* y cada edad del mundo. Así ocurría porque los ciclos temporales determinaban el grado y el turno de la presencia de las cualidades provenientes de cada región del mundo en la composición de cada momento que alcanzaba al centro. Por lo tanto, entender y mapear el espacio significaba, al mismo tiempo, determinar y registrar los diversos ciclos temporales, o viceversa.

Así como en el caso del sistema calendárico, la sistematización, transformación, transmisión y los variados usos de esas concepciones espaciales no se dieron de manera homogénea entre todos los grupos que componían las jerarquizadas sociedades mesoamericanas. La posesión, la transmisión y el dominio de esas concepciones estaban íntimamente vinculados con la construcción y la conservación de explicaciones sobre el mundo pasado, presente y futuro, las cuales, a su vez, formaban parte de la base de sustentación ideológica de las élites gobernantes y de sus posiciones de comando social, tal como vimos en el primer capítulo.

Veamos las principales características que les fueron atribuidas a cada uno de estos ámbitos cosmográficos.

La superficie terrestre, o Tlalpan, era entendida como si fuera la espalda de Tlaltecuhli,⁵ Señor o Monstruo de la Tierra, un ser semejante

⁵ En el mundo mexica, algunas de las representaciones escultóricas de Tlaltecuhli no estaban a la vista, sino en las bases de otras representaciones, es decir, volcadas hacia abajo, hacia la superficie de la tierra. Una de ellas está en la base de la gran estatua de Coatlicue, que se encuentra en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología, en la ciudad de México. Además, otras representaciones fueron encontradas en las partes enterradas de columnas coloniales. Cfr. Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, Fondo de Cultura Económica/Asociación de Amigos del Templo Mayor, 1998. Ese tipo de situación nos indica la existencia de usos de las representaciones en Mesoamérica que no pasaban, necesariamente, por su constante disponibilidad a la vista.

a un cocodrilo o caimán,⁶ que estaba en el medio de aguas inmensas y maravillosas, o *teotatl*. Esas aguas inmensas –que quizá podríamos entender como oceánicas– circundaban la Tierra y se unían a los cielos en los límites del mundo. Por tal motivo, también se llamaban *ilhuicaatl*, que significa agua del cielo o cielo-agua.⁷ Volveremos a referirnos a la contigüidad de esas regiones y también al tránsito de los seres en ellas, características centrales de la cosmografía nahua, sin las cuales no se entienden muchos aspectos de la cosmogonía y de otros temas registrados en nuestras fuentes centrales.

El concepto de Tlaltecuhltli evocaría la idea de un ámbito bastante general, el que incluiría toda la superficie terrestre más su profundidad, englobando así al Mictlan. Existía otro concepto que remitiría a una región específica de la superficie terrestre o, tal vez, a toda ella, pero sin englobar al Mictlan. Se trata de *tlalli*, que podemos traducir como tierra.

En los códices aparecen dos glifos que se relacionan, aproximadamente, con esos dos conceptos. El glifo *cipactli* aludiría al primer concepto y podría figurar como la cara o la mandíbula abierta en 180° de un caimán o cocodrilo –animales que también podían aparecer de cuerpo entero–. El glifo *tlalli*, formado por la representación de un pedazo rectangular de tierra cultivada, se relacionaría con el segundo concepto. En la figura 20, que reproduce la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer*, podemos ver el glifo *cipactli* en la base de uno de los cuatro árboles que aparecen por debajo de los cuatro portales trapezoidales, más específicamente en la base del árbol que se encuentra bajo el portal, del lado derecho.⁸ En la figura 23, que reproduce una página del *Códice Vaticano A*, y que será analizada más adelante, podemos ver el glifo *tlalli* en su parte central-superior.⁹

La superficie terrestre era cualitativamente heterogénea, pues cada región contaba con la presencia y combinación de entes y elementos distintos, los cuales la dotaban de características propias. De modo general, esos elementos estaban agrupados según la citada división del espa-

⁶ También, a veces, se representa como una especie de tiburón. Todos esos animales tienen sangre fría, mandíbulas grandes y están dotados de garras o presas. Cfr. Alfredo López Austin, *La construcción de una visión de mundo*, curso de posgrado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, septiembre de 2002 a enero de 2003.

⁷ Término formado por la fusión de *ilhuicatl*, que significa *cielo*, y *atl*, que significa *agua*.

⁸ Cfr. *Códice Fejérváry-Mayer*, Graz/México, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 1.

⁹ Cfr. *Códice Vaticano A*, Graz/México, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1996, f. 2r.

cio horizontal en cinco regiones, es decir, en un centro más cuatro rumbos que se abrirían a partir de él en dirección al horizonte. Las cualidades de esos rumbos y del centro se expresaban en los códices por medio de la presencia de diferentes dioses, árboles, animales, colores y elementos del calendario que se le asociaban.

Uno de los casos más famosos de reunión pictográfica de los entes y elementos asociados a las cinco regiones es la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer*, reproducida en la figura 20. En ella podemos observar la existencia de cuatro portales trapezoidales intercalados con otros cuatro, con formato de arco. Esos portales están delimitados por una franja continua que cambia de color y sobre la cual se encuentran grafiados pequeños círculos. En las uniones de los portales trapezoidales con los arqueados y en las puntas de los trapezoidales están dispuestos los veinte signos del *tonalli*. Bajo esos ocho portales, se encuentran agrupados conjuntos simétricos de elementos que caracterizarían las cuatro direcciones del mundo horizontal. Debajo de esos portales trapezoidales podemos observar árboles con aves posando sobre sus copas y pares de deidades debajo de ellas. Debajo de los portales arqueados hay diferentes plantas combinadas con aves y animales, también diferentes. En las cimas de esos portales se encuentran los cuatro cargadores de años: *acatl*, *tecpatl*, *calli* y *tochtli* –respectivamente, empezando por el portal de la esquina superior izquierda y continuando en sentido levógiro.

Esa única página del *Fejérváry-Mayer* reúne una cantidad de informaciones tan grande y establece entre ellas tantas relaciones que necesitaríamos muchas páginas para referirnos apenas a las informaciones y relaciones principales.¹⁰ Por tal motivo volveremos a esa imagen varias veces a lo largo de este capítulo para, paulatinamente, presentar dichos elementos y relaciones sin pretender, al mismo tiempo, agotar su interpretación.¹¹

Por ahora nos conformamos con decir que cada uno de los portales trapezoidales, en conjunto con el portal arqueado que se encuentra in-

¹⁰ Todo el capítulo diez del libro explicativo que acompaña la edición que estamos utilizando de dicho códice trata de examinar, únicamente, esa página. Cfr. Ferdinand Anders y otros, *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo*, Graz/México, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 149-184.

¹¹ En el *Códice Madrid* –manuscrito maya originario de la costa occidental de Yucatán o de Champotón, Campeche, y que está fechado, probablemente, en el siglo XIV– hay un par de páginas con la misma configuración general de la primera página del *Fejérváry-Mayer*. Este es un fuerte indicio de cuánto se compartían detalladamente esas concepciones cosmográficas entre los mayas, mixtecos y nahuas, no obstante las distancias temporales, espaciales o culturales existentes entre ellos. Cfr. “Códice Madrid”, en *Los códices mayas*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985, p. 75-76.

mediatamente a su izquierda si lo miramos con su viga hacia arriba –y es necesario girar la página o girar alrededor de ella para ver todos los portales de esa forma–,¹² reúne los elementos que caracterizarían cada una de las cuatro regiones del mundo. Entre esos elementos se cuentan algunas series calendáricas que mencionamos y analizamos en el capítulo anterior, tales como los veinte signos del *tonalli*, los cuatro cargadores de años y los nueve Señores de la Noche. Estos últimos son formados por cuatro pares de deidades bajo los portales trapezoidales y por la deidad que se encontraba en el centro de la página,¹³ en el medio de un cuadrángulo cuyos elementos interiores caracterizarían la región central del mundo, en conjunto con las influencias que vendrían de cada una de las cuatro regiones, siguiendo sus respectivos turnos.

Dejemos momentáneamente de lado la cuestión de la espacialización de esas series calendáricas y de sus implicaciones para la caracterización de las concepciones de tiempo y espacio, y volvamos al problema de la calificación y división de Tlalpan, o sea, de la superficie de la Tierra.

De un modo simplista, podemos decir que la demarcación de esas regiones se daba por medio de franjas imaginarias que partían del centro de la superficie terrestre en dirección a los cuatro puntos solsticiales, es decir, hacia los puntos más al norte y al sur que el Sol alcanzaba en el horizonte al nacer y al ponerse a lo largo del año, específicamente, durante el verano y el invierno.¹⁴ En otras palabras, los cuatro puntos máximos del traslado de la posición del amanecer y del atardecer en combinación con el centro del mundo demarcarían los límites de las dos regiones recorridas por ese astro, una región en el este y la otra en el oeste. En esos cuatro puntos extremos se encontraban los sostenedores de los cielos, relatados como grandes dioses, hombres o árboles y denominados *bacaboob* en la tradición maya.¹⁵

¹² Una de las maneras de manipular los libros pictográficos con el formato de tira o biombo era extenderlos en el suelo y caminar a su alrededor.

¹³ La serie de Señores de la Noche empezaba con Xiuhtecuhtli, en el centro, pasaba hacia el portal superior con Itztli (a la derecha del árbol) y Tonatiuh (a la izquierda) y seguía en sentido horario pasando hacia el portal de la derecha (sur), hacia el de abajo (poniente) y llegando hasta el del lado izquierdo (norte). Veremos que ese sentido es contrario a aquel que siguen los demás elementos de la página, o sea, el sentido levógiro, que se encuentra sistemáticamente presente en los manuscritos pictográficos tradicionales, pues correspondería al sentido rotatorio del propio tiempo por los cuatro rumbos del Universo.

¹⁴ Vale recordar que en las regiones intertropicales, como en el caso de Mesoamérica, el recorrido del Sol y los puntos de su nacimiento y ocaso pasan hacia los dos lados (norte y sur) del eje cenital este-oeste.

¹⁵ *Bacaboob* es el plural de *bacab*. Esos sostenedores de los cielos eran Quetzalcoatl, Tezcatlipoca, Tlahuizcalpantecuhtli y Mictlantecuhtli en códices de la tradición mixteco-nahua,

A partir de la delimitación de esas dos regiones, directamente relacionadas con el amanecer y la puesta del sol, las otras dos regiones se definían automáticamente como laterales o complementarias a las dos primeras. En conjunto, las cuatro regiones formaban los llamados cuatro rumbos del Universo o *nauhcampa*. Como esa división se fundamentaría en el recorrido del Sol entre los dos solsticios, parece ser que existía cierta supremacía gnoseológica de las regiones del amanecer y puesta del sol y, por lo tanto, de la franja este-oeste sobre las regiones laterales, es decir, las que estaban en la franja norte-sur. A estas últimas se las consideraba las laterales del camino del Sol y de los demás astros en la determinación de los cuatro rumbos y en la estructuración del modelo cosmográfico como un todo.¹⁶ La existencia de esa supremacía nos interesa porque la misma, tal como veremos más adelante, se reflejaría en la organización de las inscripciones y códigos pictográficos del sistema mixteco-nahua, tal como ocurre en la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer*, reproducida en la figura 20, la cual está *orientada*, es decir, con la región del sol naciente hacia arriba.¹⁷

Es importante recordar también que esa concepción de la superficie de la Tierra dividida en cuatro rumbos o regiones, que por lo que hemos descrito hasta ahora formaría una especie de cuadra o rectángulo con una "X" inscrita, no era un modelo geométrico rígido con líneas divisorias precisamente demarcadas. Por eso sería más adecuado que imaginemos, en lugar de las líneas limitantes, divisiones graduales entre las regiones, que se asemejarían a amplias franjas de transición entre una y otra región. Además, la imagen de una "X" inscrita en un cuadrado o la de una cruz tampoco parecen adecuadas pues, como puede verse en la primera página del *Fejérváry-Mayer* (figura 20), ninguna de las franjas que delimitan las cuatro regiones se cruza o se entrecruza en el centro. Veremos a continuación que esto tal vez se relacione con la concepción de un tiempo que circula entre las cuatro regiones alrededor del centro.

Vale enfatizar que esas cuatro regiones no se delimitaban por los puntos cardinales sino, aproximadamente, por los intercardinales. En

como en el *Borgia*. Cfr. *The Codex Borgia*, Nueva York, Dover Publications, 1993, p. 49-52. Veremos que esos sostenedores son presentados como cuatro hombres en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.

¹⁶ Cfr. Gordon Brotherston, *La América indígena en su literatura*.

¹⁷ Los elementos que permiten definir la parte de arriba de esa página son su forma de fusionarse en el libro y la orientación de la figura central de Xiuhtecuhtli. Esa primacía relativa de la franja naciente-poniente no anularía la importancia de las otras dos regiones, las que, por ejemplo, ocupan el mismo espacio y poseen los mismos tipos de elementos que los de la franja este-oeste en la citada página del *Códice Fejérváry-Mayer*.

otras palabras, los límites entre las cuatro regiones no correspondían a nuestros ejes cartográficos este-oeste y norte-sur, los que estarían más cercanos a los centros de los cuatro rumbos o *nauhcampa*. En realidad, las franjas de delimitación de las cuatro regiones estarían más próximas a los ejes cartográficos noroeste-sudeste y noreste-sudoeste.

Además de la observación del Sol, la de las estrellas también tuvo un papel fundamental en la definición de la franja este-oeste y en su supremacía relativa sobre la norte-sur como principio organizador de la realidad y de los registros pictográficos. Una prueba de ello es la presencia de esos cuerpos celestes en los códices, grabados en piedra, pinturas murales y fuentes coloniales.¹⁸ Entre las estrellas, parece ser que las Pléyades ocupaban un papel destacado pues, después de un periodo de invisibilidad, reaparecían exactamente en el día del primer pasaje anual del Sol por el cenit. Ese fenómeno –marcado por el día en que el Sol no proyectaba sombras al mediodía al incidir en objetos alargados y ubicados perpendicularmente al suelo, y por la noche en que las estrellas cruzaban el cielo muy cerca del cenit– habría sido importante para distinguir las dos grandes estaciones climáticas en que se dividía el año en Mesoamérica: Xolpan y Tonalco o, respectivamente, la estación lluviosa y la estación seca.

La delimitación de las cuatro regiones del Universo a partir de fenómenos celestes señala la estrecha e intrincada relación entre tiempo y espacio existente en el pensamiento mesoamericano, pues la delimitación de unidades básicas del sistema calendárico, tales como el día, la noche y el año sazonal, también se basaba en fenómenos celestes observables solamente a partir de puntos de referencia situados espacialmente. De esa manera, la delimitación del espacio servía para mensurar y marcar las unidades o ciclos calendáricos, tales como el día, la noche y el año sazonal: el tiempo estaba espacializado. Simultáneamente, esas unidades y ciclos calendáricos servían para delimitar y caracterizar las regiones del espacio, tales como los cielos, los inframundos y los cuatro rumbos de la superficie terrestre: el espacio estaba temporalizado.

¹⁸ Algunos nombres nahuas de constelaciones o cuerpos celestes fueron registrados en el *Códice florentino*, particularmente en su libro VII. Cfr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002. Sin embargo, algunos de esos nombres son de difícil determinación o correspondencia con las denominaciones astronómicas occidentales. Vimos que *mamalhuaztli* o *tianquiztli* correspondía a las Pléyades, también llamadas Siete Hermanas. Otras denominaciones nahuas eran: Citlaltlactli (quizá la constelación de Géminis), Citlalpol (Venus), *citlalin popoca* y *citlalin tlamina* (estrella humeante y estrella fugaz, designaciones para los cometas), Xonecuilli (quizá la constelación de la Osa Menor) y Citlalcolotl (quizá Escorpio). Cfr. Anthony F. Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

De un modo concreto, la presencia de las concepciones espaciales en el calendario puede observarse, por ejemplo, en el caso de las veinte trecenas que componían el *tonalpohualli*, las cuales se relacionaban sucesivamente con los cuatro rumbos del mundo, empezando por el oriente, pasando por el norte, el occidente y llegando al sur, girando en el horizonte en sentido levógiro. Ese carácter rotatorio del tiempo también se aplicaba al *xihmolpilli*, haciendo que los años que componían el ciclo de 52 se relacionaran, respectiva y alternadamente, con las cuatro direcciones en ese mismo sentido de rotación.

De un modo más concreto aún, la temporalización del espacio y la espacialización del tiempo se materializaron en los edificios de, prácticamente, todas las ciudades o centros ceremoniales mesoamericanos, pues la disposición de sus construcciones estaba orientada, en buena medida, por los solsticios que delimitaban la banda este-oeste y, también, por la alineación con determinados fenómenos celestes. Por ejemplo, la Pirámide del Sol, en Teotihuacan, señalaría el eje este-oeste y, al mismo tiempo, los ciclos calendáricos de 260 y 365 días, pues la puesta de sol, vista desde lo alto de la pirámide, alcanzaba ese eje el 29 de abril y el 12 de agosto, o sea, después de un lapso de 260 días, después del cual el Sol pasaba del sur del eje equinoccial para hacer la puesta al norte de él durante los 105 días restantes.¹⁹ Esto muestra que las construcciones fueron planeadas para expresar espacialmente el calendario o, dicho de otra manera, para marcar temporalmente los conceptos cosmográficos.

El mismo tipo de codificación puede encontrarse en construcciones muy posteriores y de origen nahua. El Templo Mayor de Tenochtitlan, por ejemplo, marcaría con precisión los dos momentos anuales del equinoccio, en los cuales el Sol estaría alineado con el hueco que existe entre sus dos templos principales.²⁰

¹⁹ Además, en esa misma ciudad, en los alrededores del templo de Quetzalcoatl, en la Ciudadela, fueron encontrados cuerpos de guerreros decapitados y ubicados en las cuatro regiones en conjuntos de 9, 13 y 18, números de significativa importancia calendárica, tal como vimos en el capítulo anterior. Cfr. Anthony F. Aveni, "Tiempo, astronomía y ciudades del México antiguo", *Arqueología Mexicana*, México, Raíces/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. VII, n. 41, enero-febrero de 2000, p. 22-55. Además de ser importantes indicios sobre la estrecha relación existente entre los ciclos calendáricos y los cuatro rumbos, esos hallazgos atestiguan también la antigüedad de esos conceptos espacio-temporales, pues datarían, por lo menos, de inicios de la era cristiana.

²⁰ Cfr. *ibidem*. Una de las mayores pruebas de la importancia que los mexicas le daban a la codificación del tiempo por medio de las construcciones era el hecho de que Moctezuma Xocoyotzin había propuesto reconstruir ese conjunto arquitectónico para corregir una leve desalineación en relación con ese fenómeno. Cfr. Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Dastin, 2001. La continuidad de uso de los modelos de alineación

Además, recordemos que cada *altepetl* se consideraba a sí mismo la región central del Universo y alrededor de la cual esas cuatro direcciones eran distribuidas. Muchas veces su planta general o su subdivisión en cuadrantes reproducían las partes de esa macroestructura cosmográfico-calendárica. Uno de los más famosos ejemplos de ese tipo de división es la separación de Tenochtitlan en cuatro partes, las que estaban atravesadas por cuatro caminos que salían del conjunto arquitectónico central y se dirigían hacia los cuatro rumbos. Se trata, por lo tanto, de una concepción según la cual cada parte reproduce al todo y es, de este modo, parte y entidad relativamente autónoma de dicho todo: toda la ciudad de Tenochtitlan es el centro del mundo conocido y controlado por los mexicas y, así como él, se divide en cuatro partes y en un centro, el cual y a su vez también se divide en cuatro partes.²¹ Del mismo modo, el cuadrángulo central de la primera página del *Fejérváry-Mayer* (figura 20), en el cual se encuentra Xiuhtecuhtli, también se divide, así como el modelo general de la página, en cuadrantes, lo que se hace a través de franjas diagonales rojas semejantes a chorros de líquido.²²

La cosmografía también modelaba –y simultáneamente, era modelada por– construcciones sociales menos tangibles que las ciudades, pero no menos importantes que ellas, tales como las instituciones político-administrativas. En el caso mexica, esa relación entre cosmografía, política y administración se manifestaba en la existencia de un gobierno dual formado por el *tlatoani* (aquel que habla) y por el *cihuacoatl* (mujer-serpiente). Esa división complementaria en el interior de la cumbre del gobierno se relacionaría con la concepción de la división del espacio

desde los centros ceremoniales del periodo clásico, como Teotihuacan, hasta los del Posclásico, como Tenayuca, Tepozteco, Tula y Tenochtitlan, se demuestra en la adopción de un mismo eje imaginario de orientación de las construcciones, el que estaba desviado cerca de 17° hacia el este en relación con nuestro eje norte-sur. Ese modelo quizá tuvo origen en Teotihuacan y se relacionaba con el nacimiento del Sol en los equinoccios y con el ocaso de las Pléyades. Cfr. Anthony F. Aveni, "Astronomía de la antigua Mesoamérica", en Edwin C. Krupp (org.), *No rasto de... As antigas astronomias*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1978. En verdad, como veremos en el siguiente capítulo, esa continuidad entre Teotihuacan y los pueblos nahuas del altiplano central mexicano del periodo posclásico era explícitamente reivindicada por estos últimos. Los mexicas y otros grupos del valle de México, por ejemplo, se referían a Teotihuacan como el lugar de origen de la edad actual. Además, fueron encontrados cerca de cuarenta objetos procedentes de Teotihuacan en las ofrendas depositadas en el Templo Mayor de Tenochtitlan y existen numerosas referencias sobre las visitas de comitivas mexicas a dicho lugar.

²¹ Cfr. Inga Clendinnen, *Aztecs*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

²² La configuración explicativa del espacio horizontal como un cuadrángulo promovía una gran predilección por esa forma geométrica en el mundo mesoamericano, inclusive para delimitar los campos de cultivo de maíz, llamados milpas. Cfr. Federico Navarrete Linares, *La vida cotidiana en tiempo de los mayas*, México, Ediciones Temas de Hoy, 1996.

entre Topan y Mictlan. Jerárquicamente, por debajo de esos dos gobernantes, había cuatro funcionarios, quienes gobernaban los cuadrantes de la ciudad.²³

La concepción del espacio horizontal como un cuadrángulo dividido en cuatro regiones y un centro por bandas diagonales era frecuentemente empleada en los códices pictográficos tradicionales. Con forma semejante a una flor de cuatro pétalos, la expresión pictográfica de dicha concepción se llamaba *nacxitl xochitl* y servía como modelo para la organización de variados temas, tales como la fundación de un *altepetl* y sus primeros años de historia,²⁴ o la distribución espacial de las trecenas del *tonalpohualli* y de la cuenta de los años, como vimos que era el caso de la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer*, reproducida en la figura 20. Esa concepción de los cuatro rumbos y un centro también era evocada en los códices pictográficos por medio de representaciones que, simplemente, disponían cuatro figuras –circulares o cuadrangulares–, distribuidas regularmente alrededor de una quinta con el mismo formato. A esa forma más genérica, y que en general no era dividida por franjas diagonales, se le daba el nombre de *quincunce*.²⁵

Después de haber delineado la forma de división del espacio horizontal y de haber apuntado algunas de las maneras en que se la empleaba en la organización política, arquitectónica y pictográfica, veamos las principales denominaciones y algunas de las características que generalmente se le atribuyeron a cada uno de los cuatro rumbos y al centro.

La región del naciente era llamada Tonatiuh Iquizayampa, De Donde Sale el Sol, o Tonatiuh Ixco, En la Cara del Sol, y, generalmente, ocupaba

²³ Cfr. Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyúá*, México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica, 1999. Además, parece ser que la división de los dominios de la Triple Alianza también ocurría según la ubicación de los *altepeme* dominados en los cuatro rumbos: desde el oriente, pasando por el sur y llegando al poniente, los *altepeme* estaban tributariamente subordinados a México-Tenochtitlan; los del poniente hasta el norte, a Tlacopan, y los del norte hasta el oriente, a Texcoco. Cfr. Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del imperio tenochca*, México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 337.

²⁴ Tal es el caso de la famosa página del *Códice Mendoza* que trae la fundación y primeros años de la historia de México-Tenochtitlan, reproducida en la figura 31. Cfr. *The essential Codex Mendoza*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1997, f. 2r.

²⁵ Un ejemplo de ese tipo de disposición puede verse en el *Códice Borgia*, en la sección que presenta los diferentes *tlaloque* y sus distintos tipos de lluvia y resultados para las cosechas, los que están organizados de acuerdo con las cuatro direcciones y el centro del mundo. Vale notar también que los tipos de lluvia y cosecha se relacionaban con determinados años *xihuitl* en esas páginas. Una de las mismas está reproducida en la figura 32 y será analizada más adelante. Cfr. *The Codex Borgia*, p. 27-28.

la parte superior de los mapas y otros tipos de manuscritos pictográficos.²⁶ Es el caso de la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer* (figura 20), donde podemos observar el glifo del Sol –formado por círculos concéntricos y por puntas de flecha centrífugas– en la base del árbol ubicado debajo del portal trapezoidal que ocupa la parte superior de esa página. Vale notar también que el glifo del Sol se encuentra sobre una pirámide formada por taludes y tableros verticales y por una escalera,²⁷ representación que se empleaba como glifo para recinto o morada. Así, nos encontramos con la formación de una expresión muy utilizada para referirse a esa región del mundo: Tonatiuhichan, es decir, Casa o Morada del Sol.²⁸

Hacia esa región oriental iban los guerreros y *pochteca* (comerciantes) muertos en combate y viajes, inclusive los enemigos o los sacrificados, quienes tenían la misión de transportar el Sol desde su nacimiento hasta el cenit. Veremos, a lo largo de esta primera parte del capítulo, que toda la cosmografía mesoamericana también se relacionaba con los diferentes destinos de los muertos, los cuales, a su vez, se vinculaban con el propio funcionamiento del cosmos.

La región del poniente se llamaba Tonatiuh Icalaquian, Lugar Donde el Sol se Pone, y Tonatiuh Iaquian, Lugar Donde Muere el Sol. Hacia esa región iban las mujeres que morían durante el primer parto, quienes

²⁶ Tal como citamos en nota del capítulo anterior, existe un gran conjunto de manuscritos pictográficos coloniales denominados mapas, en los cuales la organización de los elementos registrados obedece, prioritariamente a categorías espaciales. En general, los temas de esos manuscritos son las rutas migratorias, las fronteras y la historia reciente de los *altepeme*. Cfr. Elizabeth Hill Boone, “Cartografía azteca”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 28, 1998, p. 17-38; Keiko Yoneda, *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*, Puebla, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Fondo de Cultura Económica/Archivo General de la Nación, 1991. Pero esto no significa que las informaciones calendáricas no consten en ese tipo de registros, así como, en contraposición, las informaciones espaciales no están ausentes en los anales, tal como juzga Elizabeth Hill Boone: “The annals ignore space to concentrate on the presentation of events over time”. Elizabeth Hill Boone, *Stories in red and black*, Austin, University of Texas Press, 2000, p. 66. Sería muy interesante analizar las formas de presencia de la cosmografía y del calendario en ese tipo de registro, pero eso demandaría otra investigación.

²⁷ El uso alternado de esas formas en los distintos niveles de las pirámides fue una característica destacada de la arquitectura del centro de México durante los periodos clásico y posclásico.

²⁸ Término formado por la aglutinación entre Tonatiuh, que significa Sol, el pronombre posesivo *i*, que significa su o de él, y el sustantivo *chantli*, que quiere decir morada o región de procedencia. Otras denominaciones para esa región del mundo serían *Tlapcopa* o *Tlauh Campa* (Lugar de la Luz), *Tonayan* o *Tonayampa* (Lugar del Tona) y *Tonatiuh Inemayan* (Lugar Propio del Sol). Cfr. Yólotl González Torres, *Los rumbos del universo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Etnología y Antropología Social, 1974.

tenían la misión de transportar al Sol desde el cenit hasta el ocaso. Por eso, esa región también se llamaba Cihuatlampa o Lugar de las Mujeres.²⁹ Veremos que a continuación, o sea, en su recorrido nocturno, el Sol era llevado por los muertos comunes, que habitaban el Mictlan.

Vale señalar que la asociación entre esos dos rumbos –el naciente y el poniente– y los destinos de los muertos que transitaban en el cielo ayudando al Sol en su recorrido diario nos indica que esos dos ámbitos no estaban restringidos, exactamente, a la superficie de la Tierra, sino que incluían parte de los niveles celestes, los que serán presentados más adelante.

La región ubicada a la derecha del Sol, o septentrión, se llamaba Teotlalpan, Región de los Dioses, e Iyecampa Tonatiuh, A la Derecha del Sol. También recibía el nombre de Mictlampa, Región del Mictlan, pues según algunas fuentes mexicas ese rumbo estaba asociado directamente con el inframundo.³⁰

A su vez, la región ubicada a la izquierda del Sol, o mediodía, se llamaba Huitzilampa, Lugar de las Espinas, y Opochna Tonatiuh, A la Izquierda del Sol. En esa región, que desde la perspectiva de México central correspondía a las áreas calurosas y húmedas del sur, estaría ubicado el Tlalocan, o sea, la Morada de Tlaloc. Ese lugar era una especie de paraíso de la fertilidad y la abundancia,³¹ hacia donde iban los muertos de Tlaloc, es decir, todos los que habían muerto por causas relacionadas con esa deidad, tales como ahogo,³² rayos y enfermedades que causaban bubas en la piel. Más adelante nos dedicaremos a los problemas de la localización y caracterización del Tlalocan y de otro ámbito cosmográfico de difícil comprensión: Tamoanchan.

Resulta importante observar que las denominaciones A la Derecha y A la Izquierda del Sol correspondían, en el pensamiento mesoamericano, a las regiones que estaban, efectivamente, a la derecha y a la izquierda

²⁹ Otra denominación para esa región sería Cincalco (Casa del Maíz). Cfr. *ibidem*.

³⁰ Para Gordon Brotherston, esa identificación sería exclusivamente mexicana. Cfr. Gordon Brotherston, *Grupos Chichimecas*, curso de extensión universitaria en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 18 al 22 de noviembre del 2002. En algunas fuentes, el Mictlan y su entrada aparecen también ubicados en el rumbo sur, lo que tal vez nos autorice a pensar en cierta continuidad entre estas dos regiones, la que conformaría la franja norte-sur. Cfr. Yólotl González Torres, *Los rumbos del universo*.

³¹ Otra denominación para esa región sería, justamente, *Amilpampa* o Lugar de Regadío. Cfr. *ibidem*.

³² Parece ser que los mexicas enterraban a los ahogados en un recinto llamado *Ayachcalco*, término que puede traducirse como Casa Cuádruple, una evocación del Tlalocan. Cfr. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

del propio astro en su recorrido por el rumbo este-oeste; y no a la derecha y a la izquierda de un observador que estuviera viendo de frente el nacer del Sol. Quizá debamos considerar este aspecto como indicio de una concepción espacial que valorizaba el supuesto punto de vista del propio ente en cuestión –en este caso, el Sol, que salía del este y caminaría hacia adelante en dirección oeste– o, también, el punto de vista de un sujeto que repitiera ese recorrido; y no de alguien que observaba el fenómeno de frente y a partir de un punto fijo.

De lo anterior resulta que en las páginas de los códices pictográficos organizadas de acuerdo con dichos conceptos cosmográficos se presente, aparentemente, la relación inversa entre rumbo norte y lado derecho, y rumbo sur y lado izquierdo. Es así porque al observarse tales páginas estamos ocupando la posición de un observador que mira de frente a la región donde nace el sol, generalmente situada en la parte superior de la página y, por lo tanto, el norte se queda a la izquierda y el sur a la derecha de tal observador.

El centro, o quinta región, se llamaba Tlalxicco, Ombligo de la Tierra, o Tlallinepantla, En Medio de la Tierra, región que también puede aparecer como portadora de un quinto árbol que sostenía los cielos y los vinculaba con la superficie terrestre y el inframundo.

Alrededor de esa región central, el tiempo daba vueltas por los cuatro rumbos, empezando su jornada siempre por el oriente y siguiendo el sentido levógiro, tal como citamos anteriormente. De tal modo, las características de cada región se hacían presentes en el centro según los periodos o ciclos calendáricos, los que, de esa manera, marcaban el turno de influencia de cada una de las cuatro regiones. Siendo así, podemos decir que la región central se relacionaba no solamente con delimitaciones geográficas y astronómicas –las cuales, en última instancia, poseen fundamentaciones y dimensiones temporales–, sino también con los ciclos calendáricos: se trataba del local alrededor del cual las vigencias de esos ciclos se alternaban. Quizá, por ese motivo, la deidad que presidía esa región central era, precisamente, Xiuhtecuhtli o Huehuetēotl, el Señor de los Años o el Viejo Dios Viejo, primero de los Señores de la Noche, frecuentemente asociado al fuego y a los remates o ataduras de los ciclos calendáricos, tal como la ceremonia del Fuego Nuevo entre los mexicas, según vimos en el segundo capítulo.

El carácter rotatorio del tiempo alrededor del centro se daba, básicamente, de dos formas. En primer lugar, los cargadores de los años *acatl*, *tēcpatl*, *calli* y *tochtli* estaban asociados, respectivamente, a las direcciones oriente, norte, occidente y sur, como podemos observar en los cuatro

rincones de la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer*, reproducida en la figura 20 –empezando por el superior izquierdo y siguiéndose el sentido levógiro–. Esa asociación hacía que cada uno de los 52 años del *xiuhmolpilli* se relacionara, secuencial y alternadamente, con una de las cuatro direcciones de acuerdo con su cargador, lo que subdividía el gran conjunto en cuatro subconjuntos de 13 años. De esa manera, era frecuente entre los pueblos mixtecos y nahuas que los años *acatl* estuvieran asociados con el rumbo oriente, los años *tecpatl* con el norte, los años *calli* con el occidente y los años *tochtli* con el sur.³³

En segundo lugar, las veinte trecenas del *tonalpohualli* también se asociaban, alternadamente, con los cuatro rumbos de la misma manera y en la misma secuencia que los 52 años del *xiuhmolpilli*, es decir, en el sentido levógiro y con inicio en Tonatiuh Ixco, o región oriental. Esa asociación también se encuentra grafiada pictográficamente en la página inicial del *Códice Fejérváry-Mayer*, reproducida en la figura 20. En esa página, podemos observar los veinte glifos que inician las trecenas subdivididos en conjuntos de cinco y distribuidos entre las cuatro direcciones, representadas por los cuadrantes de la página.

Dicha asociación también está registrada en el *Códice Borgia*, en una página que presenta la forma de *quincunce*.³⁴ En esa página, reproducida en la figura 21, hay cuatro grandes serpientes con patas, cuyos cuerpos delimitan cuatro cuadrados y cuyas cabezas se agrupan en la parte central de la página, alrededor de una araña. Dentro de esos cuadrados se encuentran cuatro deidades cuya disposición de brazos y piernas evoca

³³ El uso de esos cuatro cargadores de años –correspondientes al tercero, octavo, decimotercero y decimotercero signos del conjunto de veinte *tonalli* y que pueden llamarse Serie Tres– no era universal en Mesoamérica. La Serie Tres se usaba en manuscritos procedentes de Tenochtitlan, Tlaxcala, Itzcuintepec, Tepetlaoztoc, Coixtlahuaca y Tilantongo, además de códices del Grupo Borgia, como el propio *Fejérváry-Mayer*. Cfr. Gordon Brotherston, *Painted books from Mexico*, Londres, British Museum Press, 1995. No obstante, en una sección de ese mismo manuscrito –la que se encuentra en la parte superior de las páginas 33 y 34 y trata sobre la plantación anual de maíz– es presentada la secuencia *ehecatli* (viento), *mazatl* (venado), *malinalli* (hierba) y *ollin* (movimiento), respectivamente el segundo, séptimo, duodécimo y decimoséptimo signos del conjunto de veinte *tonalli*. Esos cargadores de años constituyen la llamada Serie Dos, que se usaba entre los cuicatecos y los tlapanecos. Cfr. Ferdinand Anders *et alii*, *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo*, Graz/México, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1994. Además, los trece números que se combinaban con los cuatro cargadores de años también podían variar, como ocurrió en el *Códice Azoyú 1*, libro de anales de la región tlapaneca que narra la historia del reino de Tlachinollan, actual Tlapa, y en el cual se emplea la misma serie de cargadores de años presente en el *Códice Fejérváry-Mayer*, pero combinándosela con los números que van del 2 al 14. Cfr. *Códice Azoyú 1*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

³⁴ Cfr. *The Codex Borgia*, p. 72.

la división del espacio en cuatro direcciones. Las deidades son: Tlaloc, Tlazolteotl, Quetzalcoatl y Xochipilli-Macuilxochitl, empezando por el cuadrado inferior izquierdo y prosiguiendo en sentido levógiro. Comenzando por ese mismo cuadrado y siguiéndose el mismo sentido, podemos ver los veinte signos que inician y nombran las veinte trecenas de días distribuidos y vinculados con los cuerpos de las cuatro deidades. En otras palabras, el signo del día que empieza la primera trecena, *cipactli* (caimán), está asociado con el cuerpo de Tlaloc en el cuadrado inferior izquierdo; el signo que empieza la segunda trecena, *ocelotl* (jaguar), está vinculado con el cuerpo de Tlazolteotl en el cuadrado inferior derecho; el signo que empieza la tercera, *mazatl* (venado), está asociado a Quetzalcoatl en el cuadrado superior derecho, y así sucesivamente, siguiéndose siempre el sentido levógiro, hasta que los veinte signos iniciales de las trecenas hayan sido considerados. Resulta de esa configuración que en cada cuadrante de la página encontramos un subconjunto de cinco signos del *tonalli* que empiezan trecenas, reunidos en una disposición que, por consiguiente, vincula cada uno de los cuatro subconjuntos con una de las cuatro regiones en que el mundo horizontal se dividía.³⁵

Según esa concepción, de forma general, con el rumbo del naciente estaban asociadas las trecenas *Ce Cipactli* (Uno Caimán), *Ce Acatl* (Uno Caña), *Ce Coatl* (Uno Serpiente), *Ce Ollin* (Uno Movimiento) y *Ce Atl* (Uno Agua), respectivamente la primera, quinta, novena, decimotercera y decimoséptima trecenas. Con el rumbo norte estaban asociadas las trecenas *Ce Ocelotl* (Uno Jaguar), *Ce Miquiztli* (Uno Muerte), *Ce Tecpatl* (Uno Pedernal), *Ce Itzcuintli* (Uno Perro) y *Ce Ehecatl* (Uno Viento), respectivamente la segunda, la sexta, la décima, la decimocuarta y la decimoctava trecenas. Con el poniente estaban asociadas *Ce Mazatl* (Uno Venado), *Ce Quiahuitl* (Uno Lluvia), *Ce Ozomatli* (Uno Mono), *Ce Calli* (Uno Casa) y *Ce Cuauhtli* (Uno Águila), respectivamente la tercera, la

³⁵ La misma relación entre las veinte trecenas y las cuatro regiones también se encuentra en la primera sección del *Códice Borgia*, gracias a la forma de ubicárselas gráficamente. Cfr. *ibidem*, p. 1-8. Según vimos en el segundo capítulo, las veinte trecenas están dispuestas a lo largo de cuatro pares de páginas en esa sección, siendo que cada par reúne las cinco trecenas que se relacionan con uno de los cuatro rumbos. De tal modo, los glifos iniciales de las cinco trecenas relacionadas con una de las cuatro regiones se encuentran agrupados en la columna inicial de cada par de páginas, en su extremo derecho, lo que según Eduard Seler sería una forma de reunir elementos que calificarían estas cuatro regiones. Por ejemplo, “los cinco símbolos de la columna inicial del tercer cuarto del Tonalámatl designaban los días en que las deidades femeninas llamadas *cihuateteo*, ‘diosas’, o *cihuapipiltin*, ‘princesas’ –las moradoras del oeste, del Cihuatlampa, ‘la región de las mujeres’– bajaban a la Tierra y tenían poder sobre los hombres”. Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 20.

séptima, la decimoprimer, la decimoquinta y la decimonovena trecenas. Con el rumbo sur estaban asociadas *Ce Xochitl* (Uno Flor), *Ce Malinalli* (Uno Hierba), *Ce Cuetzpalin* (Uno Lagartija), *Ce Cozcacuauhtli* (Uno Zopilote) y *Ce Tochli* (Uno Conejo), respectivamente la cuarta, la octava, la decimosegunda, la decimosexta y la vigésima trecenas.

En síntesis, los años y las trecenas giraban en las cuatro direcciones en sentido levógiro y alrededor de un centro, que podía ser un *altepétl* u otro tipo de entidad con expresiones espaciales.³⁶ De ese modo, los rumbos se alternaban para cargar el tiempo con sus cualidades o, dicho de otro modo, el tiempo recorría los rumbos para activar sus cualidades.

Inclusive parece ser que la idea de cargar algo durante un determinado periodo era crucial en el pensamiento mesoamericano y se encontraba presente de diversas formas y en distintos ámbitos e instituciones sociales. Servía tanto para explicar las diferentes características temporales como para organizar los turnos de los mercados, de los cargos administrativos y del trabajo compulsorio. Vale recordar que en Mesoamérica, todas las cargas materiales eran transportadas por los propios hombres,³⁷ lo que tal vez haya contribuido al carácter central del uso de esa idea para explicar fenómenos menos palpables, tales como la alternancia de *altepeme* hegemónicos a lo largo de la historia mesoamericana. Un ejemplo clásico de ese tipo de uso puede encontrarse en el *Chilam balam de Chumayel*, en la sección llamada *La rueda de los katunes*,³⁸ que se refiere a las cuatro primeras y más antiguas series de profecías para sus correspondientes *katún*. En tal sección, los cuatro primeros grupos de *katun* están relacionados, respectivamente, con los cuatro centros hegemónicos que se habrían sucedido en el poder regional: Ichcaansihó (Mérida), Chichén Itzá, Mayapán y Kinchil Cobá.³⁹

Hasta los diferentes destinos de los muertos estarían relacionados con la idea de realizar cierto trabajo o función durante un determinado turno, pues tal destino también era visto como “un tributo, un trabajo. Esto ex-

³⁶ Así, “El espacio es indistinguible del tiempo y adquiere sentido sólo dentro de su transcurso”. Federico Navarrete Linares, *La vida cotidiana en tiempo de los mayas*, p. 106.

³⁷ Los cargadores mesoamericanos usaban el *mecapalli*, especie de cinta que se apoyaba en la frente y caía hacia atrás en la espalda, pasando sobre los dos hombros y donde los volúmenes eran sujetados y transportados.

³⁸ Cfr. *Libro de chilam balam de Chumayel*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 137-140.

³⁹ Después, entre los trece *katun* que siguen a la llegada de los españoles –y que se encuentran en la siguiente sección del libro–, los cinco primeros habrían tenido su asiento en Ichcaansihó, que corresponde a Mérida, centro de la dominación española en la región. Esos *katun* corresponderían, aproximadamente, a los años 1540 a 1640. Cfr. *ibidem*, p. 157-177.

plica que una de las formas de referirse a la muerte en lengua náhuatl era 'ye oncan ca notéquiuh', lo que literalmente significa 'ya está allá mi obligación' ".⁴⁰ Parece ser que para el pensamiento nahua y mesoamericano en general, más que ocupar un lugar fijo en un determinado ámbito cosmográfico, el destino después de la muerte era una forma de continuar imprimiéndole movimiento al cosmos, con funciones o trabajos que no eran permanentes ni eternos. Llevada hasta las últimas consecuencias, la concepción resulta en la idea de que nada duraba para siempre, pues la noción de turno trae aparejada, necesariamente, la idea de término o sustitución por algo relativamente distinto y semejante al que le antecedió.⁴¹ En el siguiente capítulo, veremos las implicaciones de esa concepción para la visión que los nahuas poseían sobre el pasado de la Tierra, sobre la actuación de los dioses y sobre la propia historia humana.

Volviendo a la caracterización general de los cuatro rumbos y del centro del Universo, falta mencionar que cada una de esas regiones aparece, a veces, asociada con un determinado color. La asociación más notable se encuentra entre el rumbo oriental y el color rojo. En las demás, existen variaciones que pueden reflejar diferentes tradiciones de escritura o, inclusive, diferentes significados según códices o páginas específicas. El rumbo occidental puede aparecer relacionado con el color negro, con el rojinegro o con el verde azulado,⁴² tal como en el portal trapezoidal de la primera página del *Fejérváry-Mayer* (figura 20). El septentrional puede aparecer asociado con el blanco o con el amarillo y el meridional con el verde azulado o también con el amarillo.

En los códices y en otras representaciones pictográficas tradicionales, esos colores sirven generalmente para caracterizar y diferenciar aspectos o desdoblamientos de un mismo tema, como los cuatro tipos de *tla-loque*, de maíces, de árboles, de aves, de sacerdotes o de otros elementos.

⁴⁰ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 219.

⁴¹ Esa lógica organizadora del cronotopo nahua favorecería la construcción de explicaciones sobre las transformaciones históricas más dispuestas a incorporar las novedades sin, no obstante, renunciar a las antigüedades, lo que parece haber sido una postura característica de las tradiciones de pensamiento mesoamericanas frente a las nuevas demandas coloniales. Cfr. Federico Navarrete Linares, *Visão comparativa da conquista e colonização das sociedades indígenas estatais*, curso de posgrado del Departamento de Historia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de la Universidad de Universidade de São Paulo, primer semestre de 2002.

⁴² Parece ser que los nahuas abarcaban, dentro de un mismo concepto, partes del espectro que para nosotros correspondería al azul y al verde. Por ejemplo, Molina registra el término *matlalin* como equivalente a verde oscuro, pero menciona *texutli* y también *matlalin* para el azul. Al mismo tiempo, distingue el azul celeste como *xoxouhqui*. Cfr. Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2001, f. 18r, 117r (sección castellano-náhuatl), 53r y 112v (sección náhuatl-castellano).

Por eso, además de los colores diferentes, tales elementos aparecen dispuestos según el principio de la división del espacio en cuatro rumbos. El empleo de la concepción de los rumbos asociado con los colores puede observarse, por ejemplo, en los cuatro *tlaloque* pintados en el interior de una caja rectangular de piedra, de procedencia mexicana, que se encuentra en la actualidad en el Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México.⁴³

La dificultad para establecer relaciones totalmente fijas y acabadas entre los rumbos y los colores –como así también entre los rumbos y los dioses, los tipos de maíz y los *tlaloque*– tal vez nos muestren que estamos frente a un sistema flexible, que permitía variaciones locales o acomodos según las necesidades de cada aplicación y uso o, en el caso de los códigos pictográficos, de acuerdo con cada tema o mensaje grafiado.⁴⁴

La importancia de las cuatro direcciones encuentra continuidad en la relevancia que, generalmente, se le ha dado al número cuatro en las tradiciones de pensamiento nahuas. Huitzilopochtli, por ejemplo, se comunicaría con los mexicanos por medio de cuatro *teomama*, o cargadores de dios, y los quince *calpulli* mexicanos habrían sido divididos en cuatro partes –Moyotlan, Teopan, Tzoqualco o Atzaqualco y Cuepopan– en el momento de asentamiento definitivo en la isla del lago Texcoco.⁴⁵ Además, la sobrevivencia de la *teyolia* después de la muerte, una especie de *alma*, duraría cuatro años; tanto de las almas de los muertos comunes que irían al Mictlan y que desaparecerían después de ese periodo,⁴⁶ como la de las almas de los guerreros muertos en batalla, que irían hacia el

⁴³ Tal vez esos *tlaloque* sean Opochtli, Napatecuhtli, Yauhqueme y Tomiauhtecuhli y estén relacionados con los maíces blanco (*iztactlaolli*), amarillo (*cuztictlaolli*), rojo (*xihuhtotlaolli*) y negro (*yauhtlaolli*). Cfr. José Alcina Franch, "Tlaloc y los tloaques en los códices del México central", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 25, 1995, p. 29-43.

⁴⁴ A pesar de ello, algunos autores insisten en establecer relaciones únicas y fijas entre los cuatro rumbos y esos elementos o características, llegando inclusive a extrapolar el mundo amerindio y a establecer relaciones entre los rumbos y las cuatro sustancias aristotélicas. Ese tipo de intento se encuentra, por ejemplo, en la obra de Michel Graulich. Según el autor, el agua se vincula con el oeste, el viento con el norte, el fuego con el sur y la tierra con el este. Cfr. Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*. Ese tipo de relación no se encuentra, obviamente, basada en ninguna fuente prehispánica o colonial tradicional.

⁴⁵ Cfr. James Lockhart, *The Nahuas after the conquest*, Palo Alto, Stanford University Press, 1992.

⁴⁶ Cfr. Beatriz Barba de Piña Chan, "Las *cihuapipiltin*, sublimaciones de la muerte por parto", en Barbro Dahlgren (org.), *III Coloquio de Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1993, p. 31-55.

oriente para ayudar al Sol en su recorrido diario y que después de ese plazo se transformarían en aves.⁴⁷

Para las tradiciones de pensamiento mesoamericanas, el mundo poseía otros ámbitos además de esos cuatro rumbos alrededor de un centro.

Debajo de la superficie terrestre, en el propio cuerpo de la Tierra o Tlaltecuhltli, se encontraba el Mictlan, que podemos traducir, tal como citamos antes, por Región de los Muertos y que estamos llamando también inframundo. Así como el mundo horizontal, el Mictlan tampoco era una región homogénea y, además, no se podía acceder a él desde cualquier parte de la superficie terrestre. Esa dimensión subterránea del mundo estaba dividida en nueve estratos y su entrada, al menos entre los mexicas, se situaría en la región norte de la superficie terrestre, también llamada por ese motivo, Mictlampa o Rumbo del Mictlan.

Además de ese pasaje, las cavernas, cuevas y grutas también eran consideradas vías de acceso desde la superficie al Mictlan. De tal modo, existía una asociación recurrente entre el inframundo y el agua, haciendo que los manantiales, lagos y demás cuerpos de agua también fuesen entendidos como puertas de acceso a esa región. Una vez que Tlaltecuhltli era visto como un gran lagarto o caimán situado sobre las aguas inmensas, muchas de esas cavernas y grutas eran consideradas canales por los cuales esas aguas entrarían en su cuerpo.

En los códices pictográficos, esa asociación entre el interior de la Tierra y el agua se expresaba, entre otras formas, por medio de la presentación de algunas cavernas como si fueran úteros generadores de pueblos o dioses. Uno de esos grandes úteros terrosos –los que son, característicamente, húmedos así como los úteros humanos– es Chicomoztoc, Lugar de las Siete Cavernas, el que habría originado o habría sido pasaje obligatorio de los pueblos nahuas que futuramente se establecieron en el valle de México.⁴⁸ El nacimiento de Centeotl, o El Maíz Sagrado, a partir de las relaciones sexuales entre Xochiquetzal y Piltzintecuhtli en el interior de una gruta, es otro famoso episodio que presenta la relación entre la caverna y el útero, tal como veremos más adelante.

Existe una discusión sobre si el Mictlan y el Topan también estaban divididos en cuatro direcciones o si ello valía apenas para la superficie

⁴⁷ Cfr. Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

⁴⁸ Una de las más famosas representaciones de Chicomoztoc como un gran útero se encuentra en la *Historia tolteca-chichimeca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Gobierno del Estado de Puebla/Fondo de Cultura Económica, 1989, f. 16r.

terrestre. Cuando nos reframos a los niveles celestes, veremos que las divisiones entre esos tres grandes ámbitos no eran concebidas como fronteras abruptas, sino graduales, lo que permitiría la combinación y superposición de los ámbitos y de sus características.⁴⁹

Más que a un espacio físico precisamente delimitado, veremos en el siguiente capítulo que el Mictlan –o Xibalbá, en maya-quiché– se relacionaba con la formulación conceptual de determinados episodios de la cosmogonía y de la historia humana. Por ahora nos basta decir que se lo entendía, generalmente, como el local que guardaba los huesos de la humanidad anterior, los que habrían sido reutilizados por los dioses para la creación del hombre actual. Al mismo tiempo, era concebido como la región de destino de los muertos que no irían a Tlalocan ni tampoco a los cielos para ayudar al Sol en su recorrido diario. O sea, era el destino de los que podríamos denominar muertos comunes y que constituían la gran mayoría de los casos. Por eso también se llamaba Ximohuayan o Lugar de los Descarnados.

En el mundo nahua, en general, los cuerpos de esos muertos eran quemados y sus cenizas enterradas en uno de los aposentos de la casa. Se hacían ofrendas en su homenaje durante ochenta días por año hasta cumplir cuatro años, entonces paraban las ofrendas.⁵⁰ Debido a ese tipo de práctica y algunas escasas y vagas referencias en las fuentes escritas, se cree que las almas que iban al Mictlan demoraban, según los nahuas, cuatro años para atravesar los nueve pisos, llegando, finalmente, al nivel más profundo y donde desaparecían por completo, según mencionamos anteriormente.⁵¹

⁴⁹ Además de los mencionados anteriormente, algunos indicios arqueológicos señalan esa superposición de ámbitos cósmicos y la combinación de sus características. Por ejemplo, debajo de la Pirámide del Sol, en Teotihuacan, fueron encontradas cavernas parcialmente modeladas para lograr el formato de la flor de cuatro pétalos. De ese modo, ese lugar combinaría características típicas del inframundo y de la superficie terrestre, tal como la división en cuatro rumbos. Cfr. Doris Heyden, "Las cuevas de Teotihuacan", *Arqueología Mexicana*, México, Raíces/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. VI, n. 34, 1998, p. 18-27.

⁵⁰ Puede obtenerse mayor información sobre las concepciones relacionadas con lo que sucede después de la muerte entre los nahuas en los tres primeros capítulos del Apéndice del libro III y en el libro IV del *Códice florentino*. Cfr. Mercedes de la Garza Camino, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1990. También vale ver Deborah Carynyk, "An exploration of the Nahua netherworld", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 15, 1982, p. 219-236.

⁵¹ Cfr. Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994. A pesar de que las fuentes prehispánicas y coloniales no mencionan la sobrevivencia del alma después del pasaje por el Mictlan, Alfredo López Austin cree que la desaparición total de la *teyolia* sería

El destino de los muertos no estaba condicionado por el tipo de conducta moral de la persona viva, sino por la forma en que sucedió la muerte: quienes morían en la guerra, en sacrificio o en el primer parto, estaban destinados a los cielos; quienes morían de causas vinculadas con Tlaloc, iban al Tlalocan; y los que morían de causas distintas a las anteriores iban al Mictlan.⁵²

Así como los demás ámbitos cosmográficos, el Mictlan también estaba habitado y era visitado por una serie de deidades. Existen referencias a que el Tlalocan, o Lugar de Tlaloc, estaría ubicado en uno de los niveles del inframundo, tal vez el primero de ellos. Sin embargo, las deidades más frecuentemente relacionadas con el Mictlan eran Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl o, respectivamente, Señor y Señora de la Región de los Muertos. Formaban una pareja que presidiría y habitaría el piso más profundo y que puede asociarse a la pareja Hunahpú e Ixbalanqué de la tradición maya-quiché, dos importantes personajes de la cosmogonía narrada en el *Popol vuh*.⁵³

Resulta importante precisar que las relaciones estables entre determinadas deidades, entes y elementos del calendario con ámbitos cosmográficos específicos no eliminaban la existencia de tránsito y circulación. Por ejemplo, el hecho de que Mictlantecuhtli haya sido el Señor del Inframundo no impedía que circulara en otros ámbitos, tales como los ni-

un absurdo según la propia lógica del pensamiento mesoamericano, pues tendríamos una operación de cuatro años de las fuerzas cósmicas en vano. López Austin cree que es más coherente la existencia de la convicción de una especie de limpieza, la que excluiría la personalidad adherida a la *teyolia* y permitiría su posterior reutilización. Para hacer esa afirmación, el autor se apoya en el sentido del término *ximohuayan* entre los nahuas actuales, que significa *disminución hasta llegarse a la mínima expresión de pureza de la fuerza*, y que vendría de *xilma*, que significaría pulir. Cfr. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*. Hay relatos de muertos que habrían vuelto del Tlalocan a la vida, pero que parecen ser, justamente, excepciones que confirman la regla. Tales relatos se encuentran en el *Códice florentino* y en los *Primeros memoriales*, manuscritos relacionados con los trabajos de Sahagún y su equipo. Los relatos fueron analizados por Arthur Anderson, para quien no hay regreso posible de ninguno de los lugares destinados a los muertos. Cfr. Arthur J. O. Anderson, "A look into Tlalocan", en Kathryn Josserand y Karen Dakin (eds.), *Smoke and mist*, Oxford, Bar International Series, 1988, p. 151-159.

⁵² A pesar de que la relación entre el destino después de la muerte y la forma en que ocurre la muerte son bien relatados en las fuentes, algunos autores tratan de aplicar la idea cristiana de infierno al inframundo mesoamericano. Jacques Soustelle, por ejemplo, califica al Mictlan como el peor de los destinos después de la muerte, teniendo tal vez algo de razón –aunque lo más correcto sería calificarlo como el destino menos ennoblecedor o el más común–. Sin embargo, el problema está en agregar que había resurrección para los muertos del cielo y del Tlalocan y que los soberanos y sacerdotes muertos naturalmente no iban al Mictlan. Desafortunadamente, el autor no cita las fuentes en las que se basan sus conclusiones. Cfr. Jacques Soustelle, *Os astecas na véspera da conquista*, São Paulo, Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1990.

⁵³ Cfr. *Popol vuh*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

veles celestes,⁵⁴ o que figurara como uno de los nueve Señores de la Noche, como vimos en el segundo capítulo. Trataremos de mostrar que las fuentes nahuas tradicionales presentan las regiones cósmicas como ámbitos cargados de cualidades específicas, por donde los dioses y los hombres transitaban y actuaban, y no como moradas divinas o no humanas, con habitantes estables y límites intraspasables.

Así como en el caso de los cuatro rumbos, la asociación espacio-tiempo también estaba presente en la concepción de inframundo y se daba, básicamente, de dos formas. Primero, por el hecho de que el Inframundo era la región por la cual el Sol emprendería su transcurso nocturno y, por lo tanto, cuyos límites estarían determinados por los movimientos de ese astro, traducibles en lapsos de tiempo. Segundo, por la posible relación entre sus nueve niveles y los nueve Yoaltetecuhltin, ya que, además de la coincidencia del número nueve, tanto el inframundo como los Yoaltetecuhltin se relacionaban estrechamente con la noche.

Pero dejemos al Mictlan por ahora y dediquémonos al Topan. Citamos, al referirnos a los cuatro rumbos, que Tlaltecuhlti estaría rodeado por aguas inmensas y maravillosas por todos lados, llamadas *teotl*. Dijimos también que esas aguas oceánicas se juntarían con el cielo que, a su vez, estaría sostenido por cuatro grandes árboles situados en las esquinas del mundo, es decir, en los límites entre las cuatro regiones. Ese mundo celeste, así como la superficie de la Tierra y la región debajo de ella, también era un ámbito heterogéneo.

El mundo de arriba estaría dividido en varios niveles o pisos sobrepuestos, cuya cantidad varía en las diversas fuentes, siendo que nueve y trece serían las más recurrentes.⁵⁵ La diferencia cualitativa entre esos niveles estaba marcada por la presencia de distintas deidades –como

⁵⁴ Veremos ese caso en detalle más adelante, al analizar cómo los niveles del inframundo están presentes en el *Códice Vaticano A*.

⁵⁵ López Austin considera que los pisos celestes eran nueve, a los cuales se les agregaban cuatro inferiores, caracterizados por ser la región de movimiento del Sol, de la Luna, de las estrellas y del hombre. Cfr: Alfredo López Austin, *La construcción de una visión de mundo*. Díaz Cíntora trata de mostrar que nueve era la cantidad tradicional de niveles celestes para el pensamiento mesoamericano –representados, para él, en los nueve niveles de la pirámide de Chichén Itzá– y que la teoría de los trece cielos era de origen tolteca. Además, afirma que sería un absurdo tener un conjunto de niveles celestes mayor que el de niveles subterráneos. Los Señores de los Días y los Señores de la Noche, supone el autor, también servirían para marcar las horas de los días y de las noches, los que no podían tener duraciones tan diferentes. Cfr: Salvador Díaz Cíntora, *Meses y cielos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994. Pensamos que partir de la presuposición de que los Señores de los Días y los de la Noche deben representar periodos de tiempo cuantitativamente iguales, como nuestras horas, es una clara proyección de nuestro modelo de medida del tiempo sobre el pensamiento mesoamericano, que no tiene fundamento en ninguna fuente documental. Lo mismo puede decirse sobre el

Ometeotl, que habitaba el nivel más alto y estaba relacionada con el inicio de la cosmogonía— o por la ocurrencia y procedencia de distintos cuerpos y fenómenos celestes —tales como el Sol, la Luna, las lluvias, los cometas y los vientos.⁵⁶

Cuando pensamos en niveles celestes, o del inframundo, inevitablemente formamos la imagen de pisos paralelos o esferas sobrepuestas y concéntricas, semejantes a las que estaban presentes en la concepción astronómica occidental y ptolemaica, o sea, antes del advenimiento de la física newtoniana. Sin embargo, parece ser que el pensamiento mesoamericano, a diferencia del occidental premoderno, empleaba categorías matemáticas de un modo más central y abundante que las geométricas. Esto último estaba indicado, entre otros indicios, por la centralidad de los cálculos calendáricos en las explicaciones sobre el origen y el funcionamiento del mundo, como veremos en el siguiente capítulo, así como por la previsión de los destinos realizada por medio del *tonalpohualli*. De ese modo, quizás esos niveles o ámbitos cosmográficos no estaban, necesaria y constantemente, localizados o dispuestos de modo que conformaran figuras geométricas, tales como esferas concéntricas o bandas paralelas y sobrepuestas. Lo que no significa, por otro lado, que las concepciones de los niveles celestes y subterráneos nunca hayan sido codificadas o representadas con formas geométricas. Ejemplos incuestionables de la materialización o expresión de esas concepciones bajo tales formas son las diversas pirámides escalonadas que poseen nueve capas, como la Pirámide del Adivino, en Chichén Itzá, y el Templo I, en Tikal, las cuales muy probablemente se relacionan con los niveles del inframundo o del cielo.

Esos niveles celestes estarían, de modo más claro que los niveles del inframundo, vinculados o entrelazados con los cuatro rumbos. Vimos más arriba que el rumbo del naciente, o Tonatiuhichan, era el destino de los muertos en combate o en sacrificio, quienes irían a ayudar a mover al Sol desde su nacimiento hasta la mitad del cielo. De ese modo, a despecho de la división del ámbito celeste en niveles, podemos percibir que la región comprendida por el rumbo oriental no se limitaba a la superficie terrestre, pues abarcaba también la porción de cielo encima de ella, la cual iba desde el horizonte hasta el nivel del Sol al mediodía. A partir de ese punto, o de ese momento, los guerreros entregarían el Sol a las mujeres que habían muerto en el primer parto, quienes lo llevarían has-

supuesto de que debe existir una simetría geométrica o matemática entre los niveles celestes y los del inframundo.

⁵⁶ Veremos, más adelante, que el *Códice Vaticano A* es una de las principales fuentes para nombrar y calificar los niveles celestes, así como los niveles del Mictlan.

ta el horizonte de la región occidental. Así, el rumbo occidental, o Cihuatlampa, también incluía la porción celeste delimitada por el recorrido del Sol después del mediodía, es decir, desde el cenit hasta el límite entre el cielo y el horizonte occidental.

Existen, por lo tanto, evidencias que parecen establecer una clara relación entre la delimitación del ámbito llamado Topan y de sus niveles con el transcurso del tiempo –así como vimos que ocurría en los casos del inframundo y de los cuatro rumbos del Universo–, pues los límites del cielo estarían dados por el recorrido visible del Sol, el mismo que definía el lapso temporal del día. Además, vimos en el segundo capítulo que los 260 días del *Tonalpohualli* estaban divididos en conjuntos de trece, así como que a cada uno de dichos conjuntos les correspondían trece Señores de los Días y trece Voladores. En síntesis, sumándose esta marcada presencia del número trece en las series calendáricas relacionadas al día con la concepción de que el espacio recorrido por el Sol estaría dividido en trece niveles celestes, tendríamos evidencias de que la relación entre tiempo y espacio también era esencial en la definición y conceptualización de Topan.

De un modo general, estos son los principales ámbitos y conceptos cosmográficos que analizaremos en las fuentes nahuas del siglo XVI. Pero hay otros dos conceptos o ámbitos para tratar, que aparecen esporádicamente en nuestras fuentes centrales y cuya presentación resulta fundamental para poder completar el cuadro previo de informaciones sobre la cosmografía. Nos referimos a Tamoanchan y Tlalocan.

Dijimos anteriormente que en el rumbo sur,⁵⁷ llamado también Huitztlampa, estaría situado el Tlalocan, Morada de Tlaloc, lugar que sería una especie de paraíso de la fertilidad y abundancia y hacia donde irían los muertos de esa deidad.⁵⁸ Además de ese tipo de muerto, el Tlalocan también recibiría a los niños que murieron antes de dejar de ser amamantados, pues en su interior estaba ubicado el Árbol Nutriz, o

⁵⁷ López Austin cree que el Tlalocan estaba ubicado arquetípicamente en el rumbo oriental y no en el meridional. Sin embargo, admite que se trata de una idea semejante a la de la localización del Mictlan en el norte, pues el inframundo estaba, en realidad, por debajo de toda la tierra y se manifestaba o poseía su entrada principal al norte. Afirma además que Cincalco, o Lugar de la Casa del Maíz, otro paraíso de fertilidad situado en el occidente, sería una réplica del Tlalocan. Cfr. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*.

⁵⁸ En el himno a Tlaloc, parte de un conjunto de veinte himnos a los dioses contenidos en los textos de Sahagún, se refieren al Tlalocan como casa de turquesa, elemento y color constantemente asociados al agua y a la fertilidad. Cfr. *Primeros memoriales by fray Bernardino de Sahagún*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993, f. 274v.

Chichihualquahuitl, que les daría de mamar hasta su renacimiento después de la destrucción del mundo actual.⁵⁹

Además de esa recepción a cierto tipo de muertos, Tlaloc y su paraíso también se relacionaban íntimamente con las montañas en general, sobre todo con las que poseían manantiales de agua, grutas o cavernas. Tales montañas eran, a veces, llamadas Tlalocan.⁶⁰ La relación entre el Tlalocan y esos ámbitos subterráneos se expresaba, inclusive, en el propio significado del nombre Tlaloc, que puede traducirse como Aquel que Está Hecho de Tierra o Aquel que Es la Personificación de la Tierra.⁶¹

Por todo lo antedicho, podemos decir que el Tlalocan se imbricaba íntimamente, pero no exclusivamente, con otro ámbito cosmográfico: el inframundo. Esa imbricación no era exclusiva porque el Tlalocan también estaba profundamente relacionado con los cuatro rumbos y con el cielo, sobre todo por medio de los ayudantes de Tlaloc. Éstos, llamados *tlaloque*, eran considerados los responsables de enviar los diferentes tipos de lluvia a partir de los cielos de las cuatro regiones. Algunas lluvias eran más propicias y otras más malélicas para la agricultura, según veremos más adelante.⁶² También veremos que algunas fuentes, tales como el *Códice Vaticano A* y la *Histoire du Mechique*, ubican el propio Tlalocan en algún nivel celeste, reforzando esa vinculación entre Tlaloc y el mundo de arriba.

⁵⁹ Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 3v.

⁶⁰ Las montañas desempeñaban papeles destacados no solamente en la cosmografía y en la cosmogonía, sino también en la historia reciente de los pueblos mesoamericanos. Algunas pirámides nahuas y mesoamericanas eran réplicas de montañas y, consecuentemente, de ese tipo de manifestación del Tlalocan. Tales pirámides eran, a veces, homónimas a las montañas. Muchas de las últimas eran consideradas patronas de los *altepeme* y, de ese modo, eran fundamentales en la conformación de la identidad grupal. La relación entre los mexicas y Coatepetl, o Cerro de la Serpiente, lugar donde Huitzilopochtli había establecido definitivamente la cohesión del grupo matando a su hermana, Coyolxauhqui, es un caso muy famoso. Los mexicas designaban con ese nombre a una montaña y a la pirámide del Templo Mayor, sobre la cual estaban las construcciones dedicadas a Tlaloc y a Huitzilopochtli. Parece ser que tal pirámide también podía ser llamada de Tonacatepetl, Cerro de Nuestro Sustento, nombre de otra importante montaña en los relatos cosmogónicos, tal como veremos en el siguiente capítulo.

⁶¹ Esa sería, según López Austin, la traducción de Thelma Sullivan. Cfr. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*. Diego Durán confirma esa relación entre Tlaloc y el mundo subterráneo, afirmando que su nombre significa camino debajo de la tierra o cueva larga. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Porrúa, 1984, v. 1, p. 81. Esas traducciones se basan en la presencia del término *tlalli*, que significa tierra, en Tlaloc.

⁶² Según Johanna Broda, Napatecutli, o Cuatro Veces Señor, sería la deidad que sumaría los cuatro *tlaloque* y sus auxiliares, entre los cuales estarían los muertos de Tlaloc. Cfr. Johanna Broda, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en Franz Tichy (ed.), *Lateinamerika-Studien*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1982, p. 129-157.

Podemos percibir que las ubicaciones atribuidas al Tlalocan –en Opochoa Tonatiuh o Huitztlampá, en el inframundo y en las cuatro regiones de Topan– son múltiples y, aparentemente, contradictorias. Esa aparente contradicción se resuelve si notamos que todos los ámbitos tienen en común el hecho de relacionarse con fenómenos acuáticos, los cuales eran fundamentales para la agricultura mesoamericana de temporada y de regadío, sobre todo para la del maíz.⁶³ Es probable, por lo tanto, que el concepto de Tlalocan aludiera a una serie de lugares en donde ocurrían fenómenos con características relacionadas con Tlaloc, y no apenas a un único y gran ámbito cosmográfico, situado exclusivamente en una macrorregión.⁶⁴ Esa posible multiplicidad de ubicaciones no impediría la vigencia de la concepción de un Tlalocan principal, localizado en un ámbito cosmográfico amplio –tal vez en el inframundo y las montañas del rumbo sur– y que mantenía relaciones con los Tlalocan particulares, situados en las diferentes montañas y cuyos habitantes serían los responsables por las lluvias provenientes de los cuatro rumbos de los cielos.

En otras palabras, relacionar Tlalocantecuhtli –o Señor del Tlalocan, otra forma de nombrar a Tlaloc– con esos distintos ámbitos sería una forma de reunir bajo un mismo concepto, el de Tlalocan, a todos los espacios ubicados abajo y arriba de Tlalpan que tenían agua, que hacía la comunicación entre los cielos, el interior de las montañas y el mar extendido por debajo de toda la tierra.⁶⁵

Como dijimos anteriormente, además del Tlalocan también encontramos en las fuentes nahuas la mención de otro ámbito cosmográfico, el

⁶³ Alfredo López Austin afirma que los procesos agrícolas estaban relacionados con el concepto muerte-fertilidad para el pensamiento mesoamericano. Por lo tanto, define el Tlalocan, al contrario de Tamoanchan, como el “lugar de la muerte. Es una montaña hueca llena de frutos porque en ella hay eterna estación productiva. A su interior van los hombres muertos bajo la protección o por el ataque del dios de la lluvia”. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 9.

⁶⁴ Tal vez esa multiplicidad de localizaciones también se deba a la existencia de diversas tradiciones de pensamiento y a las sucesiones de grupos o regiones hegemónicas en términos políticos o culturales a lo largo de la historia mesoamericana. Para Arthur Anderson, “Ideas as to Tlalocan’s location had changed as time had gone by, so that at the time of the conquest the lush, fertile mountains of Tlalocan tended to be associated with the remote east”. Arthur J. O. Anderson, “A look into Tlalocan”, en Kathryn Josserand y Karen Dakin (eds.), *Smoke and mist*, p. 154.

⁶⁵ Cfr. Johanna Broda, “El culto mexica de los cerros y del agua”, *Multidisciplina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, año 3, n. 7, 1982, p. 45-56. Esa afirmación se basa también en Alfredo López Austin, para quien el “Tlalocan es el cimero de los cinco árboles. Se extiende bajo la superficie total de la tierra”. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 189.

cual parece estar estrechamente relacionado con la Morada de Tlaloc. Se trata de Tamoanchan, caracterizado por ser, así como Tlalocan, una especie de paraíso de la fertilidad y, adicionalmente, la región de origen de los primeros antepasados de los toltecas y de otros pueblos mesoamericanos.

Como lugar de origen de los antepasados, Tamoanchan estaba ubicado en varias localidades, según los distintos pueblos y tradiciones de pensamiento. Por lo menos tres antiguos *altepeme* son mencionados en diferentes relatos nahuas como siendo Tamoanchan. Según la *Histoire du Mechique*, como veremos detalladamente más abajo, uno de ellos estaba situado en la región de Cuauhnahuac, actual Cuernavaca. Otro Tamoanchan estaba cerca de los volcanes Iztaccihuatl y Popocatepetl y es llamado por Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin de Tamoanchan Chalchiuhmomozcó –que se transformaría en Chalco Amaquemecan–.⁶⁶ Finalmente, según Sahagún, tendríamos aún un tercer Tamoanchan, localizado en las tierras de los olmecas uixtotin, es decir, en algún lugar entre Cuauhtemallan –actual Guatemala–, la costa del Golfo y el altiplano central mexicano.⁶⁷

Parece ser que las múltiples localidades mencionadas como Tamoanchan por las tradiciones de pensamiento mesoamericanas responden a dos requisitos básicos: ser considerada la región de procedencia de los antepasados y, al mismo tiempo, caracterizarse como un lugar de abundancia y fertilidad, como el paraíso de Tlaloc.⁶⁸ Con dicha

⁶⁶ Cfr. Domingo Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998. Otra denominación de ese *altepetl* habría sido Xochitlalpan, que fuera habitado por olmecas chicalancas, xochitecas, quiyahuiztecas y cocolcas. Xochitlalpan habría sido conquistado en 1261 por los totolimpanecas, que posteriormente erigieron Chalco Amaquemecan. Cfr. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*.

⁶⁷ Se trata de una amplísima región, lo cual refleja el desconocimiento existente sobre los olmecas uixtotin. Sahagún afirma también que el término Tamoanchan significaría “buscamos nuestra casa”. Cfr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 64 y 973-975. Román Piña Chan cree que el sitio de Tamoanchan, mencionado en los textos de Sahagún, sea Xochicalco, el que habría sido poblado entre 650 y 850 d. C. por los olmecas uixtotin y chicalancas provenientes de la costa del Golfo, quienes consolidaron una nueva hegemonía regional después de la caída de Teotihuacan. Posteriormente, esos grupos se establecieron en la región de Chalco Amaquemecan y, después, en el área de Cholula, Tlaxcala y Cacaxtla. Cfr. Román Piña Chan, *Cacaxtla*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

⁶⁸ Para López Austin, esa relación entre Tamoanchan y Tlalocan se ve reforzada por la localización subterránea que se le atribuía a ambos. Afirma que los textos en náhuatl del *Códice matritense* (f. 191v) y del *Códice florentino* (f. 140v) traen la frase *Tamoanchan, quitoznequi temoa tocha*, la que significaría se desciende a nuestro hogar. La idea de descender para llegar hasta Tamoanchan también estaría presente en el *Códice telleriano-remense*, donde se lee: “Tamoanchan Xuchitlicacan quiere dezir, en romance, allí es su casa donde abaxaron y donde

connotación, es decir, como una especie de topónimo-adjetivo relacionado con la fertilidad y los antepasados, Tamoanchan también era empleado por los nahuas en composición con los nombres de diversos otros lugares o *altepeme* vinculados con su historia migratoria, tales como Coatepetl, Chicomoztoc, Nonoalco y Culhuacan.⁶⁹

En la próxima parte de este capítulo y en el capítulo siguiente, analizaremos detalladamente cómo fue que los conceptos Tamoanchan y Tlalocan se emplearon en los códices y textos alfabéticos nahuas, sobre todo en los episodios referidos a la supuesta transición de la cosmogonía a la historia. Por ahora nos interesa simplemente caracterizar esos dos conceptos de modo general y apuntar que cada uno de ellos podría usarse para referirse a ámbitos cosmográficos y a lugares con distintas localizaciones espaciales –pero que poseían o evocaban características semejantes– y que también podrían emplearse en composición con nombres de distintos *altepeme*, funcionando como una especie de adjetivo, lo que también ocurre con el topónimo Tollan, tal como vimos en el primer capítulo.

CIELOS, INFRAMUNDOS Y RUMBOS DEL UNIVERSO EN LOS TEXTOS PICTOGLÍFICOS Y ALFABÉTICOS

Después de haber presentado, sintéticamente, los principales ámbitos cosmográficos, vamos a analizar sus usos y funciones en los códices pictográficos y textos alfabéticos nahuas del siglo XVI. Para tal, como fue mencionado, utilizaremos puntualmente fuentes mesoamericanas de otras regiones y épocas para situar el caso nahua dentro de un universo temporal y culturalmente mayor.

Conviene observar que los análisis de este capítulo fueron organizados de un modo un poco diferente en relación con los del capítulo anterior. Si en aquél los organizamos alrededor de los principales ciclos que componen el sistema calendárico, sería de esperar que en éste los

están sus rrosas levantadas" (lámina XXIII). Para ese investigador, el término Tamoanchan deriva del verbo *temo*, que significa descender, bajar y nacer, del que deriva la expresión *onitemoc onitlacat*, que significa bajé y nací. Además, López Austin presenta otras propuestas de traducción –país del declinar, lugar donde se está repleto y es concluida su morada– así como otros nombres designativos de Tamoanchan –Xochitl Icacán, Xochincuahuitl, Tonacaxochincuahuitl, Itzehecayan, Chicnauhnepanihucan, Chalchimmichhuacan, Cuauhtemallan, Atlayahuican–, algunos de los cuales se encontraban en los cielos o inframundos y otros en regiones más palpables o tangibles. Cfr. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*.

⁶⁹ Cfr. *Primeros memoriales by fray Bernardino de Sahagún*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993, f. 275r-281v.

organizásemos en función de los principales ámbitos que integran la cosmografía, es decir, los rumbos del Universo, los inframundos, los cielos, el Tlalocan y Tamoanchan. Sin embargo, a pesar de que dichos ámbitos componen las unidades conceptuales básicas de nuestros análisis, optamos por agruparlos según los manuscritos que integran el conjunto de fuentes centrales. Eso se justifica porque las concepciones y ámbitos cosmográficos tienden a aparecer en conjunto y de manera más difusa en los diversos tipos de secciones o libros, a diferencia de lo que hemos visto que sucede con los diferentes ciclos calendáricos, que suelen aparecer relativamente separados en secciones o tipos específicos de libros. De tal modo analizar, por ejemplo, la presencia de los niveles celestes en todos los códices y textos alfabéticos para después poder analizar la presencia de los niveles subterráneos significaría, en muchos casos, volver a los mismos fragmentos e imágenes. Por tal motivo, analizaremos la presencia de todos los ámbitos cosmográficos enunciados más arriba a lo largo de cada manuscrito.

Además, el análisis secuencial de las secciones de un mismo manuscrito –sumado a los análisis desarrollados en el tercer capítulo– contribuirá para que podamos formar una idea más global de su estructura narrativa, lo que a su vez permitirá que relacionemos tal estructura con modelos característicos de la escritura *tlacuilo* o del mundo cristiano occidental. Por lo tanto, las conclusiones sobre cada uno de los manuscritos serán reunidas al final de su análisis en particular, restando para la parte final del capítulo apenas algunas conclusiones más generales, referidas a las particularidades de la cosmografía nahua y a las transformaciones de sus usos escriturales en el siglo XVI.

El Códice Vaticano A

En la primera sección del *Códice Vaticano A* existe una especie de presentación de las regiones cosmográficas que estarían ubicadas por encima y por debajo de la superficie terrestre, tal y como habrían sido concebidas por los nahuas a principios del periodo colonial.⁷⁰ Los niveles celestes ocupan toda la primera página y la parte superior de la segunda y están representados por pequeñas franjas horizontales de colores diferentes, algunas de las cuales contienen pequeñas figuras en sus interiores.⁷¹ Los niveles del inframundo ocupan el resto de la segunda y la

⁷⁰ Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 1v-3v.

⁷¹ En verdad, dos de esas franjas no poseen colores, sino apenas figuras. Cfr. *ibidem*, f. 1v y 2r.

tercera página completa y están representados por franjas horizontales apenas en dos casos. En los demás, existen apenas figuras superpuestas que identificarían los distintos niveles.

Algunas de las figuras que aparecen en las franjas celestes se asemejan a glifos del sistema mixteco-nahua, tal como la que se encuentra en la parte central de las tres bandas celestes superiores. Las mismas están situadas abajo y a la izquierda de la imagen de Omēteotl, que ocupa la parte central superior de la página, reproducida en la figura 22. La figura que está en el centro de esas tres franjas parece ser el glifo de lluvia, cuya punta está formada por un pequeño círculo doble, así como las cuentas de jade⁷² que aparecen en las puntas de los chorros de agua del glifo *atl* en los códices tradicionales, por ejemplo en la quinta y séptima treceñas del *Borbónico*.⁷³ Más adelante veremos hasta qué punto esas figuras pueden ser el indicio de que esa sección se haya basado en manuscritos tradicionales.

Tal como citamos, Omēteotl –El Dios Dos– ocupa la parte central superior de la primera página de esa sección (figura 22) y, de tal modo, se encuentra sobre las nueve bandas celestes que aparecen en esa página. Esa deidad puede ser reconocida por medio de las informaciones encontradas en el texto que la rodea, pero también por el glifo situado atrás de su cabeza y de su tocado, formado por una diadema verde con bordes rojos, cuyo interior está ocupado por algunas mazorcas de maíz y la parte trasera termina con un moño rojo. Esos elementos poseen significados muy claros dentro del sistema mixteco-nahua. La diadema significaba *tecuhtli* o *señor* y el maíz, que era el alimento humano por excelencia, podía ser sinónimo de la propia carne que nos compone y que en náhuatl se decía *tonaca*, literalmente, nuestra carne. Juntos, ambos elementos remiten a otra forma para denominar Omēteotl: Tonacatecuhtli, es decir, Señor de Nuestra Carne o Señor de Nuestro Sustento.

La glosa ubicada en la parte superior izquierda identifica el lugar como Omeyocan, Lugar Dos o De la Dualidad, y el texto alfabético ubi-

⁷² Sobre la utilización ceremonial de las cuentas de jade en el Templo Mayor de México-Tenochtitlan, consúltese Leila Maria França, *O monte das "Águas Queimadas"*, São Paulo, Universidade de São Paulo, Museo de Arqueología y Etnología, 2005.

⁷³ Cfr. *Códice borbónico*, Graz/México/Madrid, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991, p. 5 y 7. Además, esas gotas son semejantes a las que aparecen en las veintenas Etzalcualiztli, del propio *Vaticano A*, y Atemoztli, del *Magliabechiano*. Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 45r. *Códice Magliabechi*, Graz/México, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1996, f. 44r. Los dos puñales de pedernal que se encuentran en la banda ubicada en la parte inmediatamente inferior, también son elementos muy comunes en el sistema mixteco-nahua.

cado a la izquierda de Omēteotl explica lo que significaría el término: “Eso quiere decir el lugar donde está el creador de todo o la primera causa”.⁷⁴ Enseguida, el texto alfabético explica el significado de Omēteotl, denominándolo Señor de Tres Dignidades en lugar de hacer algún tipo de referencia a la dualidad contenida en el concepto náhuatl de *ome*, literalmente, dos –lo cual puede ser apenas un error del glosador, pero también puede ser indicio de una interpretación cristiana de la cosmogonía nahua, como explicaremos más adelante–. El glosador afirma también que el lugar ocupado por esa deidad estaba arriba de las nueve composturas celestes –lo cual coincide con las nueve franjas presentadas en esa página–. Algunas de las actuaciones de la deidad se mencionan a continuación, tal como la generación, por medio de su palabra, de Cipactonal y de una mujer, llamada Oxomoco, quienes a su vez habrían generado a Tociatl (sic).

En el texto alfabético ubicado a la derecha de Omēteotl existen algunas indicaciones sobre las razones del interés de los religiosos por esa cosmografía del intangible y sobre el supuesto error del glosador al traducir Omēteotl por Señor Tres. En ese texto, el glosador afirma que los naturales de Nueva España, a pesar de su bajo nivel intelectual, habían llegado a la formulación conceptual de las nueve esferas celestes a través de la luz natural de la razón: “siendo gente tan bárbara y de intelecto tan bajo, decían en sus pinturas que existían nueve causas superiores que nosotros denominamos cielos”.⁷⁵

La equivalencia entre los niveles celestes nahuas y las esferas celestes de la cosmografía cristiana —la que, tal vez, sea responsable también de la expresión pictórica de los ámbitos nahuas a través de bandas— es seguida de otra equiparación: la de Omēteotl con el dios cristiano, creador de todas las cosas y que, según el dogma de la santísima trinidad, es uno y es triple, concepto que transforma a la deidad nahua en un Señor Tres, a pesar de que su nombre se refiera, claramente, a la dualidad.⁷⁶ Más que de un error de traducción, posiblemente se trate de una evidencia de la búsqueda de los principios supuestamente universales de la visión de mundo y de historia cristianas en el interior de la cosmografía y cosmo-

⁷⁴ En italiano en el original: “Homeyoca. Questo vuol tanto dire come il luogo dov' è il Creatore del tuto, ò la prima causa”. *Códice Vaticano A*, f. 1v.

⁷⁵ En el original, “essendo gente tanto barbara et d'intelletto tanto basso, tenevano per le loro depenture, esser nuove cause superiori, che noi dicemo cieli”. *Ibidem*, f. 1v.

⁷⁶ Cfr. Ferdinand Anders y Maarten Jansen, *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos*, Graz/México, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1996.

gonía nahuas, pues en ningún códice o texto alfabético más cercano a las tradiciones indígenas, tal como veremos más adelante y en el siguiente capítulo, esa deidad se encuentra relacionada con el número tres.⁷⁷

La presentación de los niveles celestes continúa en la página siguiente con dos capas más, donde estarían las estrellas y la Luna, que pueden verse en el rincón superior izquierdo de la figura 23. Inmediatamente abajo y más hacia el centro de la página se encuentra el glifo que alude a la superficie terrestre. El mismo está formado por un rectángulo, cuyo interior fue rellenado por la representación de la tierra cultivada y sobre el cual se encuentran plantas en crecimiento, tal como citamos en la primera parte de este capítulo.⁷⁸

Junto a las franjas de ambas páginas, hay glosas que denominan a los niveles celestes, resumen sus características o denominan fenómenos, astros o cuerpos celestes relacionados con los mismos. Las glosas y sus traducciones pueden verse en el cuadro 10, en el cual los niveles celestes fueron ordenados y enumerados a partir de Omeyocan, considerado el más alto de ellos. En la tabla, incorporamos a la Tierra debajo de los niveles celestes, por razones que explicaremos a continuación.

Según las informaciones sintetizadas en el cuadro 10 y los análisis expuestos anteriormente, podemos percibir que los niveles celestes desempeñaban una función temática en esas páginas del *Códice Vaticano A*, pues la presentación se restringe a la denominación y citación de algunas características de tales niveles y, de tal modo, los ámbitos celestes no estructuran o caracterizan ninguna otra temática ni tampoco son necesarios como supuestos de lectura, papeles que sí desempeñan en otras fuentes, tales como el *Códice borbónico* y los *Anales de Cuauhtitlan*, como veremos más adelante. No obstante, esa probable organización cristiana sobre la presentación de los niveles celestes no impidió la presencia de elementos pictográficos y de informaciones procedentes de las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas, tales como los glifos y demás elementos que acompañan a Ometeotl o que se encuentran en el interior de las franjas, como demostramos más arriba. La procedencia nahua de dichos glifos e informaciones se comprueba por su presencia en otras fuentes pictográficas, como ya mencionamos, o en textos alfabéticos indígenas, como el de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin. En éste, la presentación de algunos elementos celestes coincide con la que consta en el *Vaticano A*

⁷⁷ Como también pudimos demostrar con más detalles en otro trabajo. Cfr: Eduardo Natalino dos Santos, *Deuses do México indígena*, São Paulo, Palas Athena, 2002.

⁷⁸ Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 2r.

CUADRO 10. NOMBRES Y TRADUCCIONES DE LOS NIVELES CELESTES ORGANIZADOS A PARTIR DEL *CÓDICE VATICANO A*, F. 1V Y 2R

<i>Nivel</i>	<i>Denominación, deidades o elementos asociados</i>
13o. cielo	Omeyocan – Lugar del Dos o De la Dualidad
12o. cielo	Teotl Tlatlahuhca – Dios-lugar Rojo
11o. cielo	Teotl Cocauhca – Dios-lugar Amarillo
10o. cielo	Teotl Iztaca – Dios-lugar Blanco
9o. cielo	Iztapal Nanazcaya – Lugar Donde Crujen las Lajas de Obsidiana
8o. cielo	Ilhuicatl Xoxouhca – Cielo-lugar Verde
7o. cielo	Ilhuicatl Yayauhca – Cielo-lugar Ennegrecido
6o. cielo	Ilhuicatl Mamaluacoca – Cielo-lugar de la Constelación de Mamalhuaztli
5o. cielo	Ilhuicatl Huixtutla – Cielo-lugar de la Sal
4o. cielo	Ilhuicatl Tonatiuh – Cielo del Sol
3o. cielo	Ilhuicatl Citlalincue – Cielo de la Diosa de la Falda de Estrellas
2o. cielo	Ilhuicatl Tlalocan Ipan Metztli – Cielo-lugar de Tlaloc, Donde Está la Luna
Tierra	Talticpac – Encima de la Tierra

(cuadro 10), tal como la posición de la Luna y del Sol. En sus palabras: “a las estrellas las puso allá por el octavo cielo, y a la Luna le dio lugar en el primer cielo, y al Sol lo colocó en la cuarta superposición del cielo”.⁷⁹

La presentación de los niveles celestes en esa primera sección del *Códice Vaticano A* también nos permite empezar a entrar en una polémica que involucra la concepción nahua de Topan o Lugar Sobre Nosotros: las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas ¿concebían la existencia de nueve o trece cielos? En notas anteriores hemos mencionado que

⁷⁹ 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, p. 19. Veremos, en el siguiente capítulo, que ese escritor presenta una visión de la creación del mundo que incorpora elementos de las tradiciones cristiana y nahua. Chimalpahin se refiere a las camadas celestes después de mencionar la creación de los ángeles, cuando las compara con una cebolla –tal como en el modelo ptolemaico-aristotélico– donde la distancia entre las pieles eran de *tzontli* (incontables) leguas y el número de las mismas era desconocido. *Cfr. ibidem*, p. 29.

esas son las cantidades de niveles más comunes en las fuentes nahuas del siglo XVI. Sin embargo, podemos observar en el cuadro 10 o en las figuras 22 y 23 que el *Vaticano A* presenta otra cantidad de niveles celestes: once están representados por medio de bandas y sobre ellas figura Ometeotl, en el Omeyocan, componiéndose así un total de doce niveles. Para que lleguemos a la cifra trece deberíamos considerar Tlalticpac –Sobre la Tierra– como un nivel más, lo cual contradice la concepción de Topan, como el que está Arriba de Nosotros.

Alfredo López Austin, como citamos en nota anterior, divide los niveles celestes en cuatro inferiores o intermedios y nueve superiores. Los últimos conformarían el ámbito celeste propiamente dicho, denominados por el autor como anecúmeno, región del cosmos reservada a los dioses y a los hombres que podrían atravesar determinadas barreras. Esos nueve niveles celestes se relacionarían con los nueve pisos del inframundo, garantizándole al cosmos una relación de simetría y polaridad entre sus partes superior e inferior.⁸⁰ Tratando de comprobar la presencia de ese modelo general y simétrico en las dos primeras páginas del *Códice Vaticano A*, López Austin afirma que los cielos inferiores estaban –distribuidos de la siguiente manera y estaban ocupados por los siguientes elementos: 1o. Luna y Tlalocan; 2o. Estrellas; 3o. Sol; 4o. Huixtocihuatl, deidad relacionada con las aguas saladas que se unían al cielo y rodeaban los cuatro niveles celestes inferiores o intermedios para soportar a los nueve superiores.⁸¹ Sin embargo, si en esas dos páginas del *Códice Vaticano A* no consideramos a la Tierra como uno de esos niveles, el cual se encontraría debajo de los cuatro niveles listados por el autor, correspondientes al 2o., 3o., 4o. y 5o. niveles del cuadro 10, tendríamos apenas ocho niveles más encima de ellos y no nueve, como propone López Austin.⁸²

Volveremos a ese problema después de analizar las informaciones sobre los niveles celestes contenidas en las demás fuentes centrales y en algunas auxiliares. Mientras tanto, nos basta con decir que esa aparente contradicción entre un modelo cosmográfico general –de nueve o trece pisos celestes– y sus representaciones específicas puede resolverse si pensamos en la posible existencia de variaciones entre diferentes tradi-

⁸⁰ Cfr. Alfredo López Austin, *La construcción de una visión de mundo*.

⁸¹ Cfr. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, p. 64.

⁸² En otra obra, López Austin afirma que los cuatro niveles inferiores del cielo engloban la superficie de la Tierra y que el nivel de Huixtocihuatl era el quinto, tal como en el cuadro 10, y el primero de los nueve niveles superiores. Cfr. Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, p. 90.

ciones de pensamiento, que habrían existido a lo largo del tiempo y del espacio mesoamericano o, inclusive, dentro de una misma sociedad. Además, los niveles celestes también podrían evocarse parcialmente en los textos pictográficos, en la medida en que fueran significativos o importantes para la presentación de determinada temática y, de tal modo, no tendrían que aparecer siempre en su totalidad.⁸³

Existe otro hecho que refuerza este argumento y que será detallado más adelante: el problema de la cantidad de niveles celestes está planteada, sobre todo, entre las fuentes coloniales menos tradicionales, donde la cosmografía desempeña el papel de tema a ser explicado y detallado, y no el de lógica organizadora o supuesto de lectura que fundamenta y permite la inteligibilidad de otros temas.

Retomemos el análisis de la primera sección del *Códice Vaticano A*, pasando a los niveles del inframundo. La segunda página de esa sección, reproducida en la figura 23, presenta esos tres niveles debajo del glifo de la Tierra y por medio de pequeñas franjas coloreadas o pequeñas figuras, así como los niveles celestes. Tales franjas o figuras se relacionarían con las características de esos niveles, como si se tratara de los tormentos por los cuales los muertos pasaban durante su descenso hacia la región más profunda del Mictlan.

En la misma página constan apenas ocho niveles, pues en la siguiente estaría la continuación de la presentación del Mictlan, con su último y más profundo piso, en el cual habría cuatro parejas de deidades, identificadas por el glosador como formas de presentación del demonio.⁸⁴ La página con esas cuatro parejas fue reproducida en la figura 24. Las informaciones sobre los pisos del Mictlan contenidas en esas dos páginas del *Códice Vaticano A* fueron ordenadas, sintetizadas y parcialmente traducidas en el cuadro 11.⁸⁵

En ese cuadro podemos notar la sustancial presencia de términos en náhuatl para designar y caracterizar los niveles del inframundo, lo cual podría ser un síntoma de la utilización de manuscritos tradicionales en el proceso de confección de esa sección del *Vaticano A*, por más que en la misma, como estamos tratando de mostrar, la cosmografía haya sido tratada de manera predominantemente temática. Otra prueba de esa utilización se encuentra en la forma de presentar las cuatro parejas que

⁸³ Veremos que la decimosexta trecena del *tonalamatl* del *Borbónico*, Ce Cozcacauhtli, trae una representación de apenas cuatro niveles celestes. Cfr. *Códice borbónico*, p. 16.

⁸⁴ Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 2v.

⁸⁵ Cfr. *ibidem*, f. 2r-2v.

CUADRO 11. NOMBRES Y TRADUCCIONES DE LOS NIVELES DEL INFRAMUNDO Y DE LAS CUATRO PAREJAS DE DEIDADES QUE LO HABITAN, SEGÚN EL *CÓDICE VATICANO A*, F. 2R-2V

<i>Nivel</i>	<i>Denominación y traducción</i>
1er. piso	Apanohuayan – El Paso del Agua
2o. piso	Tepetl Monanamicyan – Lugar de la Montañas que se juntan
3o. piso	Itztepetl – Montaña de Cuchillos
4o. piso	Itzehecayan – Lugar del Viento de Obsidiana
5o. piso	Pancucuetlacayan – Lugar Donde las Banderas Hacen Mucho Ruido
6o. piso	Temiminaloya – Lugar Donde la Gente es Flechada
7o. piso	Teyollocualoyan – Lugar Donde se Come el Corazón de la Gente
8o. piso	Itzmictlan, APOCHCALOCA – Lugar de la Muerte de Obsidiana, Lugar sin Chimenea
9o. piso	Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl – Señor y Señora del Mictlan; Ixpuztequi y Nexoxoche – El del Pie Quebrado y La que Vomita Sangre; Nextepeua y Micapetlazolli – El Esparcidor de Cenizas y Petate Viejo de los Muertos; Tzontemoc y Chalmecacihuatl – El que Baja la Cabeza y Señora de los Chachalmecas

habitaban el Mictlan, quienes están vestidos, adornados o rodeados de elementos pertenecientes a la escritura *tlacuillo*.

Nos referimos, por ejemplo, a Mictlantecuhtli, en la parte superior izquierda de la figura 24. De los ocho personajes, es el único que porta en su cabeza el glifo en forma de diadema, que era leído como *tecuhtli*, es decir, *señor*. El término aparece en el texto alfabético apenas en la composición de su nombre, estando ausente en los nombres de todos los demás personajes masculinos que fueron presentados (cuadro 11). Además, Mictlantecuhtli está sentado sobre *cipactli*, glifo tradicionalmente empleado en la escritura *tlacuillo* para referirse a la Tierra –considerándose su interior– que se grafaba por medio de la representación de una mandíbula con colmillos y abierta unos 180°.

En lo que se refiere a la caracterización del Mictlan, además de los tormentos que estarían relacionados con sus distintos niveles, se men-

ciona también en esas páginas un curso de agua en su entrada o primer nivel (cuadro 11), el que también es citado en otras fuentes, como veremos más abajo. Además, los nombres de algunos de esos niveles, tales como Lugar Donde se Come el Corazón de las Personas y Lugar sin Chimenea, por ejemplo, parecen corroborar la idea de que no había regreso para las almas que se dirigían al Mictlan, tal como mencionamos en la primera parte del presente capítulo. Algunos textos de comienzos del periodo colonial parecen confirmar tal destino. Motolinía, por ejemplo, afirma que se lloraba y se hacían ofrendas por los muertos el día en que morían, a los veinte y a los ochenta días de su deceso, y que eso se hacía durante cuatro años “y desde allí cesaban totalmente para nunca más se acordar del muerto”.⁸⁶

En la última página de esa primera sección del *Códice Vaticano A* se encuentra la representación de Chichihualquahuitl, el Árbol Nodrizo que le daba sustento a los niños muertos prematuramente, y de Tezcatlipoca, que lleva un bastón formado de flores en una de las manos –parece que tiene solamente una– y el glifo del espejo humeante en lugar de uno de sus pies.⁸⁷ Para el glosador, ese *tercer lugar de las almas*, como así lo llama, era una especie de caricatura demoniaca del limbo y expresaba el equívoco de los naturales al creer que los niños muertos antes de dejar la lactación renacerían después de la destrucción del mundo actual.⁸⁸

Dos propiedades de esa primera sección del *Vaticano A* nos permiten inferir que su composición fue pautada por motivaciones relacionadas con los trabajos de los misioneros españoles y que su organización interna se basó, al menos parcialmente, en concepciones cosmográficas cristianas. En primer lugar, parece ser que la idea central alrededor de la cual gravitaban sus temas era de origen cristiano, o sea, que los hombres poseen alma y que las mismas tienen diferentes destinos después de la

⁸⁶ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Dastin, 2001, p. 85.

⁸⁷ *Códice Vaticano A*, f. 3v. En ese caso, el glifo está constituido por tres círculos concéntricos –uno incoloro, uno rojo y otro anaranjado– y rodeados de cinco círculos menores, de donde salen una cobra y agua. ¿Se trata de una alteración fortuita del glifo que nombraba a Tezcatlipoca en códices tradicionales, en el cual se observan círculos concéntricos y lenguas de humo que aludirían al término *popoca*, es decir, ahumar, que formaba parte del nombre de la deidad? ¿O el agua y la serpiente formaban un conjunto glífico diferente? Son preguntas para las cuales no tenemos aún respuestas bien fundamentadas.

⁸⁸ *Cfr. ibidem*, f. 3v. Ese destino para los niños muertos prematuramente también se menciona en los *Primeros memoriales*. Según ese texto, los niños iban hacia el Xochatlalpan, o Lugar de Abundancia de Agua y de Flores, en el que había un árbol con ubres para poder amamantarse. *Cfr. Primeros memoriales by fray Bernardino de Sahagún*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993, f. 84v.

muerte. El tema era extremadamente relevante para el trabajo misionero del siglo XVI, pues la salvación o damnificación del alma en el mundo después de la muerte se constituía en uno de los pilares, tanto del trabajo de predicación como en el de justificación de la evangelización y combate a las supuestas idolatrías mesoamericanas.⁸⁹

En segundo lugar, como la elección temática parece provenir del pensamiento cristiano, esos lugares son, o deberían ser, apenas tres: cielo, infierno y limbo. Obsérvese que las demás regiones cosmográficas, tal como los cuatro rumbos y los demás destinos de los muertos, como el Tlalocan, no son mencionadas o tratadas con el mínimo de detalles, hecho que descarta la posibilidad de que nos encontremos frente a una sección que pretendía presentar completamente la cosmografía nahua.

Además, parece ser que tal tipo de sección o código no existía entre los textos mixteco-nahuas tradicionales, pues esa sección del *Vaticano A* es la única representación pictográfica de esa cosmografía invisible o intangible, o sea, en ningún otro manuscrito prehispánico o colonial tradicional encontramos ese tratamiento temático de los niveles celestes, de la superficie de la Tierra y de los pisos subterráneos.⁹⁰ Por consiguiente, podemos suponer que la estratigrafía del mundo de arriba y de abajo no era un tema característicamente registrado por las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas en los manuscritos pictográficos. En oposición, la cosmografía se empleaba en dichos manuscritos como un conjunto de concepciones articuladas y cuyo entendimiento se presuponía para los miembros de tales tradiciones y de las élites dirigentes nahuas. Esas concepciones y sus representaciones glíficas parciales –tales como los

⁸⁹ Supuestamente este combate resultaría más eficiente después de la determinación de la existencia, o no, de una evangelización prehispánica o del contacto de los pueblos locales con la antigua ley. Por ello el glosador del *Vaticano A* utiliza la supuesta existencia de infiernos y demonios hacia donde iban las almas de los muertos –menos las de los muertos en combate que, según él, iban al cielo– para establecer un vínculo histórico entre el Viejo y el Nuevo Mundo. En sus palabras, los habitantes locales “tuvieron noticias de la sagrada escritura, aunque más adelante hay argumentos más claros”. En el original, “hanno havuto notizia della sacra scrittura, ancorche inanzi sono argumenti piu chiari”. *Códice Vaticano A*, f. 3r. A ese vínculo histórico se le sumará el ontológico, establecido en la sección sobre los niveles celestes, en la que, como vimos, el glosador afirma que los pueblos mesoamericanos poseían la luz natural de la razón.

⁹⁰ Veremos más abajo que el *Rollo Selden* y el *Códice Gómez de Orozco* –que en realidad reproduce un fragmento del anterior– traen los niveles celestes representados por franjas y encima del glifo de *cipactli*. Sin embargo, no se trata de una presentación de la cosmografía, sino de la utilización de algunos de sus ámbitos para narrar otra temática, en este caso, una especie de prólogo en el cielo seguido por una historia migratoria. Cfr. *The Selden Roll*, Berlín, Verlag Gebr. Mann, 1955; Alfonso Caso, *Interpretación del Códice Gómez de Orozco*, México, Talleres de Impresión de Estampillas y Valores, s. f.

niveles del inframundo y los conceptos de *tlalli* y *cipactli*– eran accionadas para organizar la composición pictográfica o evocar determinados ámbitos y sus cualidades, según necesidades narrativas circunstanciales, tales como tratar la actuación de Quetzalcoatl en Tollan y su huida.

Por tales motivos, podemos afirmar que la cosmografía desempeña una función puramente temática en esa sección del *Códice Vaticano A*, es decir, no se constituye como supuesto de lectura y no funciona como parte de la estructura organizadora sobre la cual temas tradicionales para los códices nahuas están registrados. Por otro lado, esto no impide que elementos pictográficos e informaciones tradicionales hayan sido empleados en lo que podemos denominar presentación cristiana de los lugares de destino de las almas según los nahuas. Hemos visto que ese fue el caso de los glifos *tlalli* y *cipactli* y de la mención del nacimiento de Oxomoco y Cipactonal a través de Ometeotl.

La temática central de la sección siguiente del *Códice Vaticano A* son las edades del mundo, en particular los cataclismos que marcaron los finales de las edades anteriores y la historia de Tollan y Cholula durante la edad actual. En esa sección existen pocas referencias explícitas a la cosmografía.⁹¹

Durante las tres primeras, de las cuatro edades retratadas, las cuevas aparecen como lugares que servían de abrigo contra cataclismos y permitían la sobrevivencia de parejas humanas que continuaban viviendo en las siguientes edades. La evocación de esos ámbitos nos recuerda a los que encontramos en otras fuentes nahuas, en las cuales aparecen, por ejemplo, como úteros que originaron grupos humanos y demás entes –según mencionamos también en el inicio de este capítulo–. Sin embargo, las representaciones de las cavernas de esa sección del *Códice Vaticano A* no presentan demasiados elementos pictóricos o glíficos utilizados por la escritura *tlacuillo* mixteco-nahua. La única excepción es la cueva retratada en la segunda edad, en el interior de la cual una pareja humana habría sobrevivido a los fortísimos vientos que terminaron con esa época. En esa representación, que puede observarse en la parte central de la figura 25, hay una mandíbula abierta y dentada en la base de la caverna, motivo derivado del glifo *cipactli* que, como ya hemos visto, aparece también en este código como base de la representación de Miclantecuhtli, en el último piso del inframundo.

En esa sección del *Vaticano A*, no obstante la escasez de menciones explícitas a los rumbos y niveles del Universo por medio de glifos o de

⁹¹ Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 4v-10v.

la explícita organización cosmográfica de los contenidos de las páginas, pueden ser inferidas algunas referencias indirectas a la cosmografía, a partir de ciertos elementos de la composición de las escenas de las cuatro edades. En todas ellas, los dioses patronos de las edades descienden sobre los hombres y los demás seres que ocupan la parte de abajo de las páginas: peces, monos, aves y gigantes. Esto podría sugerir que los cataclismos finales de las edades se habrían originado en los cielos. La ejemplificación de esa disposición puede verse en la figura 25, donde el cuerpo de Quetzalcoatl, rodeado por el glifo del Sol, se vuelve hacia abajo y ocupa la parte central superior de la página.

Otra referencia indirecta a los rumbos podría encontrarse en las fechas que forman parte de la composición de las tres primeras edades, las cuales marcan los nombres de los días en que cada una había terminado: *matlactli atl* (10 agua), *ce itzcuintli* (1 perro) y *chiconahui ollin* (9 movimiento). Esos días pertenecen, respectivamente, a la cuarta trecena (Ce Xochitl), a la decimocuarta trecena (Ce Itzcuintli) y a la decimoséptima trecena (Ce Atl), que se relacionan, respectivamente, con los rumbos sur, norte y este. ¿Relacionar el fin de las edades con días procedentes de rumbos distintos fue una mera coincidencia o puede expresar el principio del carácter rotatorio del tiempo en el espacio, el cual, como citamos anteriormente, era un elemento central del cronotopo nahua y mesoamericano en general? Tendremos mejores condiciones de responder esta pregunta en el siguiente capítulo, después de analizar la manera en que otros relatos cosmogónicos asociaron días con edades cosmogónicas.

A continuación de la cuarta edad, a modo de una especie de particularización de la misma, el *Códice Vaticano A* presenta la famosa historia de Quetzalcoatl y Xipe Totec,⁹² la ruina de Tollan y la construcción de Cholula.⁹³ En esa parte del manuscrito, las glosas nos traen referencias a regiones situadas en la superficie de la Tierra: Cholula, el monte Tzatzitepetl, la Montaña del Pregonar y Tollan serían algunas de ellas.⁹⁴ Los glifos toponímicos de esos dos últimos lugares pueden verse en la figura 26, que reproduce dos páginas del *Vaticano A* relacionadas con la ruina

⁹² Veremos que en la mayoría de las versiones sobre la caída de Tollan, Huemac es el compañero o sucesor de Quetzalcoatl. Xipe Totec era un personaje cuyo rasgo más característico era estar vestido con una piel humana. Más detalles de esa deidad se encuentran en Ana Paula de Paula L. de Oliveira, "O problema da identidade de uma divindade asteca: Xipe Totec", *Numen*, Juiz de Fora, Editorial de la Universidad Federal de Juiz de Fora, v. 4, n. 2, segundo semestre de 2001, p. 113-152.

⁹³ Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 7v-10v.

⁹⁴ Cfr. *ibidem*, f. 8r-8v.

de Tollan. Tales glifos están ubicados, respectivamente, debajo de Xipe, en la página de la izquierda, y sobre las cuerdas que arrastran al gigante, en la página de la derecha. Además, se cita el pasaje de los toltecas por debajo de montañas perforadas –lugar donde los hombres habrían quedado presos y se transformaron en piedras–⁹⁵ y se menciona Tlapallan, *Región del Rojo*, ámbito situado en el rumbo del naciente y al borde del agua, donde Quetzalcoatl habría desaparecido o subido al cielo, en forma de Venus.

No obstante esas menciones a ámbitos específicos, la cosmografía no desempeña la función de estructura ordenadora en la composición pictográfica de esa sección, pues las imágenes y los glifos se encuentran “sueltos” y aislados en medio de páginas cuya mayor parte está ocupada por glosas o en blanco. Es lo contrario de lo que sucede en registros típicos del sistema de escritura mixteco-nahua que se refieren al mismo tema, tal como la *Piedra del Sol*, monumento de origen mexica producido en el último cuarto del siglo XV y en el cual los conceptos cosmográficos cumplen una destacada función organizacional.⁹⁶

En el centro de ese monolito esculpido con inscripciones, cuyos trazos se encuentran reproducidos en la figura 27, las cinco edades del mundo se encuentran dispuestas de manera tal que forman un *nacxtil xochitl* o flor de cuatro pétalos, concepto cosmográfico central en el mundo mesoamericano, tal como enunciamos en la primera parte de este capítulo. En cada uno de los pétalos de esa flor, una de las edades anteriores fue representada: Nahui Ocelotl (Cuatro Jaguar), Nahui Ehecatl (Cuatro Viento), Nahui Quiahuitl (Cuatro Lluvia) y Nahui Atl (Cuatro Agua). La edad actual, Nahui Ollin (Cuatro Movimiento), está representada por el glifo que envuelve a las otras cuatro edades y que contribuye a formar el *nacxtil xochitl*. El sentido de lectura de las edades anteriores

⁹⁵ ¿Se trataría de una referencia a fósiles animales petrificados por erupciones volcánicas, que eran muy familiares entre los pueblos mesoamericanos? En el siguiente capítulo, veremos que las menciones a ese tipo de evento y a los huesos de gigantes eran muy comunes en las narrativas cosmogónicas. Tales menciones pueden ser indicios de que las erupciones volcánicas y las actividades geológicas eran vistas, por las tradiciones de pensamiento nahuas, como parte de las fuerzas que habían provocado transformaciones en el mundo, de las cuales los grandes huesos eran testigos, ya que los mayores mamíferos de la región eran el venado y el jaguar desde, por lo menos, diez milenios atrás.

⁹⁶ Ese monumento está constituido por un único bloque de piedra, con formato de un disco de, aproximadamente, 3.6 m de diámetro. Fue encontrado hacia fines del siglo XVIII, así como la estatua de Coatlicue, en el antiguo centro político-religioso de México-Tenochtitlan y, de tal modo, su producción y uso muy probablemente estaban asociados con la élite dirigente mexica y su tradición de pensamiento y escritura. Actualmente se encuentra en el Museo Nacional de Antropología, en la ciudad de México.

es el levógiro –en tal caso, empezándose por la parte superior derecha–. Vimos también que ese sentido de rotación es otra importante concepción de la cosmografía nahua, pues representaría el sentido en que el propio tiempo camina por los rumbos del mundo. Volveremos a analizar la *Piedra del Sol* y la importancia de las concepciones cosmográficas en la organización de sus grabados en el siguiente capítulo. Con los elementos que rápidamente evocamos pretendimos, simplemente, mostrar que los registros pictográficos tradicionales sobre la cosmogonía empleaban los conceptos cosmográficos de manera estructural o los requerían como supuestos de lectura. ¿Es lo que se da también en la segunda sección del *Códice Vaticano A*?

Vimos anteriormente que no, al menos en lo que respecta a la función estructural, pues las imágenes y glifos de esa sección no parecen haber sido dispuestos con base en ningún concepto cosmográfico ni tampoco el sentido de lectura sigue la rotación en sentido levógiro. Sin embargo, la cosmografía no desempeña un papel temático en esa segunda sección del *Vaticano A*, semejante, por ejemplo, a lo que pudimos observar en la primera sección de ese manuscrito. Al contrario, varios elementos pictóricos y glifos relacionados con conceptos o lugares específicos fueron accionados como supuestos de lectura para narrarse otra temática: la cosmogonía y la subsecuente historia tolteca.

El empleo de las concepciones cosmográficas de modo no temático y como supuesto de lectura en esa sección del *Vaticano A* se asemeja a los usos que encontramos en inscripciones y manuscritos prehispánicos y en textos pictográficos y alfabéticos coloniales derivados de ellos, tales como el *Popol vuh* y los *Anales de Cuauhtitlan*, según veremos más adelante. Tal uso, no obstante, no estaba acompañado de la utilización de concepciones cosmográficas en funciones estructurales, es decir, organizando la disposición de los glifos y pinturas u ofreciendo el sentido de lectura, lo que se hace, en el caso de esa sección, a través de concepciones vinculadas con la escritura alfabética.

De tal modo, podríamos concluir provisionalmente, y tal vez precipitadamente, que la sección de la cosmogonía y de la historia tolteca del *Códice Vaticano A* se inspiró, muy probablemente, en libros pictográficos nahuas tradicionales, que tuvieron sus contenidos adaptados a la lógica de la escritura alfabética y del formato de los libros occidentales. Vale recordar que los ciclos calendáricos, según vimos en el segundo capítulo (“El tiempo: usos y funciones del sistema calendárico en los textos nahuas”), también son evocados como supuestos de lectura en esa segunda sección, lo que confirmaría el carácter tradicional que le estamos

atribuyendo. Esto diferenciaría esas dos primeras secciones del *Códice Vaticano A*, pues quizá la primera, al contrario de la segunda, no posee ningún tipo de manuscrito prehispánico correspondiente que le haya servido de modelo.

La siguiente sección del *Códice Vaticano A* es un *tonalamatl* precedido de dos páginas de glosas.⁹⁷ Hemos visto en el capítulo anterior, cuando analizamos la forma de presencia del calendario, que no existe ninguna referencia explícita a la cosmografía en la parte pictográfica de esa sección. No obstante, sabemos a través de otros códices que las trecenas del *tonalpothuali* estaban relacionadas alternadamente con los cuatro rumbos del Universo, lo que se menciona en las glosas introductorias del propio *Vaticano A*.⁹⁸ Además, la presencia de los nueve Señores de la Noche en el *tonalamatl* de ese códice también podría ser una referencia implícita a la cosmografía, pues esos personajes pueden asociarse al inframundo y sus nueve niveles.

A pesar de la ausencia de referencias explícitas a la cosmografía en la parte pictográfica, las podemos encontrar en las glosas que acompañan las trecenas de ese *tonalamatl*, una de las cuales está reproducida en la figura 6. En dichas glosas, a veces, se explica el origen o se menciona la actuación cosmogónica de los Patronos de las Trecenas, ocasiones en las cuales aparecen referencias espaciales generales, tales como Cielo, Tierra, aguas, estrellas, Luna, cielo de los muertos, inframundo, parte del mediodía (rumbo del sur) y jardín de contentamiento (Tamoanchan), o unas cuantas referencias más particulares y relacionadas con *altepeme*, tales como Tollan y Cholula.⁹⁹

La mención de conceptos espaciales sin explicaciones adicionales sobre sus cargas de significados, así como las relaciones implícitas entre las trecenas del *tonalamatl* y tales conceptos, caracterizan el uso de la cosmografía como un supuesto de lectura y entendimiento en esa sección del códice, del mismo modo que ocurría en la sección anterior –la de las edades del mundo y la historia tolteca–. Aunque casi no forman parte de la organización espacial de los elementos pictográficos, los conceptos cosmográficos están sistemáticamente presentes en esas dos secciones, sea de manera implícita, como en el caso de las trecenas del *tonalpothuali*, o de modo explícito, al situar y calificar un determinado evento cosmogónico por la citación de un ámbito o de un *altepetl*.

⁹⁷ Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 12r-33r.

⁹⁸ Cfr. *ibidem*, f. 12r-12v. Entre esos otros códices, como vimos anteriormente, se encuentran el *Borgia* y el *Fejérváry-Mayer*.

⁹⁹ Cfr. *ibidem*, f. 13v-33r.

En síntesis, las concepciones cosmográficas no son los temas abordados en esas dos secciones del *Vaticano A*, como sí lo son, por ejemplo, en su primera sección; al contrario, parecen formar parte de un conjunto de conocimientos previos para la lectura e interpretación de los escritos, hecho que tal vez indique que tales secciones hayan sido copiadas o inspiradas en manuscritos pictográficos tradicionales.

Quizá no podamos decir lo mismo de la sección del *Vaticano A* que se refiere a las dieciocho veintenatas del año sazonal, parcialmente analizada en el capítulo anterior y ejemplificada en la figura 12. En la misma puede observarse la ausencia casi total de las concepciones cosmográficas, sea como parte de la estructura organizacional, como saber supuesto o como tema.¹⁰⁰ La ausencia de las concepciones cosmográficas, sobre todo como supuestos de lectura o parte de la estructura organizacional, podría ser un indicio más del origen colonial de los registros sincrónicos y genéricos de las veintenatas del año sazonal. Esa cuestión fue mencionada en el capítulo anterior y será retomada más adelante, cuando analicemos el *Códice borbónico*.

Diferentemente, la sección de anales del *Vaticano A* parece haber tenido origen a partir de manuscritos tradicionales. En esa sección, analizada parcialmente en el capítulo anterior y ejemplificada en la figura 18, existen aproximadamente noventa glifos toponímicos, parte de los cuales es evocada más de una vez a lo largo de los casi cuatrocientos años de historia que están registrados en sesenta y una páginas.¹⁰¹ Junto con los noventa glifos onomásticos, los toponímicos¹⁰² ocupan el segundo lugar en cantidad en la composición, después de los glifos calendáricos, que suman trescientos ochenta y seis, incluyéndose los de la cuenta de los años, los del Fuego Nuevo y los de las veintenatas.

De este modo, el conocimiento previo de los significados de los glifos toponímicos se constituye en un supuesto fundamental para la lectura

¹⁰⁰ Cfr. *ibidem*, p. 42v-51r. Algunas menciones genéricas a ámbitos que equivaldrían a los cristianos pueden encontrarse entre los textos alfabéticos de esa sección del manuscrito, tales como cielo, tierra e infierno. La cosmografía también está prácticamente ausente en la sección de ese manuscrito que establece la correlación entre el *xiuhmolpilli* y los años cristianos y en la que se refiere a los sacrificios y costumbres. La única excepción parece ser la imagen del folio 54v, que retrata un sacrificio que es sostenido de los cuatro miembros por cuatro sacerdotes, orientados hacia los cuatro rumbos. Cfr. *ibidem*, f. 34v-36r y 54r-61v.

¹⁰¹ Cfr. *ibidem*, f. 66v-99v.

¹⁰² Sobre la formación, las posibilidades connotativas, los valores semánticos y las representaciones glíficas de los topónimos más utilizados en la región central de México, véase Miguel León-Portilla, "Los nombres de lugar en náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 15, 1982, p. 37-72.

de los anales pictoglíficos del *Vaticano A*, los que, a diferencia de lo que sucede en las secciones anteriores, no tienen glosas. En el segundo capítulo vimos que el mismo tipo de uso se le daba al calendario que, además, era el elemento fundamental de la estructuración y organización de toda esa sección. Ese tipo de uso de la cosmografía y del calendario apunta, según una de nuestras hipótesis, hacia la participación de miembros de las tradiciones nativas de pensamiento y escritura en el proceso de composición del manuscrito o de algunas de sus secciones; o, por lo menos, indica que su producción se basó o derivó de tipos de códices de origen prehispánico, como creemos que fue el caso de esos anales del *Vaticano A*, claramente fundamentados en *xiuhamatl* nahuas.

En resumen, según los análisis que hemos desarrollado en todo este apartado, podemos afirmar que las secciones del *Vaticano A* que se refieren a los ámbitos cosmográficos, a la correlación entre los años mexicas y cristianos, a las fiestas de las veintenas y a los sacrificios y costumbres no presentan usos tradicionales de la cosmografía. Los conceptos cosmográficos son el tema explicado en la primera de ellas y están prácticamente ausentes en las otras tres –inclusive si consideramos formas de presencia implícita o indirecta–. Ese uso temático o la ausencia de la cosmografía podría ser, según una de nuestras hipótesis específicas, un fuerte indicio del origen cristiano de la organización y la selección temática de esas secciones –lo que no impide la presencia de informaciones oriundas del mundo nahua.

Por otra parte, la cosmografía se encuentra presente como un saber previo e indispensable para la lectura y comprensión de la composición pictográfica en las secciones de ese manuscrito que se refieren a las edades del mundo e historia tolteca, a las trecenas del *tonalpohualli* y a la historia mexicana en forma de anales. Esas mismas tres secciones también presentaron usos tradicionales del calendario, conforme puede verse en el cuadro 8, presentados en el capítulo anterior. Tales usos son un fuerte indicio de la participación de informantes o sabios indígenas en sus procesos de composición o en la confección de los manuscritos que sirvieron de base para tales secciones.

Sin embargo, como mencionamos en el primer capítulo, algunos autores creen que casi todas las secciones del *Vaticano A* corresponderían a códices de origen prehispánico,¹⁰³ lo que, por lo tanto, no se confirma en los análisis que desarrollamos en este capítulo y en el anterior. Los mismos parecen indicar que el *Vaticano A* sería el resultado de un proceso

¹⁰³ Entre ellos José Alcina Franch, *Códices mexicanos*, Madrid, MAPFRE, 1992.

de copias y de fusiones de diversos libros pictográficos –algunos de origen mesoamericano y otros nacidos a partir de preguntas o curiosidades cristianas–. Prácticamente todos esos libros –los anales son la única excepción– poseen también glosas y textos alfabéticos, que explican las pinturas y glifos y presentan reflexiones de carácter teológico-misionero. Esas glosas y textos contribuyen a la formación de un todo más o menos coherente según el pensamiento cristiano, pues ofrecen a los misioneros y otros religiosos informaciones sobre el mundo que pretendían profundamente convertir, las cuales iban desde las concepciones nativas sobre el destino de las almas después de la muerte y los orígenes del mundo, pasando por las costumbres y rituales y llegando hasta la historia local.

Algunas de esas afirmaciones lograrán mayor solidez después de que analicemos cómo la cosmografía se utilizaba en las demás fuentes. La comparación resaltará los contrastes y concordancias entre los usos de la cosmografía que detectamos en el *Vaticano A* y en los textos más tradicionales –como el *Borbónico* o el *Borgia*– o en los más organizados por las demandas coloniales –como el *Magliabechiano*.

El Códice magliabechiano

Las concepciones cosmográficas están prácticamente ausentes en la composición del *Códice magliabechiano*, sea de manera implícita y estructural, sea explícita y temática.

En su primera sección, que presenta las mantas decoradas utilizadas por los *pipiltin*, no hay glosas o elementos pictográficos que puedan relacionarse con la cosmografía o, tampoco, con el sistema calendárico.¹⁰⁴ Algunos motivos decorativos de tales mantas podrían haber tenido su origen en glifos de las series calendáricas –tal como la mariposa, *ehecatl*, *atl* y *xochitl*– o en elementos de la cosmografía, como la disposición en forma de *quincunce* en la “manta de cinco rosas”, por ejemplo, la cual puede verse en la parte inferior derecha de la figura 28, que reproduce una de las trece páginas de esa sección del *Magliabechiano*. Sin embargo, tales elementos no figuran como parte de la estructura organizacional o como saberes previos e indispensables para el entendimiento de otra temática; al contrario, apenas forman parte de los motivos decorativos de las mantas de los *pipiltin*, tema de esa sección del *Magliabechiano*.

¹⁰⁴ Cfr. *Códice Magliabechi*, Graz/México, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1996, f. 2v-8v. El uso de algunos de los tipos de mantas que aparecen en el *Magliabechiano*, como las decoradas con mariposas, se menciona en los *Primeros memoriales by fray Bernardino de Sahagún*, f. 55v y 251v.

La siguiente sección del manuscrito se refiere a la cuenta de los días y, como vimos en el capítulo anterior, no presenta un *tonalamatl* completo, sino apenas los veinte *tonalli* con números que van del uno al trece y, después, del uno al siete. Tal presentación desarticula las veinte trecenas, imposibilitando cualquier mención sobre la relación de esos periodos con los cuatro rumbos del Universo. Esa relación tampoco fue mencionada en las glosas (figura 8).¹⁰⁵

Lo mismo sucede en la sección de la cuenta de los años, también analizada en el capítulo anterior y ejemplificada en la figura 9.¹⁰⁶ En la misma, los cincuenta y dos glifos anuales están dispuestos linealmente y sin ninguna subdivisión en grupos que sea capaz de sugerir relaciones con las cuatro direcciones –como sucede, inclusive, en algunas obras coloniales claramente destinadas a lectores cristianos, tales como las ruedas calendáricas citadas en el capítulo anterior.

De la sección de la cuenta de los años sazonales en adelante, el *Códice Magliabechiano* presenta unas pocas, parcas e inconexas referencias cosmográficas, sea en la sección de las fiestas de las veintenenas, en la de las fiestas móviles, en la de los juegos y bailes, en la de la muerte y sus rituales relacionados o en la sección de los demás ritos.¹⁰⁷ Tales referencias aparecen bajo la forma de glifos toponímicos que relacionarían los dioses con sus supuestas regiones de origen y celebración o por menciones a regiones más generales, tales como el Mictlan o los cuatro rumbos –en este último caso, esas menciones aparecen bajo la forma de una flor de cuatro pétalos o de una cancha del juego de pelota.

La única excepción parece ser la sección dedicada a retratar los once dioses del pulque.¹⁰⁸ En la misma, las deidades casi siempre son presentadas en compañía de los glifos de determinadas localidades, como puede verse en la figura 29 que reproduce una de las páginas de esa sección. En ella están Colhuacatzincatl y, en el rincón superior derecho, el glifo toponímico de Culhuacan, el Monte Encorvado, región de origen o de celebración principal de esa deidad. La estrecha relación entre la deidad y la localidad llega a producir una homonimia, pues Colhuacatzincatl significa El de Culhuacan.

En el caso de los dioses del pulque, parece ser que los vínculos con ciertas localidades –establecidos por los glifos toponímicos que los acompañan o por la propia composición de sus nombres– eran tan fuertes que

¹⁰⁵ Cfr. *Códice Magliabechi*, f. 11r-13v.

¹⁰⁶ Cfr. *ibidem*, f. 14v-28r.

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*, respectivamente, p. 28v-46r, 46v-48r, 59v-64r, 64v-76r y 76v-92v.

¹⁰⁸ Cfr. *ibidem*, f. 48v-59r.

retratarlos aisladamente, como sucede con otros dioses en ese código, sería lo mismo que volverlos inidentificables.¹⁰⁹ Esos vínculos se fundamentarían en la relación entre ciertos tipos de plantas o técnicas para hacerse la bebida y determinadas regiones. Tales plantas o técnicas son mencionadas en diversos relatos cosmogónicos como dádivas de los dioses, como ocurre, por ejemplo, en el relato sobre el descubrimiento y el uso del maguey para preparar el pulque por parte de la diosa Mayauel,¹¹⁰ retratada en esa sección del *Magliabechiano*.

Ese tipo de relación y vínculo nos indica que mencionar el nombre o registrar los glifos toponímicos de los *altepeme* significaba, muchas veces, sobreponer significados que llamaríamos históricos –tal como la localización geográfica de un determinado grupo humano especializado en la producción de un tipo de bebida– y cosmogónicos –tal como la caracterización de una acción divina que alteraría la vida de los pueblos de una amplia región–. Volveremos a referirnos a esa imbricación entre sentidos cosmogónicos, cosmográficos y toponímicos en la parte final de este capítulo.

Resulta significativa la ausencia casi total de la cosmografía en ese código, sea como tema o como parte de la estructura organizacional. Como vimos en el caso del sistema calendárico, el *Magliabechiano* es el manuscrito pictográfico, de los tres que estamos analizando, que menos cuenta con la presencia del sistema calendárico de modo estructural o como supuesto de lectura, lo que puede conferirse en el cuadro 8, en el capítulo anterior. En otras palabras, hemos visto que el calendario, o mejor dicho, una parte de él, es apenas uno de los temas de ese código. Para esa participación temática, el calendario fue encuadrado en una presentación estructurada con base en el sistema de escritura alfabética, donde los glifos y pinturas funcionan, predominantemente, como ilustración de un texto alfabético que precede a las imágenes pictográficas.

Creemos que esa escasa presencia de los conceptos cosmográficos en el *Magliabechiano* puede explicarse por dos motivos. En primer lugar, en el caso de la ausencia temática, por el simple hecho de que el autor u organizador de su prototipo no le preguntó nada sobre el tema a sus

¹⁰⁹ Para Gordon Brotherston, esos dioses y localidades relacionados con ellos conforman un distrito propio en la sierra de Tepoztlan, desde el Chichinaultzin hasta el Popocatepetl. Cfr. Gordon Brotherston, “Las cuatro vidas de Tepoztecatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 25, 1995, p. 185-205.

¹¹⁰ Esa relación entre Mayauel y el agave es relatada, por ejemplo, en la “Histoire du Mèchique”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 149-151.

informantes, por no considerarlo importante o, tal vez, porque ni siquiera sabía de su existencia. En segundo lugar, por la decisión de sus autores u organizadores de abordar y presentar el calendario como una simple cuenta de días o de años, separando la dimensión temporal de la espacial y privilegiando la primera. Esa forma de abordaje en nada se parece a las que se encuentran en los manuscritos pictoglíficos tradicionales del sistema mixteco-nahua, donde ni el calendario ni la cosmografía aparecen como temas.

Todo lo anterior vale para reforzar dos conclusiones sobre ese códice, obtenidas en el capítulo anterior a partir del análisis de la presencia del sistema calendárico. En primer lugar, por más que su producción o la de su prototipo se haya dado aun a mediados del siglo XVI, tal como señalamos en el primer capítulo, se trata de un manuscrito cuya organización temática y estructuración narrativa obedecen totalmente a modelos de libros oriundos del cristianismo occidental, provocando que los elementos pictoglíficos funcionen prácticamente como ilustraciones del texto alfabético. En segundo lugar, la simple presencia de elementos pictoglíficos no fue suficiente para conservar las estructuras organizacionales o los temas más caros a las tradiciones de pensamiento nahuas.

En suma, creemos que fue posible demostrar en este capítulo y en el anterior que el *Códice magliabechiano* no es un manuscrito con modelos compositivos típicos de las tradiciones de escritura y pensamiento nahuas, a pesar del uso de elementos del sistema pictoglífico mixteco-nahua y de su precoz producción, ocurrida entre las décadas de 1530 y 1550, incluyéndose en ese periodo la posible confección de otro manuscrito, que pudo haberle servido de modelo o prototipo. Al contrario, se trata de una obra concebida para ayudar a los primeros misioneros en la comprensión de los ciclos calendáricos y de la vida ritual mexicana y nahua en general y, por lo tanto, su estructura organizacional y selección temática se vieron profundamente influenciadas por el pensamiento cristiano y la escritura alfabética.

Una implicación necesaria de esas conclusiones sobre el *Magliabechiano*, como enunciamos en el primer capítulo, sería que la mayor proximidad de la producción de un códice colonial a los tiempos prehispánicos y el empleo de elementos del sistema pictoglífico no garantizan, por sí mismos, la continuidad de uso de las estructuras y temáticas típicamente prehispánicas. De tal modo, se vuelve necesario abordar y analizar cada códice colonial –y también cada texto alfabético indígena– como si se tratara de un producto más o menos único, nacido de una conjunción particular de intereses, fuerzas políticas, curiosidades,

objetivos y demandas relacionados con sus productores y virtuales destinatarios. Solamente así podremos establecer semejanzas estructurales y temáticas capaces de permitirnos agrupar dichos manuscritos de un modo más relacionado con las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas o más cercano a las tradiciones cristianas occidentales, componiendo así conjuntos de fuentes que, a su vez, permitirán el análisis y el agrupamiento en vertientes de las particularidades de las diferentes conjunciones anteriormente mencionadas.

El Códice borbónico

El *tonalamatl* del *Códice borbónico* no contiene ninguna referencia directa a las regiones del Universo en sus hileras de cuadrados, donde figuran los glifos de la cuenta de los días, de los trece Señores de los Días, de los trece Voladores y de los nueve Señores de la Noche.¹¹¹ Reprodujimos dos trecenas de ese *tonalamatl* en las figuras 1 y 2.

Sin embargo, tal como mencionamos anteriormente, códices prehispánicos como el *Fejérváry-Mayer* (figura 20) y el *Borgia* (figura 3) nos permiten saber que las veinte trecenas estaban indisolublemente vinculadas con las cuatro direcciones del mundo, es decir, que a cada dirección le correspondían cinco trecenas, pues los sucesivos conjuntos de trece días se alternaban entre las cuatro direcciones. Esa información no podría inferirse solamente a partir del *tonalamatl* del *Códice borbónico*, pero su conocimiento resultaba indispensable para la lectura de la sección, pues la caracterización de las fortunas de los días de la trecena Ce Cipactli, por ejemplo, dependía directamente de características atribuidas al rumbo oriental, al cual esa trecena estaba asociada. De este modo, esa concepción cosmográfica era un supuesto de lectura para la primera sección del *Borbónico*.

Aunque la relación entre las trecenas y los rumbos del universo no conste explícitamente en el *tonalamatl* del *Borbónico*, parece ser que la concepción de rotación levógiro del tiempo entre las cuatro direcciones posee un papel importante en la disposición gráfica de los glifos de los días y de aquellos que les están directamente asociados. Como vimos en el capítulo anterior, la disposición de los trece días y sus acompañantes, que consta en cada página de esa sección, conforma una gran "L" invertida, dentro de la cual los glifos se leen de izquierda a derecha y de abajo hacia arriba. La prolongación de ese sentido de lectura por los otros dos

¹¹¹ Cfr. *Códice borbónico*, p. [1]-20.

márgenes de las páginas –o sea, del extremo superior derecho al izquierdo y de allí hacia abajo, hasta el extremo inferior izquierdo– resultaría en una vuelta completa en sentido levógiro en las márgenes de las páginas cuadrangulares de nuestro códice, en un movimiento que posiblemente alude a la circulación de las trecenas por los cuatro rumbos.¹¹²

Tal suposición se ve fortalecida por el hecho de que ese recurso se utiliza de manera totalmente explícita para distribuir los años que componen el *xiuhmolpilli* en la segunda sección del propio *Borbónico*.¹¹³ Según vimos en el anterior capítulo, los 52 años de ese ciclo forman dos marcos completos, cuyos bordes externos casi coinciden con los límites de las páginas cuadradas del manuscrito. El par de marcos formado por esos 52 años puede verse en la figura 10. En dichos marcos, los años se suceden en sentido levógiro, en una referencia completa y explícita al recorrido del tiempo entre las cuatro direcciones.¹¹⁴

Además, las páginas parecen estar orientadas, es decir, con sus partes de arriba relacionadas con la región del naciente que, tal como señalamos en el inicio de este capítulo, tenía una cierta supremacía gnoseológica en la cosmografía nahua y mesoamericana. Esa orientación estaba grafada de la siguiente manera. La forma cuadrangular, constituida por la disposición de la cuenta de los años, se repite en el recinto representado en el centro de la página 21, cuyo interior está ocupado por Oxomoco y Cipactonal, los que pueden verse en la parte izquierda de la figura 10.¹¹⁵ Esa forma del recinto parece ser una referencia a *tlalli* (tierra) o a Tlalpan

¹¹² En el *Tonalamatl Aubin* también encontramos las series calendáricas ubicadas bajo la forma de una “L” invertida; sin embargo, el sentido de lectura es el inverso al que encontramos en el *Borbónico*, y, de esa manera, su continuidad por los cuatro lados de las páginas resultaría en el sentido horario. Cfr. *El tonalamatl de la Colección Aubin*, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/La Letra Editores, 1981, p. [1]-20. ¿Esto no sería un indicio de que la confección de ese manuscrito no había sido organizada, estrictamente, por un manuscrito tradicional, en el cual tal sentido no era común, tal como lo demostramos en el capítulo anterior? Necesitaríamos otra investigación sobre los orígenes y características del *Tonalamatl Aubin* para poder responder esta pregunta.

¹¹³ Cfr. *Códice borbónico*, p. 21-22.

¹¹⁴ Sin embargo, los años que constan en cada uno de los cuatro lados de cada una de las dos páginas no corresponden o pertenecen, en su totalidad, a las regiones que cada uno de esos lados estaba representando –suponiendo que las páginas estén orientadas, sus partes superiores correspondían al rumbo oriental y, en consecuencia, sus lados izquierdos correspondían al norte, y así sucesivamente–. Por ejemplo, los siete años iniciales del *xiuhmolpilli*, que se encuentran en la parte superior de la página 21, que van de *ce acatl* (1 caña) a *chicome calli* (7 casa), y pueden verse en la parte superior izquierda de la figura 10 no estaban todos relacionados con el oriente, pues cada uno de ellos, en el orden y secuencia presentados, se vinculaba con uno de los cuatro rumbos de modo alternado, empezando por el oriente y siguiendo en sentido levógiro.

¹¹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 21.

(Sobre la Tierra), ámbito que habría tenido, según veremos en detalle en el siguiente capítulo, a Oxomoco y Cipactonal como sus habitantes primordiales y que comúnmente se representaba con formas cuadrangulares, como vimos en la primera parte de este capítulo. Además, esta suposición se ve reforzada por la existencia de un gran manantial de aguas ubicado abajo del recinto, que podría relacionarse con las aguas inmensas, sobre las cuales se encontraba, precisamente *tlalli*. La entrada del recinto, que tal vez represente *tlalli* o Tlalpan, está dispuesta en la parte superior de la página, lo que puede ser un indicio de que él esté orientado, es decir, con su parte superior representando el rumbo de Tonatiuhichan (Casa del Sol). Esa supuesta orientación de la página se ve reforzada, aún, por el hecho de que el primer año del *xiuhmolpilli*, 1 *acatl* o caña, también se encuentra representado en su parte superior y ese año, así como todos los que contaban con *acatl*, se sabe que estaban relacionados con el oriente.

En el próximo capítulo, cuando analicemos los relatos cosmogónicos, trataremos de mostrar que los elementos calendáricos y cosmográficos contenidos en ese par de páginas enmarcan, organizan y califican episodios sobre las edades del mundo, donde Oxomoco, Cipactonal, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca son personajes fundamentales. Por ahora, nos interesa apenas señalar que muchos elementos cosmográficos y calendáricos fueron accionados en la composición de esa sección del *Borbónico*: sea de modo implícito, como elementos que derivan directamente de, o son supuestos necesarios para la presencia de la cuenta de los años; o de modo explícito, como la forma cuadrangular de la disposición de la cuenta de los años y del recinto y la propia orientación de las páginas. En todos los casos, los elementos calendáricos y cosmográficos son supuestos de lectura o principios organizadores de la composición y, siendo así, podemos decir que los elementos registrados gráficamente se constituyen apenas como una parte de los que deberían efectivamente movilizarse en el momento de la lectura –como ocurre siempre con cualquier sistema de escritura.

Volvamos al uso de la cosmografía en el *tonalamatl* del *Borbónico*. Dijimos anteriormente que los trece Señores de los Días y los trece Voladores podrían relacionarse con los trece niveles celestes, y los nueve Señores de la Noche con los nueve niveles del inframundo. Tales relaciones serían otra forma de enlazar el tiempo y el espacio en el *tonalamatl*,¹¹⁶ a través de la evocación de los cielos e inframundos, pues

¹¹⁶ Cfr. Miguel León-Portilla, *Códices*, México, Aguilar, 2003.

los cuatro rumbos ya estaban accionados por la relación de alternancia mantenida con las veinte trecenas. Esas evocaciones y relaciones no se encuentran explícitamente grafiadas en las páginas de nuestro códice y sus presencias en la composición también se daban como un saber previo a la lectura, un saber de dominio común entre las tradiciones de pensamiento nahuas y que no necesariamente debería estar grafiado para ser evocado en el momento de lectura o rehabilitación de los contenidos pictoglíficos.¹¹⁷

Además de esas implícitas menciones a los niveles celestes y subterráneos por medio de las series calendáricas, en la parte central de cada trecena hay decenas de elementos pictoglíficos que se refieren a las regiones del Universo, empezando por las deidades que figuran como patronas de las trecenas, pues muchas de ellas se asociaban de un modo relativamente estable a alguna región específica, tal como Mictlantecuhtli con el inframundo. Aparte de las deidades, muchos de los glifos agrupados en la parte central de cada trecena –los cuales se relacionan con las ofrendas y pronósticos– poseen connotaciones cosmográficas marcadas y bien conocidas.

Los glifos con ese tipo de connotación que aparecen de modo recurrente en esas veinte páginas del *Códice borbónico* son: a) ojos estelares (3a., 4a., 5a., 6a., 10a., 11a., 12a., 13a., 14a., 15a., 16a., 17a., 18a. y 20a. trecenas), cometas (5a. trecena) y soles (11a. y 16a. trecenas); b) piedras verdes o azules y espinas de maguey dispuestas en forma de *quincunce* (4a., 5a., 10a., 13a., 16a. y 20a. trecenas); c) glifos en negro semejantes a la cruz de San Andrés y a la Cruz de Malta (5a., 6a., 7a., 12a., 13a., 14a., 16a., 17a. y 18a. trecenas); d) conchas, caracoles (3a., 6a., 7a., 12a., 16a. y 20a. trecenas) y aguamarinas (16a. trecena).¹¹⁸

En todos esos casos, los elementos pictoglíficos poseen significados generales bien establecidos dentro de la tradición pictográfica mixteca-nahua.

¹¹⁷ Además, parece ser que muchos de los Quecholli se relacionaban con sus diferentes regiones de procedencia, pues entre ellos hay aves originarias de las tierras tropicales y templadas.

¹¹⁸ Además de esos elementos cosmográficos, también se encuentran presentes, aunque de un modo menos usual, el árbol rajado de Tamoanchan (15a. trecena), que evocaba el lugar donde vivían los antepasados, el glifo *cipactli* (18a. trecena) y la cancha de pelota (19a. trecena), la cual, debido a su forma cuadrangular, evocaba la superficie de la Tierra y sus cuatro rumbos. Cfr. *Códice borbónico*, p. 3-20. Para López Austin, el árbol de Tamoanchan que aparece en el *Borbónico* con sus cuatro bandas de colores distintas (rojo, verde, amarillo y azul) era una síntesis de los cuatro árboles de las esquinas del mundo. Cfr. Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998.

Los ojos estelares, los cometas y el Sol, por ejemplo, se relacionaban con los niveles celestes donde existían –y en el caso específico de los ojos estelares, también evocaban la noche–. Tres ojos estelares pueden verse en el centro de la parte superior del marco azul que rodea a los patrones de la trecena Ce Cozcacuauhtli (Uno Zopilote), reproducida en la figura 30. Cada uno de ellos está formado por dos círculos concéntricos delineados en negro y con la mitad de sus áreas pintadas en rojo –lo que hace esa forma semejante a un ojo medio cerrado.

Algunas de las cruces mencionadas fueron grafiadas sobre bolsas que llevarían copal, como la que puede verse en la figura 30 un poco arriba y a la izquierda de la mano derecha de Xolotl, patrón de la trecena que se encuentra ubicado en la parte derecha del interior del cuadrángulo azul. La unión de esos glifos –la bolsa de copal y la cruz negra– aludirían al acto de incensar en dirección a los cuatro rumbos.

Los *quincunce* se relacionan, tal como indicamos anteriormente, con la división del mundo en cuatro regiones y un centro. Un ejemplo de tal tipo de composición, formada por dos espinas cruzadas casi perpendicularmente y cuyo punto de intersección está marcado por un ojo estelar, puede observarse en la misma figura 30, sobre un chile rojo y un haz de flechas, y entre los dos patrones de la trecena, es decir, Xolotl, a la derecha, y Tlachitonatiuh.¹¹⁹

Además, el conjunto pictoglífico que constituye Tlachitonatiuh es un excelente ejemplo no solamente sobre cómo las concepciones cosmográficas debían ser saberes previos para los productores y usuarios primarios del *Borbónico*, sino también del propio funcionamiento de la escritura *tlacuïlloli*, pues en ese conjunto se sobreponen glifos, con sentidos más restrictos, e imágenes, con sentidos más amplios.

Tal conjunto está formado, básicamente, por la representación de un bulto mortuorio sobre el que están los glifos del Sol y de *tlaltecuhtli-cipactli*.¹²⁰ El glifo del Sol parece dominar gráficamente el conjunto debido a su gran dimensión y posición casi central. Sus puntas o rayos excéntricos dividen el círculo amarillo en cuadrantes, los que pueden relacionarse con los cuatro rumbos. En la parte inferior del conjunto, se encuentra el glifo de *tlaltecuhtli-cipactli*, sobre el cual el glifo del Sol parece estar depositado para ser tragado. La fusión de esos glifos parece aludir a Tonatiuh, el *Sol*, en el momento en el cual iniciaba su recorrido por el in-

¹¹⁹ Tal forma también se parece a la representación de la división del espacio en cuadrantes por una especie de “X”. Otro *quincunce* puede verse inmediatamente sobre la cabeza de Xolotl en esa misma trecena. El mismo está formado por un círculo azul y otros cuatro círculos menores distribuidos a su alrededor de modo regular y contiguo.

¹²⁰ Las cuerdas que atan la mortaja pueden verse en la parte delantera del cuerpo.

terior de Tlaltecuhltli, el Monstruo de la Tierra, volviéndose él mismo, el Sol, un muerto al pasar por el Mictlan, ámbito evocado por los huesos cruzados y calaveras que se encuentran en la parte posterior del bulto mortuorio. En ese momento, en el umbral entre el ámbito celeste y el inframundo, el Sol era llamado Tlachitonatiuh, que puede traducirse como Sol Crepuscular. Además, veremos en el siguiente capítulo que en esa trecena se encuentra el día *nahui quiahuitl* (4 lluvia), en el cual la edad anterior habría terminado debido a las grandes inundaciones y, de tal modo, el conjunto pictoglífico analizado podría también referirse a ese episodio, pues presenta al Sol como un cuerpo amortajado, tragado por la Tierra y rodeado de agua en las cuatro direcciones.¹²¹

En la misma trecena hay dos conjuntos pictoglíficos relacionados con la cosmografía que merecen destacarse.

Uno de ellos es el gran cuadrángulo azul que enmarca los patronos de la trecena y demás elementos asociados (figura 30). Ese cuadrángulo alude a *teotl*, las aguas inmensas u oceánicas que rodearían la superficie cuadrangular de la Tierra. El carácter oceánico de esas aguas se ve reforzado por la presencia, en su interior, de pequeñas figuras espirales en negro, las que representan caracoles marinos o sus curvas interiores cuando seccionados, tales como en la representación de un caracol seccionado que aparece en el pectoral de Xolotl en esa misma trecena.

El otro conjunto se encuentra en el propio cuadrángulo de las aguas inmensas, el que, en verdad, posee una pequeña interrupción en su parte central superior. En dicha interrupción existe una imagen formada por cuatro capas; en la superior, visiblemente más ancha, podemos observar un fondo verde oscuro sobre el cual hay círculos delineados en negro con interiores blancos –además de los citados ojos estelares–. Debajo de la capa superior se encuentran, respectivamente, una capa naranja, una roja y, por último, una sin color de fondo y en la que están dispuestos, lado a lado, tres conjuntos figurativos. Los dos conjuntos laterales están formados por elementos semejantes a los que se encuentran en el glifo *tlaltecuhtli-cipactli* y en el del Sol, los cuales forman parte del conjunto que denominamos Tlachitonatiuh, analizado anteriormente. Esos elementos se asemejan a pequeños bastones rojos cuyas puntas

¹²¹ En esa breve descripción y análisis, dejamos de lado una serie de elementos del conjunto pictoglífico, algunos porque no se relacionan directamente con los conceptos cosmo-gráficos y otros porque desconocemos sus nombres o probables sentidos. La aparición de ese conjunto glífico en el *Borbónico* y en otros códices fue analizado por José Alcina Franch, “Tlaloc y los tlaloques en los códices del México central”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 25, 1995, p. 29-43.

están formadas por una especie de semicírculo de líneas dobles y sin coloración y que se encuentran frecuentemente asociadas al Sol. Desconozco los elementos que constituyen el conjunto glífico central, a excepción del ojo estelar ubicado en su centro.

Es muy probable que esas cuatro capas estén relacionadas con cuatro de los niveles celestes, los que se conjugan con otros glifos en un ámbito textual precisamente definido –el de las treceñas del *tonalpohualli*– para originar conjuntos pictoglíficos con sentidos muy específicos y que podían ser leídos e interpretados por los sacerdotes especializados en el *tonalamatl*.¹²² Además, el caso nos muestra que la mención de los ámbitos cosmográficos –concretamente, de los niveles celestes– podría darse parcialmente y para componer conjuntos pictoglíficos cuyos sentidos superaban la presentación temática de tales ámbitos –lo que, según nuestras hipótesis, sería característico de los manuscritos tradicionales.

En suma, sobre las dos primeras secciones del *Códice borbónico* podemos decir que las concepciones cosmográficas no son su tema –tal como mostramos que era el caso de la primera sección del *Códice Vaticano A*–, aunque sí lo son una parte de sus supuestos de lectura y de su estructura organizacional, sea por medio del registro de glifos y disposiciones gráficas que evocan los ámbitos cosmográficos, sea por la presencia estructural e implícita de los cuatro rumbos para la lectura del *tonalpohualli* y del *xiuhmolpilli*. De este modo, las formas de uso de las concepciones cosmográficas en esas dos secciones del *Borbónico* están de acuerdo con las que detectamos al analizar la presencia del sistema calendárico en las mismas, configurando, en ambos casos, lo que denominamos usos tradicionales. El tipo de empleo de la cosmografía y del calendario confirmaría que tales secciones fueron confeccionadas en correspondencia directa con los modelos organizativos y temáticos típicos del sistema mixteco-nahua, por más que la elaboración de ese manuscrito haya ocurrido algunos años después de la llegada de los españoles al centro de México.

La presencia de las concepciones cosmográficas también sucede de un modo bastante tradicional en la sección final del *Códice borbónico*.¹²³

¹²² Según el *Vaticano A*, como podemos observar en el cuadro 10, existen niveles celestes que podrían ser identificados con los retratados en esa página del *Borbónico*, pues tienen los colores amarillo, rojo o verde oscuro y en ellos están situados elementos identificados como el Sol y las estrellas.

¹²³ Cfr. *Códice borbónico*, p. 23-[40]. Vale recordar que estamos considerando como una única sección las páginas referentes a las dieciocho veintenasy las que contienen el ciclo final del *xiuhmolpilli*, las cuales aparecen como dos secciones en muchos catálogos y estudios, tal como vimos en los dos capítulos anteriores.

Además de que los años del *xiuhmolpilli* presentes en sus dieciocho páginas evocaban implícitamente los cuatro rumbos del universo, el personaje inicial y final en el registro de las dieciocho veintenatas es Xiuhtecuhtli, deidad estrechamente vinculada con la región central y la ceremonia de Enlace de los Años. Las dos apariciones de Xiuhtecuhtli pueden verse, respectivamente, en la parte central izquierda de la figura 14 y en la central de la figura 16.¹²⁴

Se suma a eso, el hecho de que los cuadrados azules que enmarcan los años de las páginas finales están dispuestos de un modo semejante al *xiuhmolpilli* completo que precede esa gran sección.¹²⁵ O sea, esos años finales, que pueden verse en la figura 17, están ubicados en tres de los cuatro bordes del conjunto de cuatro páginas finales –se incluyen las dos perdidas–, formándose así un gran cuadrángulo que podría ser una alusión al movimiento de circulación de los años en los cuatro rumbos. Sin embargo, la secuencia de esos años indica, o hace alusión, al sentido horario, lo cual no se corresponde con las anteriores presentaciones de las series calendáricas en el mismo códice.¹²⁶

Además de esas alusiones implícitas, existe una serie de menciones explícitas a la cosmografía en esa sección final del *Borbónico*. Los principales elementos pictográficos relacionados con la cosmografía y registrados en esa sección son los topónimos del cerro de Tlaloc (p. 24, 25, 32 y 35) y del monte Huizachtecatl (p. 34), la cruz de San Andrés (p. 34), la cancha de pelota y su oposición entre los colores negro y rojo (p. 27), los sacerdotes asociados a los cuatro rumbos por su ubicación o por el color de sus trajes (p. 27, 31 y 34) y el Fuego Nuevo como centro de las cuatro direcciones (p. 34). Así como en el caso del *tonalamatl*, todos esos elementos se encuentran, en esa sección, dentro de un contexto textual muy bien definido –el de la celebración, probablemente, mexicana, de las veintenatas entre los años 1 conejo y 2 caña– y en composición con otros glifos, formando así conjuntos cuyos sentidos deberían ser precisa y fácilmente rehabilitados por los miembros de las tradiciones de escritura mixteco-nahua.

¹²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 23 y 37.

¹²⁵ Cfr. *ibidem*, p. 21-22.

¹²⁶ Tal vez esa ubicación se explique por el hecho de que la cuenta de los años ocupa la parte superior de las páginas que retratan la celebración de las veintenatas, haciendo que la marcación de los años posteriores empiece en la parte superior de la página 37 –con el año *yei tecpatl* o 3 puñal de pedernal– y siga así hasta la última página del códice, continuando después hacia abajo, paralelamente al límite lateral derecho de la última página, y volviendo por la parte inferior de esas cuatro páginas finales, hasta la página 37, donde empieza la cuenta de esos años venideros (figura 17).

No trataremos los posibles significados generales de todos los elementos cosmográficos mencionados en esa parte del *Borbónico*, pues el objetivo central de la investigación no es hacer la exégesis completa de esa sección del manuscrito. Sin embargo, es útil para nuestros propósitos analizar detalladamente la escena del Fuego Nuevo –casi a modo de ejemplo– para que entendamos cómo los glifos y conceptos cosmográficos proporcionan, por un lado, informaciones específicas, y, por el otro, contribuyen a la organización y disposición de los demás elementos grafiados.

Mostramos, en el capítulo anterior, que los dos conjuntos pictográficos ubicados en la parte central superior de la página que retrata el Fuego Nuevo, reproducida en la figura 15, aludían, de izquierda a derecha, al año de realización de la ceremonia, es decir, *ome acatl* (2 caña), y a la deidad y veintena celebrada, es decir, Huitzilopochtli y Panquetzaliztli.¹²⁷ Del lado derecho de esos dos conjuntos pictográficos, se encontraba un tercer conjunto constituido por tres partes: un glifo en forma de montaña verde –llamado *tepetl* o montaña–, un *mamalhuaztli* sobre esa montaña –instrumento utilizado para encender el Fuego Nuevo, según vimos en el capítulo anterior–, y del lado derecho de los dos primeros, un árbol de raíces expuestas –identificado como un *huizachin*–.¹²⁸ Todo ese conjunto pictográfico alude al encendido del Fuego Nuevo –evocado por la presencia del glifo *mamalhuaztli*– sobre el Huizachtecatl o Monte del Huizachin –localidad designada por el glifo toponímico de la montaña y del árbol y situada en las inmediaciones de Itztapalapan, ubicada a ocho kilómetros de México-Tenochtitlan.

De esa forma, además de estar ubicados temporalmente por los otros dos conjuntos pictográficos del tope de la página, los episodios registrados están ubicados espacialmente por el conjunto que terminamos de explicar. Partiendo de ese lugar y siguiendo las huellas humanas en negro, pasamos por una serie de construcciones y personajes situados en el lado derecho de la página –cuyos significados exploraremos en el siguiente capítulo– y llegamos a la representación de una gran construcción, que ocupa toda la parte central de la página, y que ha sido interpretada como si se tratara de un templo.¹²⁹ En esa construcción, así como en los cuatro personajes que se encuentran en ella, existen innumerables referencias

¹²⁷ Cfr. *ibidem*, p. 34.

¹²⁸ Árbol con espinas y puntas agudas del grupo de la mimosa. El término náhuatl mencionado resultó en la forma españolizada huichachi.

¹²⁹ Como mencionamos en el primer capítulo, existe una polémica sobre la ubicación geográfica de ese templo. Sin embargo, es muy probable que sea el Tlillan que se situaba en la región de Xochimilco, en los alrededores de México-Tenochtitlan.

a los cuatro rumbos y al centro del Universo, concepción fundamental para el funcionamiento del sistema calendárico mesoamericano y, por lo tanto, para el Enlace de Años registrado en esa página.

Podemos empezar por la ubicación de los cuatro sacerdotes que encienden sus haces de leña –o que los arrojan al fuego–, la que marca, inequívocamente, las esquinas de los cuatro rumbos del Universo.¹³⁰ Además de esa mención, los cuatro rumbos y el centro del mundo son evocados en ese momento fundamental para el enlace de los ciclos calendáricos a través de tres cruces de malta blancas en el portal negro del edificio, por otras cuatro cruces negras en las franjas blancas que están colgadas de los tocados de los sacerdotes y, también, por otras cuatro cruces blancas que rodean sus ojos.¹³¹

No obstante, y a pesar del uso de las concepciones cosmográficas para organizar la composición pictográfica y para evocar determinadas concepciones espaciales, tal vez no podamos afirmar conclusivamente que esa sección del *Códice borbónico* haya sido compuesta en tiempos prehispánicos o que corresponda, estrictamente, a una sección o libro pictográfico tradicional. Existe una serie de elementos en esa sección que indicarían la existencia de influencias de las nuevas demandas coloniales, o el empleo de alternativas y soluciones pictográficas relativamente nue-

¹³⁰ En otra imagen de esa misma sección del *Borbónico*, en la página 31, hay ocho sacerdotes ubicados alrededor de una mujer que estaba siendo preparada para ser asesinada ceremonialmente y que fue identificada como la personificación de Xilonen-Chicomecoatl. Esos sacerdotes forman dos cuadrángulos alrededor de la víctima. Cuatro de ellos tienen el cuerpo teñido de negro, visten apenas tocados y *maxtlatl* (especie de taparrabos) y sostienen a la mujer por los brazos y piernas. Ésta se encuentra acostada sobre una estera goteada de hule y extendida encima de mazorcas de maíz. Los otros cuatro sacerdotes, ricamente ataviados y con máscaras de Tlaloc, forman un cuadrángulo mayor y exterior al formado por los cuatro primeros. A pesar de las semejanzas entre los cuatro sacerdotes ataviados, se les puede distinguir por los colores de sus trajes y tocados: azul, blanco-negro, amarillo y rojo. Los colores se asociaban, frecuentemente, a los cuatro rumbos aunque no en esa disposición, pues, si consideramos que la composición está orientada, tenemos al azul en el rumbo oriental, el blanco-negro en el septentrional, el amarillo en el occidental y el rojo en el meridional. Y como citamos en la primera parte de este capítulo, las asociaciones más estables eran: oriente y rojo; norte y blanco o amarillo; occidente y negro; sur y verde azulado o amarillo.

¹³¹ Afirmamos anteriormente que el término cruz no es adecuado para designar el concepto mesoamericano de las cuatro regiones y un centro. Las formas gráficas tradicionalmente relacionadas con estos ámbitos cosmográficos no estaban compuestas de dos astas entrecortadas perpendicularmente en sus centros, sino por cuadrantes alrededor de un centro, demarcados, muchas veces, por franjas que no atravesaban el centro, como vimos que era el caso de la primera página del *Fejérváry-Mayer* (figura 20). Tal distinción resulta importante para enfatizar que el tiempo, para los mesoamericanos, no pasaba de una región a otra cruzando el centro, sino que circulaba por las cuatro regiones en sentido levógiro alrededor del centro.

vas, si se las compara con las utilizadas en los manuscritos prehispánicos, tal como mencionamos en los dos capítulos anteriores.

Por ejemplo, los cargadores de los años *tochtli* (conejo) y *calli* (casa) aparecen en la parte superior de las páginas 37 y 38 (figura 17) con sus frentes orientadas en sentido opuesto al de la lectura. Sus posiciones son idénticas a las de los cargadores que se encuentran en la parte inferior de esas mismas páginas, donde sus frentes están de acuerdo con el sentido de la lectura que, en ese caso, es de derecha a izquierda. Esa forma de grafiar los glifos de los años se destaca de las más tradicionales, según las cuales era muy común utilizar los frentes de los signos de las series calendáricas para indicar o reforzar el sentido de lectura que debía seguirse.¹³²

En el capítulo anterior hemos visto que ese tipo de uso ocurre en diversas secciones del *Códice Borgia*, tales como la del *tonalpohualli*, la de los veinte Patrones de las Trecenas y la de los nueve Señores de la Noche.¹³³ La explicación del sentido de lectura por medio de la orientación de la parte frontal de los glifos calendáricos también está presente en el *Códice Fejérváry-Mayer*. En su primera página, reproducida en la figura 20, podemos observar que los veinte signos del *tonalli* ubicados sobre la banda que circunda la página, formando portales trapezoidales y semi-circulares, están dispuestos con la frente de sus rostros –en los casos de los signos zoo o antropomórficos– orientados según el sentido de lectura levógiro.

El mismo tipo de uso de los glifos calendáricos aparece también en el *Códice Mendoza*, manuscrito producido a inicios del periodo colonial a solicitud del virrey de igual nombre y que se refiere, básicamente, a la historia mexicana de las provincias tributarias de la Triple Alianza y de sus costumbres.¹³⁴

En la página inicial de ese manuscrito,¹³⁵ reproducida en la figura 31, la cuenta de los años está grafuada en medio de pequeños cuadrados delineados en negro y pintados en azul y cuya concatenación forma un

¹³² El análisis de las dos páginas finales y perdidas del *Borbónico* podría auxiliar en el desarrollo de esta cuestión. En la última de ellas tendríamos, supuestamente, los glifos anuales ubicados en una columna, la que vincularía la hilera superior con la inferior (figura 17). La orientación de la parte frontal de los glifos en esas distintas situaciones podría ofrecer indicios más seguros sobre la utilización, o no, de esa forma de indicar el sentido de lectura en esa sección del código.

¹³³ Cfr. *The Codex Borgia*, p. 1-14.

¹³⁴ Seiscientos doce glifos toponímicos fueron listados en ese manuscrito, lo que nos da una idea del grado de especialización que se les exigía a los *tlacuiloque* de las tradiciones de escritura nahua. Cfr. Elizabeth Hill Boone, *Stories in red and black*.

¹³⁵ Cfr. *The essential Codex Mendoza*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1997, f. 2r.

marco rectangular abierto en su parte superior. En el interior de ese marco se encuentra otro rectángulo, formado por franjas también azules y dividido diagonalmente en cuatro partes. Sus cuadrantes están ocupados por una serie de personajes, glifos onomásticos y otros elementos. Abajo, entre el rectángulo interior y el marco calendárico exterior, hay dos conjuntos pictográficos compuestos, cada uno, por dos personajes armados, un topónimo y un templo en llamas. Ese rectángulo interior y sus cuadrantes representan los canales e islas del lago Texcoco, cuyo centro está ocupado por la ciudad de México-Tenochtitlan, evocada por medio de su glifo toponímico, compuesto por una piedra y un nopal. La región evocada, así como la superficie terrestre, se divide en cuatro rumbos y un centro y los personajes y elementos presentes están relacionados con la fundación y los primeros años de la historia de México-Tenochtitlan.

Se trata de una página muy compleja y su presentación está organizada, simultáneamente, por la concepción cosmográfica de los cuatro rumbos y un centro, y por la cuenta de los años, o *xiuhmolpilli*. Sería muy interesante explorar cómo se interrelacionan esas concepciones en tal organización. Sin embargo, nos limitaremos apenas al uso de la orientación frontal de los glifos calendáricos para indicar el sentido de lectura, tratando de aclarar el problema de cómo se empleaba, o no, ese recurso en las páginas finales del *Códice borbónico*.

Si buscamos el orden y la secuencia de los años del *xiuhmolpilli* en el marco cuadrangular azul de la página inicial del *Códice Mendoza*, percibiremos que los años recorren los cuatro lados de la página en sentido levógiro –tal cual el movimiento del tiempo a través de las propias regiones cosmográficas–, empezando por el año *ome acatl* (2 caña), ubicado en el extremo superior izquierdo de la página. Para no dejar lugar a dudas en relación con la dirección que la lectura de la serie debe seguir, los rostros de los dos últimos cargadores de años *tochtli* (conejo), que pueden verse en la hilera superior de la página, están ubicados en sentido contrario a los rostros de los demás glifos *tochtli* que aparecen antes, pero de conformidad con el sentido que la lectura debe seguir a partir del extremo superior derecho del marco, es decir, de derecha a izquierda.¹³⁶

El empleo de ese recurso en todos los códices que hemos mencionado demuestra que era ampliamente compartido entre los productores y usuarios de la escritura *tlacuilolli* mixteco-nahua, siendo empleado inclusive en el propio *Códice borbónico*, en su sección intermedia, tal como

¹³⁶ La misma inversión se da con la parte anterior del glifo *calli* (casa) en esa hilera superior.

vimos en el capítulo anterior. Su no utilización en la disposición de los años de la sección final del *Borbónico* podría ser un indicio de que tal composición no siguió estrictamente los modelos anteriores. Ese hecho, a su vez, puede estar relacionado con el origen colonial de esa sección.¹³⁷

Otro aspecto general en la composición de la misma, y que desentona en relación con modelos observables en los manuscritos tradicionales, como en los del Grupo Borgia, es la contradicción entre la orientación de la cara o parte frontal de las pinturas y glifos y el sentido de lectura general de sus páginas.¹³⁸ En aquellas partes en las cuales la lectura se da de izquierda a derecha, la gran mayoría de los personajes principales, es decir, cuyas dimensiones son relativamente mayores, está con la frente en sentido contrario, o sea, orientada hacia el lado izquierdo, lo que se opone a la consonancia que suele existir entre el sentido de lectura y la orientación de los personajes en los códices tradicionales.¹³⁹

Además, el sentido general de lectura del *Códice borbónico* hace que desdoblemos sus páginas plegadas como biombo de derecha a izquierda, procedimiento semejante al adoptado en la manipulación de los libros encuadernados al estilo occidental y contrario al que se verifica en gran parte de los códices prehispánicos o tradicionales en formato de biombo, tal como ocurre en el *Borgia*, en el *Vindobonense*, en el *Fejérváry-Mayer*, en el *Zouche-Nuttall* y en uno de los lados del *Cospi* —pues, en ese último manuscrito, así como en el *Borbónico*, también es necesario desdoblar las hojas de derecha a izquierda para poder leer el lado que contiene el *tonalpohualli*—. ¹⁴⁰ Quizá no sea lo más apropiado utilizar el sentido general de desdoblamiento de las hojas como indicio de influencia occidental, pues podríamos estar simplemente contraponiendo subestilos diferentes —tales como el mexica, el cholulteca y el mixteco—, los que podrían presentar variaciones en ese sentido. Además, como citamos en nota anterior, era común que los manuscritos se extendieran en el suelo y que sus usuarios los recorrieran rodeándolos y, siendo así, quizá el sentido

¹³⁷ Debemos considerar también que una variación o alteración estilística no indica, necesariamente, que se trata de una influencia colonial, porque en los tiempos prehispánicos, las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas no eran instituciones estáticas.

¹³⁸ Cfr. *Códice borbónico*, p. 23-37.

¹³⁹ Cfr. *ibidem*, p. 23-29.

¹⁴⁰ Cfr. *Códice Borgia*, Madrid/Graz/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1993; *Códice vindobonensis*, Graz/México/Madrid, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1992; *Códice Fejérváry-Mayer*; *Códice Zouche-Nuttall*, Graz/México/Madrid, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1992; *Códice Cospi*, Graz/México, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1994.

de desdoblamiento de las hojas del manuscrito no fuera tan significativo para su lectura.

Otro indicio evocado para atribuirle un origen colonial a esa sección del *Códice borbónico* es el hecho de que, aparentemente, no existe ningún otro manuscrito tradicional o prehispánico que se dedique a las celebraciones de las dieciocho veintenas, tema que, en contraposición, es característico de los códices y textos alfabéticos coloniales –tales como el *Vaticano A*, el *Magliabechiano* y los trabajos dirigidos por Sahagún y Durán, mencionados en el capítulo anterior–.¹⁴¹ En dichos textos y códices, las veintenas son registradas de manera genérica y sincrónica, lo que respondía a la necesidad del trabajo misionero de conocer las celebraciones locales para impedir su infiltración en los ritos cristianos. Ese no es el caso de la tercera sección del *Borbónico*. Como explicamos en el capítulo anterior, las celebraciones de las veintenas retratadas en ese manuscrito se refieren a un año específico y precisamente ubicado en medio de la cuenta de los años, lo que le otorga a la sección una presentación semejante al formato de anales. En otras palabras, podríamos pensar esa sección del *Borbónico* como una especie de anales temporalmente muy reducidos, lo que posibilitaría focalizar y desmenuzar los eventos y celebraciones de apenas uno o dos años. Esa datación precisa y basada en el *xihmolpilli* nos parece bastante típica de las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas.

En contrapartida, como mostramos en el capítulo anterior, el *tonalamatl* del *Borbónico* traería algunas series calendáricas –como la de los trece Voladores y la de los trece Señores de los Días– totalmente prescindibles para los *tonalpouhque* de las tradiciones nahuas, pues se combinan de modo fijo con los trece días. Esa explicación de combinaciones calendáricas demasiado obvias da la sensación de un carácter más didáctico,

¹⁴¹ No obstante, vimos en el capítulo anterior que una sección de dieciocho páginas del *Borgia* tal vez utilice las dieciocho veintenas como modelo organizacional para narrar la creación del mundo. Cfr. Gordon Brotherston, *The year in the Mexican codices*, dactilografiado, 2002. Además, vimos en el primer capítulo que fray Toribio de Benavente cita la existencia de un tipo de códice que se dedicaba a las fiestas de todo el año y que podría semejarse a la sección del *Borbónico* que estamos analizando. Pero algunos autores creen que el registro de las veintenas, tal cual aparece en el *Vaticano A* y en el *Magliabechiano*, fue inspirado en los libros de horas cristianos, que contienen calendarios mensuales ilustrados: “It is my contention that not only did the European calendar described in Books of Hours serve as the model upon which early colonial writers structured the data of Aztec ceremonies they received, but that Books of Hours illustration also served as models for many Early Colonial depictions of the Aztec ‘monthly’ calendar”. Bett Ann Brown, “Early colonial representations of the monthly calendar”, en Alana Cordy-Collins (comp.), *Precolumbian art history*, Palo Alto, Peek Publications, 1982, p. 175.

el que podría ser otro indicio de la influencia cristiana en la producción del manuscrito.¹⁴² Sin embargo, hemos visto también que ese argumento no resulta suficiente para atribuirle una datación al manuscrito, pues una hipotética utilización del manuscrito en los *calmecac* para instruir a los jóvenes *pipiltin* podría explicar también dicha característica didáctica de su *tonalpohualli*.¹⁴³

En suma, considerando todos los argumentos y contraargumentos presentados anteriormente, resulta difícil establecer una conclusión definitiva sobre la época de confección del *Códice borbónico* o sobre su carácter como un todo, es decir, si fue de la tradición nahua, si fue influenciado por alguna típica demanda del mundo colonial o si conjuga ambos rasgos en sus secciones.

De cualquier modo, creemos que nuestros análisis sobre las formas de presencia del sistema calendárico y de la cosmografía –para las cuales nos hemos valido de la comparación con manuscritos confirmadamente tradicionales, tal como el *Borgia*– nos permiten afirmar, con cierto grado de seguridad, que nos encontramos frente a un códice tradicional mixteco-nahua, confeccionado poco antes o después de 1521, sobre todo en el caso de sus dos primeras secciones. Sin embargo, no podemos afirmar con el mismo grado de seguridad algo idéntico para su última sección, principalmente por la forma empleada en esa sección para disponer los glifos anuales y por la relación contradictoria entre el sentido de lectura y la disposición gráfica de los personajes, los cuales no encuentran paralelos en los códices prehispánicos. En contraposición, el uso estructural de la cuenta de los años y de la cosmografía en la organización de esa misma sección y la enorme gama de informaciones específicas acarreadas por los glifos calendáricos y cosmográficos muestran que estamos frente a una sección elaborada directamente por miembros de las tradiciones de pensamiento nahua, tal vez influenciados por alguna demanda o curiosidad misionera cristiana.¹⁴⁴

¹⁴² Además, el espacio aparentemente reservado a las glosas en los pequeños cuadrados del *tonalpohualli* del *Borbónico* también fue mencionado como indicio de su origen colonial. Cfr. N. C. Christopher Couch, "Images of the common man in the Codex Borbonicus", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 17, 1984, p. 89-100.

¹⁴³ Además, si la combinación entre los trece números, los trece Señores de los Días y los trece Voladores es fija, lo mismo no puede decirse sobre la combinación de éstos con los nueve Señores de la Noche o con los veinte *tonalli*. Quizá retratar todas esas series calendáricas no sería tan dispensable para los *tonalpouhque* nahuas, sobre todo para los iniciantes.

¹⁴⁴ La polémica sobre el origen del *Borbónico* no se restringe a su datación, sino que también abarca el lugar de su confección, según vimos en el primer capítulo. No entraremos en ese aspecto de la polémica, para la cual nuestros análisis no contribuirán demasiado. Pero más

La Leyenda de los soles

Según lo que expusimos en el capítulo anterior, no existe ninguna explicación previa sobre el calendario en la narrativa cosmogónica de la *Leyenda de los soles*. Lo mismo puede decirse sobre la cosmografía. El texto empieza, directamente, con la temática de las edades anteriores del mundo, refiriéndose a los soles, animales y hombres de las tres primeras edades, así como a la destrucción de la cuarta edad por causa del agua.¹⁴⁵ A partir de los episodios finales de esa edad, la narrativa logra más detalles y las concepciones cosmográficas se hacen presentes de un modo mucho más usual.¹⁴⁶

Es lo que sucede, por ejemplo, en la narrativa sobre la destrucción de la cuarta edad debido a un diluvio, en la que los conceptos de cielo, tierra y aguas inmensas son evocados. El texto afirma que el cataclismo fue provocado por el hundimiento del cielo que, entonces, se juntó con la superficie de la tierra: "Hacia acá se hundió el cielo y en solo un día se destruyeron".¹⁴⁷ Conocer de antemano la carga de sentidos específicos a que tales conceptos aluden sería indispensable para entender plenamente ese episodio, pues esa fusión entre el cielo y la superficie de la tierra se fundamenta en la existencia del agua en los dos ámbitos y, también, en la conexión entre ellos a través de las aguas inmensas que rodeaban la tierra y se elevaban hasta el cielo en el horizonte. Tal existencia y conexión permitieron que, por algún motivo no citado, esos ámbitos se hayan vuelto indistintos. Veremos que, según otros relatos, cuatro o cinco árboles gigantescos habrían sido ubicados para volver a erguir y sostener al cielo después de ese cataclismo, impidiendo que las aguas existentes en los dos ámbitos los ocuparan integralmente.¹⁴⁸

detalles de la misma pueden verse en H. B. Nicholson, "The provenience of the *Codex borbonicus*", en Kathryn Josserand y Karen Dakin (eds.), *Smoke and mist*, p. 77-97.

¹⁴⁵ Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1945, p. 119.

¹⁴⁶ Cfr. *ibidem*, p. 120.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 120. El hundimiento de los cielos también se menciona en los *Anales de Cuauhtitlan*, pero al final de la segunda edad, y su consecuencia habría sido la inmovilidad del Sol en el cenit. Cfr. "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, p. 5.

¹⁴⁸ La relación entre las aguas inmensas y el cielo y la necesidad de puntos de sustentación para impedir la fusión de esos dos ámbitos, que provocaría la desaparición de la superficie de la tierra, constan en el *Códice vindobonense*. En ese manuscrito, existe un conjunto pictográfico que retrata al señor Nueve Viento, o Quetzalcoatl, cargando o sustentando al cielo, el que está formado por ojos estelares, por dos franjas -tal vez relacionadas con dos de sus niveles- y por agua, en el interior de la que pueden verse conchas y caracoles marinos que aluden a las aguas oceánicas o teoatl. Cfr. *Códice vindobonensis*, p. 47.

La comprensión de otros tantos episodios que se exponen a continuación en la *Leyenda de los soles* también depende de esos conocimientos previos de la cosmografía. En uno de ellos se afirma que: “Miraron hacia acá los dioses Citlallinicue y Citlallatónac” y,¹⁴⁹ como son los hombres quienes están narrando, resulta posible deducir que *hacia acá* signifique *hacia la superficie de la Tierra*. Pero, ¿desde dónde estaban mirando los dioses? En este caso, desde el cielo. Esto se deduce no por el hecho de que los personajes eran dioses, pues vimos que para las tradiciones de pensamiento mesoamericanas, estos entes habitaban todos los ámbitos del Universo, sino porque ellos se relacionaban con uno de los niveles celestes, como vimos anteriormente al analizar el *Códice Vaticano* (cuadro 10).¹⁵⁰

Después de ese episodio, los dioses se habrían reunido en consejo y decidido crear nuevos habitantes para la Tierra. Sin embargo, para ello, necesitaban los huesos de los muertos que estaban en el Mictlan, hacia donde enviaron a Quetzalcoatl para rescatarlos. Ocurrieron hechos que también resultan razonablemente comprensibles sólo si algunas características de ese ámbito son conocidas con anterioridad. Como en el caso del episodio en que Mictlantecuhtli le pide a Quetzalcoatl que toque, es decir, sople su caracol a cambio de los huesos de la humanidad anterior. La petición se explica por el hecho de que Quetzalcoatl era una deidad relacionada con el viento y el nivel celeste de donde el viento procede y, además, porque Mictlantecuhtli habitaba un ámbito cosmográfico donde no había viento –el Lugar sin Chimenea, según el *Vaticano A* (cuadro 11)– y en el que los habitantes, los muertos, ya no tenían aliento para soplar, haciendo que el inframundo fuera un lugar desprovisto de música.

Ese pasaje del texto también nos muestra la posibilidad de tránsito y movilidad de las deidades entre los ámbitos cosmográficos en función del carácter del episodio narrado: Quetzalcoatl podía estar en Mictlan así como Mictlantecuhtli en uno de los niveles celestes, como veremos en el caso de la *Histoire du Mechique*. De este modo, los límites entre los ámbitos cosmográficos no son fronteras intraspasables según las concepciones de las tradiciones de pensamiento nahuas. Al contrario, son separaciones graduales y permeables para los dioses y, también, como veremos más adelante, para los hombres.

¹⁴⁹ “Leyenda de los soles”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 120.

¹⁵⁰ Además, sus nombres se relacionan con *citlalin*, que significa estrella en náhuatl.

El relato continúa con referencias espaciales muy precisas y que evocan o accionan conocimientos previos sobre la cosmografía. Algunos de los ámbitos y elementos cosmográficos más citados son: Tamoanchan, Tonacatepetl, Teotihuacan; *tlaloque* azul, blanco, amarillo y rojo; maíz blanco, amarillo, negro y rojo; nueve cielos, margen del cielo, y Tollan y Tlapallan.¹⁵¹ La preeminencia e importancia cosmográfica del número cuatro es constantemente evocada en la repetida citación de cuatro días de ayuno, en el nombre de Napatecutli, o Cuatro Veces Señor, y de Nahuitecpatl, o Cuatro Puñal, y en el horno divino que había ardido en Teotihuacan durante cuatro años. Además, los nombres de todas las edades están compuestos a partir del número cuatro: Nahui Ocelotl (Cuatro Jaguar), Nahui Ehecatl (Cuatro Viento), Nahui Quiahuil (Cuatro Lluvia), Nahui Atl (Cuatro Agua) y Nahui Ollin (Cuatro Movimiento).

Tal preeminencia cosmográfica del número cuatro y su relación con los rumbos del mundo en los relatos sobre la creación también pueden notarse en textos de la región maya, como el *Popol vuh*, de origen quiché. En ese texto, cuando se narra la creación del hombre actual, se cita que fueron cuatro los animales que descubrieron y trajeron el maíz que constituiría la carne de los hombres: el gato montés, el coyote, el perico y el cuervo. Cuatro también habrían sido los primeros hombres creados –Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iqui Balam–, quienes, por poseer inteligencia y visión semejantes a las de los dioses, podían ver y entender todo “y examinaron los cuatro rincones y los cuatro puntos de la bóveda del cielo y de la faz de la tierra”.¹⁵²

Además, la alusión a los cuatro colores como representativos de los rumbos del Universo también se encuentra en el *Popol vuh*. Se menciona, en ese texto, que los dioses resolvieron castigar a Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú –padre y tío de Hunahpú e Ixbalanqué– por haber producido mucho ruido y apenas haberse preocupado en jugar a la pelota. Para ejecutar el castigo, las lechuzas mensajeras del inframundo, por orden de los dioses, invitaron a Hun-Hunahpú y Vucub-Hunahpú a un juego en el ámbito subterráneo. Para llegar hasta allá, los dos atravesaron un río de sangre y otro de agua y pasaron por una encrucijada que tenía un camino rojo, uno negro, uno blanco y otro amarillo. Escogieron el camino

¹⁵¹ Los diferentes tipos de maíz y los *tlaloque* de colores diferentes serían una forma de aludir a los cuatro rumbos.

¹⁵² *Popol vuh*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 106. Más adelante veremos que esa división del mundo en cuatro partes aparece en uno de los primeros pasajes de ese texto. Dicha división habría sido precedida por la medición de las regiones de los cielos y de la tierra a través de una cuerda.

negro que los llevó a Xibalbá, donde fueron engañados por muñecos de madera y derrotados.¹⁵³

Los colores de los caminos de esa encrucijada son exactamente los mismos mencionados en el episodio de la *Leyenda de los soles* que citamos anteriormente. Como dijimos al principio, aunque no exista una relación estrictamente estable entre esos cuatro colores y los cuatro rumbos, sin lugar a dudas se trata de una forma de evocar esas direcciones y de calificarlas. La representación de una encrucijada con caminos de colores distintos y que se abren en dirección a las esquinas del mundo es relativamente común en los códices pictográficos. Un ejemplo de ese tipo de representación puede verse en el cuadrante inferior derecho de la figura 21, que reproduce una página del *Códice Borgia*.¹⁵⁴

Volvamos al relato de la *Leyenda de los soles*. Al tratar el tema del origen de Mixcoatl y de los cuatrocientos mixcoas, de quienes los nahuas serían descendientes, los ámbitos cosmográficos continúan presentes e incluyen, cada vez más, lugares de vivienda predominantemente humana y ubicados en la superficie terrestre. Sin embargo, esto no excluye la presencia de los macroámbitos o de localidades que se les relacionen, tales como las cuevas y el Tlalocan. Por ejemplo, se afirma que los cuatrocientos mixcoas, así como los mexicas en Chicomoztoc, se habrían originado en una cueva, donde Iztacchalchiuhtlicue (La de Falda Blanca de Estrellas) los habría parido junto con cinco mixcoas más: Quauhtliicohuauh, Mixcoatl, Cuitlachcihuatl, Tlotepetl y Apantecuhtli, quienes, "Cuando nacieron, se metieron en el agua, se echaron en el agua; luego salieron hacia acá".¹⁵⁵

Una proeza semejante forma parte de un episodio narrado más adelante, en la sección que trata sobre la decadencia de Tollan. En el mismo, los *tlaloque* se manifestaron en Chapultepec después de cuatro años, contados desde el hambre que había empezado con el juego de pelota entre Huemac y los *tlaloque*, mencionado en el capítulo anterior. Se cuenta que un *xilotl* (mazorca de maíz verde con los granos por cuajar o granar)

¹⁵³ Cfr. *ibidem*, p. 49-54. El mismo camino, ríos y encrucijada serán atravesados por los hijos de Hun-Hunahpú con la princesa del Inframundo, Ixquic. Esos hijos son los famosos Hunahpú e Ixbalanqué, que vuelven a ese ámbito para vengarse de la muerte de su padre y de su tío.

¹⁵⁴ Cfr. *Códice Borgia*, p. 72. Además, la encrucijada de cuatro colores aparece en la página 42 de ese manuscrito y su presencia es mucho más abundante en el *Códice Fejérváry-Mayer*, donde aparece, a veces, con huellas humanas en color negro. Estas últimas eran empleadas en el sistema mixteco-nahua como glifo referente a camino o peregrinación y, quizá, su presencia en las encrucijadas, que evocaban los cuatro rumbos de manera universal o general, les confería un carácter más particular, el de encrucijada de caminos propiamente dicha. Cfr. *Códice Fejérváry-Mayer*, p. 2, 3, 30, 37 y 43.

¹⁵⁵ Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 122.

masticado se le apareció a un señor tolteca en el manantial de agua de esa región, quien lo recogió y lo masticó. Del mismo manantial apareció un *tlaloque* que reprendió al tolteca y le dijo que iría a hablar con el Señor –¿se trataría de Tlaloc?– sobre el hambre que la región estaba pasando. El *tlaloque* se metió en el agua y después de un cierto tiempo volvió con una brazada de *elotl* (mazorcas de maíz verde con los granos cuajados o granados) que le fue entregada al tolteca para que se la llevara a Huemac, junto con el siguiente mensaje: “Piden los dioses a los mexicanos la hija de Tozcuecux; entre tanto la comen, irá el tolteca comiendo un poquito de ella, pues ya se acabará el tolteca y ya se asentará el mexicano”.¹⁵⁶ Esos dos episodios –los mixcoas que entran al agua después de haber nacido en una cueva y salen en otro lugar, y la aparición de los *tlaloque* en los manantiales de agua de Chapultepec– logran sentido y coherencia si sabemos que las cavernas y los manantiales de agua de las montañas estaban interrelacionados en el interior de la Tierra, permitiendo el tránsito entre diversos ámbitos cosmográficos.

El mismo tipo de interconexión habría permitido que, en otro episodio, Mixcoatl se hubiera metido debajo de la tierra, Tlotepetl dentro de una montaña, Apantecuhtli dentro del agua, Cuitlachcihuatl en un juego de pelota y Quauhtlicohauh en un árbol, y que todos, juntos, hubieran vencido a los cuatrocientos mixcoas, derribando árboles, haciendo temblar la tierra, derrumbando montañas e hirviendo el agua de los lagos. Fue entonces cuando los sobrevivientes les suplicaron a los cinco mixcoas por sus vidas, lo que mencionamos más arriba, y que pudieran ir a Chicomoztoc y, así, originar a los chichimecas.¹⁵⁷

La misma relación entre los manantiales y cursos de agua y el inframundo aparece en muchas fuentes mesoamericanas, como en el *Popol vuh*. Al referirse a la muerte de los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué en el Xibalbá, correspondiente maya-quiché del término náhuatl Mictlan, el texto afirma que sus huesos fueron quemados, molidos y arrojados ahí mismo, en un río, para ser devorados por los peces.¹⁵⁸ Veremos que otras fuentes nahuas también citan un río que debía atravesarse para poder llegar al Mictlan, lo cual confirma la estrecha relación existente entre ese macroámbito y los cuerpos de agua para las tradiciones de pensamiento mesoamericanas.¹⁵⁹

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 126.

¹⁵⁷ *Cfr. ibidem*, p. 123.

¹⁵⁸ *Cfr. Popol vuh*, p. 94.

¹⁵⁹ Según algunos relatos alfabéticos, esa travesía sería auxiliada por un perro, como en los *Primeros memoriales*, texto que cita la existencia de nueve niveles en ese ámbito. *Cfr. Pri-*

Después de referirse al origen de los mixcoas, el texto de la *Leyenda de los soles* presenta el extraño episodio de la caída de dos venados gigantes desde el Cielo, cada uno con dos cabezas. Otros dos mixcoas –Xiuhnel y Mimich– también habían bajado del cielo para cazar los venados. En medio de esos episodios, se narra el origen de cinco puñales de pedernal (*tecpatl*) de colores diferentes y que surgen a partir de la combustión de Itzpapalotl por los Señores del Año (*sic*): primero brotó el pedernal azul; después el blanco, que fue agarrado y envuelto en una manta; después el pedernal amarillo; después el rojo, y en la quinta ocasión, el negro.

La asociación entre colores y rumbos era una forma que estaba diseminada en toda Mesoamérica, para diferenciar y calificar a los últimos. Veremos más adelante que el *Chilam balam de Chumayel* relaciona piedras de colores diferentes con los cuatro rumbos.¹⁶⁰ Por ahora nos gustaría apenas destacar que la participación de los tales Señores del Año –tal vez Señor del Año, es decir, Xiuhtecuhtli– en un episodio que, aparentemente, se relacionaba apenas con la diferenciación de los cuatro rumbos y del centro trae consigo una alusión al calendario, lo que refuerza el carácter indisociable entre las concepciones de tiempo y de espacio que le estamos atribuyendo al pensamiento nahua.

Mencionamos anteriormente que los topónimos de los *altepeme* fueron volviéndose cada vez más abundantes a medida que los episodios narrados se iban relacionando con la historia más reciente, como la de Tollan y Quetzalcoatl. Es lo que sucede con la secuencia de trechos que se refieren, en este orden, a las conquistas de Mixcoatl, el nacimiento de Quetzalcoatl y sus conquistas y los reinados de sus sucesores, Huemac, Nequametl, Tlatlacatzin y Huitzilpopoca.¹⁶¹ En la parte final de la *Leyenda de los soles*, dedicada casi exclusivamente a la historia mexicana, se produce un cambio notable en el carácter del relato: las informaciones

meros memoriales by fray Bernardino de Sahagún, Norman, University of Oklahoma Press, 1993, f. 84r. No estamos seguros de si la mención a ese perro protector proviene de la tradición nahua o de la cristiana.

¹⁶⁰ Cfr. *Libro de chilam balam de Chumayel*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 41.

¹⁶¹ En el relato de las conquistas de Mixcoatl y del nacimiento de Quetzalcoatl se mencionan apenas cinco *altepeme* –Comallan, Teconma, Cocyama, Huehuetocan y Pochtlan– y el nombre de una región –la de Huitznahuac–. Cfr. “Leyenda de los soles”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 124-125. En el relato sobre las conquistas de Quetzalcoatl y el reinado de sus sucesores, que ocupa más o menos el mismo número de páginas que el anterior, se mencionan veinte *altepeme*: Tollan, Xihuacan, Mixcoatepetl, Ayotlan, Chalco, Xicco, Cuixcoc, Zacanco, Tzonmolco, Mazatzonco, Nonoalco, Itzocan, Tzapotlan, Acallan, Chapoltepecuitlapilco, Chalchihcolihuan, Chapultepec, Xicococ, Pantitlan, Cincalco; y una región: Tlapallan. Cfr. *ibidem*, p. 125-126.

centrales pasan a ser los nombres de los soberanos mexicas, sus relaciones familiares, el tiempo de duración del gobierno de cada uno, los lugares por donde pasaron durante la migración y sus conquistas político-tributarias.¹⁶² Ese cambio no alteró las numerosas menciones a los *altepeme* y casi transformó el relato en una especie de anales, comparable en cierto grado, con los *Anales de Cuauhtitlan*.

La increíble cantidad de antropónimos, topónimos y fechas mencionados en la *Leyenda de los soles*, sobre todo en su parte final, no deja dudas respecto de que su producción se basó en fuentes pictográficas tradicionales, más específicamente en libros de anales o *xiuhamatl*, como mencionamos en el primer capítulo. Esos tres estilos de información son, precisamente, los más abundantes en ese tipo de códice, como vimos en el capítulo anterior.

Esa precisión cosmográfica, toponímica, antroponímica y calendárica también está presente en los códices de la región mixteca y llamó la atención de los religiosos españoles.¹⁶³ Según el fraile Francisco de Burgoa, a principios del siglo XVII, los códices mixtecos eran libros “donde todas sus historias escribían con unos caracteres tan abreviados que una sola plana expresaba el lugar, sitio, provincia, año, mes y día, con todos los demás nombres de dioses, ceremonias y sacrificios o victorias que habían celebrado y tenido”.¹⁶⁴

Los topónimos, los antropónimos y las fechas deberían ser referencias tan importantes entre las tradiciones mixtecas o nahuas de pensamiento que su utilización abundante también puede observarse en obras nahuas muy posteriores y, además, bastante influenciadas por el pensamiento cristiano, tal como la de Ixtlilxochitl.¹⁶⁵ Sin embargo, podemos observar una disminución en las referencias espaciales y toponímicas en la obra de Ixtlilxochitl si la comparamos, por ejemplo, con los *Anales de Cuauh-*

¹⁶² Al referirse a la migración, el texto menciona Culhuacan, Aztlan, Chapultepec, Tizaapan, Xicoc, Acocolco y Tenochtitlan. La relación de los *altepeme* conquistados empieza con Tenayuca y Culhuacan –retratadas en la parte inferior de la página de apertura del *Códice Mendoza*, reproducida en la figura 30– y sigue con setenta nombres más, agrupados de acuerdo con el *tlatoani* responsable, desde Acamapichtli hasta Axayacatzin. Cfr. *ibidem*, p. 127-128.

¹⁶³ Por ejemplo: *Códice vindobonensis*; *Códice Zouche-Nuttall*, Graz/México/Madrid, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1992.

¹⁶⁴ La cursiva es mía. Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América*, México, Porrúa, 1987, p. 210. Apud Miguel León-Portilla, *Códices*, México, Aguilar, 2003, p. 167.

¹⁶⁵ Por ejemplo, en la *Sumaria relación*. Cfr. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, México, Instituto Mexiquense de Cultura/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.

titlan. Tal vez esto se deba a la opción que tuvo Ixtlilxochitl de producir textos que también abarcaban informaciones cronológicas y toponímicas de la historia cristiana. Siendo así, el autor opta a veces por mantener apenas los marcos espaciales más universales de la historia chichimeca, tales como Teotihuacan, Tollan y Cholula, y en generalizar u omitir otros grupos de localidades.¹⁶⁶

Esto podría indicarnos que, a medida que las tradiciones de pensamiento locales fueron incorporando la historia cristiana, parte de los topónimos presentes en las historias locales fue abandonada o se volvió secundaria, dándole lugar a otros marcos espaciales, tales como Babilonia, Jerusalén y Roma, los que podían ser más relevantes en el contexto colonial en que los *pipiltin* nahuas convertidos al cristianismo produjeron sus textos.

En resumen, considerándose el relato de la *Leyenda de los soles* en su totalidad, podemos percibir que las concepciones cosmográficas tienden a estar presentes de modo más escaso y general cuando el tema es el pasado más distante y –con el aumento gradual de esa presencia– de manera más usual y exacta cuando se trata del pasado más reciente, del mismo modo que ocurre con la presencia del calendario, analizada en el capítulo anterior. Además, en los relatos cosmogónicos predominan ámbitos mayores y menos tangibles, tales como los niveles celestes y subterráneos o los cuatro rumbos. Los mismos van, progresivamente, dándole lugar a sitios más circunscritos y habitados por humanos, tales como los *altepeme*.

En otras palabras, en la *Leyenda de los soles* existe una relación de proporcionalidad directa entre la mayor proximidad temporal de los episodios y la cantidad de referencias a lugares habitados predominantemente por humanos –exactamente como sucede en el caso del *Códice Vaticano A*, visto anteriormente–. Sin embargo, los ámbitos más generales no dejan de estar presentes en las narrativas sobre el pasado más reciente, coexistiendo con la mención a lugares más circunscritos, tales como los *altepeme*. Éstos, a su vez, también podían ser escenario de acontecimientos cosmogónicos, como lo fue el caso de Teotihuacan, que fue un *altepetl* y que era reconocido por las tradiciones de pensamiento nahuas como el lugar donde los dioses se habían reunido para darle inicio a la quinta edad.

¹⁶⁶ Por ejemplo, al referirse a la llegada de los toltecas a la región de Tollan, afirma que: “Salieron de su patria que se llamaba *Huēhuēc Tlapalan* en el año que ellos llaman *ce técpatl*, que conforme a nuestra cuenta fue el año de 432 del nacimiento del Señor y anduvieron ciento y cuatro años en *diversas partes del mundo* hasta llegar en *Tulancingo* donde contaron una edad que había desde que salieron de su patria que fue en el año *ce técpatl*, y a nuestra cuenta en el año de 536”. La cursiva es mía. *Ibidem*, p. 397.

De tal modo, quizá no estemos autorizados a atribuirles a las tradiciones de pensamiento nahuas –y mesoamericanas en general– la separación entre el espacio humano y el “otro espacio”, supuestamente reservado a los dioses o a los eventos cosmogónicos que se concluyeron y encerraron en el pasado.¹⁶⁷ Los resultados de nuestros análisis parecen indicar que tales tradiciones valorizaban mucho más la idea de circulación de los diferentes seres entre regiones cualitativamente distintas que la concepción de una frontera abrupta e intraspasable –sea espacial o temporal–, o el establecimiento de relaciones fijas entre ciertos ámbitos y determinados seres ocupantes. Por consiguiente, las fronteras habrían servido preferencialmente para señalar el movimiento de los diferentes entes entre las distintas regiones que integraban el mundo. Y no para impedirlo. Volveremos a este tema a continuación, cuando analicemos el resto de las fuentes centrales, y también en el siguiente capítulo.

Los Anales de Cuauhtitlan

Como vimos en el capítulo anterior, los *Anales de Cuauhtitlan* empiezan con las precisas instrucciones de Itzpapalotl a los chichimecas, según las cuales debían apuntar con el arco en dirección a Huitztlan (*Entre las espinas*), más específicamente en el rumbo de las localidades de Huitznahuatlalpan (Suelo Limpio de Espinas), Amilpan (Plantación de Regadío) y Xochitlalpan (Tierra Florida). Con las flechas tenían que acertarle a un águila, un jaguar, una serpiente, un conejo y un venado, todos rojos, y llevarlos hasta Xiuhtecutli Huehueteotl, deidad marcadamente relacionada con la región central.¹⁶⁸ Parece ser que todas esas localidades estaban en el rumbo sur, hacia donde los chichimecas se estaban dirigiendo y, futuramente, donde establecerían sus *altepeme* y dominios políticos.¹⁶⁹

El acto de apuntar con las flechas en dirección a tierras nuevas, desconocidas o pertenecientes a otros grupos, parece haber sido empleado entre los pueblos chichimecas como una forma ceremonial de tomar posesión de ellas –o de demostrar la intención de hacerlo–. Esos actos están relatados en las historias, bajo la forma de anales, producidas por esos grupos después de haber logrado tales conquistas. En esas historias, por lo tanto, funcionan como anuncio de las conquistas –lo cual no sig-

¹⁶⁷ Del mismo modo, tal vez no sea adecuado atribuirles la división entre pasado cosmogónico e historia reciente, como citamos en el capítulo anterior y como veremos detalladamente en el próximo.

¹⁶⁸ Cfr. “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 3.

¹⁶⁹ Cfr. Primo Feliciano Velázquez, “Introducción”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 69.

nifica, necesariamente, que tales actos no hayan sido, en efecto, realizados antes de que las mismas ocurrieran.

El carácter político-ceremonial del acto de tirar flechas en dirección a la región a ser conquistada también está presente en la consumación de las conquistas, cuando la instalación de un nuevo centro político requería el establecimiento de vínculos con los rumbos del mundo –o de delimitaciones en relación con ellos–. Ese tipo de acto político-ceremonial está presente en los *Anales de Cuauhtitlan* en un episodio que involucra a los chichimecas cuauhtitlanenses, principales protagonistas de ese relato. Durante el cuarto *xiuhmolpilli*,¹⁷⁰ Itzpapalotl habría convocado a los cuauhtitlanenses y les dijo: “Haréis vuestro rey a Huactli. Id a Nequameyocan [...] donde tenderéis esteras de *tzihuactli* y *nequametl*”.¹⁷¹ Como mencionamos en el segundo capítulo, las esteras (*petlatl*) y los pequeños sitiales (*icpalli*) eran sinónimos de poder y distinción política y, de esa forma, tal acto puede entenderse como el asentamiento de la sede del poder político de estos chichimecas. El vínculo entre el establecimiento de dominios políticos y el acto de arrojar flechas se da inmediatamente, pues Itzpapalotl les dice a los chichimecas: “Luego iréis al oriente (*tlapco*) y ahí tiraréis con el arco; de igual manera tiraréis por el norte (*mic-tlampá*), dentro del valle (*teotlalli*, tierra divina); asimismo tiraréis por el sur; también tiraréis por la sementera de riego (*amilpampa*) y en la tierra florida (*xochitlalpan*)”.¹⁷² En ese tramo, la mención explícita a por lo menos tres rumbos para los que había que tirar flechas a partir de Nequameyocan –oriente, norte y sur– evocaría una especie de consumación del establecimiento del *altepetl* o de “cierre” del territorio político que había sido abierto por las flechas que habían sido tiradas antes, arrojadas en una única dirección, o sea, hacia el rumbo sur o de las tierras a conquistar.¹⁷³

En la secuencia de ese episodio, dioses de colores azul, amarillo, blanco y rojo fueron mencionados como una forma de distinguirse y calificarse las cuatro direcciones del mundo. Esos dioses de diferentes colores, junto con el águila, el jaguar y la serpiente, servían para que los

¹⁷⁰ Vimos en el capítulo anterior que el primer año del primer *xiuhmolpilli* en los *Anales de Cuauhtitlan* es un año *ce acatl* (1 caña), al que se relaciona el episodio de la partida de Chicomoztoc.

¹⁷¹ “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 6. *Tzihuactli* es una planta comestible que crece entre las piedras y *nequametl* es una especie de palmera.

¹⁷² *Ibidem*, p. 6.

¹⁷³ El significado político del acto de tirar una flecha también está en la obra del cronista nahua Ixtlilxochitl. Cfr: Yólotl González Torres, *Los rumbos del universo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Etnología y Antropología Social, 1974.

chichimecas Tozpan, Ihuítl y Xiuhnel establecieran una morada para Xiuhtecuhtli, el Señor de los Años y del centro del Universo, y que lo guardaran.¹⁷⁴

Así como en el episodio de la *Leyenda de los soles* que mencionamos antes, el que empieza con Xiuhnel y Mimich bajando del cielo para cazar los dos venados gigantes de dos cabezas cada uno, las presencias de Xiuhtecuhtli y de los cuatro colores en ese episodio de los *Anales de Cuauhtitlan* establecen, respectivamente, el centro del mundo y sus cuatro direcciones y, simultáneamente, la alternancia de los ciclos temporales. Como estamos tratando de demostrar, esa concepción, es decir, que el tiempo da vueltas entre los cuatro rumbos alrededor de un centro, era uno de los pilares de la cosmografía y del sistema calendárico nahua, los cuales, y no por coincidencia, servían como principios organizacionales fundamentales para los relatos sobre el pasado. En otras palabras, la mención sistemática de episodios que instauran conjuntamente la división espacial y el recuento del tiempo sumada al uso central de los sistemas calendárico y cosmográfico en la organización de los textos nos indica que existía la intención de reproducir, en los relatos o representaciones acerca del pasado, los mismos principios que, según las tradiciones de pensamiento nahuas, rigen la propia historia y el mundo en general.

Es lo que podemos observar también en el *Chilam balam de Chumayel*, libro maya-yucateco producido, transformado y renovado durante todo el periodo colonial, pero basado en escritos, relatos y ciclos calendáricos prehispánicos. En su primera parte, que recibió el título de *Libro de los linajes* o *Ritual de los cuatro cuartos del mundo*, la ubicación y la calificación de los ámbitos cosmográficos son las primeras informaciones que se mencionan y servirán para situar y calificar todo lo que será narrado *a posteriori*. En esa introducción cosmográfica, los señores-tronco de los linajes mayas son establecidos y ubicados en los cuatro rumbos e inmediatamente son caracterizados por medio de la enunciación de sus elementos típicos, tales como las diferentes piedras, árboles, plantas y colores. En resumen, los elementos asociados a cada rumbo son los siguientes: a) naciente: el pedernal, la ceiba, el zapote,¹⁷⁵ el bejuco, la tela y el maíz rojos; b) septentrional: la ceiba, el guajolote, el haba, el maíz y el pedernal blancos; c) poniente: el pedernal, la ceiba, el maíz, el camote de pezón, el haba y

¹⁷⁴ Cfr. "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, p. 6.

¹⁷⁵ Del náhuatl *tzapotl*. Árbol americano de la familia de las Sapotáceas, de unos diez metros de altura, con tronco recto, liso, de corteza oscura y madera blanca poco resistente, copa redonda y espesa, hojas alternas, rojizas en racimos axilares, y fruto comestible, de forma de manzana, con carne amarillenta oscura, dulce y aguanosa, y una semilla gruesa, negra y lustrosa.

el frijol negro; d) meridional: el pedernal, la ceiba, la patata y el guajalote amarillos, además del frijol de espalda amarilla.¹⁷⁶

Mencionamos esa larga lista para mostrar el uso de la cosmografía como sistema de clasificación de la realidad circundante y también para dar una idea sobre la complejidad del conjunto de elementos asociados con cada uno de los cuatro rumbos, elementos que, seguramente, se accionaban siempre que alguno de esos ámbitos fuese evocado en una narrativa. Es verdad que no todos los elementos asociados eran indispensables para comprender el relato cada vez que se citaba uno de esos ámbitos. Sin embargo, también es cierto que cuanto más conocía el usuario de dichos relatos los elementos asociados con cada ámbito, mayor o más amplia era su capacidad de decodificación e interpretación.

En los tres últimos episodios analizados –el de la *Leyenda de los soles*, el de los *Anales de Cuauhtitlan* y el del *Chilam balam de Chumayel*–, la descripción de los actos políticos se caracteriza por la utilización de los mismos conceptos cosmográficos que son empleados en la narrativa de episodios cosmogónicos, algunos de los cuales fueron mencionados en el apartado donde analizamos la *Leyenda de los soles*. Siendo así, podemos concluir que tales conceptos no eran utilizados para referirse únicamente a regiones habitadas o de circulación exclusiva de las deidades, sino que, al contrario, designaban también los ámbitos donde vivían y actuaban los hombres.

Volviendo al inicio de los *Anales de Cuauhtitlan*, podemos percibir esa fusión y superposición de ámbitos que tenderíamos a dividir en cosmogónicos e históricos. Después del primer episodio, se pasa directamente al tema del origen y las migraciones de los chichimecas, los que al principio habrían sido guiados por los cuatrocientos mixcoas “hasta que salieron por los nueve lugares donde se pone uno negro (*chiucnauh tllilhuican*), por sobre los nueve llanos (*chiucnauh ixtlahuatlipan*), donde cayeron en poder de Itzpapálotl, que se comió a los cuatrocientos mixcoas y los consumió”.¹⁷⁷ Inmediatamente después de mencionarse esos ámbitos con características que denominaríamos cosmogónicas, se afirma que Mixcoatl, quien se escapó del ataque de Itzpapalotl, habría escapado e ido hacia Mazatepec, o Cerro de los Venados, nombre atribuido a diversas montañas –y donde los chichimecas cuauhtitlanenses iniciaron la cuenta de los años, como vimos en el capítulo anterior.

Más adelante, cuando se relata el nacimiento, vida y muerte de Quetzalcoatl, la convivencia y superposición entre ámbitos cosmográ-

¹⁷⁶ Cfr. *Libro de chilam balam de Chumayel*, p. 41-42.

¹⁷⁷ “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 3.

ficos generales, como los cuatro rumbos, y más restrictos, como los *altepeme*, se vuelve aún más evidente. Sucede, por ejemplo, cuando los *altepeme* conquistados son enumerados en conjunto con las idas de Quetzalcoatl al interior del cielo, donde éste invocaba una serie de deidades y “Daba voces, según sabían, en el Ommeyocan [sic], que está sobre los nueve cielos”.¹⁷⁸

El fragmento refuerza la tesis de que las tradiciones de pensamiento nahuas concebían la existencia de nueve niveles celestes. Además, sitúa el Omeyocan por encima de todos los demás y no como idéntico al noveno nivel. A pesar de que menciona un número distinto de niveles, esa localización del Omeyocan es semejante a la que se encuentra en el *Vaticano A* –analizado anteriormente–, manuscrito que sitúa a Ometeotl por sobre las franjas celestes y no en una de las mismas. Volveremos a este tema a continuación, cuando analicemos la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Histoire du Mechique*.

En el episodio de la fuga y muerte de Quetzalcoatl, según los *Anales de Cuauhtitlan*, ocurrida el primer año del sexto *xiuhmolpilli*, también es posible detectar la presencia de los ámbitos cosmográficos menos tangibles en episodios que los investigadores tienden a considerar como portadores de relaciones con eventos pretéritos recientes. Se relata que Quetzalcoatl, al final de su fuga en 895 d. C., llegó a Tlillan Tlapallan, llamado también quemadero y ubicado en el rumbo oriental, donde juntó sus cosas, se adornó con sus insignias de plumas y su máscara verde y se arrojó al fuego. Después, su corazón habría ido al cielo, entrado en él y convirtiéndose en Tlahuizcalpantecuhtli o Señor de la Estrella de la Aurora. Sin embargo, después de su muerte y antes de aparecer como estrella de la aurora, Quetzalcoatl habría ido a vivir en Mictlan durante cuatro días y durante otros cuatro días se habría armado con flechas, y reaparecieron después de ocho días.¹⁷⁹

Pensamos que ese episodio puede considerarse emblemático para mostrar cómo los mismos conceptos cosmográficos se empleaban para narrar lo que llamaríamos de cosmogonía e historia.¹⁸⁰ La afirmación se justifica en el hecho de que tal episodio evoca al cielo, al inframundo y a los

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 8. Las deidades evocadas eran Citlalincue, Citlallatonac, Tonacacihuatl, Tonacatecuhtli, Tecolliquenqui, Yeztlaquenqui, Tlallamanac y Tlallichcatl.

¹⁷⁹ *Cfr. ibidem*, p. 11. El pasaje de Quetzalcoatl por el inframundo puede relacionarse con los periodos de invisibilidad de Venus, muy utilizados para la previsión de la llegada de las épocas de lluvia y sequía.

¹⁸⁰ También, como vimos en el segundo capítulo, se usaban las mismas referencias temporales, es decir, la cuenta de los años y de los días.

rumbos del Universo –ámbitos utilizados para relatar los episodios que habrían ocurrido durante las edades anteriores del mundo– para abordar el final del periodo de mando de un soberano tolteca de fines del siglo IX, el cual, en realidad, termina por tener un destino cosmogónico: transformarse en una estrella aparente.

En el capítulo siguiente analizaremos detalladamente esa conjunción y concatenación entre cosmogonía e historia.¹⁸¹ Por ahora, el objetivo es apenas destacar la presencia de los ámbitos cosmográficos generales –relacionados preferencialmente con los episodios cosmogónicos– en los relatos sobre el pasado más reciente.

Otro episodio de los *Anales de Cuauhtitlan* que contribuye con ese objetivo se encuentra en su decimoquinto *xiuhmōpilli*, que se habría iniciado en 1363 d. C. Se trata del planeamiento y de la construcción de un templo en Cuauhtitlan, tareas que tuvieron la concepción de los cuatro rumbos como pilar central, la misma concepción que se utilizaba para explicar la estructura de toda la superficie terrestre.¹⁸² Además, la estructura y la división del templo en cuatro partes acaban ordenando la distribución espacial de la ciudad como un todo: “Cuando empezó su templo Xaltemocztin el Viejo, simultáneamente, para formar en cuatro partes la ciudad de Cuauhtitlan, tomó de él ejemplo, porque en cada esquina del cuadro de su templo puso, así como están, las cuatro partes de la ciudad de Cuauhtitlan”.¹⁸³

Vale notar también que la medición del terreno y de la construcción y su división en cinco partes –cuatro rincones más el centro– contaron con el uso de una especie de compás.¹⁸⁴ El uso de un instrumento para medir y dividir una determinada creación en partes también es mencionado en el *Popol vuh*, conforme citamos en nota anterior. Sin embargo, en ese último caso, lo que estaba creándose era nada más y nada menos que el cielo y la tierra. Los autores de ese escrito alfabético maya-quiché, mencionando al antiguo escrito llamado *Popol vuh*, que fue utilizado como base para el texto que conocemos, afirman que “Grande era la descripción

¹⁸¹ Los *Anales de Cuauhtitlan*, así como la *Leyenda de los soles*, también presentan el relato de las cuatro edades anteriores del mundo antes de narrar la historia de Mixcoatl, Quetzalcoatl y Tollan, si bien de manera mucho más resumida. En dicho resumen de las edades anteriores, la única referencia cosmográfica directa es el hundimiento del cielo que provoca la inmovilidad del Sol: “El segundo sol que hubo y era signo de 4 *ocelotl* (tigre), se llama Ocelotonatiuh (sol del tigre). En él sucedió que se hundió el cielo; entonces el sol no caminaba de donde es medio día...”. *Ibidem*, p. 5.

¹⁸² Cfr. *ibidem*, p. 34.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 34.

¹⁸⁴ Cfr. *ibidem*, p. 33.

y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones".¹⁸⁵

La repetida mención de esos instrumentos de medida nos recuerda que los autores de dichos textos formaban parte de los mismos grupos sociales que realizaban cálculos astronómicos y orientaban sus construcciones con precisión milimétrica, hecho que, a veces, es desconsiderado o subvalorado en los estudios que tratan de caracterizar sus relatos y explicaciones sobre el pasado y la actuación de los dioses. Pensamos que la desconsideración de ese hecho nos puede impedir que evaluemos adecuadamente la importancia que las tradiciones de pensamiento nahuas –y mesoamericanas en general– le atribuían a lo que denominamos pensamiento geométrico-matemático. La mención de esos instrumentos y medidas en los relatos sobre el pasado, aunada a los innumerables estudios arqueológicos y arqueoastronómicos,¹⁸⁶ nos indica que toda la cosmografía estaba permeada, entre otras cosas, por ángulos, números y otros elementos geométrico-matemáticos que, como los complejos ciclos calendáricos y sus combinaciones, estaban al servicio de la calificación del tiempo-espacio.

Otro dato fundamental para caracterizar los relatos nahuas sobre el pasado es el tipo de información que más abunda en ellos. En el caso de los *Anales de Cuauhtitlan*, los ámbitos cosmográficos y los nombres de los *altepeme* son, junto a las fechas, el tipo de información más copiosa. En sus diecisiete ciclos completos de cincuenta y dos años, que totalizan ochocientos ochenta y cinco referencias temporales, aparecen casi mil setecientas citas toponímicas, intercaladas con citas de ámbitos más generales –como los cuatro rumbos– o menos tangibles –como los niveles del inframundo.¹⁸⁷

Los *Anales de Cuauhtitlan* no son, en ese sentido, un caso aislado, pues vimos, en el capítulo anterior, que lo mismo sucede en los anales del *Códice Vaticano A*.¹⁸⁸ En dichos anales, cerca de noventa glifos topo-

¹⁸⁵ *Popol vuh*, p. 21. Además, ese fragmento nos muestra que la división en cuatro rumbos no se restringía a la superficie terrestre, sino también englobaba los cielos, tal como mencionamos al inicio de este capítulo.

¹⁸⁶ Como los que constan en Johanna Broda *et alii* (ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991.

¹⁸⁷ Ese total incluye todas las ocasiones en que un topónimo fue citado, algunos de los cuales son mencionados decenas de veces, como México y Cuauhtitlan.

¹⁸⁸ *Cf. Códice Vaticano A*, f. 66v-99v.

nímicos fueron mencionados a lo largo de los casi cuatrocientos años de historia y esos glifos ocupan, junto con los casi noventa glifos onomásticos, el segundo lugar en cantidad en la composición, quedando atrás de los glifos calendáricos, que suman trescientos ochenta y seis.

En diversas partes del *Chilam balam de Chumayel* también podemos notar la centralidad de la cosmografía para la estructuración y el desarrollo de la narrativa. Como mencionamos anteriormente, la sección titulada *Libro de los linajes* empieza con una lista de los elementos asociados con los cuatro rumbos y después, al referirse al origen de los itzaes, presenta una trayectoria migratoria con casi setenta localidades en apenas dos páginas de relato.¹⁸⁹

Resulta posible afirmar que los conceptos calendáricos y espaciales son, por mucho, los más abundantes en los *Anales de Cuauhtitlan*, en los anales del Vaticano A, en partes significativas del *Chilam balam de Chumayel* y en otros textos alfabéticos o pictográficos mencionados, de origen nahua, maya o mixteco.¹⁹⁰ ¿Cuáles serían las implicaciones de ese hecho en la caracterización de esos relatos y de las tradiciones de pensamiento y escritura que los produjeron? Una de ellas es que debemos plantear que la preocupación en fechar y situar espacialmente los eventos narrados era una de las más importantes para estas tradiciones, las que empleaban las referencias cosmográficas y calendáricas como verdaderos hilos conductores de las narrativas, sobre todo en los libros en forma de anales. Otra implicación es que esos hilos conductores no constituían un fondo o escenario neutro, sino que eran elementos que participaban activamente en la calificación de personajes y de eventos, pues fechar y ubicar también eran formas de clasificar y adjetivar.

En lo que se refiere específicamente al empleo de la cosmografía en los *Anales de Cuauhtitlan*, pudimos percibir que los conceptos espaciales no son tratados como temas por sus productores, así como no lo fueron por los autores de la *Leyenda de los soles*. Vimos que ese tratamiento temático apareció en la primera sección del Vaticano A y veremos también que ocurrió en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y en la *Histoire du Mechique*. Al contrario, tratamos de demostrar que el conocimiento de la cosmografía era un supuesto indispensable para el enten-

¹⁸⁹ Cfr. *Libro de chilam balam de Chumayel*, p. 43-45. Las localidades y fechas también son presencias destacadas en otras partes de esa obra, como la titulada *Kahlay de la conquista*. Cfr. *ibidem*, p. 53-69.

¹⁹⁰ Como los textos de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin y Cristóbal del Castillo, el *Códice Boturini* y el *Códice Mendoza*, de origen nahua, el *Memorial de Sololá*, de origen maya-cakchiquel, y el *Códice vindobonense*, de origen mixteco.

dimiento de los episodios de los *Anales de Cuauhtitlan*, tanto de los cosmogónicos como de los históricos, pues la narrativa de ambos se hacía por medio de los mismos conceptos espaciales.

Vimos en el segundo capítulo que ese mismo tipo de uso de la cosmografía –es decir, ser requerida como parte de los supuestos de lectura– sucedía también con el sistema calendárico en los *Anales de Cuauhtitlan*, sistema que además desempeñaba la función de estructura organizacional en dicho texto. Esas características, según nuestras hipótesis, le confieren a ese manuscrito un carácter relativamente tradicional: por un lado, posee una estructura organizacional y requiere supuestos de lectura semejantes a los que podemos encontrar en los códices pictográficos prehispánicos y coloniales tradicionales, no obstante el hecho de tratarse de un texto alfabético; por el otro, presenta alteraciones y adaptaciones en relación con esos mismos códices. Entre esas alteraciones, podemos citar el hecho de que la cosmografía no desempeñaba un papel de estructura organizacional en los *Anales de Cuauhtitlan*, como sucedía en algunos de los códices pictográficos. Esto se debe, en gran parte, a la propia índole del texto alfabético, para el cual el espacio ocupado por el registro es cosmográficamente neutro. Por consiguiente, resulta indiferente que una información sobre el norte esté grafiada en la parte de arriba o de abajo del espacio en que se hace la representación del espacio.

La Historia de los mexicanos por sus pinturas

En la parte inicial de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* existe un relato sobre la cosmogonía que se diferencia bastante de los contenidos en las fuentes analizadas anteriormente. Se trata, como veremos con detalles en el próximo capítulo, de una especie de genealogía divina en la cual las referencias a las regiones cosmográficas se resumen, básicamente, en dos: una sobre el decimotercer cielo, donde habrían estado siempre Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, y otra sobre los cuatro hijos de esa pareja, que podían estar relacionados con los cuatro rumbos según sus diferentes colores.¹⁹¹

A continuación, hay un capítulo dedicado a las creaciones realizadas por Quetzalcoatl y Huitzilopochtli, las que habrían empezado seiscientos

¹⁹¹ Los cuatro hijos son: Tlatlahuqui Tezcatlipoca, Yayauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcoatl y Ometecuhtli. Los colores asociados con los dos primeros son, respectivamente, rojo y negro. El texto no menciona colores para los dos últimos. 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. 25.

años después de los primeros episodios. Ambos dioses eran responsables de la ejecución de las determinaciones de los demás dioses y, así, crearon el Universo. Entre las obras que se les atribuyen, se encuentra la creación de los tres grandes ámbitos que abarcan todo el Universo, es decir, el inframundo, el cielo y *cipactli*.¹⁹²

En el mismo fragmento, los cuatro rumbos del Universo son evocados de manera implícita al mencionarse a Tlaloc, “Del qual dios del agua dize que tiene su aposento de quatro quartos, y en medio un gran patio, do están quatro barreñones grandes de agua”.¹⁹³ Inmediatamente después, la dimensión cualitativa de la concepción de los cuatro rumbos aparece en la caracterización de los cuatro tipos de lluvia que procedían de esos toneles: la lluvia de buen agua, de donde se hacen los panes y las semillas; la de mal agua, de donde se crean telas de araña en los panes; la que hiela, y la de agua que llueve pero no hace nacer nada, permitiendo que las plantas se sequen.¹⁹⁴

El texto no menciona con qué rumbo estaría relacionado cada tipo de lluvia, información que seguramente formaba parte de los escritos pictográficos que retrataban esa temática, tal como el *Códice Borgia*. Mencionamos en una nota anterior que ese códice posee una sección dedicada a tal tema, la que se organiza, gráficamente, por medio de la propia concepción de los cuatro rumbos alrededor de un centro, es decir, con los conjuntos pictográficos dispuestos en la forma de *quincunce*.¹⁹⁵

Podemos ver una de las dos páginas de esa sección en la figura 32 y notar cómo tal concepción se encuentra en la base de la distribución gráfica de los cinco conjuntos pictográficos cuadrangulares que tienen en común la presencia de Tlaloc en una misma postura y llevando, básicamente, los mismos tipos de atavíos y objetos.¹⁹⁶ Además, excepto el conjunto central, todos los cuadrángulos tienen un par de glifos calendáricos en su base, los cuales, como mencionamos varias veces, determinaban el turno de influencia de cada región en la composición de la realidad que regiría en el centro, en ese caso, qué tipo de lluvia y cosecha.

A través de esos glifos calendáricos resulta posible saber con cuál rumbo se relaciona cada cuadrante de la página, pues cada par está formado por un glifo de la cuenta de los años (*xiuhmolpilli*) y uno de la cuenta de los días (*tonalpohualli*). Los cuatro glifos anuales son *ce acatl*

¹⁹² Cfr. *ibidem*, p. 27-29.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 28.

¹⁹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 28.

¹⁹⁵ Cfr. *The Codex Borgia*, Nueva York, Dover Publications, 1993, p. 27-28.

¹⁹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 27.

(1 caña), *ce tecpatl* (1 pedernal), *ce calli* (1 casa) y *ce tochtli* (1 conejo), relacionados, respectivamente, con los rumbos oriente, norte, poniente y sur, según vimos en la primera parte de este capítulo. Como puede verse en la figura 32, el glifo *ce acatl* se encuentra en el cuadrante inferior derecho, a partir de donde se pueden localizar los otros tres en el orden en que fueron mencionados antes, siguiéndose el sentido levógiro. Los glifos calendáricos de los días que forman pares con los cuatro cargadores de años son *ce cipactli* (1 caimán), *ce miquiztli* (1 muerte), *ce ozomatli* (1 mono) y *ce cozcacuauhtli* (1 zopilote), los que pueden verse siguiéndose el mismo orden señalado para los cargadores de años. Cada uno de esos glifos empieza un periodo de 65 días en el *tonalpohualli*, pues ocupan la 1a., 66a., 131a. y 196a. posición en ese ciclo, que dura 260 días, o sea, 4×65 días.¹⁹⁷

En cada uno de esos cuadrantes, existen variaciones en las representaciones de la tierra –que puede estar inundada, seca o ser las espaldas de *cipactli*–, de las mazorcas de maíz que brotan –que pueden ser crecidas o pequeñas, estar o no comidas por langostas o roedores– y de las camadas celestes –que pueden estar lluviosas, soleadas y contar, o no, con ojos estelares–. Además, las camadas celestes son tres en el caso de los cuatro cuadrantes que circundan el centro –dos camadas superiores, estrechas e identificadas con colores distintos, y una inferior y ancha, donde están grafiadas la lluvia, en dos casos, y el sol, en los otros dos–, y cuatro camadas en el caso del cuadrángulo central –tres estrechas y coloreadas y una ancha, con ojos estelares y pedernales–. Sin mencionar las distinciones existentes entre los *tlaloque*.

La presencia de estos elementos diferenciadores habría servido para calificar las lluvias que procederían de esos rumbos en los periodos de tiempo indicados por los glifos calendáricos de los días y años. Parece ser que las mejores lluvias y cosechas estaban en los cuadrantes correspondientes al oriente y al occidente. Sin embargo, es importante destacar que tratar ese tema de esa manera –o sea, estableciendo una relación fija entre los cuatro tipos de lluvia y los cuatro rumbos– es una gran simplificación. Para las tradiciones de pensamiento mesoamericanas, varios elementos más –tales como los ciclos calendáricos grafiados en las páginas del *Borgia* y los factores coyunturales, de orden natural o social– participaban en la conjunción que les daba origen a las situaciones propicias

¹⁹⁷ Cfr. Ferdinand Anders *et alii*, *Los templos del cielo y de la oscuridad*, Madrid/Graz/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- u. Verlanstant/Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 168.

o desfavorables y, de tal modo, también debían ser considerados en la elaboración de pronósticos.

Pero es, precisamente, ese tipo de simplificación el que encontramos en los dos tramos de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* mencionados más atrás, los que, muy probablemente, se basaron en explicaciones elaboradas a partir de páginas de códices pictográficos semejantes al *Borgia*. En caso de que esta suposición sea correcta, podríamos decir que tal simplificación se caracterizó, entre otras cosas, por desconsiderar la relación intrínseca que existía entre cosmografía y calendario para las tradiciones de pensamiento nahuas, así como por la no utilización de esos sistemas como parte de la estructura organizacional de la narrativa. Según nuestras hipótesis, eso sería un gran indicador de que la producción de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se relacionó estrechamente con selecciones temáticas y estructuras narrativas de origen cristiano.¹⁹⁸ Vale recordar que esto se corresponde con el origen que se le atribuye a ese manuscrito, vinculado con los trabajos misioneros de Andrés de Olmos y sabios nativos en el segundo cuarto del siglo XVI, como ya mencionamos en el primer capítulo.

En el próximo capítulo, veremos que la separación entre calendario y cosmografía y la no utilización de ambos como partes de la estructura narrativa también tienden a ocurrir cuando los relatos y explicaciones cosmológicas nahuas son adaptados o sometidos a las selecciones temáticas y estructuras narrativas de origen cristiano, resultando en un proceso al que estamos denominando fabulación del pasado nahua –o de parte de ello–, como indicamos en la “Introducción”.

A pesar de que su origen esté relacionado con selecciones temáticas y estructuras narrativas cristianas, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* presenta algunos episodios cuyo entendimiento requiere el conocimiento previo de ciertos conceptos cosmográficos, tales como el de vinculación entre el Tlalocan y el interior de las montañas y cuevas. Esto ocurre, por ejemplo, en el episodio en que el *tlatoani* de Chalco aprisiona un jorobado en el interior de una caverna ubicada en una montaña, ofreciéndolo a Tlaloc. En el interior de la cueva, el jorobado habría sobrevivido y visitado el Tlalocan, la Morada de Tlaloc, volviendo a Chalco con

¹⁹⁸ Lo que se ve confirmado en el tratamiento temático que la cuenta de los años recibió en ese texto, siendo explicada en la parte inicial de uno de los capítulos sobre las edades del mundo y en la cual los ámbitos cosmográficos no fueron mencionados. *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. 31.

los criados enviados por el *tlatoani* después de varios días para verificar si se había muerto.¹⁹⁹

Después de ese episodio, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* presenta varios capítulos sobre las edades del mundo, los cuales están constituidos por informaciones semejantes a las que encontramos en el Vaticano A, en la *Leyenda de los soles* y en los *Anales de Cuauhtitlan*.

En dichos capítulos, la cosmografía se accionaba de modo más recurrente a través de la citación de ámbitos o de explicaciones sobre el funcionamiento del mundo.²⁰⁰ Uno de los primeros episodios de esa sección explica ese funcionamiento antes de la creación del primer Sol en manos de Tezcatlipoca, época en que un medio sol corría por el cielo y llegaba apenas hasta el cenit, de donde volvía hacia el oriente y se quedaba parado hasta la mañana siguiente.²⁰¹ Tal episodio era una forma de presentar, por contraste, el movimiento solar correcto, que Tezcatlipoca instaurará después, volviéndose un sol completo. Según la *Leyenda de los soles*, a principios de la edad actual, como veremos detalladamente en el siguiente capítulo, también hubo un problema con el movimiento del Sol, el que se habría quedado parado en el medio del cielo durante varios días.²⁰² Ambos episodios destacan la importancia que las tradiciones de pensamiento le daban a la idea de movimiento para explicar el funcionamiento del cosmos, sobre todo al movimiento aparente del Sol, pues, como vimos en el inicio del presente capítulo, tal movimiento servía para delimitar la extensión de dos ámbitos cosmográficos –el cielo y el inframundo– y para subdividir la superficie terrestre en cuatro regiones.²⁰³

Refiriéndose a la cuarta edad, la *Historia de los mexicanos* trae el conocido episodio sobre la caída de los cielos y el diluvio, después del cual los dioses hicieron cuatro caminos por el interior de la tierra, llegando hasta las esquinas del mundo para levantar el cielo. Para realizar esa tarea,

¹⁹⁹ Los habitantes de Chalco fueron derrotados por los mexicas el mismo año que ese episodio ocurrió, el cual es relatado como un presagio de la derrota. Cfr. *ibidem*, p. 28.

²⁰⁰ Cfr. *ibidem*, p. 30-39.

²⁰¹ Cfr. *ibidem*, p. 30.

²⁰² Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 122.

²⁰³ A pesar de ello, mucho más adelante, al listar los niveles celestes, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* menciona ese movimiento incompleto del Sol como si fuese concebido por las tradiciones de pensamiento nahuas para los tiempos actuales. Nos parece que el autor está tomando lo que le fue dicho sobre un momento particular de la cosmogonía como algo general y válido para la edad actual. 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. 81.

crearon cuatro hombres para ayudarlos: Cuauhtemoc o Tzontemoc,²⁰⁴ Itzcoatl, Itzmalli y Tenexochitl. Quetzalcoatl y Tezcatlipoca se convirtieron en árboles, respectivamente *tezcacuahuitl* y *quetzalhuexotl*, “Y con los ombres y árboles y dioses alcaron el çielo con las strellas como agora [sic] está”.²⁰⁵ Por tal razón, Tonacatecuhtli habría transformado a Quetzalcoatl y a Tezcatlipoca en señores del cielo y de las estrellas, pues los dos hicieron el camino que aparece en el cielo, por donde pasan y se encuentran.

Como citamos inicialmente, también se mencionan esos árboles que sostienen el cielo en los textos mayas, como el *Chilam balam de Chumayel*. En su sección titulada *Libro de los antiguos dioses*, después de relatar-se las primeras acciones de los dioses que están creando el mundo, se menciona que con la llegada de las aguas de un solo golpe, se desplomó el cielo y la tierra se hundió y, por ello, los cuatro Bacaboob se ubicaron en sus lugares, es decir, en las cuatro esquinas del mundo, para ordenar la vida de los hombres. Esos árboles eran cuatro ceibas de colores diferentes: Sac Imix Che (Ceiba Blanca); Ek Imix Che (Ceiba Negra), donde aterrizó el pájaro de pecho negro; Kan Imix Che (Ceiba Amarilla), donde aterrizó el pájaro de pecho amarillo, e Yaax Imix Che (Ceiba Verde).²⁰⁶

A continuación, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* relata los tiempos posteriores al diluvio, cuando los dioses le habrían dado vida a la tierra, creado otros dioses, otros hombres y mujeres y también el Sol actual y la Luna, los cuales “andan por el ayre, sin que lleguen a los cielos”.²⁰⁷ Cuando analizamos la primera sección del *Vaticano A*, vimos que la Luna y el Sol estaban ubicados entre los niveles más bajos para la cosmografía nahua (cuadro 10), es decir, hasta el cuarto nivel. De este modo, quizá apenas los niveles celestes más altos estén siendo considerados como tales –o sea, como celestes– por la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Esto parece confirmarse más adelante en ese manuscrito, en un capítulo dedicado casi exclusivamente al tema de los niveles celestes, pues apenas son enunciados y caracterizados nueve niveles, sin que en los mismos consten el Sol o la Luna.²⁰⁸ Más adelante analiza-

²⁰⁴ El texto original trae Cotemuc, nombre desconocido en náhuatl que Rafael Tena adapta como Tzontemoc y Ángel María Garibay como Cuauhtemoc. Respectivamente, *cfr. ibidem*, p. 36; “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1996, p. 32.

²⁰⁵ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 36.

²⁰⁶ Según el texto, la ceiba verde ocupaba el centro de la tierra. Chac Imix Che (Ceiba Roja), que estaba al este, no es citada. *Cfr. Libro de chilam balam de Chumayel*, p. 88-89.

²⁰⁷ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 38.

²⁰⁸ *Cfr. ibidem*, p. 80-83.

remos ese capítulo sobre los niveles celestes y sus características, sintetizadas en el cuadro 12.

Aun en los relatos sobre los tiempos posdiluvianos, podemos encontrar una referencia exacta a uno de los niveles celestes. Se trata del episodio en el cual Camaxtli o Mixcoatl, en el primer año de la tercera trecena después del diluvio, va al octavo cielo y crea cuatro hombres y una mujer para que hagan guerras y haya corazones y sangre para el Sol. Pero, al bajar a la superficie terrestre, esos hombres y mujeres se habrían caído en el agua, volviendo directamente al cielo e impidiendo la guerra.²⁰⁹ La referencia precisa al octavo cielo ciertamente tendría pleno sentido apenas para un lector que sepa sus características. Según el propio texto, como veremos inmediatamente, el octavo cielo era el lugar de reunión de los dioses y de donde no podían pasar para llegar al más alto cielo, donde estaban Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl. Además, el hecho de que esos hombres y mujeres creados por Mixcoatl hayan caído en el agua y vuelto directamente al cielo también tiene sentido si recordamos la contigüidad de esos dos ámbitos y la permeabilidad de sus fronteras.

De tal modo, podemos percibir, a través de los análisis anteriores, que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* utilizó la cosmografía con alternación: como un tema a ser explicado o como saber previo indispensable para comprender los episodios que se narraban. Vimos, en el capítulo anterior, que esa misma superposición ocurrió con el uso del sistema calendárico, indicando que ese texto alterna criterios y modelos compositivos de origen nahua y cristiano.

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* presenta un mayor número de referencias a lugares tangibles al referirse al pasado más reciente que cuando lo hace con el más distante, así como la *Leyenda de los soles*, el *Vaticano A* y los *Anales de Cuauhtitlan*. En los episodios relacionados con el pasado más cercano, que ocupan cerca de diecisiete capítulos del texto y van desde las acciones de Mixcoatl y de los cuatrocientos chichimecas, pasando por las realizaciones y desventuras de Ce Acatl y por la migración mexica y llegan hasta las conquistas de Cortés y grupos indígenas aliados, los *altepeme* y otras regiones cosmográficas son referencias constantes, provocando que el conocimiento previo de esa cosmografía humana y natural resulte indispensable para entender el relato.²¹⁰

²⁰⁹ Cfr. *ibidem*, p. 40.

²¹⁰ Algunos de los lugares citados a menudo, son: Cuitlahuac, Tlapallan, Cholula, Tollan, Cempoala, Aztlan, Culhuacan, Xochimilco, Chalco, Tacuba, Coyoacan, Azcapotzalco, Texcoco, Tlaxcala y Huexotzinco. Cfr. *ibidem*, p. 44-80.

CUADRO 12. LOS NIVELES CELESTES ORGANIZADOS
Y CARACTERIZADOS SEGÚN LA *HISTORIA DE LOS MEXICANOS*
POR SUS PINTURAS, CAP. 21

<i>Nivel</i>	<i>Elementos, fenómenos o dioses relacionados</i>
Cielo más alto	Tonacatecuhtli y su mujer.
8o. cielo	Se juntaban todos los dioses y no subían hasta donde estaban Tonacatecuhtli y su mujer.
7o. cielo	Lleno de polvo y de ahí bajaba.
6o. cielo	Todos los vientos.
5o. cielo	Serpientes de fuego hechas por el dios del fuego, de ellas salen los cometas y señales del cielo.
4o. cielo	Todos los tipos de aves, de donde venían a la Tierra.
3o. cielo	Cuatrocientos hombres que Tezcatlipoca hizo de cinco colores: amarillos, negros, blancos, azules y rojos.
2o. cielo	<i>Tezauhcihuah</i> o <i>tzitzime</i> , mujeres descarnadas que esperaban que el Mundo acabase para devorarse a todos.
1er. cielo	Estrellas Citlalincue y Citlallatonac, hechas por Tonacatecuhtli para guardar el cielo.

El calendario es usado estructuralmente en esos mismos capítulos del relato, según vimos en el cuadro 9 del segundo capítulo, pues el texto, aunque no tome la forma de anales, sitúa sistemáticamente los episodios de acuerdo con los años sucedidos después del diluvio o posteriormente a la fundación de Tenochtitlan. De tal modo, es muy probable que la confección de los relatos contenidos en esos capítulos haya tenido libros de anales mexicas como base, lo que confirmaría la alternancia de criterios y modelos compositivos –de origen nahua y cristiano– que le estamos atribuyendo a ese texto.

Después de todos esos capítulos, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* presenta el modo de contar los años e, inmediatamente, como mencionamos antes, una geografía de los cielos, lo que se hace en un fragmento que pertenece a ese texto pero que, aparentemente, no guarda ninguna relación narrativa directa con las partes precedentes. En esa descripción, ocho niveles celestes, sobre los cuales estaban Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, son sintéticamente enunciados y caracterizados. Se agrega la descripción a la referencia de que habría otros niveles, pero

que “no saben lo que estaba en los cielos que quedan”.²¹¹ En el cuadro 12 podemos ver dichos niveles y elementos, resumidos y enumerados.

Inmediatamente después de ver cómo la *Histoire du Mechique* se refiere al problema de los niveles celestes, haremos un balance general sobre la cuestión y sobre el problema del número de niveles celestes para las tradiciones de pensamiento nahuas. Por ahora nos interesa simplemente el hecho de que ese texto presenta una sección que explica la cosmografía después de numerosos relatos que evocaron sus ámbitos y que esa sección está ubicada a continuación de un párrafo referido al sistema calendárico. Los usos temáticos de los sistemas calendárico y cosmográfico estaban relacionados con la necesidad que los españoles tenían de entenderlos para poder comprender los episodios narrados anteriormente. Esa comprensión significaba, en la mayoría de los casos, una extremada simplificación, tal como la que puede observarse en el cuadro 12, reflejada en la falta de denominaciones o de elementos asociados con los niveles celestes, típicos en las tradiciones de pensamiento nahuas, tales como los colores, los cuerpos o fenómenos celestes y los nombres de deidades.

Además, así como en el caso de la primera sección del *Vaticano A*, parece ser que las explicaciones sobre la cosmografía originadas a partir de las necesidades de entendimiento de los españoles tendieron a constituir una imagen demasiado geométrica del cosmos, donde un panteón de dioses estaría distribuido. Ese tipo de imagen no se encuentra en las fuentes más tradicionales, es decir, las que según nuestros criterios presentan al calendario y a la cosmografía en papeles estructurales o los exigen como supuestos de lectura, tales como el *Borbónico*, algunas secciones del *Vaticano A*, la *Leyenda de los soles* y los *Anales de Cuauhtitlan*.

A continuación, veremos que algunos indicios de demandas coloniales semejantes a las que moldearon el tratamiento temático del calendario y de la cosmografía en algunos capítulos de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* también están presentes en la *Histoire du Mechique*, todavía de un modo mucho más profuso.

La Histoire du Mechique

En el primer capítulo, vimos que la *Histoire du Mechique* es un texto característicamente fragmentado y que parece haber sido constituido a través de la fusión de diferentes relatos cosmogónicos e históricos. Así

²¹¹ Cfr. *ibidem*, p. 80.

como en los casos anteriores, también se citan muchos ámbitos cosmo-
gráficos en ese texto, sea de regiones menos tangibles o ubicados en la
superficie terrestre, además de diversos *altepeme*, entre los cuales se
destacan Texcoco, Chalco, Culhuacan, la provincia otomí, México, Culia-
can, Xochipila, Xalpa, Tenayuca y otros lugares relacionados con la mi-
gración mexicana.²¹²

Así como vimos en el capítulo anterior, la *Histoire du Mechique* tiene
un capítulo dedicado a explicar el calendario que, de modo similar al
caso de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, se localiza después
de algunos relatos sobre la historia de los chichimecas.²¹³ En el texto de
ese capítulo sobre el calendario no hay, prácticamente, ninguna explica-
ción sobre la relación de las treceñas o de los años con los cuatro rumbos,
pues apenas se cita que los mexicas empezaron la cuenta de los años por
el sur, región relacionada correctamente con *tochtli* en el medio de una
equivocada explicación sobre el funcionamiento del *xiuhmolpilli*, como
vimos en el capítulo anterior.

Sin embargo, el manuscrito trae una figura en torno al texto que es-
tablece esa relación y que habría sido copiada de un antiguo libro.²¹⁴
Como podemos observar en la figura 33, se trata de un tipo de marco con
una cruz de malta en su interior. Junto con la cruz aparecen relacionados
algunos términos nahuas que designan los cuatro rumbos y el centro –*tlap-
co*, *teotlalpan*, *cihuatlan* (lugar de las mujeres), *huitztlan* y *tlalxicco*–, tér-
minos en español para los cuatro puntos cardinales –este, norte, oeste y
sur–, numerales en náhuatl del uno al cuatro –*ce*, *ome*, *yei* y *nahui*– y
cuatro cargadores de años –*acatl*, *tecpatl*, *calli* y *tochtli*.

A pesar de que la figura está compuesta por elementos típicos de la
tradición figurativa del occidente cristiano de la época moderna, como
los cuatro puntos cardinales y la propia cruz de malta, algunas informa-
ciones se corresponden con la cosmografía nahua y con la manera de
expresarla en los códices pictográficos. Es el caso del oriente, en la parte
superior de la figura, del sentido levógiro establecido por los cargadores
de años y por los números que van del 1 al 4 en náhuatl, y del formato
general cuadrangular, que podría aludir a *tlalli*.

A ese capítulo, cuya temática es el calendario y, secundariamente,
su relación con los rumbos del Universo, le sigue una narrativa sobre las

²¹² Cfr. "Histoire du Mechique", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conse-
jo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 125-138.

²¹³ Pero, a diferencia de lo que ocurre en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, tal
capítulo se posiciona antes de los que se refieren a las edades del mundo. Cfr. *ibidem*, p. 138-143.

²¹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 141.

edades del mundo según los mexicas. Pero antes de iniciar el relato cosmogónico, existe también una lista de los niveles celestes y de los dioses que los ocupaban, en la cual el inframundo y los cuatro rumbos ni siquiera fueron mencionados.²¹⁵ La prioridad dada a los dioses para caracterizar los ámbitos celestes se relaciona, muy probablemente, con una selección temática tributaria del pensamiento misionero cristiano del siglo XVI. Para ese pensamiento, tratar sobre la cosmogonía de otros pueblos significaba, entre otras cosas, saber cuáles eran los dioses e ídolos a los cuales los pueblos paganos les atribuían, equivocadamente, la autoría de las obras del dios cristiano.

El uso exclusivo de los nombres de los dioses para diferenciar los niveles celestes puede observarse en el cuadro 13, donde se reúnen también las traducciones o explicaciones propuestas en la *Histoire du Mechique* para los mismos.

Aunque muchos estudios nos den la sensación de que la existencia de trece niveles celestes era casi un dogma para la cosmografía mesoamericana, la descripción de los niveles celestes presente en la *Histoire du Mechique* es la única, entre las que constan en las fuentes nahuas analizadas, que presenta la cifra trece. Vimos, anteriormente, que era necesario considerar la tierra como uno de los niveles celestes para llegarse a esa cifra en el caso del Vaticano A y que, además, los otros relatos hablan de nueve niveles –con excepción de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, que enumera apenas ocho niveles, pero que cita la existencia de otros niveles que los informantes no supieron describir.

Sin embargo, existen otros textos alfabéticos mesoamericanos que citan la existencia de trece pisos celestes. Es el caso del *Chilam balam de Chumayel*, que utiliza esa concepción cosmográfica como supuesto de lectura al mencionar las acciones de los primeros dioses para crear la tierra, más específicamente las de Yax Bolon Dzacab (Gran Nueve Fecundador), que “se fue al decimotercer piso del cielo”.²¹⁶

En oposición a esos textos, existen códices que señalarían la existencia de una concepción que dividía el cielo en nueve estratos. Es el caso del *Rollo Selden*, más específicamente, su escena inicial, una especie de prólogo a la historia de una dinastía mixteca cuyos orígenes se relacio-

²¹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 143-145.

²¹⁶ *Libro de chilam balam de Chumayel*, p. 88. Ese dios aparece en los grabados de Palenque y también sería llamado como Kauil o GII (God II) por los investigadores. Se caracteriza por tener forma de serpiente con pies y por llevar un objeto humeante. Cfr. Linda Schele y David Freidel, *A forest of kings*, Nueva York, Quill, William Morrow, 1990.

CUADRO 13. NIVELES CELESTES ORGANIZADOS
A PARTIR DE LA *HISTOIRE DU MECHIQUE*, P. 142-144

<i>Nivel</i>	<i>Deidad relacionada y traducción propuesta por el texto</i>
13o. cielo	Ometeotl y Omecihuatl – Dos dioses y dos diosas
12o. cielo	Tlahuizcalpantecuhtli – Dios del alba del día
11o. cielo	Yoaltecuhtli – Dios de la noche y oscuridad
10o. cielo	Tezcatlipoca – Uno de los principales ídolos
9o. cielo	Quetzalcoatl – Uno de los principales ídolos
8o. cielo	Tlalocantecuhtli – Dios de la tierra
7o. cielo	Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl – Dos dioses
6o. cielo	Mictlantecuhtli – Dios de los infiernos
5o. cielo	Tonaleque – Cinco dioses de colores diferentes
4o. cielo	Tonatiuh – Sol
3o. cielo	Chalchihuitlicue – Casa de una diosa
2o. cielo	Coatlicue – Diosa de la tierra
1er. cielo	Xiuhtecuhli – Dios de los años

naban con Quetzalcoatl.²¹⁷ La escena retrata apenas nueve niveles celestes. Veamos por qué.

En la figura 34, que reproduce dicha escena inicial, podemos observar a Quetzalcoatl –identificado por su pectoral con caracol marino, barba y pico de ave– en la parte central superior de la escena y flanqueado

²¹⁷ Cfr. *The Selden Roll*, Berlín, Verlag Gebr. Mann, 1955, p. 1-2. Manuscrito pictográfico producido antes de 1659, probablemente aún en el siglo XVI, que utiliza signos calendáricos mixtecos combinados con representaciones basadas en la cultura material mexicana. Cfr. Cottie A. Burland, "Descriptive commentary", en *The Selden Roll*, Berlín, Verlag Gebr. Mann, 1955, p. 12. Por lo tanto, se trata de un manuscrito del horizonte mixteco-nahua que registra el origen y el movimiento territorial de una dinastía cuya sede política aún no fue establecida, pero que habría pertenecido al occidente de Oaxaca. 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*, Austin/Londres, University of Texas Press, v. 14, 1975, p. 196.

por el Señor y la Señora Ce Mazatl (Uno Venado), respectivamente, a su izquierda y derecha. Delante de Quetzalcoatl se encuentran los glifos calendáricos que corresponden al día *ome mazatl* (2 venado) y al año *matlactli omei tochtli* (13 conejo).²¹⁸

Debajo de esos elementos, podemos ver ocho conjuntos de bandas horizontales, paralelas y contiguas, cada uno de ellos formado por tres franjas menores que se agrupan, de arriba a abajo, de la siguiente forma: una pintada en negro, otra con ojos estelares y otra sin rellenar. Se trata de los ocho niveles sobre los cuales se ubica el noveno, representado por una franja más amplia y en el interior de la cual están los personajes arriba citados. Debajo del nivel inferior, podemos ver el Sol, a la derecha, y la Luna, a la izquierda, como si estuvieran colgados. Los dos astros están flanqueados por otros dos glifos calendáricos, que corresponden al día *ce cipactli* (1 caimán), a la izquierda, y al año *ce acatl* (1 caña), a la derecha.

Aun en la figura 34, podemos ver otra escena debajo de los niveles celestes, compuesta por cuatro personajes agrupados en pares y sobre un enorme glifo de *cipactli*, mostrando de manera inequívoca que ese segundo episodio –también fechado– ocurre en la superficie de la Tierra. Vale notar también que huellas humanas en los dos sentidos unen los dos ámbitos cosmográficos por medio de un camino que corta al medio y perpendicularmente las bandas de los niveles celestes, excepto el último.

Volveremos a esa escena del *Rollo Selden* y al significado de la fusión que la misma presenta entre fechas y ámbitos cosmográficos en el siguiente capítulo, cuando tratemos el problema de la concatenación entre cosmogonía e historia y la vigencia de una misma concepción de tiempo en los dos tipos de pasado. Por ahora, evocamos los casos del *Rollo Selden* y del *Chilam balam de Chumayel* apenas para mostrar que la diversidad de números de pisos celestes no aparece solamente en las fuentes nahuas, sino que también involucra los registros mixtecos y mayas.

Como mencionamos anteriormente, tal diversidad puede ser fruto de la existencia de variaciones regionales o de tradiciones de pensamiento discordantes. Sin embargo, como afirmamos también cuando analizamos la sección inicial del *Vaticano A*, tales diferenciaciones pueden resultar del uso específico de las concepciones cosmográficas en cada conjunto pictográfico, para el cual serían accionadas las capas celestes

²¹⁸ Diferenciables entre sí por el glifo designativo año, el que se encuentra junto a 13 conejo. Ese glifo se asemeja a una letra "A" mayúscula entrelazada con un anillo paralelo a su base y a la altura de su línea horizontal. Ese recurso era ampliamente utilizado en los códices mixtecos.

que resultaran significativas para el mensaje particular que se buscaba registrar en cada caso. Como ejemplo, podemos citar las tres o cuatro camadas celestes representadas en la trecena Ce Cozacuauhtli del *Códice borbónico* (figura 30) y en la escena de los cinco *tlaloque* del *Códice Borgia* (figura 32), ambos casos analizados anteriormente.

Podríamos reunir la escena inicial del *Rollo Selden* con esos ejemplos, pues en la misma se utiliza la cosmografía para estructurar y darle significados específicos a otra temática –la historia de una dinastía mixteca– y, siendo así, tal vez el número de pisos celestes grafiados pueda relacionarse con tales contenidos. De ese modo, la escena no estaría constituida, necesariamente, como un mapa general del espacio celeste que pretendía expresar, simplemente, su cantidad de niveles.

De la misma forma, la lista de deidades situadas en los niveles celestes, propuesta en la *Histoire du Mechique* también puede haberse basado en la presentación de una escena pictográfica específica, pues muchos textos alfabéticos coloniales fueron compuestos a partir de informaciones y testimonios de sabios y alumnos indígenas sobre códices tradicionales. La ausencia de secciones dedicadas a crear un mapa de la cosmografía de manera general y universal en esos códices tradicionales –así como la inexistencia de secciones que expliquen el funcionamiento general del sistema calendárico– refuerza tal hipótesis. En síntesis, quizá esas deidades estén distribuidas de ese modo en la *Histoire du Mechique* en función de algún episodio cosmogónico que estaba retratado en la página de donde se obtuvieron las informaciones.²¹⁹

Adicionalmente, la inexistencia de libros tradicionales que expliquen el calendario y la cosmografía refuerza una de nuestras hipótesis: que esos saberes eran básicos y de dominio común entre los miembros de las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas y, de esa manera, formaban parte de los textos pictográficos prehispánicos o coloniales tradicionales –y esa última clase puede incluir textos alfabéticos– como supuestos de lectura o como parte de la estructura que organizaba la exposición de otras temáticas. Así, esos textos pictográficos o alfabéticos se dedicaban a tratar temas relevantes relacionados con las tradiciones de pensamiento y escritura mesoamericanas, tales como la historia del

²¹⁹ Además, la forma de disposición presentada en la *Histoire du Mechique* indica la posibilidad de tránsito de las deidades entre los diversos ámbitos cosmográficos, pues hay muchos dioses que, en principio, no estaban preferencialmente vinculados con los niveles celestes, sino con ámbitos terrestres y subterráneos. Tal es el caso de Miclantecuhtli y Tlalocantecuhtli. Vale notar también que Ometeotl se encuentra en el decimotercer nivel, mientras que Tonacantecuhtli y Tonacacihuatl, que teóricamente eran sus invocaciones, están en el séptimo.

altepetl o de la dinastía gobernante, la cosmogonía y los pronósticos. En contraposición, la existencia de libros nahuas –o de capítulos– que explican la cosmografía y el calendario derivaría principalmente de las demandas del mundo colonial, más específicamente, de los intereses y preguntas de los misioneros que estuvieron en Mesoamérica durante los siglos XVI y XVII.

A pesar de la fuerte injerencia de dichos intereses y preguntas, muchos de los episodios relatados en la *Histoire du Mechique* emplean conceptos cosmográficos específicos que no fueron explicados con anterioridad. Es lo que sucede, precisamente, después de la presentación de los niveles celestes y deidades que mencionamos antes, punto en el cual el relato sintetiza las edades anteriores del mundo y sus cataclismos y trata sobre la destrucción de la edad anterior por causa del diluvio.²²⁰ Como ejemplo, podemos citar el episodio en que Tezcatlipoca y Ehecatl entran, respectivamente, por la boca y por el ombligo de Tlaltecuhli (Señor de la Tierra), se juntan en su corazón y levantan el cielo que, sin embargo, permanece demasiado bajo, exigiendo la ayuda de otros dioses para hacerlo más alto y también para que algunos de ellos permanezcan sosteniéndolo.²²¹

En la secuencia de ese episodio, otros lugares cosmográficos son evocados para relatar la creación de las estrellas, del propio inframundo, de las lluvias y del hombre, obra que obligó a Quetzalcoatl a bajar hasta el inframundo y a buscar los huesos de los hombres anteriores y llevarlos hasta Tamoanchan que, según ese texto, estaba en Cuauhnahuac, como citamos en la primera parte de este capítulo.²²² También se mencionan cavernas con la función de úteros –en el episodio en que Piltzintecuhli y Xochipilli copulan y generan a Centeotl, el Dios Maíz–²²³ y los colores de los cuatro rumbos, en el episodio en que Tezcatlipoca envía a Quetzalcoatl a través del mar hasta la casa del Sol para buscar músicos que lo honren, quienes estaban vestidos de blanco, rojo, amarillo y verde.²²⁴

Del mismo modo en que se presenta en la “Leyenda de los soles”, en los *Anales de Cuauhtitlan* y en los anales del Vaticano A, el número de topónimos de *altepeme* mencionados en la *Histoire du Mechique* recibe un gran incremento a partir de los episodios relacionados con Quetzal-

²²⁰ Cfr. “Histoire du Mechique”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 144-146.

²²¹ Cfr. *ibidem*, p. 147.

²²² Cfr. *ibidem*, p. 148-149.

²²³ El cual se había metido debajo de la tierra, haciendo que diversas plantas, tales como el algodón, el maíz y tantos otros frutos y semillas, nacieran de diferentes partes de su cuerpo. Cfr. *ibidem*, p. 155.

²²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 155.

coatl.²²⁵ Vimos que los topónimos mencionados llegan a varias centenas en algunos de esos manuscritos.

¿Cuál era la función de esa compleja memoria toponímica entre las tradiciones de pensamiento nahua? Además de su función en la construcción de hegemonías político-tributarias y en la confección de explicaciones para tales hegemonías, tal memoria servía también para conferirle características históricas al paisaje –pues la mención de los topónimos se daba, generalmente, conjuntamente con las fechas– y para producir la reverencia por los lugares de habitación de los antepasados. Esa afirmación se basa en los análisis que desarrollamos anteriormente y en el texto maya-cakchiquel titulado *Memorial de Sololá*. Ese texto, al trazar y nombrar minuciosamente los lugares de la trayectoria migratoria de los antepasados, afirma que: “esos montes y esos valles donde ellos pasaron e hicieron sus recorridos, debemos reverenciarlos sin cesar, porque guardábamos absoluta memoria de todos los que hemos mencionado”.²²⁶

En resumen, según todos los análisis que hemos desarrollado, podemos percibir la coexistencia de distintos modelos y elementos compositivos en el interior de la *Histoire du Mechiue*, así como en el interior de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, del *Códice Vaticano A* y del *Códice magliabechiano*. Todos estos textos presentan, por un lado, informaciones característicamente nahuas, tales como la localización de los eventos cosmogónicos e históricos a través de la cosmografía y del sistema calendárico, y, por el otro, el intento claramente vinculado con las demandas coloniales cristianas de armar relatos generales y didácticos sobre saberes fundamentales de las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas –como la propia cosmografía y el sistema calendárico– y, por lo tanto, supuestos necesarios para el entendimiento de sus registros o relatos orales.²²⁷ En el caso de la *Histoire du Mechiue*, la existencia de tal superposición entre elementos nahuas y cristianos se corresponde con su probable origen a partir de un texto en español, producido en medio de los trabajos de fray Andrés de Olmos, como citamos en el primer capítulo, y que habría sido la base del manuscrito en francés.

²²⁵ Entre los *atepeme* más citados se encuentran Michatlauhco, Tlachinoltepec, Mexico, Tulancingo, Tula, Tenayuca, Culhuacan, Cuauhquechollan, Cholula y Cempoala. *Cfr. ibidem*, p. 158-161.

²²⁶ *Memorial de Sololá*, Guatemala, Comisión Interuniversitaria Guatemalteca de Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, 1999, p. 160.

²²⁷ Sin embargo, existe un cierto predominio de las selecciones temáticas y estructuras narrativas de origen cristiano en la *Histoire du Mechiue* si la comparamos con las demás fuentes nahuas antes citadas, excepto el *Códice magliabechiano*.

CONCLUSIONES: LA COSMOGRAFÍA NAHUA Y LAS TRANSFORMACIONES EN SUS USOS ESCRITURALES

Como mencionamos anteriormente, no repetiremos o sintetizaremos aquí las conclusiones particulares sobre cada fuente central de la investigación, las cuales se incluyen en el final de cada apartado de la segunda parte del presente capítulo. Las mismas se basaron en las hipótesis iniciales y en los análisis de los papeles desempeñados por los conceptos cosmográficos en los textos pictoglíficos y alfabéticos nahuas, tratando de determinar, a partir de esos análisis y también de los presentados en el capítulo anterior, algunas características de las producciones y filiaciones intelectuales de esos manuscritos; es decir, si se relacionaban más con las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas o con las cristianas.

En esta última parte del capítulo, apenas sintetizaremos y relacionaremos algunas conclusiones de índole más general, que se encuentran entre los análisis que desarrollamos anteriormente, pero que se refieren a las especificidades de la cosmografía nahua y a las transformaciones de sus usos escriturales en el siglo XVI. En primer lugar, trataremos las especificidades de la cosmografía que resultaron fundamentales para el análisis de las fuentes pero que, a nuestro modo de ver, no han sido suficientemente tratadas por los investigadores. A continuación, reuniremos algunas conclusiones sobre las transformaciones de los usos escriturales de la cosmografía nahua en el siglo XVI.

Cosmografía nahua

Por medio de la presentación inicial de los ámbitos del cosmos y de los análisis desarrollados en la segunda parte de este capítulo, creemos que fue posible demostrar la complejidad del sistema cosmográfico manejado por las tradiciones nahuas de pensamiento, así como su participación fundamental en la organización gráfica y en la composición de los temas y episodios que constan en los manuscritos pictoglíficos prehispánicos y coloniales tradicionales. La disposición de los conjuntos pictoglíficos de acuerdo con principios del sistema cosmográfico y la gran variedad de glifos y términos designativos de las partes de ese sistema –tales como el *quincunce*, el *nacxitl xochitl*, el glifo para *tlalli*, *tlaltecuhtli* y Mictlan, las franjas celestes, el glifo para el Sol y los ojos estelares– son algunos indicios de esa complejidad e importancia. También tratamos de demostrar que la cosmografía desempeña papeles centrales en la composición de

episodios en algunos manuscritos alfabéticos, pero que lo mismo no ocurre en el caso de la distribución gráfica de esos textos, organizada a través del tratamiento relativamente homogéneo que el sistema de escritura alfabética tiende a dispensarle al espacio escritural.

Vimos también que la preocupación por dividir el espacio natural y social –inclusive a través de grandezas matemáticas o geométricas– y nombrar-clasificar sus ámbitos buscaba fundamentalmente el entendimiento de sus cualidades. El conocimiento previo de las mismas mostró ser indispensable para la comprensión de muchos episodios y personajes constantes en los códices y textos alfabéticos, los que, a su vez, también contribuyeron para agregarles otras características a los ámbitos evocados. Es lo que ocurre, por ejemplo, en el caso del episodio de la fuga de Quetzalcoatl hacia Tlapallan y su consecuente transformación en Venus, narrado en el *Vaticano A*. La fuga ocurrió en dirección a una región que ya era consonante con la transformación o desaparición temporaria –pues ya se caracterizaba por la “muerte” o desaparición del Sol en el inframundo– y, al mismo tiempo, la desaparición de Quetzalcoatl y su transformación resultó en una nueva estrella, con sus periodos de visibilidad y desaparición, que pasó a caracterizar esa región del Universo.

Pudimos ver también que los ámbitos que componían el mundo no estaban delimitados por fronteras abruptas o intraspasables. Al contrario, parece ser que las distinciones entre las regiones eran graduales y traspasables, sirviendo de tal modo más para marcar la circulación, el tránsito, el movimiento y la alternancia de los variados seres –y podemos incluir las unidades y ciclos calendáricos en esa categoría– que para establecer el mapa de un universo fijo e inmutable. El vínculo existente entre los ámbitos cosmográficos y los ciclos temporales es la mejor muestra de la primacía de la idea de alternancia o turno en la configuración del cronotopo nahua. Por ejemplo, mencionamos que los días, las treceñas, los años, los Señores de la Noche, los Señores de los Días y los Quecholli se vinculaban y circulaban entre los diversos ámbitos cosmográficos. Además, mostramos que los dioses no actuaban apenas en los ámbitos que les resultaban más característicos, pues son citados como participantes en episodios cosmogónicos o históricos de las más diversas regiones del cosmos, dándole movimiento o, dicho de otra forma, siguiendo los movimientos determinados, sobre todo, por los ciclos calendáricos. Ejemplos de transitabilidad de los entes divinos en los ámbitos cosmográficos son la presencia de Mictlantecuhtli en los niveles celestes (*Histoire du Mechique*) y en uno de los cuatro rumbos (*Códice Fejérváry-Mayer*), además del propio Mictlan, y de Quetzalcoatl en el inframundo (*Leyenda*

de los soles) y en el más alto nivel celeste (*Rollo Selden*), además del nivel celeste asociado con los vientos.

Adicionalmente, esa aparición de deidades en ámbitos que no les serían característicos indica también que el empleo de la cosmografía en los escritos tradicionales se adaptaba y particularizaba de acuerdo con las informaciones o con los episodios que eran retratados. Por lo tanto, no tenemos ningún código prehispánico o colonial tradicional que presente los ámbitos cosmográficos de un modo abstracto, genérico y universal, como vimos que ocurría en algunos códigos o textos alfabéticos vinculados con las demandas misioneras cristianas. Este tema será retomado en el próximo apartado.

Pudimos observar también que para las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas, de modo general, las regiones cosmográficas menos tangibles para el ser humano no se ubicaban en otro espacio, fuera del alcance de éste y reservado a entes no humanos o sobrehumanos. Los muertos y algunos hombres, como los llamados hombre-dioses y algunos reyes-sacerdotes, además de ciertos animales, habitaban o viajaban por los cielos, inframundos y Tlalocan, regiones caracterizadas por la densa presencia de las deidades. Al mismo tiempo, muchas de estas últimas habitaban o estaban en las montañas, cavernas, así como en los cuatro rumbos y el centro del Universo, regiones marcadas por la masiva presencia humana. Esa distribución y ese movimiento de entes entre las regiones del mundo atestiguan la existencia de una relación mucho más compleja entre ámbitos y seres ocupantes de que el simple impedimento o exclusividad de ocupación de ese o de aquel ente en ese o en aquel ámbito. Vale notar que no estamos afirmando que el tránsito entre esas regiones no haya tenido una serie de restricciones para el pensamiento nahua, tales como la realización de determinados actos rituales²²⁸ y el respeto a los ciclos calendáricos y a la voluntad de los entes sobrehumanos. No obstante, no creemos que la existencia de restricciones o condiciones especiales para el tránsito sea suficiente como para caracterizar una oposición radical y esencial entre dos tipos de ámbitos cosmográficos –ecúmeno y anecúmeno, por ejemplo– tal como proponen algunos autores.²²⁹

Además, aunque no hayamos analizado sistemáticamente los atributos de los *altepeme*, creemos haber presentado indicios suficientes como para mostrar que esa entidad político-territorial era concebida por las

²²⁸ Entre ellos estaban los que provocaban alteraciones de consciencia, visiones o sueños, tales como los autosacrificios y el uso de alucinógenos.

²²⁹ Entre esos autores, se encuentra Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998.

tradiciones de pensamiento nahuas como una especie de microcosmos que reproducía, miméticamente, al macrocosmos; o, dicho de otra forma, que el mundo era entendido como un *altepetl* de grandes proporciones. Nos parece que la relación entre el *altepetl* y los demás ámbitos cosmográficos no se caracterizaba por la diferenciación entre dos tipos de espacio en los cuales regían leyes diferentes y circulaban seres o entes esencialmente diferentes. Al contrario, tal relación parece haberse caracterizado por la contigüidad y superposición de esos ámbitos, los que compartían desigualmente los mismos tipos de entes y cualidades.

Esos *altepeme*, por medio de sus nombres o glifos toponímicos, se encuentran masivamente presentes en los textos producidos por las tradiciones de pensamiento nahuas. Los casos de los *Anales de Cuauhtitlan*, de la *Leyenda de los soles*, de los anales del *Códice Vaticano A*, de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* e inclusive de la *Histoire du Mechi-que* nos permitieron detectar la existencia de una relación directamente proporcional entre la mayor proximidad temporal del episodio narrado en relación con el presente y el mayor número de menciones a sitios tangibles, tales como los *altepeme*. La mención de centenares de *altepeme* en los textos alfabéticos o en los códices pictográficos es, seguramente, un reflejo de la importancia dada a la toponimia por las tradiciones de pensamiento nahua en la construcción de explicaciones sobre el pasado, sobre todo acerca del pasado más reciente.

Vimos también que nuestras fuentes centrales presentan pocas referencias directas o nominales a Tamoanchan y a Tlalocan. En contraposición, aparecen muchas menciones a cavernas y cuevas y a regiones de habitación de los antepasados, sitios que por esas características podrían interpretarse como manifestaciones de esos dos ámbitos cosmográficos. Por lo tanto, los análisis desarrollados no llegaron a conclusiones que pudieran ayudar a resolver las polémicas que involucran los estudios sobre esos dos ámbitos, tales como la que se refiere a sus localizaciones cosmográficas. Sin embargo, esas escasas menciones quizá señalen que aquellos dos ámbitos no desempeñaban un papel central en los relatos sobre el pasado distante –asunto medular en nuestras fuentes alfabéticas–, por lo que pueden aparecer de manera más significativa en relatos sobre los tiempos más recientes, los cuales no fueron objetos primordiales de nuestros análisis.

Otro aspecto de la cosmografía que debe destacarse es el carácter matemático-geométrico de sus ámbitos, sea de los macro o de los microámbitos. Aunque ese sea un aspecto al cual los investigadores le han dedicado gran atención, quizá se ha valorado en exceso la geometría,

sobre todo en el caso de los pisos del inframundo, de los niveles celestes y de los cuatro rumbos, subestimando la importancia de las relaciones matemáticas entre la cosmografía y el calendario. Vimos que ese carácter matemático-geométrico resulta, en parte, del papel central que el movimiento aparente del Sol y su mensuración por medio de unidades y ciclos calendáricos tuvieron en la determinación conceptual y en la delimitación espacial de los rumbos, de los cielos y del inframundo, así como en el planeamiento y construcción de los *altepeme*.

En resumen, creemos que las explicaciones y los análisis expuestos en este capítulo demostraron que el entendimiento de los textos pictográficos y alfabéticos nahuas sobre el pasado y la actuación de los dioses solamente es posible mediante la comprensión de los conceptos cosmográficos manejados por las tradiciones de pensamiento que produjeron tales textos. La reiterada y central presencia de conceptos cosmográficos específicos en esos textos indica la importancia que tenían para la visión de mundo de esos pueblos, la que no puede comprenderse adecuadamente si subestimamos la carga de particularidad de tales conceptos. Por lo tanto, pensamos que visiones sobre la cosmografía, como la de Michel Graulich, precisan ser urgentemente reconsideradas para que podamos superar posturas analíticas previamente negativas y generalizadoras sobre las concepciones de tiempo y espacio de las sociedades no occidentales u occidentales no modernas, tratando de entender positivamente sus complejas e irreductibles especificidades.²³⁰

Transformaciones en los usos escriturales de las concepciones cosmográficas

Pudimos comprobar que una porción considerable de nuestras fuentes centrales presentó la cosmografía como parte de la estructura organizacional de los escritos pictográficos o como supuesto de lectura de los episodios narrados o de los temas registrados, pictográfica o alfabéticamente. Entre esas fuentes, podemos destacar el *Códice borbónico*, los *Anales de Cuauhtitlan*, la *Leyenda de los soles* y partes del *Códice Vaticano A*, de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y de la *Histoire du Mexique*, aunque los conceptos cosmográficos también hayan sido empleados temáticamente en esos tres últimos textos.

²³⁰ Tal como citamos en nota anterior, ese autor afirma que: "Las informaciones relativas a la disposición de los infiernos y de los cielos es bastante confusa; y no me detengo en ella, máxime jugando estos lugares un papel mínimo en los mitos y en los ritos". Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, p. 78.

Comparando los resultados logrados en los análisis de nuestras fuentes centrales, presentados en este y en el capítulo anterior, fue posible percibir también que hubo una coincidencia casi total entre los manuscritos o secciones que emplearon la cosmografía y, también, el calendario como parte de su estructura organizacional o de sus supuestos de lectura –y no como temas generales–. Siendo así, tales resultados –sintetizados en los cuadros 8 y 9, en el caso del segundo capítulo– se refuerzan mutuamente, mostrando que, en general, esos tipos de uso de la cosmografía y del calendario tienden a ocurrir conjuntamente. Según nuestras hipótesis, la existencia de ese tipo de uso sería un fuerte indicio del carácter tradicional del manuscrito o de su sección, es decir, de una producción directamente vinculada con las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas. La validez de estas hipótesis se vio reforzada por los análisis puntuales de las fuentes auxiliares, pues tales empleos se presentan en manuscritos seguramente producidos por tradiciones de pensamiento nativas de otras regiones mesoamericanas, tales como el *Rollo Selden*, el *Códice Borgia* y el *Chilam balam de Chumayel*.

En contrapartida, vimos que una parte menos numerosa de nuestras fuentes centrales utilizó las concepciones cosmográficas de forma temática. Entre esas fuentes podemos destacar la primera sección del *Códice Vaticano A* y algunos capítulos de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y de la *Histoire du Mechique* –en el *Códice magliabechiano* reinó la ausencia casi total de conceptos cosmográficos–. Esas mismas fuentes también presentaron un uso temático del calendario, como pudimos ver en los cuadros 8 y 9. Como demostramos en otra ocasión, ese tipo de uso del calendario y de la cosmografía estaba vinculado con las demandas coloniales de origen cristiano, más específicamente, con el interés de los misioneros en conocer los hábitos y costumbres locales para operar una conversión profunda, impidiendo la infiltración de lo que consideraban que era idolatría en las prácticas cristianas.²³¹

Reuniendo ambos conjuntos de informaciones, resulta posible concluir que una de las principales transformaciones en el uso escritural de la cosmografía durante el siglo XVI fue el siguiente pasaje: de ser una parte central de la estructura organizacional o de los supuestos de lectura en los cuales se basaba la presentación y comprensión de otros temas, la cosmografía se volvió un tema en sí mismo, que debía explicarse de forma general y abstracta.

²³¹ Cfr. Eduardo Natalino dos Santos, *Deuses do México indígena*.

Dicha transformación estaría relacionada, principalmente, con dos factores. En primer lugar, con la mencionada curiosidad cristiana sobre ese aspecto del pensamiento nahua, para la cual la cosmografía podía tratarse de manera relativamente separada del calendario, como se da, por ejemplo, en el *Vaticano A*. En segundo lugar, con la adopción de la escritura alfabética, la que, por considerar y tratar al espacio escritural como cosmográficamente neutro, prácticamente volvió inviable la continuidad del papel organizacional que los conceptos cosmográficos desempeñaban en los escritos pictoglíficos. Tales escritos presuponían la existencia de vínculos posicionales entre los registros de los ámbitos y los ámbitos cosmográficos en sí –en las representaciones cristianas del siglo XVI, ese tipo de vínculo debía existir en los mapas, planos y pinturas, y no necesariamente en los textos alfabéticos–. Vimos que esa transformación no ocurrió, forzosamente, con el sistema calendárico, que continuó desempeñando funciones estructurales en textos alfabéticos, tal como en los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Leyenda de los soles*.

Otra transformación en el uso escritural de la cosmografía fue el abandono, en algunos manuscritos pictoglíficos, del sentido levógiro como principio fundamental en la organización de páginas que se referían a los ciclos calendáricos. Entre los manuscritos que presentan esa transformación, se encuentran el *Códice Vaticano A* y el *Códice magliabechiano*. Como vimos al inicio de este capítulo, ese principio reflejaba y expresaba la forma en que se creía que el tiempo y el espacio estaban articulados en la propia realidad y, por tal motivo, se encuentra sistemáticamente presente en los manuscritos prehispánicos o tradicionales, tales como el *Borgia*, el *Borbónico* y el *Fejérváry-Mayer*. Creemos que la presencia o ausencia del sentido de lectura levógiro en los centenares de manuscritos pictoglíficos coloniales puede ser muy útil para establecer aproximaciones y alejamientos entre los procesos de planeamiento y producción de esos manuscritos y las tradiciones de escritura y pensamiento nahuas y mesoamericanas.

De los manuscritos que se refieren a la historia reciente, vimos que los considerados más tradicionales –tales como los *Anales de Cuauhtitlan* y los *anales del Vaticano A*– presentaron una cantidad de menciones toponímicas muchas veces superior a la que fue detectada en los menos tradicionales –como la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Histoire du Mechique*–. La numerosa presencia de topónimos es una característica fundamental de los libros pictoglíficos nahuas que tratan sobre la migración y la historia de los *altepeme* –tal como la *Tira de la peregrinación*–, así como de los libros mixtecos que se refieren a los mismos temas,

dándole cierta relevancia a los linajes dirigentes –como el *Códice vindobonense*–.²³² Aunque no hayamos analizado una muestra amplia de dichos libros de anales, quizá podamos decir que hubo una cierta simplificación toponímica en la producción de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y de la *Histoire du Mechique*, manuscritos que versan sobre las historias locales, pero cuyas organizaciones internas y selecciones temáticas se vincularon más fuertemente con los intereses de los misioneros, tal como vimos en el primer capítulo.

Mencionamos que semejante proceso de simplificación ocurrió en la producción colonial de muchos otros relatos y textos alfabéticos, los que recogieron y explicaron las versiones nahuas sobre el pasado cosmogónico adaptándolas o sometiéndolas a las selecciones temáticas y estructuras narrativas de origen cristiano. Tal proceso podía ser sintéticamente caracterizado por el rechazo casi completo de las informaciones calendáricas –que estaban sistemáticamente presentes en las versiones tradicionales de esos relatos–, así como por el parcial descarte de las informaciones cosmográficas. Esos procedimientos contribuyeron a lo que estamos llamando fabulación del pasado nahua, tema que trataremos en detalle en el próximo y último capítulo.

²³² Cfr. *Códice Boturini*, México, Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Educación Primaria en el Distrito Federal, n. 2, 1975, y *Códice vindobonensis*.