

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 PASADO: LOS RELATOS COSMOGÓNICOS TRADICIONALES Y SUS TRANSFORMACIONES DURANTE EL SIGLO XVI

En este capítulo, y siguiendo las hipótesis que fueron propuestas en la “Introducción”, analizaremos las formas en que la cosmogonía nahua fue representada en las fuentes centrales de esta investigación. Tales hipótesis pueden resumirse de la siguiente manera: a) en los manuscritos tradicionales, los episodios cosmogónicos nahuas se presentaban en estrecha articulación con marcos calendáricos y cosmográficos, pues el empleo de esos marcos les otorgaba a dichos episodios características esenciales para su composición y comprensibilidad y, en contrapartida, dichos episodios cargaban de cualidades y características propias a los ámbitos cosmográficos y a las unidades y ciclos calendáricos; b) las fuentes más tradicionales presentan indicios de que los nahuas no diferenciaban lo que en la actualidad denominamos *cosmogonía* e *historia*, al menos no como tipos de relatos que aludiesen a tiempos pasados esencialmente diferentes en términos cualitativos; c) la desvinculación de los episodios cosmogónicos de sus marcos calendáricos y cosmográficos, presente en algunas de nuestras fuentes centrales, formaba parte de la fabulación de los relatos nahuas sobre el pasado, proceso que fue llevado a cabo, principalmente, por parte de los misioneros cristianos.

De esa forma, no trataremos todos los aspectos de la cosmogonía nahua que podrían inferirse a partir del análisis de las fuentes centrales, sino que simplemente demostraremos cómo el empleo articulado del calendario y de la cosmografía, para tratar la cosmogonía, le otorgó a los relatos tradicionales características específicas y, en contrapartida, cómo la desarticulación de esos tipos de información contribuyó al proceso de fabulación del pasado nahua durante el siglo XVI.

Para alcanzar tal objetivo, relacionaremos los análisis y resultados que constan en los capítulos segundo y tercero –respectivamente, sobre el calendario y la cosmografía– con las reflexiones y los análisis sobre la cosmogonía. De esa forma, este capítulo tratará de conjugar los resultados y las reflexiones sobre los tres principales temas de este libro y desempeñará, por lo tanto, el papel de conclusión.

Sin embargo, antes de relacionar los resultados obtenidos en los capítulos anteriores con los nuevos análisis, vale presentar las características generales de la cosmogonía nahua que evocaremos en nuestro trabajo.

#### CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA COSMOGONÍA NAHUA

Una de las principales características de las explicaciones cosmogónicas nahuas era la presencia medular de la concepción de que el mundo había atravesado diversas edades, generalmente llamadas soles y, frecuentemente, terminadas en cataclismos.<sup>1</sup> Dependiendo de la versión, son enunciadas y descritas cuatro o cinco edades, con duraciones variadas y en las cuales diferentes elementos y entes fueron creados, destruidos o transformados.<sup>2</sup>

Sin embargo, la existencia de esa concepción no significa que cada edad haya sido entendida como una unidad aislada y autosuficiente, o sea, que empezó a partir de la nada, tuvo su serie de creaciones y terminó, de una vez y por completo. Al contrario, cada nueva edad incorporaba elementos de la anterior y, de ese modo, la edad actual englobaba una parte de todas las anteriores. Por ejemplo, la creación del hombre, dependiendo de la versión, ocurrió solamente en la primera edad –o en la primera y última– y los hombres de las demás edades eran descendientes de parejas sobrevivientes de las anteriores.<sup>3</sup> Además, durante los cataclismos que las concluyeron, los hombres sobrevivientes de las edades anteriores se transformaron en otros animales, tales como aves, peces, perros y monos, los cuales poblaban las subsecuentes edades.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Las principales fuentes nahuas que presentan esos relatos cosmogónicos son el *Códice Vaticano A*, la *Leyenda de los soles*, los *Anales de Cuauhtitlan*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Histoire du Mechique*.

<sup>2</sup> En la investigación de maestría, analizamos los textos mencionados en la nota anterior para comparar detalladamente las informaciones y temas presentados en sus distintas descripciones sobre las edades del mundo. Cfr. Eduardo Natalino dos Santos, *Deuses do México indígena*. São Paulo, Palas Athena, 2002. En este capítulo, no presentaremos las variaciones de dichas informaciones y temas según cada una de las fuentes, sino que apenas las enunciaremos tipológicamente para poder ubicar las reflexiones que daremos sobre aspectos de la cosmogonía nahua relacionados con el calendario y la cosmografía. En otras palabras, para los objetivos propuestos, será suficiente mencionar, por ejemplo, que las edades anteriores terminaron debido a los cataclismos, sin explicar que la primera edad terminó porque desapareció el Sol, según la *Leyenda de los soles*, o por inundaciones, según los *Anales de Cuauhtitlan*.

<sup>3</sup> Cfr. *Códice Vaticano A*, Graz/México, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1996, f. 4v-7r; "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. 25-43.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, f. 4v-7r; "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1945, p. 119-120. Esas transformaciones

Por lo tanto, tales relatos también se caracterizaban por la presencia destacada de la concepción de transformación, tanto por los cataclismos que alteraban el paisaje natural y social como por los hombres metamorfoseados en animales. Además, varios relatos mencionan la existencia de gigantes en la primera, segunda o tercera edades, pero nunca en la cuarta o quinta.<sup>5</sup> La ubicación de los gigantes en el pasado más remoto puede ser una señal de que las primeras edades eran entendidas por las tradiciones de pensamiento nahuas como muy distintas de la actual, pues incluso fueron pobladas por hombres diferentes.

La concepción de transformación a lo largo de las edades también aparece, de manera menos explícita, en la citación sistemática de cambios en los hábitos alimenticios de los hombres.<sup>6</sup> Por ejemplo, la *Leyenda de los soles* cita cuatro plantas con nombres calendáricos que habrían sido los principales alimentos de los hombres de las cuatro edades anteriores, respectivamente: *chicome malinalli* (siete hierba), *matlactli omome coatl* (doce serpiente), *chicome tecpatl* (siete pedernal) y *nahui xochitl* (cuatro flor). Después, menciona al maíz como alimento del hombre de la edad actual.<sup>7</sup>

Las metamorfosis de los hombres en otros animales y el papel fundamental del maíz para el hombre actual también se encuentran en el relato maya-quiché del *Popol vuh*. Según este texto, los dioses crearon otros dos tipos de hombres en las edades anteriores, utilizando, respectivamente, el barro y la madera. No obstante, esas creaciones terminaron en frustraciones, pues esos hombres no poseían inteligencia ni tampoco

y la continuidad de elementos de una edad en la subsiguiente también son explícitas en el *Popol vuh*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 23-110.

<sup>5</sup> El *Códice Vaticano A* (*op. cit.*, f. 4v) y la *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. 30-34) mencionan a los gigantes en la primera edad, mientras que los *Anales de Cuauhtitlan* (en *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1945, p. 5) los localizan en la segunda y la "Histoire du Mechique" (en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 144-145) en la tercera edad.

<sup>6</sup> Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 119-121; *Códice Vaticano A*, p. 4v-7r; "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 25-43.

<sup>7</sup> Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 119-121. Lo mismo sucede con el *Códice Vaticano A*, que cita el *accintli* (maíz silvestre), el *acotzintli* (maíz silvestre de las alturas) y el *cincoco* (planta semejante al maíz). Sin embargo, el mismo no cita al maíz como alimento de los hombres de la cuarta y actual edad según ese manuscrito. Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 4v-7r. Algunas de esas plantas son consideradas posibles antecesoras silvestres del maíz, cuyo origen aún es, en la actualidad, motivo de polémicas. 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.

reverenciaban a sus creadores. Entonces, los dioses dejaron que los hombres de barro se deshicieran en el agua y destruyeron a los hombres de madera con una lluvia de resina, algunos de los cuales sobrevivieron transformados en monos. En reunión de consejo, los dioses resolvieron crear al hombre actual, es decir, el pueblo maya-quiché, cuyo cuerpo fue moldeado con la masa del maíz y cuya inteligencia y visión se equiparaba a la de los dioses.<sup>8</sup>

Por lo tanto, podemos percibir que tanto los relatos cosmogónicos nahuas como el *Popol vuh* no se dedican a la “existencia de diversos mundos, sino de la génesis del mundo, entendida como la progresiva aparición de sus componentes y la transformación del hombre”.<sup>9</sup> Por lo tanto, resulta fundamental que notemos que nos encontramos frente a explicaciones que consideran al mundo actual como resultado de los episodios que ocurrieron en las edades anteriores, las que no habían terminado por completo según las tradiciones de pensamiento nahuas. Esa concepción implica el empleo de una lógica explicativa del pasado que conjuga la sucesión y la superposición de episodios a lo largo del tiempo. Más adelante veremos cómo esa lógica se ajusta perfectamente con la que rige el sistema calendárico, la cual, como vimos en el segundo capítulo, combina la diacronía y la sincronía en las unidades calendáricas empleadas para, entre otras cosas, contabilizar la duración de las edades del mundo y para situar sus episodios.

La existencia de esos cataclismos y transformaciones no era aleatoria, pues la duración de cada edad estaba regida por ciclos temporales que le conferían ritmo a la sucesión, principalmente por el ciclo de 52 años sazonales, pues las cantidades de años mencionadas en los relatos para la duración de cada edad son, en general, un múltiplo de ese ciclo. En realidad, quizá sea más correcto que invirtamos dicha relación y digamos que, para las tradiciones de pensamiento nahuas, los ciclos calendáricos de 52 años tenían esa duración porque, supuestamente, correspondía a ese ritmo de creaciones, transformaciones y destrucciones del mundo. De todos modos, cada edad o sol y su respectivo dios patrono –inclusive los actuales– regían apenas durante un periodo o, dicho de otro modo, tenían que cumplir un determinado turno.

Vimos en el tercer capítulo que esa idea de turno –es decir, estar en un lugar específico durante un cierto periodo realizando una determina-

<sup>8</sup> Cfr. *Popol vuh*, p. 23-112.

<sup>9</sup> 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, p. 29.

da tarea- desempeñaba un papel central en la composición del cronotopo nahua, pues expresaba la articulación entre el tiempo y el espacio, ya que la mensuración de las unidades y ciclos calendáricos, así como de los ámbitos cosmográficos, dependía directamente de los turnos del Sol y de otros cuerpos celestes. Debido a esa dependencia, el movimiento regular de los astros, sobre todo el del Sol, era considerado una garantía de continuidad del orden de la edad en curso según las tradiciones de pensamiento nahuas. Al contrario, la inmovilidad o el movimiento incorrecto de los cuerpos celestes que tenían turnos regulares condenarían al mundo a otra destrucción, como la que ocurrió en la segunda edad, que terminó porque el Sol no se movía del medio del cielo.<sup>10</sup> La inmovilidad del Sol en la mitad del cielo también había sido un problema al comienzo de la edad actual, que se resolvió con guerras y sacrificios de sangre, los cuales empezaron a alimentar el movimiento del astro.<sup>11</sup>

Una implicación directa de la concepción esbozada anteriormente –o sea, que existieron edades anteriores, que se cerraron por causa de los cataclismos y las transformaciones, y que sus duraciones estaban regidas por los ciclos calendáricos– es la idea de que el mundo actual estaba sujeto a destinos semejantes a los de las edades anteriores, pues era el resultado transitorio de la sucesión y superposición de las mismas. Ese tipo de visión sobre el mundo se encuentra presente, por ejemplo, en los *Anales de Cuauhtitlan*. Ese texto, al referirse al Quinto Sol, llamado Nahui Ollin (Cuatro Movimiento), afirma que “Según dejaron dicho los viejos, en éste habrá terremotos y hambre general, con que hemos de perecer”.<sup>12</sup>

Más adelante, cuando analicemos la forma en que el *Códice borbónico* registró la ceremonia del Fuego Nuevo de 1507, veremos que esa idea fundamenta la estrecha articulación que, según nuestra propuesta, existió entre cosmogonía e historia reciente para el pensamiento nahua, de acuerdo con el cual los tiempos presentes eran vistos como cosmogónicos, pues la creación del mundo no era un proceso que se había cerrado en el pasado: el mundo se encontraba en constante creación y destrucción.

Otra característica compartida por los diversos relatos cosmogónicos nahuas fue la actuación de diferentes dioses en la creación y transformación del mundo a lo largo de las edades. En general, los relatos empiezan con las acciones de dioses primordiales e increados, tales como Ometeotl, también llamado Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl. Éstos habrían iniciado

<sup>10</sup> Cfr. “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 5.

<sup>11</sup> Cfr. “Leyenda de los soles”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 122-124.

<sup>12</sup> “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 5.

el proceso de creación, dando origen, en general, a otros dioses, los cuales se encargaron directamente de crear los ámbitos y los entes del mundo. En el segundo capítulo, vimos que esto quedó registrado en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, según la cual Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl crearon a Tezcatlipoca Rojo, Tezcatlipoca Negro, Quetzalcoatl y Huitzilopochtli, siendo que los dos últimos habían sido los encargados de crear a los demás dioses, los árboles y los animales, el inframundo, los cielos, el hombre, los alimentos humanos y el calendario. A partir de entonces, las edades siguientes son regidas y tienen sus comienzos y finales originados por las acciones alternadas o conjuntas de los dioses de esa primera generación, sobre todo por Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, o de los dioses que fueron creados por éstos. Tales acciones, como ya lo mencionamos, respondían a los ciclos calendáricos, empleados también para organizar la disposición de las partes del propio relato desde la mención de la creación de los propios ciclos calendáricos, durante la primera edad.

Esos dioses no poseían papeles cosmogónicos fijos o exclusivos, tales como los de creadores o destructores. Los mismos dioses podían aniquilar una edad debido a sus peleas e, inmediatamente, aliarse para empezar la siguiente, realizando tareas tales como levantar el cielo o crear al hombre. Tezcatlipoca y Quetzalcoatl son un clásico ejemplo de dioses que a veces actuaban antagónicamente y otras colaboraban entre sí.

Las edades del Mundo podían aludirse a través de los nombres de los dioses que las regían o de los días del *tonalpohualli* relacionados con sus cataclismos finales u otros episodios importantes. A veces, esos nombres estaban acompañados del término *tonatiuh*, que significa sol. Por lo tanto tenemos, en el primer caso, nombres tales como Sol de Tezcatlipoca, Sol de Quetzalcoatl, Sol de Tlalocantecuhtli y Sol de Chalchiuhtlicue,<sup>13</sup> y, en el segundo, nombres tales como Nahui Ocelotl (Cuatro Jaguar), Nahui Ehecatl (Cuatro Viento), Nahui Quiahuitl (Cuatro Lluvia), Nahui Atl (Cuatro Agua) y Nahui Ollin (Cuatro Movimiento o Terremoto).<sup>14</sup>

Como enunciamos inicialmente, el número de edades presentado en los relatos nahuas varía entre cuatro y cinco. Algunos investigadores creen que los mexicas fueron los responsables del agregado de la quinta edad a los relatos tradicionales, los cuales presentaban apenas cuatro. Por ejemplo, Ross Hassig cree que todos los pueblos del altiplano central mexicano del siglo XV creían que las edades anteriores habían durado 2028 años y

<sup>13</sup> Cfr. "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 25-43. Ese texto no trae, explícitamente, el nombre de la edad actual, pero relaciona sus principales eventos con Quetzalcoatl y Tezcatlipoca.

<sup>14</sup> Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 119-121.

que los aztecas subdividieron una de ellas para poder agregar una quinta edad. Habrían dividido la edad de 676 años en una de 364 y otra de 312 años, tal como aparece en la *Leyenda de los soles* y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.<sup>15</sup> Sin embargo, Hassig no explica cómo hay que hacer para considerar las diferentes duraciones, mucho más amplias, que aparecen en el *Vaticano A*, de 12822 años apenas para las tres edades anteriores,<sup>16</sup> y en la *Histoire du Mechique*, de 10200 años apenas para la edad actual, cantidad que puede inclusive ser un error, pues el texto agrega la información de que ésta sería la sumatoria de “cien ciclos sobre los cuales hemos trabajado”,<sup>17</sup> los cuales totalizarían, en realidad, 5200 años.

El aumento habría sido realizado por los mexicas para justificar las guerras y la hegemonía político-tributaria lograda, pues sus relatos afirman que el movimiento del Quinto Sol, creado en Teotihuacan, debería ser alimentado por la sangre humana, lo que justificaría, entre otras cosas, las guerras para lograr cautivos que serían sacrificados.

Pensamos que esa variación en la cantidad de edades y en sus duraciones puede ser una señal de que, así como en el caso de la cosmografía y las variaciones del número de pisos celestes, nos encontramos frente a un modelo de explicación no traducible en una versión única, considerada correcta y ortodoxa por todos los pueblos mesoamericanos ni, tampoco, por todos los grupos nahuas. Al contrario, el modelo podía expresarse de diferentes maneras, adaptándose a las variadas interpretaciones y circunstancias sociopolíticas.

#### CARACTERÍSTICAS PROPORCIONADAS POR EL CALENDARIO Y LA COSMOGRAFÍA PARA LOS EPISODIOS COSMOGÓNICOS

Después de haber presentado sintéticamente algunas características generales de los relatos cosmogónicos nahuas, reuniremos informaciones y análisis que demuestran la validez de las hipótesis enunciadas en la

<sup>15</sup> Cfr. Ross Hassig, *Time, history and belief in Aztec and colonial Mexico*, Austin, University of Texas Press, 2001. Luis Barjau cree en la existencia de diferentes tradiciones, cuyos distintos relatos presentaban cuatro o cinco soles. Sin embargo, ese autor trata fuentes que claramente presentan cinco soles como si trajeran apenas cuatro, tal como la *Histoire du Mechique*. Cfr. Luis Barjau, *El mito mexicano de las edades*, México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco/Miguel Ángel Porrúa, 1998, p. 70-73.

<sup>16</sup> La duración total de las cuatro edades llegaría a 18028 años según ese manuscrito. Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 4v-7r.

<sup>17</sup> En el original en francés: “cent temps de ceux que nous avont dit”. «Histoire du Mechique», en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 146. Además, 5200 años sería la cantidad tradicionalmente mencionada por los mayas para la duración de cada una de las edades del mundo, las que serían contabilizadas, sin embargo, en años *tuun*, es decir, de 360 días.

“Introducción” y en el comienzo del presente capítulo, referidas a la articulación existente entre la cosmogonía y los sistemas calendárico y cosmográfico. Para ello, retomaremos análisis e informaciones que constan en los capítulos anteriores, los cuales serán profundizados y relacionados con nuevos datos y reflexiones.

El objetivo central de esta parte del capítulo será mostrar que el empleo del calendario y de la cosmografía en funciones tradicionales les proporcionaba a los episodios de los relatos cosmogónicos, características esenciales para su composición y comprensibilidad. En contraposición, tales episodios les asignaban a las fechas y a los ámbitos cosmográficos cualidades que les resultaban típicas, vinculándolos directamente con los sucesos cosmogónicos. También trataremos de mostrar cómo esa articulación entre calendario, cosmografía y cosmogonía nos ofrece pistas sobre las características de la concepción de pasado de las élites nahuas.

### *El tonalpohualli, el xiuhmolpilli y la cosmogonía*

Vimos en el segundo capítulo que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* menciona la creación del sistema calendárico en el comienzo de la primera edad, inmediatamente después de la creación de Oxomoco y Cipactonal.<sup>18</sup> Esto habría garantizado que “Las consecutivas etapas de creaciones y destrucciones del mundo se realizan ya en el tiempo medido por medio del sistema de veintenas y trecenas”.<sup>19</sup> La relación entre la creación del calendario, su manipulación y los cuidados por parte de la pareja primordial Oxomoco y Cipactonal también fue citada en la parte inicial de los *Anales de Cuauhtitlan*.<sup>20</sup> Debido a sus participaciones durante los primeros episodios cosmogónicos, esa pareja era considerada, en general, sinónimo de ascendencia. La connotación se encuentra confirmada en el *Códice Vaticano A*, según el cual la pareja había sido

<sup>18</sup> Cfr. “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 28-29.

<sup>19</sup> Elzbieta Siarkiewicz, *El tiempo en el tonalamatl*, Varsovia, Universidad de Varsovia, Cátedra de Estudios Ibéricos, 1995, p. 179. A pesar de esas evidencias, Castellón Huerta afirma que la creación del calendario se situaría en la última edad y que las edades anteriores estarían fuera del tiempo para los nahuas. En sus palabras: “Después de la creación del Universo y de todo cuanto existe en éste, los dioses se dieron la tarea de crear un movimiento en el tiempo [...] es importante notar que las creaciones anteriores se realizaron cuando aún no existía la noción del tiempo”. Blas Román Castellón Huerta, “Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos”, en *Mitos cosmogónicos del México indígena*, coordinación de Jesús Monjarás-Ruiz, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989, p. 141. Desgraciadamente, el autor no menciona las fuentes en las que se basó para realizar dicha afirmación.

<sup>20</sup> Cfr. “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 3-4.

creada por el propio Omēteotl, el Dios Dos primordial e increado que habitaba por encima de los niveles celestes y que también era llamado Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl.<sup>21</sup>

La creación del calendario durante los primeros episodios cosmogónicos y su relación con esa pareja fueron expresadas en los *tonalamatl* y no solamente en los relatos explícitamente cosmogónicos. En esos libros, los patronos de la primera trecena del *tonalpohualli* son, precisamente, Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, u Omēteotl, conforme podemos observar, por ejemplo, en el *Códice Vaticano A*<sup>22</sup> y en el *Códice Borgia* (figura 7). Además, el primer día de esa trecena es *cipactli*, signo calendárico que vimos que estaba asociado a Tlaltecuhli, el Monstruo de la Tierra, ente que también se encontraba entre las primeras creaciones cosmogónicas.

La segunda y la tercera trecenas del *tonalpohualli* son regidas, respectivamente, por Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, tal como podemos observar en los mismos códices citados anteriormente o en el cuadro 6, que presenta a los patronos de las trecenas según el *Códice borbónico*. Esas deidades forman parte de la primera generación creada por Omēteotl, según ya explicamos. Después, en las demás trecenas y de modo general, hay dioses que fueron creados principalmente por Quetzalcoatl y Tezcatlipoca, tales como Chalchiuhtlicue, Tlaloc, Mictlantecuhtli, Tonatiuh y Tlahuizcalpantecuhtli, lo que también puede verse en la cuadro 6.

La conservación de la secuencia de creación de las deidades en la distribución de los Patronos de las Trecenas del *tonalpohualli* nos muestra que su organización tomó en cuenta la cosmogonía. De tal modo, el *tonalpohualli* se basaba en un concepto temporal que incorporaba el pasado distante y lo utilizaba para calcular y pronosticar las influencias de sus eventos en los tiempos presentes y futuros. Inclusive, la posibilidad de sondear las cualidades del tiempo a través de los ciclos calendáricos también se había establecido en las primeras creaciones cosmogónicas, pues Oxomoco y Cipactonal tenían la incumbencia, entre otras cosas, de manejar el calendario y con ello, eventualmente, hacer pronósticos.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 1v.

<sup>22</sup> Cfr. *ibidem*, f. 13v-14r.

<sup>23</sup> Vimos en el segundo capítulo que esa pareja fue mencionada en los *Anales de Cuauhtlan* (en *Códice Chimalpopoca*, p. 3-4) como responsable de la guardia del calendario y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 26-28) como el que prevé el destino. Además, Oxomoco y Cipactonal aparecen en el *Códice borbónico* (Graz/México/Madrid, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991, p. 21-22) leyendo la suerte con nueve granos de maíz (figura 10) en una sección que puede relacionarse con la cosmogonía y de la que también participan Quetzalcoatl y Tezcatlipoca.

Otra forma de relación entre el *tonalpohualli* y la cosmogonía se daba por medio de los nombres de los días en que las edades del mundo habían empezado, terminado o tenido algún evento de importancia fundamental. Esos días son utilizados para nombrarlas en algunos relatos. Vimos que, según la *Leyenda de los soles*, esos nombres eran *Nahui Ocelotl* (Cuatro Jaguar), *Nahui Ehecatl* (Cuatro Viento), *Nahui Quiahuitl* (Cuatro Lluvia), *Nahui Atl* (Cuatro Agua) y *Nahui Ollin* (Cuatro Movimiento).<sup>24</sup> El último era el nombre de la edad actual por haber sido el día en que el Sol paró en el medio del cielo, exigiendo sacrificios para volver a moverse.<sup>25</sup>

Esos días del *tonalpohualli* eran portadores de cargas especiales. Eso se menciona explícitamente, por ejemplo, en el texto que acompaña la segunda trecena del *Códice Vaticano A*. De esa trecena forma parte el día que le da nombre a la edad actual, *Nahui Ollin*, que, no por casualidad, presenta a Quetzalcoatl como su patrono, uno de los principales responsables de la creación de los actuales hombres y sol.<sup>26</sup>

Por lo tanto, podemos decir que los días del *tonalpohualli* mencionados en los relatos cosmogónicos servían para calificar sus episodios. Simultáneamente, algunas de las cualidades que esos días portaban les habían sido atribuidas por los propios eventos cosmogónicos. Los mismos también les conferían cargas específicas a las trecenas del *tonalpohualli*, a través de la presencia de sus protagonistas a modo de patronos de esos conjuntos de días. En otras palabras y para resumir: las cualidades de las unidades o ciclos calendáricos y de los episodios cosmogónicos se recargaban mutuamente.

Los eventos cosmogónicos también podían situarse narrativamente en tiempos más recientes y así, como en el caso de los más antiguos, cargaban de sentido con sus influencias a determinados días o ciclos calendáricos. Es el caso de la muerte de Quetzalcoatl de Tollan en medio de la edad actual, después de la cual ese dios-sacerdote-rey se transformó en Venus o Tlahuizcalpantecuhtli, es decir, el Señor de la Estrella de la Aurora. Vimos en el segundo capítulo que Quetzalcoatl había viajado al inframundo después de esa transformación y que tal viaje explicaría y determinaría los periodos de invisibilidad y, por consiguiente, de visibilidad de Venus. Los distintos periodos le imputaban cualidades a una

<sup>24</sup> Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 119-120.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*, p. 122.

<sup>26</sup> Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 14v. Vimos en nota del capítulo anterior que Sahagún también destaca ese día al comentar las trecenas del *tonalpohualli*. Cfr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 353.

serie de días del *tonalpohualli* que debían ser objeto de atención de los *tonalpouhque*,<sup>27</sup> quienes “Sabían cuándo viene apareciendo [Tlahuizcalpantecuhtli], en qué signos y cada cuántos resplandece, les dispara sus rayos y les muestra enojo. Si cae en 1 *cipactli*, flecha a los viejos y viejas, a todos igualmente. Si en 1 *ocelotl*, si en 1 *máçatl*, si en 1 *xóchitl*, flecha a los muchachitos. Si en 1 *acatl*, flecha a los grandes señores, todo así como si en 1 *miquiztli*. Si en 1 *quiyáhuatl*, flecha a la lluvia, y no lloverá. Si en 1 *ollin*, flecha a los mozos y mozas; y si en 1 *atl*, todo se seca”.<sup>28</sup>

La localización de ese tipo de eventos en tiempos relativamente recientes –según los *Anales de Cuauhtitlan*, la muerte y transformación de Quetzalcoatl en Venus ocurrió en 895 d. C.– nos indica que la frontera entre lo que estamos llamando tiempos cosmogónicos e históricos era inexistente para las tradiciones de pensamiento nahuas o, al menos, no estaba marcada simplemente por la gran distancia temporal en relación con el presente. En otras palabras, la cosmogonía no era vista como un proceso que se cerró con la resolución del problema de la inmovilidad del Sol y la creación del hombre actual, hecho de maíz; sino como una continuidad que abarcaba desde los tiempos iniciales de la primera edad hasta el pasado reciente y el propio presente. En la tercera parte de este capítulo veremos que esos segmentos temporales podían articularse secuencialmente o sobreponerse, dependiendo del tipo e intención del registro.

La existencia de esa continuidad entre cosmogonía, pasado reciente y presente se encuentra reforzada por el uso de las mismas unidades y ciclos calendáricos para mensurar y calificar tanto los eventos más remotos –gran parte de los cuales involucraban deidades y antepasados distantes– como los más recientes –la historia tolteca o de la migración–. Básicamente, esas unidades y ciclos eran los días y trecenas del *tonalpohualli*, como acabamos de ver, y los años *xihuitl*, utilizados para contabilizar las duraciones de las edades y ubicar sus episodios, como señalamos en el capítulo segundo y en la primera parte de este capítulo.

Así, pensamos que la mención de la creación del calendario al comienzo de la primera edad y la utilización de días del *tonalpohualli* y de años *xihuitl* para calificar, ubicar y contabilizar los eventos narrados desde entonces –sean de la primera edad o de la reciente historia de Tollan– nos desautorizan a atribuirles a las tradiciones de pensamiento nahuas

<sup>27</sup> O “aquellos que cuentan y relatan los días y destinos”, es decir, un tipo de especialista en pronósticos a través de la lectura del *tonalamatl*.

<sup>28</sup> La expresión entre corchetes me pertenece. “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 11.

una concepción de pasado marcada por la existencia de tiempos cualitativamente distintos: el de la cosmogonía y el de las acciones humanas.<sup>29</sup> Al contrario, nos parece que el empleo de las mismas unidades y ciclos calendáricos para referirse tanto a los episodios del pasado distante como a los del reciente, así como la existencia de episodios que clasificaríamos de cosmogónicos en la edad y época actual, apuntan hacia cierta homogeneidad entre todos los tiempos pasados en lo que se refiere a sus características y a los agentes de sus eventos –o al menos entre los tiempos de todos los soles.

Volveremos al tema de la articulación entre historia y cosmogonía en el pensamiento nahua en el próximo apartado. Trataremos de mostrar que otros varios indicios apuntan hacia la existencia de la concepción de un pasado integralmente sujeto a los mismos tipos de eventos, agentes y mensuración temporal.

La mención de elevadas cantidades de años *xihuitl* para mensurar la duración de las edades anteriores del mundo nos indica otra característica fundamental del pensamiento cosmogónico nahua: la construcción de una perspectiva temporal relativamente amplia y usada para, entre otras cosas, mapear las cargas e influencias que recaían sobre las unidades y ciclos calendáricos. Ese mapa tendería a ser más completo cuanto más largo el periodo abarcado, pues de ese modo cubriría una cantidad mayor de eventos que habían contribuido a componer las características y cargas de las unidades y ciclos calendáricos.<sup>30</sup> Como citamos en el capítulo segundo, los cálculos y registros calendáricos, inclusive los relacionados con la cosmogonía, estaban al servicio del control y de la calificación del tiempo –y no de la cuantificación neutra o por ella misma.

La realización de cálculos con cifras temporales amplias es muy conocida en el caso de los mayas pero poco citada en el de los nahuas. Hasta donde sabemos con seguridad, la datación maya para el inicio de la edad actual se refiere a un pasado mucho más remoto que el que es-

<sup>29</sup> Creemos que atribuirles a los pueblos mesoamericanos la separación entre tiempos cualitativamente distintos es inapropiado, por más que propongamos que esos tiempos eran vistos como paralelos y relacionados, es decir, como si el tiempo de la cosmogonía mantuviera la presencia eterna de la actuación de los dioses dentro del orden cósmico, en medio del cual sucederían las acciones humanas. La propuesta se encuentra en Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998.

<sup>30</sup> En el caso de los mayas, existen registros calendáricos que aluden a muchos millones de años en el pasado, lo que tal vez sea un indicio de que sus productores construyeron un concepto de tiempo, y tal vez de mundo, sin principio o comienzo. Cfr: James C. Gifford, "Ideas concerning Maya concepts of the future", en David L. Browman (ed.), *Cultural continuity in Mesoamerica*, París/Chicago, Mouton Publishers/The Hague/Aldine, 1978.

taba referenciado en los registros calendáricos de los anales y monumentos nahuas y, también, en los textos alfabéticos coloniales que transcribían parcialmente esos registros. Sin embargo, existen registros calendáricos mixteco-nahuas que tal vez sitúen el inicio de la edad actual en un pasado tan remoto como el establecido por la fecha maya inicial. El problema es que esos registros están grafiados a través del *xiuhmolpilli* y los nombres de los años se repiten cada cincuenta y dos unidades en esa cuenta calendárica, dando margen a dudas, como vimos en el segundo capítulo, en el momento de ubicar con precisión un año registrado aisladamente en el interior del continuo y amplio registro de la cuenta de los años –que caracteriza los libros de anales–. De tal modo, la antigüedad a la que algunos registros calendáricos mixteco-nahuas podrían remitir no tiene consenso entre los investigadores.

Como es el caso, por ejemplo, del año *matlactli omei acatl* (13 caña), grafiado en la parte superior del anillo más externo de la *Piedra del Sol* (figura 38), que corresponde, probablemente, al año 1479, fecha de la confección del monumento o –y no excluyentemente– a algún evento importante del pasado reciente. Adicionalmente, ese registro calendárico también aludiría a la fecha en que ocurrió el episodio cosmogónico del nacimiento del Sol actual, en Teotihuacan: “en este 13 *acatl* nació el sol que hoy va creciendo; que entonces amaneció y apareció el sol del movimiento, que hoy va creciendo, signo 4 *ollin*”.<sup>31</sup> Sin embargo, como tenemos apenas el registro de una fecha, descontextualizada en relación con la amplia serie de varios *xiuhmolpilli*, no podemos determinar cuántos conjuntos de cincuenta y dos años separaban, para las tradiciones nahuas, el año 13 caña, que correspondía a 1479, del año homónimo relacionado con la creación del sol actual. ¿Serían 52 años, 104 años, 520 años, 5 200 años, etcétera?<sup>32</sup>

Pero además de los registros calendáricos aislados, muy comunes en los monumentos e inscripciones en piedra, existe un códice mixteco que presenta una secuencia de registros calendáricos que permitiría afirmar que, así como los mayas, los pueblos mixtecos y nahuas también esta-

<sup>31</sup> “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 5.

<sup>32</sup> Según los cálculos de Gordon Brotherston, el año 13 caña podría, inclusive, corresponder a 3113 a. C., año del inicio de la edad actual de acuerdo con los mayas. Cfr. Gordon Brotherston, “The year 3113 BC and the Fifth Sun of Mesoamerica”, en Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston (eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru*, Oxford, Bar, 1983. Vale decir que el uso de dichos registros calendáricos fuera de su serie no es una falla o limitación técnica de las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas, sino una forma deliberada de asociar varios eventos, sucedidos en épocas distintas, a una determinada unidad o ciclo calendárico.

blecieron el inicio de la edad actual en tiempos muy remotos. Se trata del *Códice vindobonense*,<sup>33</sup> manuscrito en forma de biombo que pertenece al Grupo Nuttall. En el anverso de sus cincuenta y dos hojas están ubicados ciento ochenta glifos anuales, que, entre otras cosas, fecharían los episodios relacionados con la historia de los linajes dirigentes y de los *altepeme* de la región de Apoala y Tilantongo,<sup>34</sup> lo que permite clasificar esa parte del manuscrito como un libro histórico-genealógico.

El principio básico de lectura de ese tipo de libro es, así como en los *xiuhamatl* o anales nahuas, la cuenta de los años, aunque, en el caso de los libros mixtecos, los años sin eventos no hayan sido registrados, como es común que ocurriera en los anales nahuas. Apenas eran grafiados los años exigidos por el desarrollo de la narrativa, o sea, aquellos a los cuales se asociaban episodios. Ese tipo de uso de la cuenta de los años ocurre en varios otros códices mixtecos, tal como el *Códice Zouche-Nuttall*,<sup>35</sup> que pueden entonces ser agrupados como anales histórico-genealógicos.

Este principio de lectura viene siendo aplicado en el estudio e interpretación de ese tipo de códice mixteco, o sea, siguiéndose la cuenta de los años o *xiuhmolpilli*, se cuentan los lapsos temporales existentes entre los glifos anuales presentados a lo largo del manuscrito. Si le aplicamos ese mismo principio a los ciento ochenta glifos de la cuenta de los años registrados en las cincuenta y dos páginas del anverso del *Códice vindobonense*, tendremos una secuencia temporal de, aproximadamente, 4 800 años, la cual ubicaría el inicio de su narrativa en una época muy cercana al principio de la edad actual según la larga cuenta maya. Además, el inicio de esa narrativa (figura 36) está marcado por episodios que, según otros textos pictográficos y alfabéticos, se vinculan con el inicio de la edad actual, pues tratan de la creación del tiempo y de su recuento, así como de las primeras acciones del Señor y Señora Uno Venado –versión mixteca de Oxomoco y Cipactonal–, que tuvieron lugar sobre los niveles celestes. Ese prólogo cosmogónico fue seguido por el que sería el comienzo de la historia de los linajes gobernantes y de los *altepeme* mixtecos, cuando entonces la cuenta de los años pasó a ser efectivamente empleada –ya en la tercera página del relato–<sup>36</sup> y empieza

<sup>33</sup> Cfr. *Códice vindobonensis*, Graz/México/Madrid, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1992.

<sup>34</sup> Cfr. Ferdinand Anders et alii, *Origen e historia de los reyes mixtecos*, Graz/México/Madrid, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1992, p. 18-19.

<sup>35</sup> Cfr. *Códice Zouche-Nuttall*, Graz/México/Madrid, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica/Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1992.

<sup>36</sup> Cfr. *Códice vindobonensis*, p. 50.

la serie de, aproximadamente, 4800 años que ocupará todo el restante del anverso de ese códice.

Volveremos a los casos de la *Piedra del Sol* y del *Códice vindobonense* al tratar la concatenación existente entre cosmogonía e historia, en la tercera parte de este capítulo. Por ahora, nos interesa apuntar la posibilidad de que las tradiciones de pensamiento nahuas, contemporáneas de las mixtecas y que con ellas compartieron el mismo sistema de escritura, hayan situado el inicio de la edad actual en un pasado tan remoto como el mencionado por las mayas de las tierras bajas. Esa posibilidad se ve reforzada por el *Códice Vaticano A* que, como mencionamos antes, presenta duraciones de entre 4008 y 5206 años para cada una de las edades.<sup>37</sup> No obstante, es verdad también que la *Leyenda de los soles* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* presentan cifras temporales bien menores para las duraciones de las edades, que varían entre 312 y 676 para cada una.<sup>38</sup>

Otra importante característica de la cosmogonía nahua, que resulta del empleo del sistema calendárico para ubicar sus episodios, es la conjugación entre sincronía y diacronía. Como vimos en el segundo capítulo, la ubicación cronológica de las edades del mundo, el uso de los días del *tonalpohualli* para nombrarlas y el empleo de los años *xihuitl* para contabilizar sus duraciones y para disponer cronológicamente las creaciones de la edad actual dotaban a los episodios cosmogónicos, simultáneamente, de diacronía y sincronía.

Esto ocurre porque las informaciones calendáricas permiten, por un lado, establecer con precisión –en número de años– el lapso temporal existente entre, por ejemplo, la transformación en monos de los hombres sobrevivientes del cataclismo que le puso fin a la segunda edad y el nacimiento de Mixcoatl, padre del Quetzalcoatl de Tollan.<sup>39</sup> Por otro, la continua repetición de los nombres de los cincuenta y dos años del *xihmolpilli* y de los doscientos sesenta días del *tonalpohualli* funcionaba como un mecanismo de sincronía, o sea, que reunía episodios ocurridos en épocas diferentes bajo la misma marca calendárica.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 4v-7r.

<sup>38</sup> Aunque en la *Leyenda de los soles* no quede claro si la cifra inicial de 2 513 años, que mencionamos en el segundo capítulo, alude al total de las cinco edades y, por lo tanto, al inicio de la primera edad, o apenas a la duración de la edad actual en el año 1558, momento en que el texto fue escrito. Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 119.

<sup>39</sup> Cfr. *ibidem*, p. 119-122.

<sup>40</sup> Sin embargo, inclusive al establecerse conjunciones entre eventos que habrían ocurrido en años con el mismo nombre, la diacronía no dejaba de estar presente, pues otros ciclos participaban en esas conjunciones y "los productos de las distintas conjunciones particularizaban los acontecimientos". Alfredo López Austin, "La construcción de la memoria", en *La memoria y el*

De esa forma, cualquier intento de caracterizar la concepción de tiempo o de historia nahua como exclusivamente lineal o cíclica es extremadamente parcial,<sup>41</sup> pues ambas dimensiones estaban conjugadas en las fechas y textos que se referían al pasado, tanto se tratara del distante como del reciente.<sup>42</sup>

### *Los ámbitos cosmográficos y la cosmogonía*

A lo largo de los capítulos segundo y tercero pudimos ver que las unidades y ciclos calendáricos se relacionaban con los ámbitos cosmográficos, sobre todo con los cuatro rumbos y el centro, pero también con los niveles celestes y pisos del inframundo. De tal modo, las citas calendáricas presentes en los relatos cosmogónicos también eran una forma de evocarse determinados ámbitos del mundo.

En el tercer capítulo planteamos la siguiente cuestión: el hecho de designar varias edades con nombres de días ¿era una forma de evocar los cuatro rumbos para expresar el principio del carácter rotatorio del tiempo en el espacio? En ese momento vimos que el *Códice Vaticano A* presentaba los glifos de tres días relacionados con las tres primeras edades, aunque no se mencionaba en las glosas que tales fechas servían para nombrarlas. Esas fechas son, respectivamente, *matlactli atl* (10 agua), *ce itzcuintli* (1 perro) y *chiconahui ollin* (9 movimiento).<sup>43</sup> Esos días pertenecen, respectivamente, a treceñas relacionadas con los rumbos sur, norte

*olvido*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, p. 78. López Austin cree que la historia humana era concebida como irreplicable, pero dentro de ciclos cosmogónicos repetibles en última instancia, es decir, al considerarse un lapso temporal gigantesco. Según sus palabras: "para la historia humana, prácticamente los acontecimientos sociales y políticos eran irrepetibles, y de allí la utilidad de registrarlos históricamente como tales. Pero, en resumen, que el carácter del tiempo cósmico era cíclico: cíclico en forma gradual y creciente". *Ibidem*, p. 79.

<sup>41</sup> Tal como la propuesta por Carmen Bernard y Serge Gruzinski al referirse a la concepción de tiempo de los pueblos mesoamericanos: "Así, nos encontramos frente a una temporalidad cíclica que transforma el presente en pasado y que niega el destino y el futuro". Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *História do Novo Mundo*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1997, p. 17.

<sup>42</sup> La presencia del carácter cíclico en la concepción temporal mesoamericana resultaría en la relación existente entre historia y profecía, la que parece haber existido en todas las tradiciones de pensamiento de esa macrorregión. Hasta donde sabemos, tal relación ha sido muy estudiada en el caso maya -sobre todo por medio de los diversos textos conocidos como *chilames*, entre los cuales está el *Chilam balam de Chumayel*, mencionado diversas veces en el presente libro- y poco explorada en el caso nahua, restringiéndose a las profecías sobre el regreso de Quetzalcoatl en un año *ce acatl* (1 caña), las cuales, supuestamente, habrían moldeado las interpretaciones nativas sobre la llegada de Hernán Cortés, durante un año con ese nombre.

<sup>43</sup> Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 4v-6v. En el *Vaticano A* no se menciona un día relacionado con la cuarta edad.

y este. De este modo, tenemos tres días relacionados con tres regiones distintas de acuerdo con ese manuscrito, hecho que nos llevó a formular dicha pregunta.

La *Leyenda de los soles* y los *Anales de Cuauhtitlan* citan nombres de días diferentes de los relacionados anteriormente para designar las edades. Esos dos textos utilizan los mismos cinco días, en diferentes órdenes, para nombrar las edades del mundo: Nahui Ocelotl (Cuatro Jaguar), Nahui Ehecatl (Cuatro Viento), Nahui Quiahuitl (Cuatro Lluvia), Nahui Atl (Cuatro Agua) y Nahui Ollin (Cuatro Movimiento).<sup>44</sup> Las dos primeras fechas pertenecen a treceñas relacionadas con el poniente, la tercera con una relacionada con el sur y las dos últimas, con el norte. Podemos percibir que no todos los rumbos del Universo fueron contemplados en esas fechas –así como en el caso del *Vaticano A*– y que, además, tenemos repeticiones de rumbos en dos ocasiones, según la *Leyenda de los soles*, relato del cual extrajimos la secuencia presentada anteriormente.<sup>45</sup>

Por lo tanto, creemos que no es posible establecer una relación entre las edades del mundo y las cuatro regiones cosmográficas por medio del *tonalpohualli*, ciclo calendárico presente en la cosmogonía que más fácilmente se prestaría a ello. Pero, a pesar de todo, existen autores que creen que dicha relación existe<sup>46</sup> y, para establecerla, se basan en los colores que a veces se asociaban a las edades –como en el *Vaticano A*–<sup>47</sup> o en grabados en piedra que presentaban los glifos de las edades ubicados en los cuatro rumbos –tal como la *Piedra del Sol*.

Vimos en el capítulo anterior que apenas la asociación entre el este y el rojo es relativamente estable. En los demás casos, existen variaciones y, siendo así, no podríamos llegar a una asociación universal y definitiva entre las edades y los rumbos según los colores mencionados apenas en el *Vaticano A* –lo que no quiere decir que la mención de esos colores no tuviese el propósito de establecer tal asociación en el caso específico de ese manuscrito.

En el caso de la *Piedra del Sol*, vimos en el capítulo anterior que el centro de ese inmenso grabado está ocupado por la representación de las cinco edades del mundo, siendo que las cuatro anteriores eran distri-

<sup>44</sup> Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 119-21; "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, p. 5. Existe una concordancia parcial en la ordenación de las edades entre esos dos manuscritos, pues en ambos las fechas que nombran la tercera y quinta edades son, respectivamente, Nahui Quiahuitl y Nahui Ollin.

<sup>45</sup> Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 119-121.

<sup>46</sup> Por ejemplo, Luis Barjau, *El mito mexicano de las edades*.

<sup>47</sup> Ese código menciona, respectivamente, los colores blanco, amarillo, rojo y negro para las cuatro edades. Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 4v-7r.

buidas dentro del glifo *ollin*, más específicamente en sus cuatro extremidades, tal como podemos observar en la figura 27. La edad actual, Nahui Ollin (Cuatro Movimiento), estaba registrada justamente por medio de ese glifo, que contiene todas las demás en su interior. Esto alude, tal vez, a un concepto presente reiteradamente en los relatos cosmogónicos nahuas y que mencionamos en la primera parte de este capítulo: las edades anteriores no terminaban totalmente y la edad actual, por lo tanto, traía en sí parte de todas las anteriores.

Si consideramos que ese grabado está orientado, así como la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer* (figura 20), y que las cuatro puntas rectangulares del glifo *ollin* marcan los límites entre los cuatro rumbos, podemos proponer que las cuatro edades ocupaban la posición de los grandes árboles que sostenían los cielos en las esquinas del mundo. Por ese motivo, sería difícil establecer de manera inequívoca a qué región estaba relacionado el glifo de cada edad. Por ejemplo, el glifo *nahui ocelotl*, que puede verse en el rincón superior derecho de la figura 27 y que representaba la primera edad según la *Leyenda de los soles*, podía relacionarse con el rumbo oriental o meridional, pues se encontraba en el límite entre esas dos regiones.

Existe otro grabado mexicana en piedra, que registra las edades del mundo de modo muy semejante al de la *Piedra del Sol*, pero que no nos ayuda a resolver la ambigüedad de la relación entre rumbos y edades que vimos que ocurren en este grabado, pues las distribuye entre las esquinas del mundo de un modo totalmente diferente. Se trata de una especie de lápida producida probablemente en el siglo xv y que denominaremos *Piedra de los cinco soles*.<sup>48</sup>

Tal como se puede observar en la figura 35, que reproduce la cara grabada de la *Piedra de los cinco soles*, el glifo Nahui Ollin se encuentra en medio de los glifos de las cuatro edades anteriores, distribuidas entre los cuatro rincones en una disposición que, como dijimos, se asemeja a la que se encuentra en la *Piedra del Sol*. Sin embargo, en la *Piedra de los cinco soles*, los glifos de las cuatro edades anteriores ocupan esquinas diferentes en relación con el otro grabado. La edad Nahui Ocelotl (Cuatro

<sup>48</sup> Esa lápida se denomina *Placa en piedra con los cinco soles* en el catálogo que estamos utilizando. Desconocemos si tiene una denominación reconocida entre los investigadores y, por tal motivo, optamos por el nombre de *Piedra de los cinco soles*. Ella tiene un tamaño menor que la *Piedra del Sol* (mide 54 × 45 × 25 cm), pero, así como la otra, fue encontrada en el centro ceremonial de México-Tenochtitlan, lo que vincularía su producción y su uso con la élite dirigente mexicana. Actualmente, está en el Peabody Museum, en Yale, Estados Unidos. Cfr. Eduardo Matos Moctezuma *et alii*, *Aztecs*, Londres, Royal Academy of Art/Thames and Hudson, 2002.

Jaguar), por ejemplo, está ubicada en el rincón superior izquierdo y no en el superior derecho, como en la *Piedra del Sol* (figura 27 o 38). Al compararse los dos grabados en piedra, percibimos que todos los glifos relacionados con las edades anteriores ocupan posiciones diferentes.

Más adelante veremos que otro grabado mexicana, la *Piedra de las edades del mundo de Moctezuma II* (figura 39), también presenta los glifos de las cuatro edades anteriores en sus cuatro rincones y alrededor del glifo de la edad actual, pero en una disposición que tampoco coincide con las presentadas en los dos casos anteriores.

De tal forma, tanto la mención de colores vinculados con las edades del mundo en el *Vaticano A* como la distribución espacial de los glifos calendáricos que nombran esas mismas edades en los grabados en piedra mexicas no nos permiten relacionar unívocamente las cuatro edades anteriores con los cuatro rumbos del Universo. Por otro lado, eso no significa que la distribución por los cuatro rincones de los glifos que nombraban las edades del mundo en los grabados mexicas en piedra fuese aleatoria o no aludiera a los cuatro rumbos del Universo.

En los tres grabados mencionados –la *Piedra del Sol*, la *Piedra de los cinco soles* y la *Piedra de las edades del mundo de Moctezuma II*–, la secuencia entre las cuatro edades anteriores es la misma si observamos el principio de que la lectura se da en sentido levógiro en los textos pictográficos organizados por la concepción de los cuatro rumbos. En los tres grabados, la secuencia presentada es: Nahui Ocelotl, Nahui Ehecatl, Nahui Quiahuitl y Nahui Atl, que coincide con la que se encuentra en la *Leyenda de los soles*.<sup>49</sup>

Además de esos tres famosos grabados, hay un cuarto grabado mexicana en piedra que también presenta esa secuencia para las cuatro edades anteriores del mundo. Se trata de un cubo hecho en andesita, de 60 cm de alto y 59 cm de ancho, encontrado en las excavaciones de 1898 bajo la esquina formada por las calles 16 de Septiembre y 5 de Febrero, en el centro de la ciudad de México.<sup>50</sup> Por esa ubicación, podemos decir que formaba parte del conjunto de grabados públicos o semipúblicos del Templo Mayor de Tenochtitlan, mayormente hechos por encargo de las élites dirigentes mexicas de los siglos XIV y XV. Ese *Cubo de las edades del mundo* presenta los cuatro glifos de las edades anteriores con sus cuatro fases grabadas: Nahui Ocelotl, Nahui Ehecatl, Nahui Quiahuitl y

<sup>49</sup> Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 119-120.

<sup>50</sup> El *Cubo de las edades del mundo* se encuentra en exposición en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología, México.

Nahui Atl, ubicadas en esa secuencia si respetamos en el sentido levógiro de lectura.

Con base en esas evidencias, podemos decir que el carácter rotatorio del tiempo por el espacio en sentido levógiro organizaba la disposición de los glifos en todos esos grabados y, por lo tanto, que había una estrecha relación entre las edades anteriores del mundo y esa concepción cosmo-gráfico-calendárica. Sin embargo, no es posible establecer ninguna combinación fija entre las cuatro edades y los cuatro rumbos a través del análisis de esos grabados. De esa manera, parece ser que nos encontramos frente a la aplicación de un mismo concepto calendárico-cosmo-gráfico –el del carácter rotatorio del tiempo entre los cuatro rumbos en sentido levógiro– en la organización de una misma temática, es decir, la de las edades del mundo. El resultado es relativamente variado, pues parece ser que se trata de jugar con las posibles combinaciones entre dos conjuntos complejos –los rumbos y las edades– sin oponerse a algunos cánones básicos –tales como la centralidad de la edad actual y el sentido levógiro–. Vimos en el capítulo anterior que algo parecido sucedió en relación con los niveles celestes, pues diversas cantidades de pisos son mencionadas de acuerdo con las distintas fuentes o con el tema de cada conjunto pictográfico.

Además de estructurar la relación entre las edades del mundo y la concepción del carácter rotatorio del tiempo entre las cuatro direcciones, los conceptos cosmo-gráficos también funcionan como referencias fundamentales para episodios particulares que tuvieron lugar en el interior de esas edades. Vimos en el capítulo anterior que los relatos cosmogónicos considerados como los más tradicionales situaban la mayoría de sus episodios en ámbitos cosmo-gráficos específicos, cuyas características eran, a veces, indispensables para la comprensión del relato.

Un buen ejemplo de cómo el conocimiento previo de las cualidades de los ámbitos cosmo-gráficos podía ser indispensable para entender un episodio cosmogónico se encuentra en la *Leyenda de los soles*. Como vimos en el capítulo tercero, ese texto presenta el episodio en el cual Quetzalcoatl va al inframundo y consigue rescatar los huesos humanos guardados por Mictlantecuhtli a cambio, sólo, de soplar su caracol y producir música.<sup>51</sup> Tal intercambio adquiere mucho más sentido si supiéramos que el inframundo –el Lugar sin Chimenea, según el *Vaticano A*–<sup>52</sup> fuera un lugar desprovisto de viento y de gente con hálito.

<sup>51</sup> Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 120-121.

<sup>52</sup> Forma empleada en la glosa para designar el penúltimo nivel del inframundo. Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 2r.

También mencionamos en el mencionado capítulo una serie de episodios que difícilmente serían comprendidos si no fuesen consideradas las características de los ámbitos cosmográficos evocados. Como ejemplo de los mismos, podemos citar: la supervivencia de parejas en el interior de las cavernas durante los cataclismos que le dieron fin a las tres primeras edades, según el *Vaticano A*; la fusión de los cielos y de la Tierra por medio de las aguas que la inundaron hacia el final de la cuarta edad, según la *Leyenda de los soles*; los cinco mixcoas creados por Tezcatlipoca que entran al agua y salen directamente en el cielo, también según la *Leyenda de los soles*; y el jorobado que, a pesar de haber sido preso por el *tlatoani* de Chalco en el interior de una caverna, sobrevive y visita el Tlaloacan, según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.

Otro episodio cosmogónico cuyo entendimiento depende directamente de los conceptos cosmográficos se encuentra registrado en el *Códice borbónico*.<sup>53</sup> Vimos en el Capítulo II que Oxomoco y Cipactonal aparecen dentro de un recinto cuadrangular que a su vez se encuentra cercado por un marco formado por la cuenta de los años y por los Señores de la Noche correspondientes a los días iniciales de esos años (figura 10). Si no consideramos los conceptos cosmográficos al interpretar ese conjunto, podríamos decir simplemente que Oxomoco y Cipactonal inician y leen el destino con nueve granos de maíz en el medio de un recinto que se encuentra rodeado de veintiséis años del *xiuhmolpilli*. Considerando los conceptos cosmográficos, podemos decir algunas cosas más: que Oxomoco y Cipactonal leen el destino con los nueve granos de maíz en el medio de los años del *xiuhmolpilli* que se ubican entre las cuatro direcciones y en ellas circulan en sentido levógiro; que ambos están en el interior de un recinto cuadrangular como la superficie de la Tierra y cuya entrada está orientada hacia Tonatiuhichan, la *Casa del Sol*; que ese recinto reposa sobre las *aguas inmensas (teoatl)* o sobre un manantial de agua, vinculado con el Inframundo.

Es verdad, como ya dijimos, que no entendemos la importancia de la mención de los ámbitos cosmográficos para todos los episodios relatados en los textos pictográficos y alfabéticos nahuas, pero eso no nos autoriza a menospreciarla. Por ejemplo, el *Chilam balam de Chumayel* menciona que los cuatro *bacaboob* (árboles o dioses que sostienen los cielos) se afirmaron en sus lugares después del gran diluvio para permitirle la vida al hombre amarillo. Después de ello, "Uuc-Chekmal vino de la séptima capa del cielo. Cuando bajó, pisó las espaldas de Itzám-Cab-Aim

<sup>53</sup> Cfr. *Códice borbónico*, p. 21.

[Brujo-del-aguatierra-cocodrilo] el así llamado".<sup>54</sup> Vimos que las relaciones nahuas de los niveles celestes presentan cantidades variadas y diferentes atributos para esos niveles y, hasta donde sé, no existe ningún texto maya-yucateco, pictoglífico o alfabético, que presente y caracterice los niveles celestes. Siendo así, resulta difícil saber qué cualidades le confería la séptima camada del cielo a Uuc-Chekmal, que en el episodio mencionado baja por sobre las espaldas de *Tlaltecuhlti*.

Otra característica de la cosmografía nahua indispensable para entender los relatos sobre el pasado es la posibilidad de aplicarse un concepto primordialmente relacionado con una macrorregión a sus partes o fracciones, dependiendo de la magnitud del episodio narrado. Por ejemplo, en el capítulo tercero vimos que el concepto de los cuatro rumbos se empleaba para dividir la superficie terrestre en su totalidad, y que ese carácter cuatripartito era usado para explicar determinados eventos cosmogónicos, tal como levantar los cielos por medio de cuatro árboles o dioses en sus esquinas.<sup>55</sup> Sin embargo, también vimos que ese mismo concepto se empleaba para delimitar y dividir espacios más circunscritos y ubicados en un punto específico de la superficie terrestre. Por ejemplo, los *Anales de Cuauhtitlan* mencionan la división y la organización física del *altepetl*, que denomina los anales de acuerdo con la concepción de los cuatro rumbos, la que también había organizado la construcción de su templo principal.<sup>56</sup> De este modo, tendríamos la concepción de los cuatro rumbos delimitando y dividiendo tres ámbitos superpuestos: el templo de Cuauhtitlan; la propia Cuauhtitlan, sobre la cual estaba el templo, y la superficie de la Tierra, sobre la cual estaban Cuauhtitlan y su templo. Esa superposición podía ser una manera de vincular episodios y obras del pasado reciente –tal como Cuauhtitlan y su templo principal– a eventos cosmogónicos –tal como el carácter cuatripartito de la superficie terrestre– por medio del empleo de los mismos conceptos cosmográficos.

Otro ejemplo de ese tipo de superposición era la celebración del Fuego Nuevo, retratada en el *Borbónico* (figura 15).<sup>57</sup> Vimos en la segunda parte del capítulo tercero que tanto el templo como los sacerdotes, por su ubicación y trajes, reproducen los *nauhcampa* o cuatro rumbos,

<sup>54</sup> *Libro de Chilam balam de Chumayel*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 89.

<sup>55</sup> Cfr. "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 36.

<sup>56</sup> Cfr. "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, p. 34.

<sup>57</sup> Cfr. *Códice borbónico*, p. 34.

concepción empleada, en ese caso, para tratar un evento ocurrido en 1507 en las inmediaciones de Tenochtitlan. Como vimos en el capítulo anterior, la fundación de México-Tenochtitlan retratada pictográficamente en la página de apertura del *Códice Mendoza* (figura 31) también es un excelente ejemplo del empleo de la concepción de los cuatro rumbos del mundo en una pequeña porción de la superficie terrestre.<sup>58</sup>

Todos esos casos –la construcción de Cuauhtitlan y su templo en los *Anales de Cuauhtitlan*, la realización del Fuego Nuevo en el *Borbónico* y la fundación de Tenochtitlan en el *Códice Mendoza*– nos indican, además, la existencia de una notable continuidad en el empleo de las concepciones cosmográficas al tratarse del pasado cosmogónico o del reciente –ese último, entendido como parte de la edad actual–. Esto, a su vez, es un indicador de que esas concepciones cosmográficas eran consideradas por las tradiciones de pensamiento nahuas como partes de la propia estructura del mundo, desde sus orígenes hasta el presente y, por tal motivo, debían emplearse para relatar episodios que aludían a cualquier época.

A pesar de esa casi omnipresencia de las concepciones cosmográficas en los textos pictográficos y alfabéticos nahuas que se refieren al pasado, vimos en el anterior capítulo que existe una notable diferencia en la manera de emplearlas si comparamos las secciones de los textos alfabéticos que se refieren al pasado más remoto con las que tratan el más reciente. Esa diferencia consiste, básicamente, en el aumento del número de menciones a *altepeme* y sitios tangibles cuanto más se aproximan al presente los episodios relatados, sobre todo, a partir de los episodios relacionados con Tollan y Quetzalcoatl.

Veremos, en la próxima parte de este capítulo, que eso sería un indicativo del papel nodal ocupado por Quetzalcoatl, Tollan y su periodo de hegemonía en las explicaciones nahuas sobre el pasado. Por ahora, es suficiente con decir que ese punto nodal se marca, en los relatos, por un significativo cambio en las informaciones calendáricas, cosmográficas y toponímicas, pero un cambio de orden cuantitativo, que no se caracteriza por la discontinuidad u oposición entre dos tipos de narrativa, compuestos por dos tipos diferentes de episodios y de marcos temporales y espaciales, que remitirían a dos tipos de realidades pretéritas, con leyes espaciales y temporales diferentes.

<sup>58</sup> Cfr. *The essential Codex Mendoza*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1997, f. 2r.

## FORMAS DE ASOCIAR EL PASADO RECIENTE CON EL DISTANTE EN LOS TEXTOS NAHUAS

Vimos en los capítulos segundo y tercero que tanto los relatos sobre el pasado distante como los que trataban del pasado reciente –es decir, a partir de la fase tolteca y migraciones chichimecas– se realizaban por medio de los mismos marcos temporales y espaciales. Ahora, procuraremos mostrar que los relatos acerca del pasado reciente, sobre todo en los manuscritos más tradicionales, eran concebidos como una especie de particularización de la cosmología-historia en el interior de la edad actual, que focalizaba centralmente determinados grupos humanos o *altepeme*, pero que no dejaba de articularlos con los relatos sobre las edades del mundo.

En caso de que esto último sea cierto, habremos dado un paso más para comprobar la efectividad de una de nuestras hipótesis específicas, es decir, que las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas no distinguían lo que estamos llamando cosmogonía e historia reciente como dos tipos de discursos o registros que aludían a dos tipos de episodios, tiempos o espacios, cualitativamente o esencialmente diferentes y marcados por fronteras pronunciadas. Al contrario, trataremos de demostrar que la cosmogonía y la historia reciente eran vistas como partes articulables del pasado, el que podía tener esa o aquella fase enfatizada en el relato.

Las historias recientes y particularizadas podían asociarse a los relatos generales sobre las edades del mundo, básicamente, de dos formas: a través de un encadenamiento cronológico secuencial o de la inserción directa de algunos episodios recientes en el marco temporal y conceptual de las edades del mundo. Frecuentemente, esa segunda forma de asociación se realizaba mediante vínculos establecidos por las concepciones cosmográficas o unidades calendáricas, como trataremos de demostrar a continuación, después de tratar de la primera forma de asociación.

### *Encadenamiento cronológico*

De las fuentes nahuas que estamos analizando, tres textos alfabéticos y uno pictoglífico presentan la historia reciente encadenada directamente con las edades del mundo por medio de la progresión temporal de los episodios: respectivamente, la *Leyenda de los soles*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la *Histoire du Mechique* y el *Códice Vaticano A*. Veamos cómo se presentaba en cada uno de estos textos.

El texto de la *Leyenda de los soles* empieza informando sobre la duración del mundo desde su primera edad e, inmediatamente, presenta una

especie de resumen de las cuatro edades anteriores. En esa parte, se mencionan apenas los nombres de las edades y sus duraciones, los cataclismos que las cerraron, los alimentos que los hombres comieron en cada una de ellas y las metamorfosis de los sobrevivientes. La duración de todas esas edades fue contabilizada en años *xihuitl* y sus nombres son días del *tonalpohualli*, como fue mencionado en la parte anterior de este capítulo.<sup>59</sup>

El relato se vuelve más detallado al referirse al final de la cuarta edad, debido a un diluvio, y al inicio de la edad actual, con la creación del hombre en Tamoanchan después de veintiséis años en que el cielo y la tierra permanecieron estancados, es decir, por la mitad de un ciclo del *xiuhmolpilli*. Para tal creación, los dioses reunidos en consejo decidieron enviar a Quetzalcoatl al Mictlan con la misión de rescatar los huesos de los antiguos hombres. Después de rescatarlos, Quetzalcoatl los llevó hasta Tamoanchan, donde Cihuacoatl los depositó en una vasija preciosa y los molió. Enseguida, Quetzalcoatl los regó con la sangre de su pene y todos los dioses hicieron penitencia.<sup>60</sup>

Inmediatamente, el relato presenta episodios relacionados con la búsqueda de alimentos emprendida por los dioses para nutrir a los hombres recién creados, entre los cuales se destaca el episodio en que Quetzalcoatl sigue a las hormigas para encontrar los diversos tipos de maíz dentro del Tonacatepetl o Montaña de Nuestro Sustento. Después de esos episodios, los dioses nuevamente reunidos en consejo deciden hacer otro Sol, lo que ocurre en Teotihuacan. Pero el nuevo Sol paró en el medio del cielo exigiendo ser alimentado con sangre para moverse. Entonces, Iztacchalchiuhtlicue generó cuatrocientos mixcoas para hacer guerras y servirle de comer y de beber al Sol, pero ellos no cumplieron su obligación e Iztacchalchiuhtlicue generó cinco mixcoas más para hacerle la guerra a los primeros y servirle sangre al Sol. En esa guerra, los cuatrocientos fueron derrotados por los cinco y los perdedores sobrevivientes se refugiaron en Chicomoztoc. Entre los cinco mixcoas estaba Mixcoatl, quien, junto con Chimalman, generó a Ce Acatl, soberano de Tollan, cuya decadencia final ocurrió bajo el gobierno de sus sucesores, entre los que se encontraba Huemac.

Podemos notar que la narrativa pasa de las edades del mundo al horizonte histórico tolteca, es decir, hacia las conquistas de Ce Acatl o Quetzalcoatl y la caída de Tollan durante el gobierno de Huemac, sin ningún

<sup>59</sup> Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 119. Sin embargo, como mencionamos en nota anterior, no queda claro si 2 513 años se refiere a la duración del conjunto de las cinco edades o apenas de la edad actual.

<sup>60</sup> Cfr. *ibidem*, p. 120-121.

tipo de ruptura o discontinuidad, ni en las unidades calendáricas utilizadas, ni en los ámbitos cosmográficos mencionados ni, tampoco, en los tipos de episodios y personajes. En el caso de los episodios y personajes del pasado más reciente, la continuidad en relación con los más antiguos es visible y sobresaliente porque ellos continúan combinando características que clasificaríamos de verosímiles con las que consideraríamos inverosímiles o cosmológicas –tales como el juego de pelota entre Huemac y los *tlaloque*, mencionado en el capítulo anterior, o la aparición de un cuerpo humano gigantesco y fétido, cuyas tentativas de remoción causaron la muerte de centenares de toltecas.<sup>61</sup>

Al narrarse la decadencia de Tollan, el relato la articula con la historia mexicana y con las localidades de Culhuacan y Aztlan y, después, Chapultepec y Pantitlan, situadas, estas dos últimas, en el valle de México. Los episodios relacionados con la migración y las conquistas mexicas hasta el gobierno de Axayacatzin no son desarrollados en detalles y ocupan una pequeña porción del relato, restringiéndose prácticamente a su última página y caracterizándose por la citación del guion migratorio, de los nombres y tiempo de gobierno de los soberanos y de la lista de *altepeme* conquistados.<sup>62</sup>

Considerándolo integralmente, el texto de la *Leyenda de los soles* se constituye en una explicación del pasado que abarca desde la primera edad, iniciada 2513 años antes del momento de su producción, hasta los tiempos de los últimos soberanos mexicas y la llegada de los españoles.<sup>63</sup> Se caracteriza por concatenar las edades del mundo, la historia

<sup>61</sup> Cfr. *ibidem*, p. 125-126.

<sup>62</sup> No analizaremos con lujo de detalles las secciones de nuestras fuentes centrales referidas a las migraciones de los pueblos chichimecas pues, como afirmamos en la "Introducción", los relatos sobre el pasado reciente nos interesan principalmente por sus formas de encadenamiento con el pasado cosmogónico. De tal modo, le daremos mayor atención a las secciones que se refieren a la fase tolteca, las que aparecen inmediatamente después de los episodios que le dieron inicio a la edad actual en gran parte de nuestras fuentes. Sin embargo, vale decir que los relatos sobre la migración chichimeca continúan combinando episodios y personajes que clasificaríamos como inverosímiles y cosmológicos, tales como el del nacimiento de Huitzilopochtli, quien sale del vientre de Coatlicue crecido y armado y mata a su hermana y sus cuatrocientos hermanos, que provenían del sur, con aquellos que juzgamos verosímiles e históricos, como la fundación de México-Tenochtitlan.

<sup>63</sup> En la edición que estamos utilizando, el texto termina truncado y llega hasta las conquistas de Axayacatzin, como mencionamos anteriormente. Cfr: "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 128. No obstante, una edición más reciente afirma que el texto prosigue hasta los tiempos de Moctezuma y de la llegada de Cortés. El trecho habría sido preservado en una copia hecha por León y Gama. Cfr: John Bierhorst, *History and mythology of the Aztecs*, Tucson/Londres, The University of Arizona Press, 1992.

tolteca y la mexica, enfatizando la quinta edad y los episodios relacionados con Tollan, Ce Acatl y su sucesor, Huemac.

El mismo tipo de encadenamiento entre cosmogonía e historia tolteca ocurre en la segunda sección del *Códice Vaticano A*.<sup>64</sup> En sus cuatro primeras páginas, son presentadas las edades del mundo por medio de los mismos tipos de información que encontramos en la *Leyenda de los soles*: su duración en años *xihuitl* y sus nombres, los alimentos utilizados por los hombres, los cataclismos finales y las metamorfosis de los hombres sobrevivientes. Analizamos una de esas páginas en el capítulo tercero y la reprodujimos en la figura 25. Según el *Vaticano A*, la edad actual tuvo origen en Tollan y en esa localidad Chimalman tuvo un hijo, cuyo padre fue un embajador enviado de los cielos por Citlallatonac. Ese hijo fue Topiltzin Quetzalcoatl, soberano de Tollan. Su historia, así como la de su continuador, Xipe Totec, fue abordada en las cinco páginas siguientes de esa sección del *Códice Vaticano A*. Se menciona que debido a la decadencia de Tollan, ambos huyeron hasta la costa del mar y llegaron a Tlillan Tlapallan, donde Quetzalcoatl se transformó en la estrella que llamamos Venus. Esa sección del manuscrito termina con la imagen de la gran pirámide de Cholula que, según él mismo, había sido construida para que sus habitantes se escaparan del próximo diluvio.<sup>65</sup>

Podemos percibir que el pasaje entre el pasado distante y el horizonte tolteca también se realiza de forma ininterrumpida y por medio de la progresión temporal en esa sección del *Vaticano A*.<sup>66</sup> Tal sección se constituye, así como la *Leyenda de los soles*, en una explicación sobre el pasado que abarca las edades del mundo y la historia de Tollan, Quetzalcoatl y Cholula sin interrupciones, englobando supuestamente 18 028 años, que es la sumatoria de las duraciones de las edades según ese manuscrito.

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* presenta, básicamente, el mismo tipo de concatenación entre cosmogonía y pasado reciente que los dos manuscritos anteriores, a pesar de la intercalación de explicaciones sobre el calendario y la cosmografía. De entre los relatos nahuas que

<sup>64</sup> Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 4v-10v.

<sup>65</sup> Cfr. *ibidem*, f. 10v.

<sup>66</sup> En realidad, esa sección del *Vaticano A* presenta una inversión en el uso de las informaciones calendáricas en relación con la *Leyenda de los soles* y otros relatos que estamos analizando. Tales informaciones se encuentran presentes en la parte del relato sobre las edades del mundo y ausentes en la parte que se refiere a los eventos relacionados con Tollan y Cholula. Veremos en la próxima parte de este capítulo que la ausencia de fechas en ese tipo de textos tal vez se relacione con las influencias de origen cristiano, las que contribuyeron a la fabulación de los relatos nahuas sobre el pasado.

estamos analizando, se trata del que cubre más extensamente las edades anteriores, sobre todo la primera.

En medio de ese extenso relato sobre las edades anteriores, encontramos las mismas informaciones que aparecen condensadas en el *Vaticano A* y en la *Leyenda de los soles*, tales como la duración de cada edad y su nombre, los alimentos utilizados por las humanidades anteriores, los cataclismos y las metamorfosis en animales sufridas por los hombres sobrevivientes.<sup>67</sup> No obstante, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* no cita ninguno de los lugares mencionados por las demás fuentes al dedicarse a las edades anteriores y al principio de la actual, aunque mantiene prácticamente los mismos personajes cosmogónicos que la *Leyenda de los soles*.<sup>68</sup>

Las localidades fueron mencionadas solamente después de la creación del Sol actual, al narrarse la historia de Mixcoatl, de los cuatrocientos mixcoas y del origen de Ce Acatl o Quetzalcoatl, primer soberano de Tollan. Al referirse a la fuga de Ce Acatl, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* afirma que parte de sus seguidores se quedó en Cholula antes de que el soberano llegara a su destino final, es decir, Tlapallan. Todos esos episodios ocupan ocho capítulos del relato.<sup>69</sup>

A continuación, el texto presenta la historia mexicana desde el inicio de la migración, en Aztlan-Culhuacan, hasta la llegada de los españoles. Esos episodios ocupan cerca de dieciocho capítulos, en los cuales se mencionan, secundariamente, la historia de grupos chichimecas que se volverán vecinos de los mexicanos en Tenochtitlan, tales como los colhuas y los xochimilcas.<sup>70</sup>

De ese modo, podemos afirmar que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* es una explicación sobre el pasado que abarca desde el comienzo de la primera edad hasta el inicio del periodo colonial, con énfasis en la historia mexicana. El pasaje entre esas dos fases también fue realizado a través del encadenamiento cronológico progresivo, y los marcos calendáricos empleados desde el comienzo hasta el final del relato fueron, básicamente, los mismos. La progresión se ve interrumpida a veces por algunas explicaciones calendáricas y cosmogónicas que, sin embargo,

<sup>67</sup> Cfr. "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 24-39.

<sup>68</sup> Cfr. *ibidem*, p. 24-39. Veremos en la próxima parte de este capítulo que esa desterritorialización de los episodios relacionados con el pasado nahua, así como su destemporalización, forman parte del proceso de fabulación de las explicaciones históricas nahuas, llevado a cabo, sobre todo, por los misioneros cristianos.

<sup>69</sup> Cfr. *ibidem*, p. 24-43.

<sup>70</sup> Cfr. *ibidem*, p. 44-95.

no llegan a comprometer el encadenamiento cronológico entre las edades del mundo y la fase tolteca.

Considerada en su totalidad, la *Histoire du Mechique* no presenta la misma continuidad temporal ni temática que detectamos en los tres manuscritos anteriores. En sus cinco primeros capítulos y medio, reúne una serie de relatos de procedencias diferentes sobre los fundadores de Texcoco, el origen del fuego, la historia de los mexicas y colhuas, el calendario y la cosmografía.<sup>71</sup> Pero su segunda mitad, es decir, desde la mitad del sexto capítulo hasta el decimoprimer, presenta el mismo tipo de concatenación entre cosmogonía y pasado reciente, y la misma secuencia temática que fue detectada en los manuscritos analizados anteriormente.<sup>72</sup>

Por lo tanto, la segunda mitad de la *Histoire du Mechique* empieza con el tema de las edades anteriores del mundo, mencionando apenas sus nombres, los alimentos utilizados por los hombres, los cataclismos finales y las metamorfosis por parte de los sobrevivientes. A continuación, se narra la creación del hombre actual en Tamoanchan, en la región de Cuauhnahuac, y la creación del Sol en Teotihuacan. A tales episodios les sigue la historia de Mixcoatl, Chimalman y Quetzalcoatl, soberano de Tollan que antes de establecerse en esa ciudad habría pasado, junto con sus seguidores, por México y Tulancingo.<sup>73</sup> El relato se cierra con la decadencia de Tollan, la fuga de su soberano –quien dejó sucesores en Tenanyocan (*sic*, probablemente se refiera a Tenayuca, *altepetl* del valle de México), Culhuacan, Cuauhquechollan y Cholula– y su transformación en la estrella Venus, que ocurrió en Cempoala, en el golfo de México.<sup>74</sup>

Con esta sintética descripción sobre la estructura narrativa de estos manuscritos, estamos tratando de demostrar que existe una progresión temporal directa y homogénea, concatenando las edades anteriores del mundo, el inicio de la edad actual y el pasado reciente, expresado a través de los episodios que involucran, sobre todo, Tollan, Ce Acatl –o Topiltzin Quetzalcoatl– y Cholula. Dicha progresión se caracteriza por una acentuada continuidad en el empleo de los marcos calendáricos y cosmográficos, así como en el uso de los mismos tipos de eventos y personajes a lo largo de todo el relato.

Como vimos en los capítulos segundo y tercero, la segunda sección del *Vaticano A*, la *Leyenda de los soles* y la *Historia de los mexicanos por*

<sup>71</sup> Cfr. "Histoire du Mechique", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 124-145.

<sup>72</sup> Cfr. *ibidem*, p. 145-165.

<sup>73</sup> Cfr. *ibidem*, p. 160. En medio de esos capítulos hay, según el autor del texto, inserciones de otras versiones de la creación.

<sup>74</sup> Cfr. *ibidem*, p. 162-165.

*sus pinturas* presentan, predominantemente, usos tradicionales del calendario y de la cosmografía, es decir, los emplean como fundamentos teóricos de la estructura narrativa o como supuestos de lectura. Según una de nuestras hipótesis específicas, este sería un gran indicio de que tales textos derivan de modo más o menos directo de manuscritos pictográficos o de relatos producidos por las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas. En el caso de la *Histoire du Mechique*, vimos en los mismos capítulos que se trata del texto más relacionado con las demandas coloniales, al lado del *Códice magliabechiano*. Sin embargo, pudimos ver que su segunda mitad presenta resonancias del mismo tipo de concatenación entre cosmogonía e historia reciente que detectamos en los otros manuscritos.<sup>75</sup>

La fusión de esas informaciones nos permite concluir, provisoriamente, que la secuencia de temas presentada en los relatos arriba analizados, así como su concatenación por medio de una progresión temporal directa, corresponderían a formas tradicionales de relatos o registros pictográficos de contenido cosmológico-histórico entre las tradiciones de pensamiento nahuas. Por lo tanto, para esas tradiciones, los episodios narrados después del inicio de la edad actual y que involucran Tollan y Cholula, así como el complejo Aztlan-Culhuacan-Chicomoztoc, serían vistos como una especie de particularización de la cosmología-historia dentro de la edad actual, la que podría vincularse con los relatos sobre las edades del mundo a través de una serie de episodios organizados cronológicamente.<sup>76</sup> Sin embargo, eso no significa que los relatos sobre

<sup>75</sup> En los casos de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y de la *Histoire du Mechique*, la presencia de esa estructura narrativa no excluye la presencia de capítulos referidos al calendario y a la cosmografía como temas, lo que denotaría la influencia de demandas relacionadas, principalmente, con el trabajo misionero cristiano.

<sup>76</sup> Aunque no coincidan punto por punto, las secuencias de *altepeme* que marcarían la historia de la edad actual son consonantes en los cuatro manuscritos analizados y formadas, básicamente, por Tamoanchan, Teotihuacan, Tollan, Cholula y Aztlan-Culhuacan-Chicomoztoc. Mencionamos en el capítulo anterior que esa secuencia de *altepeme*, a la que se le agregó Pánuco en su inicio, se encuentra también en los textos recogidos por Sahagún. 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. La determinación de la localización geográfica de dichos *altepeme* y de los grupos humanos que los habitaron resulta, en ciertos casos, bastante controvertida, sobre todo porque, como vimos en los capítulos primero y tercero, muchos de esos nombres se emplearon como epítetos para varios *altepeme*. Por otro lado, esa secuencia de *altepeme* y grupos hegemónicos coincide, en gran parte, con la que ha sido construida por los estudios arqueológicos para los periodos clásico y posclásico en el centro de México, señalando que las tradiciones de pensamiento nahuas fueron conocedoras de eventos temporalmente muy remotos. El tema es polémico y enfrenta, básicamente, a dos grandes grupos de investigadores. De una parte, quienes ven esos relatos como la expresión de una forma de conciencia nahua sobre su pasado y el de sus predecesores. Estos estudiosos utilizan esos relatos como fuentes

el pasado reciente presenten características idénticas a los que aluden a las edades cosmogónicas. El pasaje de la cosmogonía al pasado reciente está marcado, generalmente, por un cambio cuantitativo en la presencia de los marcos calendáricos y cosmográficos, tal como vimos en los dos capítulos anteriores.

*Origen intelectual de los relatos que concatenan el pasado reciente con el cosmogónico a través del encadenamiento cronológico*

Dijimos, en el último párrafo, que se trataba de una conclusión provisoria, pues el tipo de estructura narrativa que detectamos en los cuatro textos nahuas analizados –tres alfabéticos y uno pictoglífico-alfabético– no está presente en ningún códice pictoglífico tradicional de esa misma región. En otras palabras, no se conoce ningún manuscrito pictoglífico tradicional nahua que presente las edades anteriores del mundo, la edad actual y la historia tolteca-chichimeca concatenadas cronológicamente, pues los códices tradicionales nahuas de contenido histórico –como la *Tira de la peregrinación*– no presentan narrativas cosmogónicas en sus inicios.

Ese hecho ha servido como fundamento para proponer que la estructura narrativa de la *Leyenda de los soles*, de la segunda sección del *Códice Vaticano A*, de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y de la *Histoire du Mechique* es de origen colonial y deriva de las historias universales cristianas o de los libros del Antiguo Testamento, que empiezan dedicán-

de información para entender la historia nahua y la mesoamericana. Entre ellos, mencionamos a Román Piña Chan, *Historia, arqueología y arte prehispánico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; Marie-Areti Hers, *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1989. De otra parte, están los que ven esos relatos como creaciones fundamentadas en la imaginación mítica y orientadas a usos rituales y políticos y, por lo tanto, con escasa o prácticamente ninguna relación de verosimilitud con los eventos pasados. De ese segundo grupo de investigadores, citamos a Leonardo López Luján, *La recuperación mexicana del pasado teotihuacano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Asociación de Amigos del Templo Mayor/GV Editores, 1989; Enrique Florescano, *Mito e historia en la memoria mexicana*, mimeografiado, México, 18 de julio de 1989. Pensamos que esa coincidencia relativa en la secuencia de *altepeme* podría explicarse de dos maneras: por la procedencia de esos manuscritos de una fuente en común o por la amplia difusión que esa secuencia hubiera tenido entre las tradiciones de pensamiento nahuas. Creemos que las informaciones reunidas en el primer capítulo mostraron que esos relatos proceden o reúnen informaciones de diversas regiones del altiplano central mexicano y sus inmediaciones. Además, muchos de ellos tuvieron origen en los trabajos coordinados por diferentes grupos misioneros y, de tal modo, resulta poco probable que tales coincidencias se deban a un proceso de derivación a partir de un mismo manuscrito. Es mucho más probable que esa secuencia de *altepeme* hegemónicas estuviera ampliamente difundida entre las tradiciones nahuas, cuyos miembros o descendientes intelectuales participaron en la producción de todos los manuscritos que estamos analizando –de modo más o menos directo, según cada caso.

dose a la creación del mundo y después se dedican a la historia particular de las tribus de Israel.

Federico Navarrete Linares propone que las historias sobre la migración y los *altepeme* conformaban un género relativamente independiente, como lo atestiguan diferentes manuscritos pictográficos nahuas que pueden ser llamados de *xiuhamatl* (libro de los años) o de *altepeamoxtli* (libro del *altepetl*), tales como la *Tira de la peregrinación* y el *Códice Azcatitlan*. Por otro lado, existiría otro género de relato llamado *teotlahotli*, o palabras divinas, caracterizado por tratar centralmente las hazañas de los dioses y de la cosmogonía y porque sus contenidos eran compartidos por diferentes grupos. Ese género de relato, según vimos en el primer capítulo, era registrado pictográficamente en los *teoamoxtli* o libros divinos.<sup>77</sup> Para Navarrete Linares, la combinación de ambos géneros resultó en las historias universales nahuas, tales como las que constan en los cuatro textos que analizamos más arriba y que serían un producto colonial estimulado por los españoles.<sup>78</sup>

Estamos plenamente de acuerdo en que los dos tipos de relato y sus libros correspondientes podrían ser géneros relativamente autónomos entre sí para las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas. Sin embargo, no estamos convencidos de que la reunión de esos dos tipos de relatos o libros en narrativas o escritos más abarcadores –temporal y temáticamente hablando– sea exclusiva del periodo colonial.

En primer lugar, porque creemos que la existencia de tres relatos alfabéticos de orígenes diferentes y que presentan, básicamente, la misma secuencia temática al encadenar la historia reciente con la cosmogónica difícilmente podría ser explicada por la intervención de los religiosos españoles, sobre todo cuando uno de ellos, la *Leyenda de los soles*, presenta señales que vinculan directamente su producción con las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas, como vimos en los capítulos segundo y tercero.

En segundo lugar, porque la segunda sección del *Códice Vaticano A*, que encadena la historia de Tollan y Cholula con la de las edades del

<sup>77</sup> Tal vez la sección de dieciocho páginas del *Códice Borgia* (Madrid/Graz/México, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 29-46) sea un ejemplo de ese género de texto, como mencionamos en el capítulo anterior, siguiendo la idea de Gordon Brotherston, *The year in the Mexican códices*, dactilografiado, 2002.

<sup>78</sup> La incredulidad de los cristianos frente al lado cosmogónico de esos relatos, a su vez, habría impulsado a algunos escritores nahuas de fines del siglo XVI e inicios del XVII a sustituir la cosmogonía nativa por la versión cristiana de la creación. Entre ellos se encontrarían Tezozomoc y Chimalpahin. Cfr: Federico Navarrete Linares, *Mito, historia y legitimidad política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2000.

mundo, podría ser una señal de la existencia de manuscritos pictográficos tradicionales con esa configuración, pues muchas secciones de ese códice habrían sido copiadas de antiguos manuscritos o realizadas a partir del testimonio de sabios y *tlacuiloque* nahuas. No obstante, es verdad que ese mismo códice presenta los anales de la historia mexicana en su última sección y de modo desconectado en relación con la historia de Tollan y Cholula. También es cierto que los tres relatos alfabéticos mencionados más arriba sufrieron significativas influencias cristianas en sus producciones, como vimos en el primer capítulo.

De este modo, esos casos parecen no ser suficientes como para solucionar el problema, es decir, si hubo o no un género de relato y libro nahuas que abarcó las edades del mundo y la historia tolteca y chichimeca. La existencia de ese tipo de relato o libro fortalecería una de nuestras hipótesis específicas, es decir, que las tradiciones de pensamiento nahua entendían los relatos sobre el pasado reciente como una particularización dentro de la historia de la edad actual, y no como una explicación sobre el pasado sujeta a diferentes categorías temporales y espaciales o a otros tipos de personajes y episodios en comparación con los relatos cosmogónicos.

Aspectos que señalan la existencia de ese tipo de relato y libro pictográfico en tiempos prehispánicos y, por lo tanto, que fortalecerían nuestra proposición, pueden encontrarse en manuscritos procedentes de otras subregiones mesoamericanas, tales como la maya y la mixteca.

En una nota del segundo capítulo, mencionamos que el *Popol vuh* es una de las principales versiones de la cosmogonía y de la historia maya-quiché, cuyos autores afirman haberse basado en un escrito pictográfico anterior.<sup>79</sup> En ese texto, la historia grupal se encadena con la cosmogonía de manera muy semejante a la que detectamos en los textos alfabéticos mencionados más arriba, es decir, por medio de una progresión temporal ininterrumpida.<sup>80</sup> Además, las migraciones quichés se vinculan con los toltecas y con Quetzalcoatl en ese texto, de la misma forma que los textos nahuas lo hacen con las migraciones chichimecas. El *Popol vuh* presenta otros puntos de contacto con los relatos nahuas, tales como los

<sup>79</sup> En una especie de introducción que precede a la descripción de la primera creación, los autores del texto alfabético en maya-quiché afirman que existía "el libro original, escrito antiguamente, pero su vista está oculta al investigador y al pensador. Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra". *Popol vuh*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 21.

<sup>80</sup> Aunque el *Popol vuh* no mencione fechas, la sucesión temporal de sus episodios es clara en la mayor parte del texto.

cataclismos finales de las edades, las transformaciones de los hombres sobrevivientes en forma de animales y la creación del hombre actual por Quetzalcoatl a partir del maíz, los cuales indican el amplio alcance espacial que algunos conceptos cosmogónicos tuvieron en Mesoamérica.<sup>81</sup>

Aunque el origen exacto del *Popol vuh* no esté claro, creemos que la declaración de sus autores sobre una procedencia basada en un libro anterior no debe desconsiderarse.<sup>82</sup> Además, sus relaciones temáticas y estructurales con los relatos nahuas, sobre todo con la *Leyenda de los soles*, fortalecen la hipótesis de que ambos textos tuvieron origen en manuscritos tradicionales.

A pesar de fortalecer nuestra hipótesis, la presencia de esa estructura narrativa en el *Popol vuh* no comprueba definitivamente su existencia previa en libros pictográficos tradicionales, pues ese texto alfabético maya-quiché no es una mera transcripción o transvase de manuscritos pictográficos, sino una obra que también respondió a demandas del mundo colonial. Por ejemplo, al recontar la cosmogonía y la historia maya-quiché, el *Popol vuh* incorpora elementos de los relatos creacionales bíblicos y, de ese modo, trata de validar la cosmogonía y la historia locales a los ojos de quienes progresivamente se impusieron como los nuevos señores políticos de la región, o sea, los cristianos. De tal modo, existe la posibilidad de que el *Popol vuh* también haya resultado de la fusión de manuscritos tradicionales que trataban de modo separado la cosmogonía y la historia quiché, que habría sido realizada por influencia cristiana.

El mismo tipo de vinculación podría haberle dado origen al *Memorial de Sololá*, texto maya-cakchiquel posterior al *Popol vuh*.<sup>83</sup> Ese manuscrito también presenta una primera parte dedicada a la creación del mundo y del hombre, para referirse después a la llegada de trece grupos y siete tribus a Tollan, entre las que se encontraba la de los cakchiqueles.

<sup>81</sup> Según el *Popol vuh*, la edad actual es la tercera o cuarta, dependiendo de la división y organización que adoptemos para las secuencias de episodios del texto. Antes de la creación del hombre actual, hecho con pasta de maíz, se mencionan las creaciones de los hombres de barro y de madera, lo que nos llevaría a pensar que la edad actual sería la tercera. Sin embargo, existe una gran sección dedicada a los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué, que parece desarrollarse durante la edad de los hombres de madera, pero que puede entenderse también como otra edad, haciendo que la edad de los hombres de maíz sea la cuarta.

<sup>82</sup> El texto alfabético en lengua quiché del *Popol vuh* fue presentado por indígenas al dominicano Francisco Jiménez en Guatemala, después de 1688. El fraile lo estudió y transcribió en la propia lengua quiché, agregando al lado su versión en castellano. El manuscrito producido por Jiménez está en la Biblioteca Newberry, en Chicago, Estados Unidos, y el que le fue presentado al fraile, producido alrededor de 1544, se perdió. Cfr. Adrián Recinos, "Introducción", en *Popol vuh*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>83</sup> Explicamos el origen de ese manuscrito en el segundo capítulo.

Sin embargo, la existencia de varios textos alfabéticos coloniales que presentan la historia local concatenada inmediatamente a la cosmogonía, y que, además, proceden de regiones distintas, vuelve improbable el origen cristiano de esa estructura narrativa y apunta hacia orígenes entre las tradiciones mesoamericanas de pensamiento y escritura. Muy probablemente, la presencia de una misma secuencia temática, presentada con base en referenciales narrativos muy parecidos, pero en textos de orígenes temporales y grupales tan diferentes –confeccionados hacia mediados del siglo XVI y la segunda mitad del XVII por nahuas, quichés y cakchiqueles– es el resultado de la existencia de concepciones sobre el pasado ampliamente compartidas por los diversos pueblos mesoamericanos. Además, varios indicios internos en dichos textos coloniales nativos apuntan hacia un proceso de transcripción adaptada de libros pictográficos más antiguos –tales como las menciones explícitas a los libros pictográficos, el uso de ciertas expresiones que indican que tales libros estaban a la vista de los productores de los textos alfabéticos y la complejidad calendárica, toponímica y de etnónimos que pasó para esos textos.

Esa suposición se ve fortalecida por la existencia de textos jeroglíficos mayas que presentan el pasado reciente encadenado directamente a los episodios cosmogónicos por medio de una progresión cronológica. Es el caso, por ejemplo, de los textos del *Panel de la Cruz*, del *Panel de la Cruz Foliada* y del *Panel del Sol*, que se encuentran en Palenque, en el interior de tres recintos sobre bases piramidales que forman el conjunto arquitectónico conocido como Grupo de las Cruces.<sup>84</sup>

En dichos paneles fueron registrados episodios que aludían al fin de la edad anterior, al inicio de la actual, a los orígenes de los señores de Palenque y a la historia de ese grupo y *altepetl* hasta el siglo VII d. C. Todos esos episodios están encadenados a través de una serie de fechas progresivas, basadas principalmente en la cuenta larga. Entre tales eventos se encuentran las consagraciones de soberanos mayas de tiempos relativamente recientes, tales como la del señor Pacal, hasta la antiquísima disposición del cielo, ocurrida poco antes del inicio de la edad actual: “El siete de diciembre del 3121 a. C., cuando el octavo Señor de la Noche gobernaba, cinco días después la Luna nació y la segunda luna había terminado, X era el nombre de la luna y ella tenía 29 días. Esto

<sup>84</sup> Las inscripciones de Palenque están en maya-yucateco, lo que las acercaría a los libros de *Chilam balam*, y generalmente pertenecen a edificios o espacios arquitectónicos sobre los cuales las élites dirigentes tenían el control de ocupación y circulación.

ocurrió veinte días después que el Dios K había dispuesto la porción sur del cielo, el dieciséis de noviembre de 3121 a. C.”<sup>85</sup>

Puestos en comparación con los textos alfabéticos nahuas y mayas que hemos mencionado, además de la forma relativamente similar de concatenar el pasado reciente y grupal al principio de la edad actual, esos relatos de Palenque también coinciden con la *Leyenda de los soles* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* al mencionar que la edad anterior terminó por causa de las inundaciones.<sup>86</sup>

La distancia temporal entre, por un lado, los textos de Palenque y, por el otro, el *Popol vuh* y el *Memorial de Sololá* podría evocarse como un contraargumento a la proposición de que la estructura narrativa de estos últimos era de origen prehispánico. Difícilmente podríamos probar, en nuestro trabajo, la continuidad de uso de una estructura narrativa desde el siglo VII hasta el siglo XVI y que, además, abarcaría diferentes regiones mayas. Sin embargo, los textos de Palenque son testimonios incuestionables de la existencia, entre las tradiciones de pensamiento mayas, de relatos que encadenaban el pasado reciente con el cosmogónico por medio de una sucesión cronológica de episodios. Esto constituye, como mínimo, un precedente mesoamericano para los casos de los textos coloniales del siglo XVI. Hay otros precedentes.

De la región mixteca, mucho más cercana al altiplano central mexicano que la región maya, proceden textos que atestiguan la existencia entre otras tradiciones mesoamericanas de escritura y pensamiento del mismo tipo de encadenamiento entre el pasado reciente y el cosmogónico, igual a lo que vimos que sucedía en los textos de Palenque. Además, esos textos de la región mixteca fueron producidos en tiempos prehispánicos más cercanos al siglo XVI –o inclusive en ese siglo– que las inscripciones de Palenque. Se trata, respectivamente, de los manuscritos pictográficos conocidos como *Códice vindobonense* y *Rollo Selden*.

En la segunda parte de este capítulo afirmamos que el anverso del *Vindobonense* presenta la historia de la fundación de *altepeme* y de dinastías gobernantes del área de Tilantongo y Apoala, pertenecientes a la región mixteca, en el oeste del actual estado de Oaxaca. Esos temas están ubicados a lo largo de cincuenta y dos páginas, cuyo sentido de lectura

<sup>85</sup> Traducido de la versión en inglés: “On December 7, 3121 b. C., when the eighth Lord of the Night ruled, five days after the moon was born and the 2nd moon had ended, X was the moon’s name and it had 29 days. It was 20 days after God K had set the south sky place on November 16, 3121 b. C.”. Linda Schele y David Freidel, *A forest of kings*, Nueva York, Quill, William Morrow, 1990, p. 246.

<sup>86</sup> Cfr. John Bierhorst, *History and mythology of the Aztecs*.

sigue, básicamente, dos indicativos: la sucesión de glifos calendáricos y la interrupción de las gruesas líneas rojas verticales que separan los conjuntos pictoglíficos, dejando una especie de pasaje entre esos conjuntos, a veces en la parte superior y a veces en la parte inferior de las páginas, como puede verse en la figura 37. De ese modo, el sentido general de lectura establecido es del tipo bustrófedon y de derecha a izquierda.<sup>87</sup>

Los glifos calendáricos del anverso del *Vindobonense* forman una secuencia temporal amplísima, cuyo inicio estaría ubicado a unos, aproximadamente, 4800 años de distancia de los productores del manuscrito. Sus dos primeras páginas no presentan glifos calendáricos, siendo que en la primera de ellas, reproducida en la figura 36, uno de los temas parece ser, precisamente, el origen de los días y de las noches, presentado por medio de episodios que se pasaban sobre tres camadas celestes, las que pueden verse en todo el borde inferior de la página y en parte de su lateral derecho. Esas tres camadas celestes se diferencian por sus distintos colores y anchura, así como las que vimos en el caso del *Códice borbónico*, en el capítulo tercero. La primera, de abajo hacia arriba, es más ancha, azul y con ojos estelares, mientras que las otras dos, más angostas, son, respectivamente, anaranjada y roja.

El mismo conjunto de bandas que representan camadas celestes puede verse debajo de la pareja primordial con grandes penachos de plumas colgando de sus espaldas, que ocupan la parte central izquierda de la misma página (figura 36). En la segunda página de ese manuscrito, se encuentra la misma pareja primordial que aparece en el *Rollo Selden*, es decir, el Señor y la Señora Uno Venado.<sup>88</sup>

Aunque no entendamos en su totalidad a los conjuntos pictoglíficos de esas dos primeras páginas, sobre todo en sus articulaciones, muchos de sus glifos y pinturas aluden a episodios cosmogónicos relativamente bien conocidos, algunos de los cuales se vinculan específicamente con las primeras creaciones –tal como la de las unidades y ciclos calendáricos y la de la pareja primordial– o, sobre todo, en el caso de las páginas siguientes, al inicio de la edad actual –tal como las actuaciones de Quetzalcoatl, bajando del cielo o sosteniéndolo.

En la tercera página del *Vindobonense*, reproducida en la figura 37, aparecen los primeros glifos calendáricos. Se trata del glifo del día *macuilli tecpatl* (5 pedernal) y el del año del mismo nombre, que pueden verse en

<sup>87</sup> Las cincuenta y dos páginas del anverso del *Vindobonense* fueron enumeradas al contrario, siguiéndose el sentido de lectura de los libros alfabéticos occidentales. O sea, la página que recibió el número 52 es, en realidad, la primera.

<sup>88</sup> Cfr. *Códice vindobonensis*, p. 51.

la parte inferior del tercer conjunto pictográfico separado por líneas verticales rojas, de derecha a izquierda, frente a un guerrero que lleva un escudo circular, una bandera blanca y una lanza de punta azul.<sup>89</sup> De ese punto en adelante, las marcaciones calendáricas son una constante, pues se encuentran presentes en las siguientes cincuenta páginas del manuscrito.<sup>90</sup>

Los temas abordados a lo largo de las mismas van desde episodios cosmogónicos relacionados con el principio de la edad actual, tal como el descenso de Quetzalcoatl desde un nivel celeste y su participación en el levantamiento de los cielos después del diluvio que le dio fin a la edad precedente, hasta episodios relacionados con el pasado reciente, tal como la fundación de diversos *altepeme* de la región mixteca, mencionados en otros manuscritos, como en el *Códice Nuttall*.<sup>91</sup>

En el capítulo tercero, hemos visto que el *Rollo Selden* también presenta, en su inicio, una especie de prólogo, que ocurre en los niveles celestes y en el que, además, participan algunos personajes idénticos a los de la parte inicial del *Vindobonense*, tales como la pareja primordial Señor y Señora Uno Venado y Quetzalcoatl. Vimos también que los episodios de ese prólogo están fechados en el día *ome mazatl* (2 venado) del año *matlactli omei tochtli* (13 conejo). Todos esos elementos pueden verse en el interior de una amplia franja horizontal que ocupa la parte superior de la figura 34.

Los episodios que se siguen en la narrativa pictográfica se encuentran acompañados de la sucesión de glifos calendáricos diarios y anuales y los tres primeros se dan, respectivamente, en la superficie de Cipactli, cuyo glifo está ubicado en la parte inferior de la figura 34, en Chicomoztoc y en un palacio llamado Ollin, al lado de un campo de juego de pelota. En todos ellos, la presencia de Quetzalcoatl es central.<sup>92</sup> Así como en las primeras páginas del *Códice vindobonense*, en el inicio del *Rollo Selden*, la presencia de la pareja primordial Señor y Señora Uno Venado sobre las capas celestes y el descenso de Quetzalcoatl hasta la superficie de Cipactli aluden a episodios cosmogónicos y, más específicamente, al comienzo de la edad actual y de la historia gupal.

<sup>89</sup> Cfr. *ibidem*, p. 50. El glifo calendárico anual 5 pedernal se diferencia del diario por la asociación con otro glifo: el del año *xihuitl*, formado por un signo que se asemeja a una letra "A" mayúscula, entrelazada en su media altura con un anillo paralelo a su base. Ese primer año de la narrativa del *Vindobonense* es calificado como precioso debido a la presencia de otro glifo *xihuitl*, compuesto por cuentas de piedras preciosas, debajo del conjunto que indica al año 5 pedernal.

<sup>90</sup> Cfr. *ibidem*, p. 1-50.

<sup>91</sup> Cfr. Ferdinand Anders y otros, *Origen e historia de los reyes mixtecos*.

<sup>92</sup> Cfr. *The Selden roll*, Berlín, Verlag Gebr. Mann, 1955, p. 3.

Siendo así, podemos afirmar que la estructura narrativa y la selección temática del *Rollo Selden* son, de manera general, muy semejantes a las del *Vindobonense*, a pesar de que su producción se haya dado durante el periodo colonial, probablemente en el siglo XVI.<sup>93</sup> Por lo tanto, nos encontramos con dos códices pictográficos –uno prehispánico y otro colonial– que presentan al pasado reciente encadenado cronológicamente con episodios y personajes cosmogónicos de un modo muy semejante al que se encuentra en los relatos alfabéticos nahuas y en la segunda sección del *Vaticano A*, analizados en el comienzo de esta parte del capítulo.

Así como en el caso de los textos mayas mencionados anteriormente, la existencia de esos dos códices mixtecos no prueba que manuscritos semejantes hayan sido producidos por los nahuas del siglo XV y principios del XVI. Sin embargo, la mayor cercanía entre la región mixteca y el altiplano central mexicano, así como el hecho de que hayan compartido el mismo sistema de escritura, le conceden a ambos códices la característica de ser sólidos indicios de que los nahuas conocían, en tiempos prehispánicos, ese tipo de estructura narrativa y de concatenación entre cosmogonía y pasado reciente.

Creemos que esta breve relación de casos y precedentes mayas y mixtecos es suficiente para que consideremos más seriamente la posibilidad de que los textos nahuas que abarcan y concatenan cronológicamente la cosmogonía y la historia reciente no sean vistos, exclusivamente, como una respuesta a las demandas cristianas coloniales. La aceptación de que tales textos fueron concebidos y producidos por las tradiciones de pensamiento nahuas durante los siglos XV y XVI fortalecería mucho una de nuestras hipótesis: la de que sus miembros no diferenciaban lo que estamos denominando *cosmogonía* e *historia*, por lo menos no como tipos de relatos que aludían a tiempos pasados cualitativa o esencialmente distintos y que, por tal motivo, serían registrados apenas en tipos de libros diferentes.

### *Inserción puntual de episodios recientes en el marco de las edades del mundo*

Dijimos anteriormente que la asociación entre el pasado reciente y el cosmogónico se daba, básicamente, de dos formas en los textos nahuas:

<sup>93</sup> Cfr. John B. Glass y Donald Robertson, "A census of native Middle American pictorial manuscripts", en Robert Wauchope (ed. general) y Howard F. Cline (ed. de los volúmenes), *Handbook of Middle American Indians*, Austin/Londres, University of Texas Press, 1975, v. 14, p. 196.

por el encadenamiento cronológico sucesivo, tal como tratamos de mostrar en los dos subítems anteriores, o por la inserción de un episodio reciente en el marco temporal y conceptual de las edades del mundo, como trataremos de mostrar en el presente apartado.

Esa última forma de asociación, a diferencia de la primera, puede encontrarse en códices tradicionales nahuas, así como en grabados en piedra de tiempos prehispánicos. Tal asociación podía realizarse de diferentes maneras: a través de la inserción de episodios relacionados con el pasado reciente en el medio de glifos que aludían a las edades del Mundo; por la representación y disposición pictográfica de dichos episodios de manera similar a la que resultaba característica de determinados eventos cosmogónicos; por la reunión de episodios del pasado reciente y del cosmogónico bajo la égida de una misma unidad calendárica. Esas maneras no son excluyentes entre sí. En ninguna de ellas tenemos un encadenamiento cronológico continuo, uniendo las edades del mundo con los episodios del pasado reciente, sino una asociación directa entre algunos de esos episodios y la cosmogonía.

Es lo que ocurre con la ceremonia del Fuego Nuevo de 1507 representada en el *Códice borbónico*, que, por la disposición de sus conjuntos pictográficos y por la fecha que la marca, alude a los episodios cosmogónicos que empezaron o terminaron las edades anteriores.<sup>94</sup> En los capítulos segundo y tercero analizamos parcialmente la página del *Borbónico* que retrata esa ceremonia, pues no nos dedicamos a los elementos que se encuentran en la mitad inferior de la lateral derecha de la página, reproducida en la figura 15. Dijimos, en tales capítulos, que se trataba de encender un Fuego Nuevo sobre el Monte de Huizachin, a partir del cual una serie de huellas marcaba el camino hasta el recinto que ocupaba la parte central de la página. En dicho lugar, sacerdotes ubicados hacia las cuatro esquinas del mundo alimentaban una gran hoguera central. La ubicación de los mismos y la presencia de diversos glifos en forma de *naxitl xochitl* (flor de cuatro pétalos), en los portales del recinto y en los trajes y pinturas corporales de los sacerdotes, evocan fuertemente la concepción de los cuatro rumbos que, a su vez, se relaciona directamente con diversos episodios cosmogónicos.<sup>95</sup>

<sup>94</sup> Cfr. *Códice borbónico*, p. 34.

<sup>95</sup> La presencia de cuatro dioses creadores y de cuatro aposentos de Tlaloc con cuatro tipos de lluvia en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, como vimos en el capítulo anterior, sería una forma de retratar la importancia de la cuatripartición para los episodios cosmogónicos. Cfr. "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*,

En el medio del camino, demarcado por las huellas en color negro, se encuentran tres conjuntos pictográficos que forman una especie de columna paralela al límite de la página en su parte lateral derecha. En cada uno de los extremos de la columna hay un glifo *calli* (casa) delineado en negro, en el interior de los cuales se encuentran representados grupos de tres o cuatro personas. Todas usan máscaras hechas de agave y algunas llevan el mismo tipo de lanza puntiaguda que forma parte del *mamalhuaztli*,<sup>96</sup> instrumento usado para encender el Fuego Nuevo. En medio de esos dos glifos se encuentra la representación de un guerrero, con su escudo circular y su espada de obsidiana, vigilando a una mujer embarazada que está encerrada en un granero con forma de maceta, asentado sobre dos piedras, representadas por el glifo *tetl* (piedra).

Esos personajes aludían a gente que estaba en sus casas y pueblos con todos los fuegos apagados y esperando para que se encendiera el Fuego Nuevo. En caso de que el fuego nuevo no brotase del *mamalhuaztli*, sería el fin de la edad actual, pues el Sol pararía su movimiento y el mundo sería invadido por bestias que devorarían a los seres humanos. Las mujeres embarazadas se transformarían en algunas de esas bestias y, por tal motivo, eran encerradas en graneros y vigiladas por los guerreros.<sup>97</sup>

En los capítulos segundo y tercero, vimos que esa ceremonia se realizaba en el año *ome acatl* (2 caña), correspondiente al año 1507. En ese año se cumplía otro *xiuhmolpilli* para los mexicas y, de esa manera, una edad cosmogónica más podía llegar al final. Siendo así, tenemos una vinculación explícita entre un episodio relacionado con el pasado reciente –el encendido del Fuego Nuevo de 1507– y episodios cosmogónicos –el fin de las edades anteriores al cumplirse ciclos de cincuenta y dos años–. En tal caso, el vínculo entre los episodios se daba principalmente por haber sucedido durante años con el mismo nombre. Si esta interpretación que estamos proponiendo esté correcta, la conclusión ineludible es que, para las tradiciones de pensamiento nahuas que produjeron ese manuscrito, el final de una edad cosmogónica más podría haber ocurrido durante o después de la realización de la ceremonia de 1507. Por lo tanto, podemos decir que el pasado reciente –y, en conse-

p. 28-29. Además, mencionamos anteriormente el episodio en el que los cielos fueron levantados a partir de dioses o de árboles distribuidos entre las cuatro esquinas del mundo.

<sup>96</sup> Cfr. Ferdinand Anders et alii, *El libro del ciuacoatl*, Graz/Madrid/México, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Sociedad Estatal Quinto Centenario/Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 223.

<sup>97</sup> Cfr. *ibidem*, p. 222-223.

cuencia, también el presente- era entendido, según las tradiciones de pensamiento nahuas, como un tiempo sujeto a eventos que denominaríamos cosmogónicos.

Esa forma de entender el pasado reciente no impedía que los registros se refirieran también a episodios únicos o singulares, que nosotros clasificaríamos como históricos, tales como la celebración del Fuego Nuevo en 1507 en el templo de Tlillan Tlapallan, cerca de México-Tenochtitlan. Dicho de otro modo, la historia reciente y grupal se desarrollaba en el medio de la edad cosmogónica Nahui Ollin y no después del tiempo cosmogónico.

Sin embargo, algunos autores interpretan las edades del mundo como capítulos de un relato que, en su totalidad, establecería un proceso único de creación, que se completaría con los eventos que le dieron inicio a la edad actual, momento a partir del cual se desarrollaría la historia humana.<sup>98</sup> Pensamos que nuestros análisis están demostrando la continuidad y la superposición entre los episodios de la creación y los del pasado reciente. Por lo tanto, se trata de una lógica histórico-temporal más compleja que la secuencia lineal o la eterna repetición, pues vincula a ambas de un modo complementario. Dicha complejidad se expresa en los textos que estamos analizando y también en grabados pictográficos sobre piedra, en los que podemos ver la representación de episodios recientes insertos en medio de glifos que aluden a las edades del mundo.

En la segunda parte de este capítulo mencionamos que el monumento mexica conocido como *Piedra del Sol* tiene el glifo del año *matlactli omei acatl* (13 caña) dentro de un marco grabado en el extremo superior de la superficie plana y circular del monumento, como podemos observar en la figura 38.<sup>99</sup> Tal glifo se refiere, muy probablemente, a la fecha de confección del monumento, es decir, al año 1479.<sup>100</sup> Por otro lado, ese también era el nombre del año en que el Sol actual habría sido creado en Teotihuacan, pues el cielo se habría estancado en un año *ce tochtli* (1 conejo), haciendo que fuera de noche durante veintiséis

<sup>98</sup> Entre ellos: Enrique Florescano, *Memoria indígena*, México, Taurus, 1999.

<sup>99</sup> Como dijimos en el capítulo anterior, se trata de un monumento encontrado a fines del siglo XVIII en el antiguo centro político-religioso de México-Tenochtitlan y, de ese modo, su producción y uso se asocian a la élite dirigente mexica y su tradición de pensamiento y escritura.

<sup>100</sup> Cfr. Emily Umberger, "A reconsideration of some hieroglyphs on the Mexica calendar Stone", en Kathryn Josserand y Karen Dakin (ed.), *Smoke and mist*, Oxford, Bar International Series, 1988, p. 345-388. Ese monumento presenta, además de los cinco nombres de las edades del mundo, el glifo calendárico *ce tecpatl* (1 pedernal), que tal vez se refiera a un día, por no estar enmarcado como el glifo 13 caña.

años y que el nuevo Sol fuera creado en un año *matlactli omei acatl* (13 caña).<sup>101</sup>

En el capítulo tercero, mencionamos también que el centro de la *Piedra del Sol* (figura 27 o 38) presenta los glifos que nombran las cuatro edades anteriores dispuestos como un *quincunce* y en el interior del glifo que nombra a la edad actual, es decir, Nahui Ollin (Cuatro Movimiento).

Considerando que todos esos glifos –los de las edades del mundo y el del año 13 caña– forman parte de un mismo texto, podemos decir que la narrativa registrada en la *Piedra del Sol* articula, entre otras cosas, las cinco edades del mundo entre sí y particulariza dos episodios pertenecientes a la edad actual: la creación del Sol en Teotihuacan y la del propio monolito, ambas creaciones evocadas y vinculadas a través del año *matlactli omei acatl* (13 caña). De ese modo tenemos al pasado reciente vinculado con el inicio de la primera edad y a las edades anteriores en un mismo registro pictográfico.

Sin embargo, ningún elemento pictográfico de la *Piedra del Sol* alude, de modo único o inequívoco, a una fecha o episodio del pasado reciente y, de ese modo, podría decirse que todos sus glifos remiten a episodios cosmogónicos.<sup>102</sup> No es lo que sucede en la *Piedra de las edades del mundo de Moctezuma II*, reproducida en la figura 39, que presenta registros pictográficos de episodios recientes en medio de las edades del Mundo, estableciendo de manera inequívoca el tipo de relación que sugerimos que existió en la *Piedra del Sol*.<sup>103</sup>

Se trata de una lápida de piedra que tiene, en uno de sus lados, los mismos glifos encontrados en la *Piedra del Sol* para nombrar las cinco edades del mundo, tal como puede observarse en la figura 39. Los glifos relacionados con las cuatro edades anteriores están distribuidos entre los cuatro rincones de la lápida e, iniciando la lectura desde el rincón inferior derecho y prosiguiendo en sentido levógiro, presentan el siguiente orden: Nahui Ocelotl (Cuatro Jaguar), Nahui Ehecatl (Cuatro Viento),

<sup>101</sup> Cfr. “Leyenda de los soles”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 120-121; “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 5.

<sup>102</sup> No fue posible determinar definitivamente la fecha de producción de ese grabado y, de tal modo, no puede decirse con exactitud que el glifo 13 caña se refiera a la fecha de 1479.

<sup>103</sup> Así como los dos grabados mexicas en piedra que analizamos anteriormente, ese también fue encontrado en el antiguo centro político-religioso de México-Tenochtitlan. Producido en 1503, ese grabado mide 22 × 67 × 57 cm y se encuentra actualmente en el Art Institute de Chicago, Estados Unidos. Cfr. Eduardo Matos Moctezuma *et alii*, *Aztecs*, Londres, Royal Academy of Art/Thames and Hudson, 2002. Así como en el caso de la *Piedra de los cinco soles*, desconocemos si ese grabado tiene un nombre que sea más conocido entre los investigadores y, básicamente, traducimos la denominación que se encuentra en el catálogo consultado.

Nahui Quiahuitl (Cuatro Lluvia) y Nahui Atl (Cuatro Agua). Esa orden coincide con la que se encuentra en la *Leyenda de los soles*, según vimos más arriba.

En el centro del cuadrángulo de la cara grabada se encuentra el glifo *Nahui Ollin* (Cuatro Movimiento), nombre de la edad actual y que posee en su centro un ojo estelar. Desconocemos la existencia de fuentes o estudios que se refieran al sentido atribuido a esa combinación glífica, pero considerando el relato de la *Leyenda de los soles* y de los *Anales de Cuauhtitlan*, tal vez no sea un absurdo sugerir que el ojo estelar se refiera a la noche de veintiséis años que antecedió a la creación del Sol Nahui Ollin.<sup>104</sup>

Entre los dos glifos dispuestos en los rincones superiores de la cara grabada, se encuentra el glifo onomástico de Ahuitzotl, *tlatoani mexica* que antecedió a Moctezuma Xocoyotl y que gobernó entre 1486 y 1502. Entre los dos glifos de las edades dispuestos en la parte inferior se encuentra el glifo calendárico *matlactli once acatl* (11 caña), vistosamente calificado como un año debido a la presencia del marco cuadrangular. La combinación del glifo anual con el onomástico sugiere que tal grabado haya sido producido en 1503 y, probablemente bajo el mando de Moctezuma Xocoyotl, llamado Moctezuma II. Así habría pasado porque durante el gobierno de Ahuitzotl no hubo un año 11 caña, pues ese soberano habría muerto el año anterior, *matlactli tochtli* (10 conejo).<sup>105</sup> Ese mismo año, Moctezuma Xocoyotl se volvió soberano mexica y probablemente mandó esculpir la placa en piedra que estamos analizando en homenaje a su antecesor, lo que habría sucedido en el año 11 caña.

En efecto, la *Piedra de las edades del Mundo de Moctezuma II* presentaría una asociación entre las cuatro edades anteriores, la edad actual y un episodio reciente de dicha edad: la muerte o el gobierno de Ahuitzotl. De esa manera, encontramos en ese monumento el registro de un evento del pasado reciente superpuesto a, o inserto en, el medio de referencias cosmogónicas. Esto nos mostraría que la hechura de registros pictográficos que asociaban los episodios recientes con las edades cosmogónicas era realizada por los mexicas en los tiempos prehispánicos.

Sin embargo, la concatenación presentada por la *Piedra de las edades del mundo de Moctezuma II* no es predominantemente secuencial, como

<sup>104</sup> Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 120; "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, p. 5. La mención de ese periodo sin sol antes de la creación del Sol también se encuentra en "Histoire du Mechique", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 152.

<sup>105</sup> Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 86r. Según los *Anales de Cuauhtitlan*, su muerte habría ocurrido en el propio año 11 caña. Cfr. "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, p. 59.

vimos que se daba en el *Códice vindobonense* y en los textos mayas de Palenque. El glifo de la edad actual se encuentra inserto entre los cuatro glifos de las edades anteriores, formando juntos un *quincunce* y permitiendo que los glifos de las edades anteriores estén ubicados a la misma distancia del glifo de la edad actual. Dicha disposición es muy semejante a la que vimos que sucedía en el centro de la *Piedra del Sol* (figura 27 o 38) y tal vez se relacione con el concepto de que la edad actual englobaría parte de todas las anteriores, tal como mencionamos anteriormente. Además, los glifos que remitirían al pasado reciente –es decir, a Ahuiztlotl y a la fecha de confección del grabado– están separados entre sí y en medio de los glifos de las edades anteriores, lo que no sugiere una relación temporalmente secuencial.

No obstante, la relación sugerida por la *Piedra de las edades del mundo de Moctezuma II* entre las edades anteriores, la actual y los episodios recientes no es aleatoria ni de sincronía total.

Vimos en diversas ocasiones que el sentido levógiro era uno de los principios fundamentales de lectura de los registros mixteco-nahuas, sobre todo en los que la ubicación de los glifos y figuras estaba organizada según la concepción de los cuatro rumbos y un centro. De este modo, los glifos de las edades anteriores de la *Piedra de las edades del mundo de Moctezuma II* seguían el orden que presentamos más arriba y, además, Nahui Ocelotl (Cuatro Jaguar) era el primero, pues la *Leyenda de los soles* presenta la misma secuencia de edades que se encuentra en ese monumento y su relato empieza a partir de dicha edad.<sup>106</sup>

En contraposición, el glifo de la edad actual, Nahui Ollin (Cuatro Movimiento), no está inserto en esa secuencia de glifos en sentido levógiro, sino en el centro de una "X" imaginaria cuyas puntas serían los cuatro rincones de la cara grabada de la lápida, posición que le garantiza una cierta distinción, reforzada aún más por su tamaño mayor. ¿Y de qué manera se asociaba a las edades anteriores? Por medio de una relación directa con cada una de ellas, lo que era apropiado para su posición central y, al mismo tiempo, sucediendo a la edad Nahui Atl (Cuatro Agua), la última edad de acuerdo con el sentido levógiro y con supuestos de lectura externos al grabado –como por ejemplo, que la edad Nahui Ocelotl (Cuatro Jaguar) habría sido la primera.

<sup>106</sup> Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 119. En tal caso tendríamos un supuesto de lectura que no forma parte del registro, lo que es muy frecuente en cualquier sistema de escritura.

Considerando otros supuestos de lectura externos al grabado, a saber, que el año de confección de la lápida (11 caña) y el gobierno de Ahuizotl formaban parte del pasado inmediato de los mexicas en la época de uso de dicho grabado, podemos decir que los glifos que aludían a esos eventos recientes eran “naturalmente” entendidos como pertenecientes a la edad actual y, de ese modo, leídos como posteriores a su inicio. De ese modo, para un miembro de las élites nahuas versado en el sistema pictoglífico, sería perfectamente posible saber ordenar cronológicamente todos los episodios registrados en la *Piedra de las edades del mundo de Moctezuma II*. Ese ordenamiento resultaría en la siguiente serie de episodios: las edades Nahui Ocelotl (Cuatro Jaguar), Nahui Ehecatl (Cuatro Viento), Nahui Quiahuitl (Cuatro Lluvia), Nahui Atl (Cuatro Agua) y Nahui Ollin (Cuatro Movimiento), en la cual, muy recientemente, se habría dado el gobierno de Ahuizotl, homenajeado en una placa de piedra inaugurada durante el año *matlactli once acatl* (11 caña o 1503).<sup>107</sup>

De esa forma tendríamos una relación entre las edades anteriores, la actual y sus episodios recientes que no se caracterizaría por ser solamente secuencial o por ser secuencialmente plena –o sea, que presenta una numerosa serie de episodios cosmológicos-históricos–, pero que tampoco dejaría de considerar la sucesión temporal entre dichas edades y episodios. De tal modo, podemos decir que la relación establecida entre los episodios registrados en ese grabado se caracteriza por conjugar la sucesión cronológica con asociaciones conceptuales de otra naturaleza, tales como el carácter rotatorio del tiempo entre las cuatro direcciones y la sincronía evocada por los glifos calendáricos, que nombran las edades pero también evocan todos los días con esos nombres, los cuales se repetían cada 260 días.

Ese tipo de asociación calendárica, puntual y sincrónica, aparece claramente en los *Anales de Cuauhtitlan*, que tratan, básicamente, sobre los mismos temas que los cuatro manuscritos analizados al comienzo de esta parte del capítulo. Ese texto empieza con la salida de Chicomoztoc por parte de los chichimecas cuauhtitlanenses –lo que equivalía a la parte final de la *Leyenda de los soles*– y sigue refiriéndose, centralmente, a la migración e historia del mismo grupo, hasta la llegada de los españoles.

<sup>107</sup> No estamos afirmando que la lectura de ese conjunto pictoglífico deba seguir, necesariamente, tal sentido ni establecer un único orden cronológico; esto sería restringir las múltiples posibilidades del sistema de escritura pictoglífica mixteco-nahua a la linealidad temporal. Estamos apenas tratando de demostrar que esa secuencia de lectura sería una de las posibles dentro de tal sistema.

A partir de la historia de los cuauhtitlanenses, se menciona el inicio de la historia tolteca y de su cuenta de los años.

En ese punto se cita el año *ce tochtli* (1 conejo), que sería el primer año de la cuenta tolteca, pero también el nombre del año en el cual el cielo y la tierra pararon de moverse, marcando el final de la edad anterior. La mención de dicho año sirve también como nexo para que se haga, en el relato, una digresión sobre las cuatro edades anteriores, que contiene, básicamente, las mismas informaciones que fueron presentadas en la *Leyenda de los soles* –aunque no se mencionen las duraciones de cada edad o los alimentos que serían utilizados por el hombre.<sup>108</sup>

De esa manera, podemos percibir que los *Anales de Cuauhtitlan* van desde la historia reciente –el proceso migratorio– hasta los episodios que denominaríamos cosmogónicos, por medio de una asociación calendárica sincrónica que tiene como base el año *ce tochtli* (1 conejo).

Las formas de encadenar el pasado reciente y las edades cosmogónicas presentes en la *Piedra de las edades del mundo de Moctezuma II* y en los *Anales de Cuauhtitlan* evocan, nuevamente, el problema de la articulación entre sincronía y diacronía según la visión de tiempo e historia de los nahuas. Creemos que esa cuestión fue suficientemente abordada en el capítulo segundo, donde, en síntesis, mostramos que tales dimensiones eran complementarias para las tradiciones nahuas de pensamiento y escritura. Esa complementariedad resultaría primordialmente de la combinación de dos concepciones. De un lado, la idea que los episodios pasados cargarían a las fechas y regiones del mundo de influencias que aportaban continuamente sus fuerzas en el presente –lo cual sería una forma de hacer presente el pasado–. De otro, la idea de que la separación temporal entre tales episodios habría de ser claramente mantenida por la propia cuenta de los años y, de tal modo, el mundo presente también era visto como el último segmento dentro de una secuencia cronológica de índole más lineal.<sup>109</sup>

En suma, creemos que los análisis de esta tercera parte del capítulo pudieron demostrar que los relatos nahuas sobre el pasado reciente eran concebidos como una particularización de la historia en el interior de la edad actual. En el caso de la *Leyenda de los soles*, de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, de la *Histoire du Mechique* y de la segunda sección del *Códice Vaticano A*, el pasado reciente se asociaba al inicio de la edad actual y a las edades anteriores por medio de un encadenamien-

<sup>108</sup> Cfr. "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, p. 5.

<sup>109</sup> Cfr. Elizabeth Hill Boone, *Stories in red and black*, Austin, University of Texas Press, 2000, p. 18.

to cronológico progresivo. Demostramos que escritos pictográficos y alfabéticos de otras tradiciones de pensamiento mesoamericanas también emplearon esa forma de encadenamiento cronológico entre la cosmogonía y el pasado reciente. Lo hicimos para mostrar la plausibilidad de la existencia de ese tipo de registro entre las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas en tiempos prehispánicos, pues, de ese modo, podemos proponer que tal tipo de registro sirvió como base para la confección de los textos coloniales analizados.

Por último, tratamos de mostrar que los episodios del pasado reciente también podían encadenarse a la cosmogonía de un modo puntual, es decir, a través de la asociación directa entre algunos episodios del pasado reciente y las edades del mundo. Con los casos de los grabados de piedra mexicas, vimos que tal asociación podía ocurrir por la inserción de episodios relacionados con el pasado reciente entre glifos que aludían a las edades del mundo. Analizando la ceremonia del Fuego Nuevo, retratada en el *Borbónico*, vimos que tal asociación podía darse a través del carácter similar entre representaciones pictográficas, la que hacía que episodios relacionados con el pasado reciente fuesen registrados al modo tradicionalmente empleado para graficar determinados eventos cosmogónicos. Y para concluir, en los *Anales de Cuauhtitlan*, vimos que tal asociación podía hacerse a través de la reunión de episodios del pasado reciente y del cosmogónico bajo la égida de una misma unidad calendárica.

Por todo ello, esperamos haber avanzado en la demostración de que las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas no diferenciaban la cosmogonía y el pasado reciente como tiempos con características o esencias diferentes. Por el contrario, creemos haber demostrado que la cosmogonía y la historia reciente eran vistas como partes articulables del pasado, las cuales podían enfatizarse o asociarse a través de una sucesión cronológica de episodios o de aproximaciones conceptuales de otra naturaleza, tal como la sincronía presente en las unidades calendáricas nahuas.

#### FABULACIÓN DE LAS EXPLICACIONES NAHUAS SOBRE EL PASADO

En la segunda parte del presente capítulo vimos que el uso del calendario y de la cosmografía en los relatos cosmogónicos les otorgaba a sus episodios características esenciales para su comprensión. Al mismo tiempo, los episodios cargaban las fechas y ámbitos cosmográficos con cualidades que pasaban a caracterizarlos y a vincularlos con dichos episodios. En la tercera parte, vimos que un segmento significativo de nuestras fuentes centrales presenta el pasado reciente asociado al cosmogónico, y que

tales asociaciones ocurren de formas diferentes, sin que existan distinciones cualitativas entre esos tiempos pasados, sobre todo porque ambos eran abordados por medio de los mismos marcos temporales y espaciales, es decir, las unidades y ciclos del sistema calendárico y los ámbitos cosmográficos. De tal modo, para las tradiciones de pensamiento nahuas, lo que estamos denominando cosmogonía e historia no serían dos tipos de relatos cualitativamente diferentes y empleados para referirse a pasados considerados portadores de naturalezas diversas. La distinción era más bien de índole cuantitativa, pues el pasado reciente era más cercano en el sentido de número de años y era una especie de particularización en el interior de la historia de la edad actual, contando, de ese modo, con un relato mucho más minucioso y pleno de marcos temporales y espaciales que los relatos que se referían a las edades o soles anteriores.

En esta última parte del capítulo trataremos de demostrar que la escasez o ausencia de marcos calendáricos y cosmográficos en los relatos nahuas sobre el pasado, que pueden detectarse en algunas de nuestras fuentes centrales, sobre todo en las menos tradicionales, fueron consecuencia de las influencias de los trabajos misioneros y formaron parte de un proceso que estamos denominando fabulación de los relatos nahuas.

Para cumplir este objetivo, seguiremos el recorrido que describiremos a continuación.

En primer lugar, debido a indicios enunciados en éste y en capítulos anteriores, mostraremos que la articulación existente entre calendario, cosmografía y cosmogonía ocupa una posición medular en nuestras fuentes centrales, sobre todo en las que estamos considerando más tradicionales. En contrapartida, mostraremos que la desarticulación de esos tres grupos de concepciones sucede en las fuentes consideradas menos tradicionales y, por lo tanto y tal como nos proponemos demostrar, en las más influenciadas por las demandas misioneras.

En segundo lugar, y para confirmar el origen misionero de dicha desarticulación, mostraremos que las fuentes menos tradicionales presentan, embrionariamente, características que se encuentran sólida y consolidadamente presentes en las *Historias* de los misioneros españoles. Para tal motivo, evocaremos algunos resultados provenientes de nuestra investigación de maestría.

Por último, planteamos que las élites nahuas continuaron empleando sistemáticamente los marcos calendáricos y cosmográficos para relatar su pasado –inclusive el colonial– por lo menos hasta principios del siglo XVII, pero que la desarticulación progresiva de dichos grupos sociales contribuyó, muchas veces, al desuso de esos marcos.

*Clasificación de las fuentes centrales a partir de la presencia articulada del calendario, la cosmografía y la cosmogonía*

En la segunda parte de este capítulo hemos visto que el *Códice borbónico* presenta determinados episodios y personajes en su *tonalamatl* en la misma secuencia en que aparecen en los relatos cosmogónicos.<sup>110</sup> En la siguiente sección de dicho código, que presenta el ciclo del *xiuhmolpilli* distribuido entre los cuatro rumbos, vimos que los cuatro personajes centrales eran Oxomoco, Cipactonal, Tezcatlipoca y Quetzalcoatl, los cuales se vinculan estrechamente con diversos episodios cosmogónicos, tales como la creación y uso del calendario y la sucesión de soles o edades.<sup>111</sup> En tal caso también tenemos la misma secuencia de aparición de los personajes encontrados en los relatos cosmogónicos: primero Oxomoco y Cipactonal –que pueden relacionarse con Tonacatecuhli y con Tonacacihuahli– y después Quetzalcoatl y Tezcatlipoca.

Finalmente, en la última sección de ese manuscrito, están las celebraciones de las dieciocho veintenas ocurridas entre los años *ce tochtli* (1 conejo) y *ome acatl* (2 caña), en medio de las cuales se retrata una ceremonia del Fuego Nuevo.<sup>112</sup> En ese caso, como vimos más arriba, lo que podía ser un evento cosmogónico, es decir, el fin de la edad actual, está situado por la cuenta de los años y ubicado precisamente en el año 2 caña, que corresponde aproximadamente a 1507. Además, como también mencionamos, la representación pictográfica de esa ceremonia se vio pautada por la concepción de los cuatro rumbos y un centro, lo que puede demostrarse a través de la ubicación de los cuatro sacerdotes que cargaban haces de leña y animales para sacrificar (figura 15). Tal concepción también fue evocada explícitamente en los glifos en forma de *nacxítl xochítl* (flor de cuatro pétalos) ubicadas en los portales del templo y en los trajes y las pinturas corporales de los mismos cuatro sacerdotes.

Por todo ello, aunque el *Códice borbónico* no considere a la cosmogonía como un tema central, podemos decir que sus episodios fueron evocados en todas las secciones de ese manuscrito y siempre en articulación con las marcaciones calendáricas y ámbitos cosmográficos.

Ese tipo de articulación se encuentra también en los *Anales de Cuauh-titlan*. Vimos anteriormente, al mencionarse el año *ce tochtli* (1 conejo) como el inicio de la cuenta tolteca de los años, que también se dice que

<sup>110</sup> Cfr. *Códice borbónico*, p. [1]-20.

<sup>111</sup> Cfr. *ibidem*, p. 21-22.

<sup>112</sup> Cfr. *ibidem*, p. 23-[40].

tal año había marcado el final de la edad anterior, pues “en este 1 *tochtli* se estancaron la tierra y el cielo”.<sup>113</sup> A partir del vínculo establecido entre dichos episodios a través del año *ce tochtli*, los *Anales de Cuauhtitlan* describen resumidamente las cuatro edades anteriores.<sup>114</sup> Consiguientemente, como también vimos, los *Anales de Cuauhtitlan* le dedican un párrafo a la edad actual, retomando la historia de los chichimecas y toltecas a partir del año en que el Sol actual había sido creado, después de los veintiséis años de oscuridad provocados por la paralización del cielo y de la tierra, es decir, a partir del año *matlactli omei acatl* (13 caña).

Veamos cómo el texto vuelve a referirse a la historia de Cuauhtitlan después de la digresión por las edades del mundo: “El quinto sol, signo del 4 *ollin* (movimiento), se dice Olintonatiuh (Sol del Movimiento), porque se movió, caminando. Según dejaron dicho los viejos, en este habrá terremotos y hambre general con que hemos de perecer. 2 *acatl*, 3 *tecpatl*, 4 *calli*, 5 *tochtli*, 6 *acatl*, 7 *tecpatl*, 8 *calli*, 9 *tochtli*, 10 *acatl*, 11 *tecpatl*, 12 *calli*, 13 *tochtli*, 1 *acatl*, 2 *tecpatl*, 3 *calli*, 4 *tochtli*, 5 *acatl*, 6 *tecpatl*, 7 *calli*, 8 *tochtli*, 9 *acatl*, 10 *tecpatl*, 11 *calli*, 12 *tochtli*, 13 *acatl*. Diz [sic] que en este 13 *acatl* nació el sol que hoy va creciendo; que entonces amaneció y apareció en sol del movimiento, que hoy va creciendo, signo 4 *ollin*. Este sol que está, es el quinto, en que habrá terremotos y hambre general. En este 13 *acatl* murió Chicontonatiuh en Macuexhuacan; LXV años reinó en Cuauhtitlan.”<sup>115</sup>

Podemos notar en el fragmento anterior que el relato de las edades del mundo se encuentra permeado por la misma cuenta de los años que está sirviendo como base para narrarse la historia tolteca-chichimeca, o sea, se encuentra sometido al régimen cronológico de anales, que abarca todo ese texto. De esa manera, la disposición secuencial de la cuenta de los años sirve tanto para separar como para reunir cronológicamente los eventos, en este último caso, especialmente eventos de la cosmogonía con eventos del pasado reciente. Tal tipo de sincronización puede percibirse, en el fragmento anterior, a través de los episodios relacionados con el año 13 caña: la muerte de Chicontonatiuh, soberano de Cuauhtitlan entre los años 687 y 751 d. C., y el nacimiento del Sol Nahui Ollin, cerca de cuatrocientos años antes, según ese relato.

<sup>113</sup> “Anales de Cuauhtitlan”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 5.

<sup>114</sup> Esa parte del relato sigue la fórmula establecida en el párrafo que describe la primera edad: “El primer sol que al principio hubo, signo del 4 *atl* (agua), se llama Atonatiuh (sol de agua). En éste sucedió que todo se lo llevó el agua; todo desapareció; y las gentes se volvieron peces. El segundo sol que hubo”. *Ibidem*, p. 5.

<sup>115</sup> *Idem*.

Son apenas algunos indicios más que, sumados a los de la segunda y tercera parte de este capítulo, nos muestran cómo la cosmogonía y el sistema calendárico se encuentran inextricablemente vinculados en los *Anales de Cuauhtitlan*, aunque el pasado distante, así como en el caso del *Códice borbónico*, no sea su tema central.

En cuanto a la *Leyenda de los soles*, vimos más arriba que la cosmogonía es, diferentemente del *Borbónico* y de los *Anales de Cuauhtitlan*, su tema central y que la concatenación entre sus episodios –que van desde la primera edad del mundo hasta las conquistas mexicas– se realiza cronológicamente, por medio de citas sobre las duraciones de los episodios en años *xihuitl*.<sup>116</sup> Por lo tanto podemos afirmar que todos los episodios narrados en la *Leyenda de los soles* pueden ser ubicados, de modo más o menos preciso, en una escala temporal que abarca desde el inicio de la primera edad hasta los últimos *tlatoani* mexicas. Sobre todo en el capítulo tercero, vimos también que los episodios narrados en ese texto, especialmente a partir del comienzo de la edad actual, frecuentemente están localizados en los ámbitos cosmográficos y en los *altepeme*. Siendo así, pudimos demostrar que sus episodios estaban constantemente articulados con informaciones cosmográficas y calendáricas.

Tal como fue mencionado, la forma en que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* presenta las edades anteriores, el inicio de la edad actual y la historia de los grupos toltecas y chichimecas es semejante a la que se encuentra en la *Leyenda de los soles*, principalmente en lo que se refiere a la presencia de citas sobre las duraciones de sus episodios.<sup>117</sup> Además, tal semejanza se ve reforzada por la constante mención de ámbitos cosmográficos cuyas características eran fundamentales para el entendimiento de los episodios narrados.<sup>118</sup> Hemos visto en los capítulos segundo y tercero que esa secuencia era interrumpida con la inserción de explicaciones sobre el calendario y la cosmografía y que, además, el uso del sistema calendárico y de los conceptos cosmográficos era menos sistemático en ese manuscrito que en la *Leyenda de los soles*.<sup>119</sup>

En suma, en el conjunto de fuentes centrales de esa investigación, el *Borbónico*, *Anales de Cuauhtitlan*, *Leyenda de los soles* e *Historia de los*

<sup>116</sup> Cfr. "Leyenda de los soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 119-128.

<sup>117</sup> Cfr. "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 24-95.

<sup>118</sup> No estamos considerando, en dicha afirmación, la parte final de ese manuscrito, que, en verdad, se trata de un agregado sobre las leyes y castigos y que Rafael Tena separa en su edición bajo el título de *Éstas son leyes que tenían los yndios de la Nueva España, Anáhuac o México*. Cfr. *ibidem*, p. 96-111.

<sup>119</sup> Tales explicaciones se encuentran en los capítulos IV y XXI. Cfr. *ibidem*, p. 32-35 y 80-83.

*mexicanos por sus pinturas* son los manuscritos que, a pesar de posibles influencias de origen español, tales como la inserción de capítulos explicativos sobre los niveles celestes o la forma de contar los años, presentan los episodios narrados estrechamente articulados con informaciones calendáricas y cosmográficas. Por otro lado, algunas de nuestras fuentes centrales no presentan la cosmogonía bajo la égida del calendario y de la cosmografía de un modo tan marcado, como veremos a continuación.

En la segunda sección del *Códice Vaticano A* se mencionan las duraciones de las cuatro edades del mundo. Sin embargo, ninguna fecha ni la duración de los episodios se menciona al tratarse la historia de Tollan, Quetzalcoatl y Cholula.<sup>120</sup> De tal modo, podemos notar en esa sección del *Vaticano A* una característica que se acentuará más en la *Histoire du Mechique* y en el *Códice magliabechiano*: el tratamiento atemporal de los episodios representados.

A pesar de la presencia de algunas citas calendáricas, escasas y desconectadas, podemos decir que la *Histoire du Mechique* relata toda la cosmogonía de modo atemporal y que, además, extiende ese tipo de tratamiento al pasado reciente de los mexicas y otros grupos del valle de México, como vimos en el segundo capítulo.<sup>121</sup> También mencionamos que el calendario y la cosmografía eran considerados en capítulos aparte en ese texto, lo que también ocurre en el *Vaticano A*, en el cual hay una tabla numérica de conversión de los años del *xihmolpilli* en años del calendario cristiano que no presenta ninguna referencia espacial.<sup>122</sup>

De ese modo, podemos decir que esos dos manuscritos presentan, en un nivel un poco más avanzado, una tendencia que se encuentra de forma embrionaria en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, y que se manifiesta de manera más acabada en el *Códice magliabechiano* y, también, en las *Historias* de los religiosos españoles: la desarticulación total entre sistema calendárico, cosmografía y cosmogonía.

En el segundo capítulo vimos que el *Códice magliabechiano* presentaba dos secciones dedicadas exclusivamente a explicar la cuenta de los días y la cuenta de los años y que, en contraposición, los ciclos calendáricos y los ámbitos cosmográficos estaban completamente ausentes de sus demás secciones, excepto, tal vez, de la sección relativa a las veintenas

<sup>120</sup> Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 7v-10v.

<sup>121</sup> Cfr. "Histoire du Mechique", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, p. 144-165. Veremos que Diego Durán hizo lo mismo con el pasado mexica.

<sup>122</sup> Cfr. *Códice Vaticano A*, f. 34v-36r.

del año sazonal.<sup>123</sup> Muchas de dichas secciones presentaban personajes cosmogónicos, tales como Mictlantecuhtli, pero sin asociarlos a ningún tipo de referencia espacial o temporal.

De tal modo, podemos notar que nuestras fuentes centrales presentan los episodios cosmogónicos simplemente de dos maneras: relacionados o no con el sistema calendárico y con la cosmografía. Esas son dos tendencias muy notables, que estamos atribuyendo a las influencias de, respectivamente, las tradiciones de pensamiento nahuas o a las cristianas en la producción de esos escritos. Pudimos ver que entre los dos extremos de esas tendencias existe una enorme gama de posibilidades, en las cuales se encuentra buena parte de nuestras fuentes centrales.

Así, tal vez sea más apropiado proponer un ordenamiento de nuestras fuentes centrales de acuerdo con los grados de presencia de la articulación entre calendario, cosmografía y cosmogonía antes que, simplemente, tratar de separarlas en dos grupos. El ordenamiento que proponemos: el *Códice borbónico*, los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Leyenda de los soles* serían las fuentes más ligadas a las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas; después, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y el *Vaticano A* serían las que presentan influencias cristianas mezcladas con formas tradicionales nahuas; y, por último, la *Histoire du Mechique* y el *Códice magliabechiano* serían las fuentes con más influjo del pensamiento cristiano.

Los dos últimos manuscritos se parecen, en ese sentido, a las *Historias* escritas por los misioneros, tales como la de Bernardino de Sahagún y la de Diego Durán. Este aspecto se relaciona con los orígenes misioneros de ambos manuscritos, provenientes de los trabajos de fray Andrés de Olmos, apuntado como responsable de la producción del prototipo en español que le dio origen al texto en francés de la *Histoire du Mechique* y del prototipo del Grupo Magliabechi, tal como vimos en el primer capítulo. Tratemos más detalladamente de esa cuestión.

### *El origen misionero de la desarticulación entre calendario, cosmografía y cosmogonía y el proceso de fabulación*

Así como lo enunciamos en la "Introducción", hemos realizado en nuestra investigación de maestría un minucioso análisis de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, de Bernardino de Sahagún; de la *Histo-*

<sup>123</sup> Cfr. *Códice Magliabechi*, Graz/México, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1996.

ria de la Indias de Nueva España e islas de la tierra firme, de Diego Durán, y de la *Historia natural y moral de la Indias*, de José de Acosta.<sup>124</sup> Recurriremos a algunos resultados de esa investigación para demostrar que la desarticulación parcial que hemos detectado en partes de nuestras fuentes centrales entre el calendario, la cosmogonía y la cosmografía responde directamente a las directrices de los trabajos misioneros. El empleo de ese recurso se explica porque la misma desarticulación, pero desarrollada de modo cabal, puede encontrarse en las *Historias* de los misioneros, en que, además, se encuentra justificada por un concepto de uso sistemático para referirse a las explicaciones nahuas sobre el pasado: el concepto de fábula.

En la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Bernardino de Sahagún describe, entre otros asuntos, a los dioses (primer libro), a las veintenas del año sazonal y sus celebraciones (segundo libro), el origen de Huitzilopochtli, Quetzalcoatl, Tezcatlipoca y otros personajes de la cosmogonía y de la historia mexica y tolteca (tercer libro), al *tonalpohualli* (cuarto libro) y al comienzo de la edad actual en Teotihuacan (séptimo libro).<sup>125</sup> Podemos percibir, por la forma en que Sahagún estructuró su narrativa, la existencia de una separación total entre el calendario, de un lado, y la cosmogonía y sus personajes, del otro. Además, Sahagún no mencionaba fechas al referirse a los episodios relacionados con Tollan o con Teotihuacan ni, tampoco, los concatenaba con base en ningún tipo de secuencia cronológica.

Diego Durán, a pesar de las diferencias en el modo de estructurar su obra en relación con Sahagún, también desarticula el calendario y la cosmografía de los eventos pasados que son relatados en su *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. En la parte titulada *Libro de los ritos y ceremonias*, Durán describe los principales dioses, sus orígenes y celebraciones y, en otro tratado, titulado *El calendario antiguo*, explica el funcionamiento del *tonalpohualli*, del *xiuhmolpilli* y del *xiuhpohualli*, así como los pronósticos que se les relacionaban.<sup>126</sup> Así como Sahagún, Diego Durán no menciona fechas al relatar los episodios cosmogónicos o los relacionados con la historia de Tollan y Quetzalcoatl o, inclusive, a la historia de Huitzilopochtli y los mexicas.<sup>127</sup>

<sup>124</sup> Cfr. Eduardo Natalino dos Santos, *Deuses do México indígena*, São Paulo, Palas Athena, 2002.

<sup>125</sup> Cfr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 67-716.

<sup>126</sup> Cfr. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, México, Porrúa, 1984, v. 1, p. 7-293.

<sup>127</sup> Cfr. *ibidem*, v. 1, p. 9-30. Diego Durán hace lo mismo, inclusive, con la historia mexica reciente, registrada tradicionalmente en la forma de anales. En su tercer tratado, que le da

Así, tanto en la obra de Bernardino de Sahagún como en la de Diego Durán, podemos notar que el calendario era tratado en capítulos especialmente dedicados al tema y que pretendían describir su funcionamiento, así como listar las prácticas idolátricas que se le relacionaban. En contraposición, los dioses y los episodios de la cosmogonía y de la historia tolteca y chichimeca eran objeto de otros capítulos o secciones en sus obras, en las cuales no se mencionaban fechas y, en raras ocasiones, se alude a ámbitos cosmográficos de manera precisa.

La desarticulación entre conceptos o sistemas que se encontraban estrechamente vinculados en los relatos tradicionales nahuas no es aleatoria. Sus fundamentos teóricos, como dijimos en la "Introducción", se relacionan con los conceptos de dios pagano, héroe, panteón, idolatría, providencia divina y fábula, entre otros, los cuales determinaban en buena parte las estructuras narrativas y las selecciones temáticas adoptadas en las *Historias* de los misioneros.

No analizaremos de qué modo esos conceptos fundamentaron las selecciones temáticas y las estructuras narrativas de las *Historias* de Sahagún, Durán y Acosta. Como dijimos más atrás, ya lo hemos hecho en otro trabajo y, además, saldría de los propósitos del presente libro. Sin embargo, el concepto de fábula nos interesa especialmente, pues tal vez contribuya para comprender por qué el calendario, la cosmografía y la cosmogonía aparecen, relativamente, desarticulados en algunas de las fuentes centrales de esta investigación. Veamos cómo esos religiosos lo citan en algunos fragmentos de sus *Historias*.

Sahagún lo menciona, por ejemplo, al referirse a la utilidad misionera de conocer las historietas de los pueblos paganos, pues, conociéndolas, podía demostrarse, apelando a la razón natural que hay en todo ser humano, la falsedad de sus dioses. En sus palabras: "conocidas las fábulas y ficciones vanas que los gentiles tenían cerca de sus dioses fingidos, pudiesen fácilmente darles a entender que aquellos no eran dioses ni podían dar cosa ninguna que fuese provechosa a la criatura racional. A este propósito en este tercero libro se ponen las fábulas y ficciones que estos naturales tenían cerca de sus dioses".<sup>128</sup>

José de Acosta, para quien los nahuas apenas eran uno más de los pueblos tratados en su *Historia natural y moral de las Indias*, cita el con-

nombre a toda la obra, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Durán narra la historia mexicana desde la salida de Chicomoztoc hasta la conquista de México-Tenochtitlan por los españoles y grupos indígenas aliados y, prácticamente, no menciona fechas. Cfr. *ibidem*, v. 2, p. 13-576.

<sup>128</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 299.

cepto de fábula en diferentes ocasiones, tal como cuando se refiere a la Atlántida de Platón o cuando menciona las historietas morales que se estudiaban en las universidades chinas.<sup>129</sup> Además, asocia los relatos indígenas sobre el pasado a los sueños: “Saber lo que los mismos indios suelen contar de sus principios y origen, no es cosa que importa mucho; pues más parecen sueños lo que refieren, que historias”.<sup>130</sup>

Ambos religiosos utilizan el término, básicamente, con el sentido de creación de la imaginación que no trata de explicar la realidad pretérita o establecer con ella una relación de verosimilitud que considere la razón humana y los designios divinos, pues Sahagún lo asocia con ficciones y Acosta con sueños. Además, en ambos casos, la creación de esas fábulas se ve asociada a los pueblos paganos y, de ese modo, podemos suponer que ocuparían, según los religiosos, el lugar de las verdaderas explicaciones sobre el pasado, registradas principalmente en los textos bíblicos, que contenían las revelaciones del verdadero dios, obtenidas por medio de sus profetas, hijo, apóstoles o por medio de la luz natural de la razón.

Las ficciones o historietas ambientadas en el pasado eran bien admitidas entre los cristianos occidentales del siglo XVI desde que tuvieran valor moral y, además, que no compitieran con las explicaciones bíblicas. Sin embargo, ese no era el caso de la mayoría de los relatos creados por los pueblos paganos para explicar su pasado. Dichos relatos tenían el estatus de explicación de la realidad pretérita en sus sociedades de origen y, de esa manera, eran versiones que competían con los textos bíblicos. Además, como tales pueblos desconocían las palabras y revelaciones escritas sobre el dios cristiano, esos relatos solamente pudieron haber sido inspirados por el demonio y, por lo tanto, estaban desprovistos de cualquier tipo de valor moral positivo. Por tal motivo, Sahagún, además de calificar los relatos nahuas sobre el pasado como fábulas, agrega que las mismas eran vanas y las asocia a dioses fingidos, descalificando doblemente tales relatos.<sup>131</sup>

<sup>129</sup> Cfr. José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 62 y 287.

<sup>130</sup> Cfr. *ibidem*, p. 63. Por esa razón, Acosta no considerará los relatos nahuas sobre el origen del mundo y del hombre y explicará el origen de los pueblos americanos a partir de los hijos de Noé. A pesar de ello, considera verosímiles los relatos nahuas sobre el pasado reciente y, en el séptimo libro de su *Historia*, los reproduce parcialmente para referirse a las migraciones desde Chicomoztoc. *Ibidem*, p. 319-371.

<sup>131</sup> La posición de esos misioneros frente a las explicaciones nahuas sobre el pasado, inclusive su clasificación como fábulas, se basa sobre todo en la experiencia previa de evangelización de los pueblos paganos de la propia Europa, a quienes los misioneros reconocían como antecesores. En otras palabras, en ese aspecto, el caso de los pueblos indígenas americanos no era una novedad absoluta para el pensamiento misionero de principios y media-

Diego Durán confirma las connotaciones propuestas por Sahagún a los relatos nahuas sobre el pasado, calificándolos de falsas fábulas, es decir, que no se relacionan con la realidad pretérita ni tampoco tienen valor moral: “Y dado el caso que algunos cuenten algunas falsas fábulas, conviene a saber: que nacieron de unas fuentes y manantiales de agua; otros, que nacieron de una cueva; otros, que su generación es de los dioses, etc. Lo cual clara y abiertamente se ve ser fábula, y que ellos mismos ignoran su origen y principio”.<sup>132</sup>

En síntesis, los misioneros partieron del supuesto de que tales relatos eran fábulas y, por lo tanto, los fabularon para poder incorporarlos a sus *Historias*, quitándoles totalmente sus informaciones calendáricas y buena parte de sus informaciones espaciales o, también, generalizando tales informaciones con expresiones del estilo: “en el tiempo en que reinaba”, “después de algunos años” o “en cavernas y manantiales de agua”.

Al extraérseles las informaciones calendáricas a los relatos nahuas sobre el pasado, los misioneros le estaban quitando un elemento que era considerado, por la propia tradición de pensamiento cristiano, un indicativo de veracidad. Paralelamente, calificaban el sistema de registro mixteco-nahua de pintura, pues una verdadera escritura, es decir, una escritura fonética, también podría otorgarle al relato cierta aura de veracidad.<sup>133</sup> Además, el uso de pinturas u otras formas de notación serían, para los misioneros, señales de una memoria débil o de que tales relatos provenían de la pura imaginación idolátrica.

dos del siglo XVI. Sahagún, por ejemplo, compara las explicaciones cosmogónicas nahuas con las romanas y las griegas: “Cuan desatinados habían sido en el conocimiento de las criaturas los gentiles, nuestros antecesores, así griegos como latinos, está muy claro por sus mismas escrituras, de las cuales nos consta cuán ridículas fábulas inventaron del Sol y de la Luna, y de algunas de las estrellas, y del agua, tierra, fuego y aire, y de las otras criaturas”. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 689. Sahagún llega a mencionar explícitamente la postura de san Agustín frente a las explicaciones cosmogónicas romanas como un ejemplo a seguir por parte de los evangelizadores del Nuevo Mundo, postura que también habría clasificado dichas explicaciones como fábulas: “No tuvo por cosa superflua ni vana el divino Agustino tratar de la teología fabulosa de los gentiles en el sexto libro de *La ciudad de Dios*, porque, como él dice, conocidas las fábulas y ficciones vanas que los gentiles tenían cerca de sus dioses fingidos, pudiesen fácilmente darles a entender que aquéllos no eran dioses ni podían dar cosa alguna que fuese provechosa a la criatura racional”. *Ibidem*, p. 299.

<sup>132</sup> Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, v. 2, p. 13.

<sup>133</sup> Acosta es muy claro al separar la escritura fonética de las que se servían de imágenes o pinturas: “Las señales que no se ordenan a significar palabras sino cosas, no se llaman ni son en realidad de verdad letras, aunque estén escritas [...] ninguna nación de indios que se ha descubierto en nuestros tiempos, usa de letras ni escritura, sino de las otras dos maneras que son imágenes o figuras”. José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, p. 284. Sahagún y Durán también se refieren al sistema mixteco-nahua como pintura en diversas ocasiones.

Por todos estos motivos, podemos percibir que el objetivo central de esos misioneros en sus *Historias* no era recoger o transcribir las explicaciones nativas sobre el pasado para preservarlas, sino que, al contrario, su objetivo declarado era demostrar la falsedad de los relatos amerindios –especialmente de los cosmológicos– frente a la versión bíblica de la creación del mundo y de los primeros tiempos de lo que se suponía era la historia humana.<sup>134</sup> Para realizar tal demostración, relegaron a los relatos nahuas sobre el pasado distante –y también sobre la fase tolteca y el principio de las migraciones chichimecas– al territorio de la fábula.

Por lo que hemos mencionado hasta ahora sobre la fabulación de los relatos nahuas en las *Historias* de los misioneros, creemos que resulta posible percibir que nos encontramos frente a la fase final de un proceso que se puede observar en un grado anterior en algunas de nuestras fuentes centrales, sobre todo en la “Histoire du Mechique”, en el *Códice magliabechiano* y en partes del *Vaticano A*. En dichas fuentes hemos podido percibir que los relatos cosmogónicos se encuentran parcialmente desprovistos de sus informaciones calendáricas y cosmográficas y, además, el calendario y la cosmografía aparecen como temas exclusivos de capítulos por separado, así como sucede en las *Historias* de los misioneros.

#### *Desaparición de las élites nahuas y desuso de los marcos calendáricos diacrónicos en la construcción de relatos cosmogónicos*

El proceso de desarticulación entre calendario, cosmografía y cosmogonía que describimos anteriormente –y que resultó en la fabulación de los relatos nahuas sobre el pasado– no refleja la totalidad de las transformaciones por las cuales pasaron esos tres conjuntos conceptuales durante el siglo XVI en la región del altiplano central mexicano. Procesos paralelos o derivados de ese también pueden detectarse a partir de indicios de nuestras fuentes centrales y auxiliares.

Uno de dichos procesos involucra escritores nahuas de ascendencia noble que producen historias, relaciones y memoriales, cuya finalidad inmediata no es informar a los misioneros sobre las supuestas fábulas locales. Al contrario, tales escritores pretendían, principalmente, validar las historias locales, es decir, de los *altepeme* y de sus élites dirigentes,

<sup>134</sup> A pesar de ello, muchos investigadores han considerado los trabajos de esos religiosos como una especie de etnografía precoz. Entre ellos, citamos: Manuel Ballesteros Gaibrois, *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*, León, Instituto Fray Bernardino de Sahagún/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.

frente a las instituciones políticas españolas y las poblaciones nativas, garantizando antiguos privilegios para sus familias o *altepeme*.

Un gran número de *pipiltin* nahuas de los *altepeme* del altiplano central mexicano se convirtió al cristianismo –al menos formalmente– durante el proceso de conquista de Tenochtitlan y durante las tres décadas siguientes a su caída. Era la manera más eficiente de poder pactar políticamente con los sustitutos de los mexicas en el control político y tributario de la región, los cuales, además, continuaban ampliando sus dominios en dirección a Oaxaca, Guatemala y la región de los tarascos, al oeste y noroeste del valle de México.<sup>135</sup> Una parte de los descendientes de esas noblezas fue educada en colegios misioneros fundados a partir de los años 1530, tal como el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, donde Sahagún trabajó durante décadas, desde mediados del siglo XVI hasta su muerte, en 1590.

Sin embargo, la conservación de los privilegios y de los territorios otorgados o reconocidos por los conquistadores y por la Corona española se volvió más difícil a lo largo del siglo XVI, sobre todo en su segunda mitad.<sup>136</sup> Si hasta mediados del siglo XVI los conquistadores y los escasos burócratas dependían directa y totalmente de la red de poderes y tributos locales, amerindios, la progresiva instalación de las instituciones españolas, tales como la encomienda, el virreinato, la audiencia, el municipio y un sistema tributario propio, así como el consecuente crecimiento del número de burócratas, transformó a las élites nativas en entidades cada vez más dispensables. Además, y concomitantemente con este proceso, un verdadero colapso demográfico hizo que la población nativa disminuyera vertiginosamente, permitiendo que el control político y tributario pudiera ejercerse directamente a través de los funcionarios de la Corona

<sup>135</sup> Cfr. Federico Navarrete Linares, *Visão comparativa da conquista e colonização das sociedades indígenas estatais*, curso de posgrado en el Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo, primer semestre de 2002. En los días siguientes a la caída de Tenochtitlan, Cortés distribuyó encomiendas. Cuatro de ellas serían perpetuas: la encomienda del Valle de Oaxaca, para él mismo; la de Tula, para Pedro Moctezuma; la de Ecatepec, para Leonor de Moctezuma; y la de Tacuba o Tlacopan, para Isabel de Moctezuma. Con excepción de su propia encomienda, las otras tres fueron otorgadas a descendientes directos de Moctezuma Xocoyotl, siendo que las dos mujeres, Isabel y Leonor, se habían casado con conquistadores. Cfr. José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003. Esto nos muestra la dependencia de esos conquistadores de los pactos con las élites locales, aliadas o derrotadas, para legitimarse dentro de la red política en vigencia.

<sup>136</sup> Cfr. Emma Pérez Rocha y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

o con el auxilio de unos pocos indígenas o caciques que, además, no necesitaban ser nobles de antiguas o altas estirpes.<sup>137</sup>

El conjunto de estos factores generó la progresiva desaparición o disminución de los privilegios reconocidos por la Corona durante las primeras décadas después de la conquista de Tenochtitlan y, cada vez más, los *pipiltin* no lograban puestos correspondientes a su situación, muchos perdían su calidad de *tecpiltin* (nobles del palacio) y se volvían *macehualtin* (población común).<sup>138</sup>

La reacción de los *pipiltin*, que veían sus antiguos privilegios y concesiones desapareciendo fue apelar a la Audiencia mexicana o directamente al rey.<sup>139</sup> Rápidamente percibieron también la conveniencia de producir nuevas explicaciones sobre su pasado, las que debían por un lado, incorporar conceptos y explicaciones cosmogónicas e históricas cristianas y, por el otro, omitir o minimizar aspectos que fueran considerados idolátricos o fabulosos por los españoles, inclusive atribuirle tales aspectos a los *altepeme* enemigos.<sup>140</sup> Tales explicaciones, seguramente, serían vistas de modo más favorable en los tribunales e instituciones de Castilla o de la Nueva España.<sup>141</sup>

En la obra de esos escritores nahuas, el calendario, la cosmografía y la cosmogonía no estaban desarticulados, como en las *Historias* de los misioneros que hemos evocado; pero tampoco preservaron exactamente

<sup>137</sup> Para tener una idea sobre la magnitud de la caída demográfica a la cual nos estamos refiriendo, es importante saber que algunos investigadores proponen las siguientes cifras poblacionales para la región de México central durante el siglo XVI y comienzos del XVII: la región contaría con 25.3 millones de habitantes en 1519, que pasaron a ser 16.8 millones en 1523; 6.3 millones en 1548; 2.6 millones en 1568; 1.9 millones en 1580; 1.3 millones en 1595 y 1 millón en 1605, año en que la población habría alcanzado su nadir, es decir, su menor cifra antes de una recuperación a lo largo del siglo XVII. Cfr. Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, *El pasado de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 11.

<sup>138</sup> Cfr. José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos*.

<sup>139</sup> Los *pipiltin* de Oaxaca pasaron por un proceso muy parecido. Cfr. María de los Ángeles Romero Frizzi, "Los zapotecos, la escritura y la historia", en María de los Ángeles Romero Frizzi (coord.), *Escritura zapoteca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios sobre Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003.

<sup>140</sup> Además, era común reivindicar un comportamiento cristiano preconquista española. En los *Anales de Cuauhtitlan* se les atribuye un cierto comportamiento cristiano a Quetzalcoatl y a los toltecas, que se oponían a los sacrificios humanos: "cuando vivía Quetzalcoatl, reiteradamente quisieron engañarle los demonios, para que hiciera sacrificios humanos, matando hombres. Pero él nunca quiso ni descendió". "Anales de Cuauhtitlan", en *Códice Chimalpopoca*, p. 8.

<sup>141</sup> Varios casos de pedidos de nobles nahuas a la Corona española presentan fundamentos históricos como argumentos para la conservación de los privilegios. Cfr. Emma Pérez Rocha y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*; José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos*.

los mismos tipos de usos que poseían en los relatos tradicionales. Veamos, a modo de ejemplo, cómo dos de esos escritores nahuas, Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin y Fernando de Alva Ixtlilxochitl, usaron el calendario al relatar el pasado cosmogónico y cómo articularon sus episodios con la versión bíblica de la creación y la historia cristiana.<sup>142</sup>

En sus textos, Chimalpahin no reprodujo los relatos nahuas sobre las edades del mundo y optó, en general, por mencionar las explicaciones sobre el origen del mundo y del hombre que se encontraba en los textos bíblicos.<sup>143</sup> Conjugó, apenas, escasos aspectos de la cosmogonía y de la cosmografía nahuas con la cristiana debido a sus coincidentes características, tal como la existencia de los niveles celestes, según vimos en el capítulo anterior. El texto en el cual esa sustitución de la cosmogonía nahua por la cristiana puede percibirse mejor es la *Primera relación*, donde Chimalpahin narra la creación desde la época de Adán y Eva, enfatizando la existencia de una única humanidad, por medio de la evocación de los episodios contenidos en el libro del Génesis. Sin embargo, parece ser que la datación sigue teniendo un papel central en su relato, como el que tenía en los relatos nahuas prehispánicos o coloniales tradicionales. En la *Octava relación* afirma que “Aquí comienza la vida de nuestros primeros padres Adán y Eva. En un día 23 de marzo fue hecho y creado Adán”.<sup>144</sup>

Chimalpahin conjuga esas explicaciones cosmogónicas con los relatos sobre el origen de los chichimecas y los toltecas, remitiéndolo a tiempos precristianos y organizando su exposición a través de anales.<sup>145</sup> La cuenta de los años desempeña, en sus *Relaciones*, la función de hilo con-

<sup>142</sup> Existe un estudio en portugués sobre la obra de esos dos escritores: Elisa Angotti Kossovich, “Dois cronistas mestiços da América ou da reconstrução da glória perdida através da História”, en Francisca L. Nogueira de Azevedo y John Manuel Monteiro, *Confronto de culturas*. Río de Janeiro/São Paulo, Expressão e Cultura/Universidade de São Paulo, 1997, p. 107-128.

<sup>143</sup> Chimalpahin nació en 1579 en Chalco Amaquemecan y era descendiente de nobles tlailotlacas que gobernaron Tzacualtitlan Tenanco desde 1269, fecha de su fundación, hasta 1520. Muy joven fue hacia la ciudad de México, donde posiblemente fue educado por los franciscanos. En 1593 empezó a prestar servicios en la iglesia y casa de San Antonio Abad, donde permaneció hasta 1607 como una especie de hermano lego, es decir, que usa hábito pero que no hizo sus votos. Sus últimos trabajos se refieren a 1637 y el año de su muerte se desconoce. Sus fuentes de información fueron relatos de ancianos y textos recibidos como herencia familiar. Sus principales obras son ocho *Relaciones*, el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan* y el *Diario*. Cfr. Víctor M. Castillo Farreras, “Estudio preliminar”, en Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. IX-XLIV.

<sup>144</sup> Domingo Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, p. 39.

<sup>145</sup> Sólo la *Primera relación* y el *Diario* no tienen formato de anales. Cfr. *ibidem*.

ductor, pues se mantiene continuamente inclusive cuando no existen eventos narrados, tal como vimos que sucede en los *Anales de Cuauhtitlan*. Además, asocia la cuenta nahua de los años con el calendario cristiano, sobre todo a partir del año del nacimiento de Cristo, y trata de incorporar, en su narrativa, episodios de la historia universal cristiana relacionados con Europa, Asia, África y el Nuevo Mundo.

Fernando de Alva Ixtlilxochitl,<sup>146</sup> al contrario de Chimalpahin, no sustituyó completamente la cosmogonía nahua por la cristiana, sino que hizo una especie de selección entre los episodios de los relatos tradicionales, separando los que serían fábulas de los que podían ser portadores de algún tipo de veracidad. El criterio empleado fue el de la cosmogonía cristiana descrita en los textos bíblicos, o sea, los episodios verídicos eran los que se confirmaban con la versión judeocristiana de la creación. Por ejemplo, en la *Historia de la nación chichimeca*, Ixtlilxochitl narra las edades anteriores calificándolas, generalmente, como fábulas pero dentro de ellas distingue como verídicos los episodios que tienen paralelos en el texto bíblico, tales como el diluvio y la existencia de gigantes.<sup>147</sup>

No obstante, al realizar esa selección de episodios cosmogónicos nahuas y confrontarlos con los bíblicos, Ixtlilxochitl conservó las informaciones calendáricas. Por ejemplo, en su *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España* afirmaba que la duración de la primera edad fue de 1 716 años, o sea, treinta y seis ciclos de 52 años, y que “el mundo fue creado en el año del *ce tecpatl*, y este tiempo hasta el diluvio le llamaron Atonatiuh, quiere decir, edad del Sol de Agua, porque se destruyó el mundo por el diluvio”.<sup>148</sup> Al proceder de esa manera,

<sup>146</sup> Fernando de Alva Ixtlilxochitl nació entre 1578 y 1580 y murió en 1650. Probablemente, también fue alumno del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Su familia ostentaba el señorío de San Juan Teotihuacan. En 1608, Ixtlilxochitl presentó un texto de su autoría, junto con otros documentos, frente a autoridades indígenas de Otumba y San Salvador Cuatlazincó para obtener un certificado legal de veracidad histórica. El texto fue empleado como prueba judicial para el reconocimiento legal de los privilegios a los cuales su familia tenía derecho desde los tiempos ancestrales. Ixtlilxochitl fue juez-gobernador de Texcoco, de Tlalmanalco y de la Provincia de Chalco y, también, intérprete del Tribunal de Indios. Sus principales obras son: *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España*, *Relación sucinta*, *Compendio histórico*, *Sumaria relación de la historia general de esta Nueva España* e *Historia de la nación chichimeca*. Cfr. Edmundo O’Gorman, “Estudio introductorio”, en Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, México, Instituto Mexiquense de Cultura/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, p. 1-257.

<sup>147</sup> Cfr. Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, México, Instituto Mexiquense de Cultura/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 263. Ixtlilxochitl le atribuye una antigüedad bastante remota a los toltecas, situando el comienzo de su historia inmediatamente después del diluvio, en el fin de la primera edad cosmogónica, y no después de la creación del sol actual en Teotihuacan. Cfr. *ibidem*.

Ixtlilxochitl le otorgaba veracidad a determinados episodios de la cosmogonía nahua, tal como el diluvio, mientras que negaba otros, tal como las transformaciones de los hombres sobrevivientes en animales, al final de las edades anteriores.<sup>149</sup>

Ese breve análisis sobre el tratamiento que Chimalpahin e Ixtlilxochitl le otorgaban al pasado cosmogónico en sus obras indica que, a pesar de las diferencias, ambos mantenían los marcos calendáricos y algunos referenciales cosmográficos de los relatos nahuas tradicionales, sea para aplicarlos al pasado más distante –relacionándolos con las edades anteriores del mundo– como para aplicarlos a la fase tolteca y chichimeca. Además, incorporaron o encuadraron la cronología bíblica y parte de la historia universal cristiana en dichos marcos y referenciales nativos.<sup>150</sup>

Nos hemos remitido a esos casos, muy brevemente, apenas para mostrar la importancia de la articulación entre el sistema calendárico, la cosmografía y los relatos sobre el pasado para las tradiciones nahuas, de las cuales esos dos escritores son, de alguna forma, herederos intelectuales. Esto demostraría cómo el sistema calendárico y la cosmografía eran partes integrantes de la forma de cognición de las tradiciones de pensamiento nahuas, pues continuaron desempeñando –especialmente el calendario– papeles estructurales y centrales en las obras de ambos escritores, a pesar de haber adoptado el sistema alfabético y conjugar los relatos tradicionales nahuas con las explicaciones de origen cristiano.<sup>151</sup>

<sup>149</sup> Por ejemplo, al afirmar que “de esto inventaron los indios una fábula, que dicen los hombres se volvieron monas”. *Ibidem*, p. 264. Resulta interesante notar que Ixtlilxochitl no se menciona a sí mismo como étnicamente perteneciente al grupo de productores de tales fábulas, llamándolos “indios”. Se ubica al lado de la tradición cristiana, sobre todo al referirse al calendario cristiano como “nuestra cuenta”. *Cfr. ibidem*.

<sup>150</sup> La producción de esos textos nahuas no puede ser adecuadamente entendida si adoptamos la oposición polar entre españoles e indígenas como modelo capaz de atender todas las cuestiones políticas del periodo colonial. El mismo presupone la resistencia de todos los grupos sociales nahuas a todo lo que procedía de los españoles, lo que no parece haber sido la realidad predominante durante ese periodo. Afirmar eso no significa despolitizar las cuestiones que involucran a españoles y nahuas o amenizar los conflictos existentes y creer que hubo un proceso de mezcla cultural equitativa. Al contrario, es una alerta sobre la existencia de divisiones sociales y contradicciones de intereses en el interior de las sociedades nahuas, pues los miembros de sus élites, muchas veces, establecían pactos con los conquistadores y colonizadores para mantener o recomponer sus privilegios y, para ello, adoptaban hábitos y creencias que los identificaban con los españoles y los diferenciaban del resto de la población. En suma, la existencia de esos textos nahuas nos indica que tenemos que trabajar con un modelo de análisis sociopolítico y cultural más complejo, para entender la realidad vigente en esa región durante el periodo colonial.

<sup>151</sup> Estudios sobre los textos coloniales mayas han llevado al mismo tipo de conclusión. Nancy Farris, por ejemplo, afirma que “El contenido de estos textos y de las tradiciones orales

No obstante, tal como fue explicado, los *pipiltin* nahuas atravesaron una creciente crisis desde mediados del siglo XVI, caracterizada, por un lado, por la progresiva pérdida de sus privilegios, concesiones de tierra y tributos en servicio de los *macehualtin* y, por el otro, por su inclusión en las tasaciones tributarias después de las reformas de 1563.<sup>152</sup> Como fue mostrado en la segunda parte del capítulo primero, esas élites abrigan en su interior las tradiciones de pensamiento y escritura nahuas, las que, a su vez, eran las principales detentoras del manejo sistemático e institucionalizado del calendario y de las concepciones cosmográficas y cosmogónicas. De ese modo, la paulatina desaparición de esa nobleza significó, en muchos casos, el desuso del sistema calendárico y de las concepciones cosmográficas en la construcción o reproducción de relatos explicativos sobre el pasado.

En contraposición, los relatos cosmogónicos nahuas continuaron siendo efectivamente utilizados por los *macehualtin* durante mucho tiempo y, en realidad, continúan siendo empleados hasta los días de hoy, sobre todo los que se refieren a las edades anteriores del mundo.<sup>153</sup> Sin embargo, parece ser que la articulación entre episodios cosmogónicos y referenciales calendáricos, sobre todo los diacrónicos, no era una característica fundamental de las versiones manejadas por los *macehualtin*.

con que se ligaban me hicieron sospechar que las ideas o el sistema cognitivo pueden tener cierta autonomía en relación con su medio de comunicación". Nancy Farris, "Recordando el futuro, anticipando el pasado", en *La memoria y el olvido*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, p. 49.

<sup>152</sup> En 1563 el visitador general, Jerónimo de Valderrama, fue encargado de investigar la disminución de los impuestos recibidos por la Corona. Su conclusión, según dos estudiosos, es que los tributos de menos "se debían a la injerencia de los frailes y al apoyo que éstos y el virrey daban a los señores naturales, todo lo cual era contrario a los intereses reales". Emma Pérez Rocha y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, p. 22. La solución adoptada fue, entre otras medidas, tasar a los señores y principales y a los indios reservados del tributo por prestar servicios o haber sido indicados por los frailes. Ese conjunto de medidas se conoce como reforma de Valderrama. Cfr. *ibidem*. Ixtlilxochitl se queja de las tasaciones a los *pipiltin*: "los hijos y hijas, nietas y parientes de Nezahualcoyotzin y Nezahualpiltzintli andan arando y cavando para tener qué comer, y para pagar cada uno de nosotros diez reales de plata y media fanega de maíz a su majestad, porque después de habernos contado y hecho la nueva transacción, no solamente están tasados los mazehuales que paguen el susodicho tributo, sino también todos nosotros, descendientes de la real cepa, estamos tasados contra todo el derecho y se nos dio una carga insoportable". Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, México, Instituto Mexiquense de Cultura/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, p. 393.

<sup>153</sup> Cfr. Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez, "Los equilibrios del cielo y de la tierra", *Desacatos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Secretaría de Educación Pública/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, n. 5, invierno de 2000, p. 79-94.

En las mismas, aparentemente, los referenciales cosmográficos y la dimensión cíclica del sistema calendárico son más relevantes. De ese modo, la continuidad del pensamiento calendárico entre los *macehualtin* nahuas significó el énfasis en la dimensión sincrónica, lo que también sucedió con otros tipos de relatos y saberes, tales como los relacionados con los pronósticos. Las fechas cosmogónicas sobrevivieron apenas en los nombres de los dioses, cuyas acciones ya no estarían propiamente fechadas de manera diacrónica.

Sin embargo, no podemos proyectar ese énfasis en la dimensión sincrónica ni tampoco la desarticulación entre episodios cosmogónicos y referenciales calendáricos y cosmográficos –tal como sucede en las obras de los religiosos españoles– sobre los relatos producidos por las élites nahuas en relación con su pasado, en tiempos prehispánicos o en el siglo XVI. Entre otras cosas, tal proyección resultaría en la negligencia o subvaloración de las funciones centrales que la dimensión temporal diacrónica y la articulación calendario-cosmografía desempeñaron en el pensamiento de las élites nahuas y en sus tradiciones de escritura.<sup>154</sup> Dicha dimensión y articulación, tal como lo señalan los indicios en las fuentes que analizamos, parecen ser fundamentales para que podamos caracterizar las concepciones de tiempo, espacio y pasado de dichas tradiciones de pensamiento.<sup>155</sup>

## CONCLUSIONES

Después de haber presentado algunas características generales sobre la cosmogonía nahua, vimos en la segunda parte de este capítulo que el *tonalpohualli* evocaba episodios y personajes cosmogónicos en sus treceñas y días, incorporando el pasado distante y utilizándolo para calcular y pronosticar sus influencias en el presente y en el futuro. Explicamos en el segundo capítulo que una de las principales características de ese ciclo calendárico era la continua repetición de sus 260 días, por medio

<sup>154</sup> Vimos que Ross Hassig señala de modo pertinente dicha subvaloración. No obstante, cree que la concepción de tiempo y de pasado de las élites nahuas era casi exclusivamente lineal, aspecto con el cual estamos en desacuerdo. Cfr. Ross Hassig, *Time, history and belief in Aztec and colonial Mexico*, Austin, University of Texas Press, 2001.

<sup>155</sup> Esa subvaloración, como tratamos de mostrar a lo largo el libro, caracteriza diversos estudios, entre los cuales se encuentran: Rubén Bonifaz Nuño, *Cosmogonía antigua mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1995; Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Istmo/Colegio Universitario, 1990; Jacques Soustelle, *Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos*, Puebla, Federación Estudiantil Poblana, 1959-1960.

de la cual, por lo tanto, los personajes y episodios cosmogónicos estaban constantemente participando en la composición de los destinos y acontecimientos actuales.

Esa sería una forma de establecer vínculos entre acontecimientos recientes y del pasado remoto, los que se fundamentaban en el carácter predominantemente sincrónico de las unidades calendáricas del *tonalpohualli*, las cuales podían establecer relaciones directas entre los días pertenecientes al presente y al pasado, remoto o reciente.

A pesar de la existencia de esos vínculos sincrónicos, los eventos pretéritos constituían un conjunto de elementos cronológicamente diferenciables, es decir, un conjunto cuyas partes se separaban unas de las otras y en relación con el presente a través de distancias temporales mensurables. Como vimos anteriormente, una de las maneras de registrar los episodios que aludían a los eventos pretéritos consistía en ordenarlos cronológicamente por medio de los años *xihuitl* y de sus ciclos de cincuenta y dos, empleados para contabilizar las duraciones de esos episodios o para situarlos a lo largo de la cuenta de los años.

Por medio del uso de la cuenta de los años, las tradiciones de pensamiento nahuas manejaban una escala temporal muy amplia, a lo largo de la cual podían ubicarse los episodios relacionados con el pasado más distante o con el más reciente. Eso no significa que esa era la única forma de articular tales episodios ni tampoco que no existieran diferencias entre los relatos sobre el pasado cosmogónico y el más reciente, como los relacionados con la historia de Tollan y Topiltzin Quetzalcoatl, en los cuales, como vimos, la cantidad de referencias temporales y espaciales, así como la de detalles descriptivos de los episodios, era mucho mayor que en los relatos referidos al pasado distante.

De ese modo, además de la conjunción sincrónica a través de los días del *tonalpohualli*, ese ordenamiento cronológico hecho con la cuenta de los años era otra forma de establecer vínculos entre el pasado cosmogónico y el reciente y, en consecuencia, de ambos pasados con el presente. En tal caso, los vínculos se basaban en el encadenamiento cronológico entre episodios que aludían al inicio de la primera edad, las edades anteriores, el inicio de la edad actual y, como parte de esa edad, la historia tolteca y chichimeca.

Por formar parte de la edad actual, la historia particular de los toltecas y de los chichimecas no estaba libre de los destinos y desdoblamientos cosmogónicos, tal como el fin de esa edad por hambrunas, terremotos o por la inmovilidad del Sol. Vimos, al analizar la ceremonia del Fuego Nuevo del *Códice borbónico*, que ese final cosmogónico era esperado cada

52 años entre los mexicas y, probablemente, entre los demás grupos y *altepeme* del altiplano central mexicano a principios del siglo XVI.

Todos esos indicios nos llevaron a proponer que las tradiciones de pensamiento nahuas entendían la cosmogonía y la historia reciente como fases del pasado que se articulaban tanto por la sucesión cronológica como por la inserción de esa última fase en el interior de la edad cosmogónica actual. Eso significaba, entre otras cosas, que la cosmogonía era vista como un proceso en desarrollo para los nahuas del siglo XVI y que, en consecuencia, la historia reciente no estaba simplemente pospuesta a la cosmogonía, tal como afirman algunos investigadores antes señalados.

Además, hemos visto que el empleo de las mismas concepciones cosmo gráficas para registrar eventos cosmogónicos o de la historia reciente reforzaba la continuidad y superposición que estamos proponiendo que existió entre esas fases del pasado, pues mostraba que los lugares en que ocurrían los eventos cosmogónicos eran los mismos que formaban parte del universo circundante de los *altepeme* nahuas –algunos lugares eran, inclusive, otros *altepeme*, tal como Teotihuacan.

En la tercera parte del capítulo, expusimos otros indicios que refuerzan esa idea, o sea, que la cosmogonía y el pasado reciente no eran vistos como dos tiempos pasados esencialmente diferentes y separados por una frontera situada en la creación del Sol y del hombre actuales, la que marcaría el final de la cosmogonía y el comienzo de la historia humana.<sup>156</sup>

Tratamos de mostrar que los relatos sobre el pasado reciente eran concebidos como una especie de particularización de la historia dentro de la edad actual, que pasaba a focalizar determinados grupos humanos o *altepeme*, pero que no dejaba de articularse con los relatos sobre las edades del mundo. Tal idea se fundamenta, en parte, en la estructura narrativa presente en la *Leyenda de los soles*, en la segunda sección del Vaticano A, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y en la segunda mitad de la *Histoire du Mechique*. En todos esos relatos, vimos que existe una progresión temporal directa, concatenando las edades anteriores del mundo, el inicio de la edad actual y el pasado reciente –expresado a través de los episodios que involucran, sobre todo, a Tollan, Topiltzin Quetzalcoatl, Cholula y las migraciones chichimecas.

Sin embargo, como la producción de todas esas fuentes se relacionó de alguna manera con el trabajo de los misioneros españoles y, además,

<sup>156</sup> Además, vimos que la presencia humana era reiteradamente citada en los relatos sobre las edades anteriores. Siendo así, tales edades también podían entenderse como el resumen de historias humanas anteriores.

como no se conocen manuscritos tradicionales nahuas con esa estructura narrativa, cuestionamos el origen de tal estructura, o sea, si procede de las tradiciones de pensamiento nahuas o de los encargos misioneros a los alumnos y sabios oriundos de las sociedades locales. Tales encargos pudieron haber inducido a esos alumnos y sabios a producir “historias universales nahuas” a partir de la conjunción de diferentes tipos de relatos y libros tradicionales, concatenando los contenidos de los *teoamoxtli* y de los *xiuhamatl*, los que se referían, respectivamente, al pasado cosmogónico y al reciente. En otras palabras, nos interesaba saber si existió un género de relato o libro nahua que abarcara las edades del mundo y la historia tolteca y chichimeca y la ubicara cronológicamente.

Mostramos entonces que existen otros textos alfabéticos mesoamericanos que presentan, básicamente, la misma estructura narrativa que los textos nahuas en cuestión: el *Popol vuh*, de origen maya-quiché, y el *Memorial de Sololá*, de procedencia maya-cakchiquel. Ambos presentan la historia grupal concatenada directa y cronológicamente a la cosmogonía. El hecho de que esos textos mayas presenten una estructura narrativa semejante a la de los nahuas bastaría para volver su origen colonial algo improbable, pues requeriría que el mismo tipo de encomienda misionera, impuesta a los nahuas, hubiera sido aplicada también a los grupos mayas y, además, que todos esos grupos hubiesen respondido de un modo bastante similar. Sin embargo, y aunque esa posibilidad resulte bastante remota, no se la puede descartar simplemente con el análisis de esos casos.

Entonces vimos que una estructura narrativa bastante similar a la de los textos alfabéticos nahuas y mayas se encuentra también en dos manuscritos pictográficos mixtecos: el *Códice vindobonense* y el *Rollo Selden*, siendo el primero de origen prehispánico y el segundo producido en el siglo XVI. Ambos casos indicarían que los mixtecos produjeron manuscritos pictográficos tradicionales que concatenaban cronológicamente los episodios de la historia grupal y reciente con los cosmogónicos. Esto último volvió más plausible la hipótesis de que los nahuas también poseían, o por lo menos conocían, ese tipo de manuscrito, pues ambos grupos compartían el mismo sistema de escritura y, además, mantenían intensas relaciones comerciales y tributarias, sobre todo después de las conquistas mexicas emprendidas por los *tlatoani* Ahuizotl (1486-1502) y Moctezuma Xocoyotl (1486-1520).<sup>157</sup>

<sup>157</sup> Cfr. María Concepción Obregón Rodríguez, “La zona del altiplano central en el Posclásico”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coord.), *Historia antigua de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Antropológicas/Miguel Ángel Porrúa, 2001, p. 277-318.

Si la existencia de registros pictográficos tradicionales nahuas que encadenan cronológicamente la historia reciente con las edades anteriores no puede demostrarse conclusivamente, hemos visto que lo mismo no sucede en relación con la existencia de registros que vinculan puntualmente episodios del pasado reciente con episodios que remiten a las edades anteriores del mundo y al principio de la edad actual. Esa forma de asociación, tal como vimos en la tercera parte de este capítulo, estuvo presente en algunos registros pictográficos tradicionales, tales como el *Códice borbónico*, la *Piedra del Sol*, la *Piedra de los cinco soles* y la *Piedra de las edades del mundo de Moctezuma II*. En todos esos casos, la asociación puntual y directa entre episodios del pasado reciente y del cosmogónico fue realizada a través de concepciones cosmográficas –tal como la de los cuatro rumbos y un centro– o de unidades calendáricas –tal como los días del *tonalpohualli* o los años del *xiuhmolpilli*.

También pudimos mostrar que, independientemente del modo de asociación entre los eventos del pasado reciente y los del cosmogónico, la utilización de marcos cosmográficos y, sobre todo, calendáricos estaba reiteradamente presente en los registros más tradicionales.

En contraposición, como vimos en la cuarta parte del capítulo, algunas de nuestras fuentes centrales presentaron los episodios y los personajes de la cosmogonía e historia sin vincularlos sistemáticamente con los marcos cosmográficos y calendáricos, en oposición a lo que ocurría en los manuscritos tradicionales. Dedujimos que esto se debió, sobre todo, a las influencias misioneras en la confección de dichas fuentes, pues los misioneros cristianos estaban realizando un proceso de fabulación del pasado nahua.

Esa deducción fue realizada mostrando que la desarticulación parcial entre calendario, cosmografía y cosmogonía detectada en partes del *Códice Vaticano A*, en la *Histoire du Mechique* y en el *Códice magliabechiano* se asemeja a la desarticulación encontrada en las *Historias* escritas por los misioneros, tales como Bernardino de Sahagún y Diego Durán. Con la diferencia de que, en estos últimos casos, tal desarticulación se presenta de manera acabada y justificada en el concepto de fábula, empleado sistemáticamente por los misioneros para referirse a las explicaciones nahuas sobre el pasado. Uno de los objetivos centrales de esos misioneros en sus *Historias* era demostrar la falsedad de tales explicaciones frente a la versión bíblica sobre la creación del mundo y sobre los primeros tiempos de lo que se suponía que era la historia humana. Para realizar esa demostración, los misioneros relegaron las explicaciones nahuas sobre el pasado al campo de la fábula, quitándoles sus marcos espaciales

y, sobre todo, los calendáricos, porque éstos las dotarían de veracidad según los criterios del pensamiento cristiano, aproximándolas a los escritos históricos.

Por otro lado, vimos que escritores nahuas tales como Chimalpahin e Ixtlilxochitl mantuvieron los marcos calendáricos y cosmográficos al relatar el pasado en sus textos, a pesar de incorporar conceptos y explicaciones cosmogónicas e históricas cristianas y de omitir o minimizar aspectos de los relatos nahuas que fueran considerados idolátricos o fabulosos por los españoles. Esto demostraría la importancia gnoseológica que dichos marcos tenían para las tradiciones de pensamiento nahuas, de las cuales Chimalpahin e Ixtlilxochitl eran sus herederos intelectuales en pleno inicio del siglo XVII. Sin embargo, las élites a las cuales pertenecían dichos escritores, que eran las principales detentoras del manejo escrito y sistemático del calendario y de las concepciones cosmográficas y cosmogónicas, pasaron por un proceso de desaparición social progresiva a partir de la segunda mitad del siglo XVI.

Tal proceso resultó en el desuso de parte del sistema de calendario en la construcción o reproducción de relatos nahuas sobre el pasado, especialmente de la parte que establecía marcos temporales diacrónicos entre los episodios relatados.<sup>158</sup> Los marcos temporales sincrónicos y los cosmográficos fueron más valorados que los referenciales diacrónicos en las versiones que siguieron siendo producidas y utilizadas por los *macehualtin* nahuas. Parece ser que tales versiones enfatizaron el carácter cíclico del tiempo –como así también algunas concepciones cosmográficas relacionadas con ese carácter, por ejemplo, la de los cuatro rumbos, profundamente vinculada con la repetición de los solsticios–, que era de importancia fundamental para las actividades agrícolas, centro de la vida económica y sociopolítica de esos grupos. Vale destacar que no se trataba, por lo tanto, de una incapacidad técnica de los *macehualtin* de explicar diacrónicamente el pasado, sino de la relevancia sociopolítica de hacerlo en medio del cuadro efectivo de organización socioeconómica del grupo –en el caso de las élites nahuas, esa relevancia residía, por ejemplo, en la comprobación de su filiación y vinculación con antiguos *altepeme* o con los dirigentes anteriores.

<sup>158</sup> Concomitantemente, se dio el desuso del propio sistema pictográfico mixteco-nahua, sobre todo a partir de mediados del siglo XVII. Como mencionamos en el primer capítulo, ese proceso se caracterizó, entre otras cosas, por la disminución constante y progresiva de la producción de manuscritos, por la desaparición de la producción en varias regiones y por la utilización de los manuscritos sobrevivientes en colecciones o archivos europeos. Cfr. James Lockhart, *The Nahuas after the conquest*, Palo Alto, Stanford University Press, 1992.

La fabulación realizada por los misioneros, la desaparición de las élites nahuas y la conservación, por parte de los *macehualtin*, de versiones predominantemente sincrónicas de la cosmogonía son factores que contribuyeron a la formación de una idea muy difundida entre los investigadores dedicados a Mesoamérica: que la concepción de tiempo presente en todas las explicaciones nahuas sobre el pasado, tanto en las prehispánicas como en las coloniales, es única o predominantemente de carácter cíclico. Creemos que los análisis e indicios seleccionados en este capítulo y en los anteriores han sido suficientes para demostrar, entre otras cosas, que la concepción de tiempo empleada por las élites nahuas prehispánicas y coloniales en sus escritos tradicionales sobre el pasado –pictográficos o alfabéticos– no puede caracterizarse de esa manera, pues tales escritos presentan la sincronía y la diacronía articuladas por medio del uso de variados ciclos y unidades calendáricas, los que a su vez aparecen conjugados con, o dependen de, precisos y complejos conceptos sobre el espacio.