

La concepción del tiempo y la historia entre los mexicas

GABRIEL KENRICK KRUELL

El estudio de la manera en la cual los pueblos mesoamericanos concebían el espacio y el tiempo en que estaban inmersos no solo ilumina nuestros conocimientos sobre sus conductas sociales y cotidianas, sino también sobre sus formas de pensar y contar sus historias. A través de dos herramientas teóricas de la semiótica de la cultura y de la antropología perspectivista, el “homeomorfismo” y el “analogismo”, intentaremos proponer un modelo para entender e interpretar cómo los mexicas construyeron su peculiar historia, hecha al mismo tiempo de gloriosos triunfos y amargas derrotas.

Introducción

El artículo que se presenta aquí es una propuesta de análisis de la forma en la cual el pueblo mexica concebía el tiempo y, con base en ello, construían su historia. Partiremos del presupuesto teórico de que cada sociedad humana la elabora culturalmente a partir de la observación de sí misma, de su entorno natural y de las relaciones sistémicas y armónicas (mágicas y analógicas según los antropólogos, racionales y causales para los modernos científicos) que se instauran entre los varios ámbitos y niveles del cosmos. Desde el principio, hay que subrayar que la estructuración particular del tiempo que los diferentes grupos humanos construyen en el seno de su propia cultura, no se puede de ninguna manera aislar de su forma de concebir el espacio, así que, al hablar de estas dos fundamentales coordenadas cognitivas, una nunca aparece separada de la otra.

Ya el teórico ruso de la literatura Mijaíl M. Bajtín había llamado la atención del mundo académico sobre las muy variadas formas en la cuales se pueden articular tiempo y espacio en las obras literarias, formulando la exitosa idea de “cronotopo artístico”, una asimilación estética en la novela del tiempo y del espacio históricos y reales.¹ Las afirmaciones de Bajtín alrededor del concepto de “cronotopo” han sido retomadas por antropólogos e historiadores, quienes se han dado cuenta que también las formas de concebir el transcurrir del tiempo y el significado de los tiempos históricos

(pasado, presente y futuro) están influidos por factores culturales.² En este sentido y parafraseando a Bajtín, podríamos llamar “cronotopo histórico” a la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas culturalmente en la historia. La lúcida reflexión del historiador francés François Hartog acerca de los “régimenes de historicidad”, elaborados por culturas muy diferentes y utilizados por ellas para interpretar el significado de los acontecimientos y actuar en consecuencia, corresponde muy atinadamente a la idea que tenemos de que ninguna cultura del mundo, ni siquiera la supuestamente moderna y avanzada cultura científica occidental, puede eximirse de valorar y semantizar de alguna manera los tiempos históricos.³ En el ámbito americanístico, el historiador Federico Navarrete Linares se ha ocupado en delinear algunas de las características distintivas de los “cronotopos históricos” mesoamericanos y andino.⁴

El presente estudio se propone examinar la forma muy peculiar a través de la cual la cultura mexica concebía el transcurrir del tiempo, articulaba los varios tiempos en los que se sentía inmersa y les daba sentido. La base teórica que sustentará nuestras afirmaciones se nutrirá de los planteamientos de dos disciplinas sociales aparentemente distantes, pero que en realidad comparten algunas ideas acerca de los modelos culturales vigentes entre las sociedades humanas: se trata de la “semiótica de la cultura”, elaborada por el semiólogo ruso Iuri M. Lotman, y de la teoría de los “modos de identificación de los existentes” u “ontologías”,

teorizada por el antropólogo francés Philippe Descola.⁵

En el marco del estructuralismo lingüístico y antropológico, Lotman plantea que cualquier cultura organiza su visión del mundo con base en una estructura espacial con varios niveles, diferentes orientaciones y valorizaciones y que el lenguaje usado para describir el cosmos, aunque sea el lenguaje supuestamente neutro de la ciencia occidental, está necesariamente influido por la cosmovisión:

una de las particularidades universales de la cultura humana, posiblemente ligada a propiedades antropológicas de la conciencia del hombre, es que el cuadro del mundo recibe inevitablemente rasgos de una caracterización espacial. La construcción misma del orden del mundo es concebida inevitablemente sobre la base de una estructura espacial que organiza todos los otros niveles de ella. Así pues, entre las estructuras metalingüísticas y la estructura del objeto surge una relación de homeomorfismo.⁶

Lo que más nos interesa de la cita de Lotman, es el concepto de “homeomorfismo”, una relación analógica que surge entre la forma en la que se concibe el mundo y el lenguaje que se usa para describirlo. En el caso del mundo moderno, el lenguaje científico describe todo en términos de la dicotomía “cultura-naturaleza” y divide los objetos de estudio en dos grandes campos que son las disciplinas humanas y las naturales. Según Lotman, en los sistemas culturales pre-científicos, o como él los define “paradigmáticos”, no solo existe una relación de “homeomorfismo” entre la visión del mundo y el lenguaje que se utiliza para describirlo, sino también entre todos los niveles del sistema cultural, es decir que el macrocosmos tiene la misma forma y estructura que el microcosmos, según el principio de la *matryoshka*.⁷ Así, en las culturas “paradigmáticas” todos los niveles del cosmos se presentan mutuamente como sinónimos y encierran un significado nuclear único, pertenezcan ellos a la naturaleza animada o inanimada, a las creaciones estéticas del hombre o a sus instituciones sociales. En el centro de la cultura se dispone un “dispositivo mitogenerador”, cuya particulari-

dad fundamental es la creación de textos subordinados al movimiento temporal cíclico.

Otra particularidad ligada a la ciclicidad es la tendencia a identificar de manera absoluta diferentes personajes. El mundo cíclico de los textos mitológicos forma un dispositivo de muchos estratos con rasgos de organización tipológica que se manifiestan claramente. Esto significa que ciclos tales como los días, el año, la cadena cíclica de las muertes y nacimientos del hombre o de un dios, son considerados como homeomorfos entre sí. Por eso, aunque la noche, el invierno, la muerte, no se parecen uno al otro desde ciertos puntos de vista, su acercamiento no es una metáfora, como percibe esto la conciencia actual. Son una misma cosa (más exactamente, transformaciones de una misma cosa).⁸

Los varios niveles del cosmos en una cultura “paradigmática” son sí “homeomorfos” entre sí, pero no exactamente iguales, diferenciándose por la concentración y el equilibrio entre los elementos básicos que componen todos los existentes, produciendo una infinita variedad de combinaciones posibles para todos los espacios y los seres del cosmos. Philippe Descola define “analogismo” a esta forma de concebir las relaciones entre las entidades que habitan el mundo, distinguiéndola de las otras tres “ontologías” o “modos de identificación de los existentes” que han desarrollado las culturas humanas: el “animismo”, el “totemismo” y el “naturalismo”.⁹ Las sociedades europeas se caracterizaron hasta el Renacimiento por un pensamiento fuertemente “analógico”, basado en las ideas neoplatónicas y aristotélicas, así como las civilizaciones china, indiana y africanas desarrollaron sus propios tipos de “analogismo”.¹⁰ Acerca de las civilizaciones amerindias, el antropólogo francés dedica particular atención a la “ontología mexicana”, un caso muy característico de “analogismo”, en el cual el macrocosmos y el microcosmos eran concebidos de una manera profundamente integrada.¹¹ En palabras de Descola:

Los niveles del cosmos, las partes y componentes visibles e invisibles de los humanos, de las plantas y

de los animales, las relaciones entre los miembros de la familia, los estratos sociales, las trabajos y las especialidades, los meteoritos, los alimentos y los medicamentos, las divinidades, los cuerpos celestes, las enfermedades, las divisiones del tiempo, los sitios y los puntos cardinales, todos estos elementos estaban interconectados para los antiguos nahuas gracias a una densa red de correspondencias y de determinaciones recíprocas que sobrevive todavía en la actualidad en muchos pueblos de Mesoamérica.¹²

Para los fines de nuestro artículo, retomaremos del pensamiento de Lotman y de Descola los conceptos teóricos de “homeomorfismo” y “analogismo” y sobre ellos fundaremos nuestro trabajo acerca de la concepción del tiempo y la historia entre los mexicas. Para mayor claridad de exposición, ofrecemos una pequeña definición de ambos conceptos:

- 1) “homeomorfismo”: relación espacial (del griego *homeos*, “igual, similar” y *morphe*, “forma”), gracias a la cual una cultura concibe todos los niveles del cosmos como sinónimos el uno del otro, los cuales encierran un significado nuclear único y paradigmático. Al centro de las culturas que utilizan el “homeomorfismo” como sistema cognitivo se coloca un mecanismo “mitogenerador” que inserta todos los existentes en un movimiento temporal cíclico.
- 2) “analogismo”: sistema cognitivo desarrollado por una cultura y en el cual todos los existentes se definen por la combinación de algunos pocos elementos básicos, como el *ki'* (aliento proveniente del Cielo) y el *tsing* (esencia nutritiva de la Tierra) en China o el dualismo “caliente masculino”-“frío femenino” en Mesoamérica.

Espacio, tiempo, calendario y números

Los conceptos mesoamericanos acerca de cómo el tiempo se articula y circula en el espacio parecen ser tan constantes en el transcurso de la historia del

México antiguo que los antropólogos se han valido del concepto estructural de “larga duración” para explicar la supervivencia de muchos de ellos hasta nuestros días y formular la hipótesis controvertida de la unidad cultural de Mesoamérica.¹³

Basándose sobre todo en los textos coloniales novohispanos, producto de la interacción cultural entre pueblos mesoamericanos y europeos, los investigadores han podido reconstruir una imagen bastante precisa del cosmos válida no solo para los mexicas, sino para todos los pueblos mesoamericanos: la superficie de la tierra (en náhuatl *tlalticpac*) era la parte habitada por el hombre y otros seres durante sus vidas, del nacimiento a la muerte.¹⁴ Estaba dividida en cuatro rumbos: *tlapcopa* (el oriente), *mictlampa* (el norte), *cihuatlampa* (el occidente) y *huitzlampa* (el sur),¹⁵ comúnmente señalados por cuatro colores básicos, cuatro árboles y cuatro aves preciosas, más el centro terrestre (*tlalxicco*), los cuales en el complejo formaban una estructura en quince. En sentido vertical, el *tlalticpac* se ubicaba al centro, entre el cielo con sus 13 regiones superiores (*ilhuicac* o *topan*) y el mundo de la muerte con sus 9 secciones inferiores (*mictlan*).¹⁶ Cada uno de los espacios cósmicos así descritos tenía una cualidad peculiar, determinada por una mezcla variable de componentes “fríos” y “calientes” (*tonalli*).¹⁷ Estos dos eran los elementos básicos, opuestos y complementarios, que conformaban todos los existentes del “analogismo” mesoamericano.

Los cuatro rumbos del *tlalticpac* eran representados por 20 signos que figuraban diferentes elementos, accidentes naturales o artefactos humanos. Entre los nahuas, estos 20 elementos eran repartidos entre los puntos cardinales de la siguiente manera:

- 1) en el oriente *atl* (agua), *olin* (movimiento), *acatl* (caña), *coatl* (serpiente) y *cipactli* (lagarto);
- 2) en el norte *ehecatli* (viento), *itzcuintli* (perro), *tecpatl* (pedernal), *miquiztli* (muerte) y *ocelotl* (jaguar);
- 3) en el oeste *calli* (casa), *cuauhtli* (águila), *ozo-*

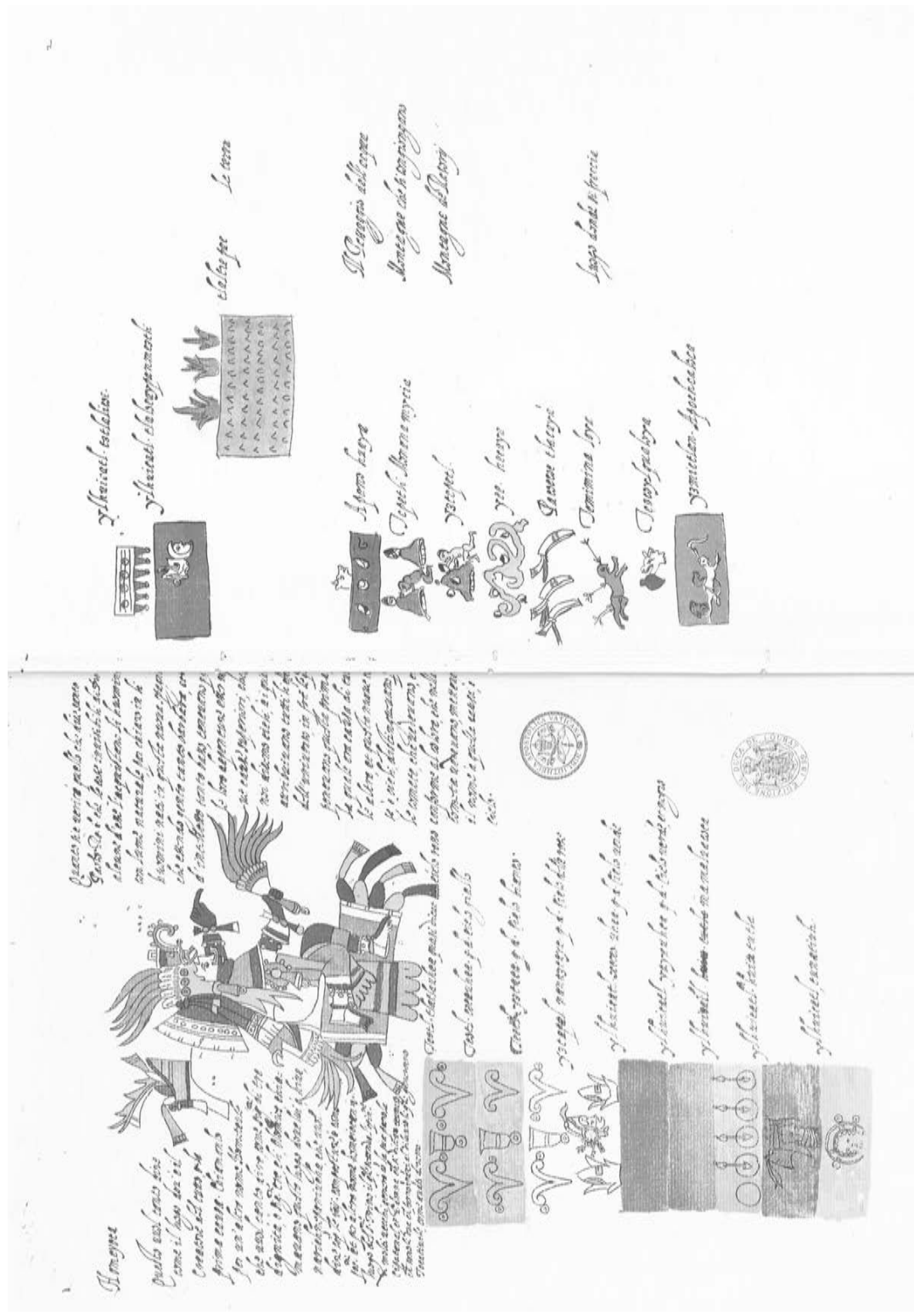


Figura 1. Códice Vaticano A (f. 1v-2r): el cosmograma mesoamericano formado por las 13 regiones del cielo, el tlātlācpac y los 9 lugares del inframundo

matli (mono), *quiyahuitl* (lluvia) y *mazatl* (venado);

- 4) en el sur *tochtli* (conejo), *cozcacuauhtli* (zopilote), *cuetzpalin* (lagartija), *malinalli* (hierba torcida) y *xochitl* (flor).¹⁸

El cosmograma así delineado es una estructura espacial meramente estática, implícita en el pensamiento común mesoamericano, pero que no tenía ninguna relevancia en la vida cotidiana si no era animado por el elemento temporal, que para todos los pueblos mesoamericanos significaba la circulación y combinación variable de las sustancias “calientes” (*tonalli*) y “frías” provenientes de cada uno de los espacios cósmicos.¹⁹ Las conjunciones de los *tonalli* que cambiaban cada día no eran infinitas, sino limitadas a los 13 cielos y a los 20 signos cardinales, proporcionando una serie de 260 combinaciones de días, base de todos los cómputos temporales en Mesoamérica. Cotidianamente el *tonalli* de uno de los 13 cielos, representado por un número del 1 al 13, un dios tutelar y un ave patrona,²⁰ se adicionaban al *tonalli* de uno de los 20 signos del *tlalticpac*, en una operación llamada *tonalpohualli* (cuenta de los *tonalli*) que era prerrogativa de los expertos *tonalpouhque* (contadores de los *tonalli*), quienes, además de sumar los *tonalli* diarios, sabían convertir estas cargas “calóricas” en indicaciones morales para el uso de la gente.²¹ Estos peritos contadores disponían de libros especializados, los *tonalamatl* (papeles de los *tonalli*), en los cuales las 260 combinaciones del *tonalpohualli* se disponía en varias secuencias alternativas, para diferentes usos diagnósticos: la serie más común era la de 20 grupos de 13 días, pero existían también las de 4 grupos de 65 días, 5 de 52 días, 10 de 26 días y 13 de 20 días.²²

El *tonalli* no era algo etéreo e intangible, sino que las personas lo cargaban en su propio cuerpo, principalmente en la cabeza, según la combinación que les había tocado en suerte el día de su nacimiento, determinando así sus caracteres y disposiciones físicas y morales.²³ No solo las 13 partes superiores del cosmos tenían sus influencias sobre los días, sino también las 9 secciones del inframundo,

presididas por 9 deidades, llamadas *teucyohua* (los que tienen señorío).²⁴ La secuencia de los 9 *teucyohua* se repetía dentro del *tonalpohualli* 28 veces, más una secuencia trunca de 8 que ofrecía la cifra de 260 días ($28 \times 9 + 8 = 260$).²⁵ Personalmente y de acuerdo con la teoría del “analogismo” de Descola, creo que el influjo de los 9 *teucyohua* sobre el día no era “caliente”, como en el caso de los 13 dioses y aves del cielo, sino “frío”, relacionado con la muerte y las fuerzas sexuales “femeninas”. Para sostener esta hipótesis, hay que decir que en algunos estudios etnohistóricos y etnográficos se ha demostrado que al igual que el *tonalli*, entidad anímica dotada de “calor” y concentrada en la cabeza de los seres humanos, existía también el *ihiyotl* (aliento), condensado en el hígado humano, el cual estaba relacionado con las exhalaciones “frías” y pútridas del inframundo.²⁶ Así, el hecho de que la mayoría de los 9 *teucyohua* eran deidades vinculadas con el mundo subterráneo (*Tlaloc* y *Tepeyollotl*), la muerte (*Mictlanteuctli*), el agua (*Chalchiuhtlicue*), el sexo (*Tlazolteotl*), la generación vegetal (*Cinteotl*) y humana (*Piltzinteuhtli*), podría apoyar la hipótesis de su influencia “fría” sobre el día.

Aparentemente el ciclo de 260 días no tenía una correspondencia inmediata con ninguno de los ciclos de la naturaleza, sino más bien fue construido artificialmente con base en los números 13 (cielo), 20 (tierra) y 9 (inframundo).²⁷ Sin embargo, todas las sociedades mesoamericanas tuvieron, además del *tonalpohualli* y estrechamente vinculado con él, un ciclo anual que medía el movimiento del sol y los cambios estacionales: los nahuas lo llamaban *xihuitl* (año). Desde tiempos muy antiguos los observadores mesoamericanos del cielo habían calculado que el astro solar se desplazaba periódicamente y gradualmente en su orto de sur hacia el norte y de norte hacia el sur y que el tiempo que transcurría entre estos dos momentos correspondía a un período de 365 días.²⁸ Acoplando el *tonalpohualli* de 260 días con el año solar de 365, los conocedores de las operaciones matemáticas se dieron cuenta que 73 series de *tonalpohualli* cabían perfectamente al interior de 52 *xihuitl*, definiendo un ciclo mayor de 18.980 días ($73 \times 260 \text{ días} = 52$

x 365 días), período que los nahuas denominaban *xiuhpohualli* (cuenta de los años).

El año se dividía en 18 veintenetas que culminaban con un día festivo, llamado *ilhuitl*, y que entre los nahuas siempre tenía el signo *acatl*, *tecpatl*, *calli* y *tochtli*, con diferente coeficiente numérico.²⁹ Al terminar las 18 veintenetas, el año se completaba mediante 5 días aciagos (*nemontemi*), dando un total de 365 días ($18 \times 20 + 5 = 365$). Entre los nahuas, los signos que terminaban cada una las 18 veintenetas (*acatl*, *tecpatl*, *calli* y *tochtli*), además de marcar los días festivos del *xihuitl*, daban también su nombre al año entero, razón por la que se les llama en el ámbito académico “epónimos”. Los 52 años del *xiuhpohualli* se dividían en 4 grupos de 13 años, los cuales se desplazaban circularmente entre los cuatro puntos cardinales: *acatl* para el oriente, *tecpatl* para el norte, *calli* para el occidente y *tochtli* para el sur. Los 13 años de cada grupo recibían un numeral de 1 a 13 como en el *tonalpohualli*. Para los mexicas en particular, el primer año del *xiuhpohualli* era denominado *ome acatl* (2 caña), el segundo *yei tecpatl* (tres pederal), el tercero *nahui calli* (cuatro casa), hasta llegar al último de los 52 que era *ce tochtli* (uno conejo). El primer año, *ome acatl*, era festejado con una importante ceremonia llamada *xiuhmolpilli* (atadura de los años) y el último, *ce tochtli*, era considerado un año funesto, en el cual debía haber catástrofes como hambrunas, enfermedades y derrotas militares.³⁰ Es fácil imaginar que así como los 13 numerales, los 20 signos y los 9 *teucyohua* tenían su influencia en los días del *tonalpohualli*, lo mismo debía suceder con los 52 años del *xiuhpohualli*. En realidad, sobre el año no todos los 20 signos influían, sino solamente los 4 signos “epónimos” *acatl*, *tecpatl*, *calli* y *tochtli*, junto con los 13 numerales y los 9 *teucyohua*.³¹

Al centro de todo el cosmograma náhuatl se encontraba la personificación del año, es decir el dios *Xiuhteuctli* (Señor del año). No es una casualidad que a esta deidad se le llamaba también *Tlalxictentica* (El que está llenando el ombligo de la tierra).³² *Xiuhteuctli* ocupaba no solo el centro del *tlalticpac*, sino también el primer lugar en el cielo

y en el inframundo.³³ Una imagen emblemática de *Xiuhteuctli* se puede apreciar en la conocidísima lámina I del *Códice Fejérváry-Mayer*.³⁴

Un punto muy debatido entre los especialistas del México antiguo atañe la correlación entre el *xihuitl* y los fenómenos astronómicos y meteorológicos del año trópico, el cual tiene una duración real de aproximadamente 365 días y $\frac{1}{4}$. Esto significa que cada cuatro años el calendario anual mesoamericano se desfasaba de un día con respecto a los eventos de la naturaleza como solsticios, equinoccios y paso cenital del sol y que, a la larga, las fiestas que se celebraban al final de las 18 veintenetas y que solemnizaban importantes acontecimientos sociales como siembras y cosechas, cacerías y recolecciones, comercio y guerras, ya no tenían una correspondencia con la estación de lluvias, en náhuatl *xopan* (sobre la verdura) y la de secas, *tonalco* (en el calor). Las fuentes coloniales son contradictorias acerca de este problema y los académicos se han dividido entre los que defienden el desfase del calendario mesoamericano respecto al año trópico y los que afirman que los pueblos mesoamericanos tuvieron que aplicar un ajuste periódico.³⁵

Nosotros, sin intentar resolver el misterio, queremos simplemente hacer notar que entre los mexicas, durante el primer año del *xiuhpohualli* que empezó antes de la llegada de los españoles, llamado *ome acatl* (dos caña) y correspondiente por su mayor parte al año del calendario juliano 1507, se ofició por última vez la ceremonia del *xiuhmolpilli* en el día de la fiesta de *panquetzaliztli* que celebraba el nacimiento de *Huitzilopochtli*, y que, según la comprobada correlación de Alfonso Caso, debió caer el 13 de diciembre del calendario juliano (23 de diciembre del calendario gregoriano).³⁶ Ahora bien, sabiendo que esta fecha coincide perfectamente con el solsticio de invierno, nos parece bastante sospechoso pensar que una fiesta tan trascendental para los mexicas como *panquetzaliztli* correspondió con el solsticio de invierno solo durante el *xiuhmolpilli* de 1507 y no fue así durante los 6 *xiuhmolpilli* anteriores, documentados en las fuentes históricas mexicas.³⁷ Esta coincidencia del año 1507 podría ser un indicio de que los mexicas

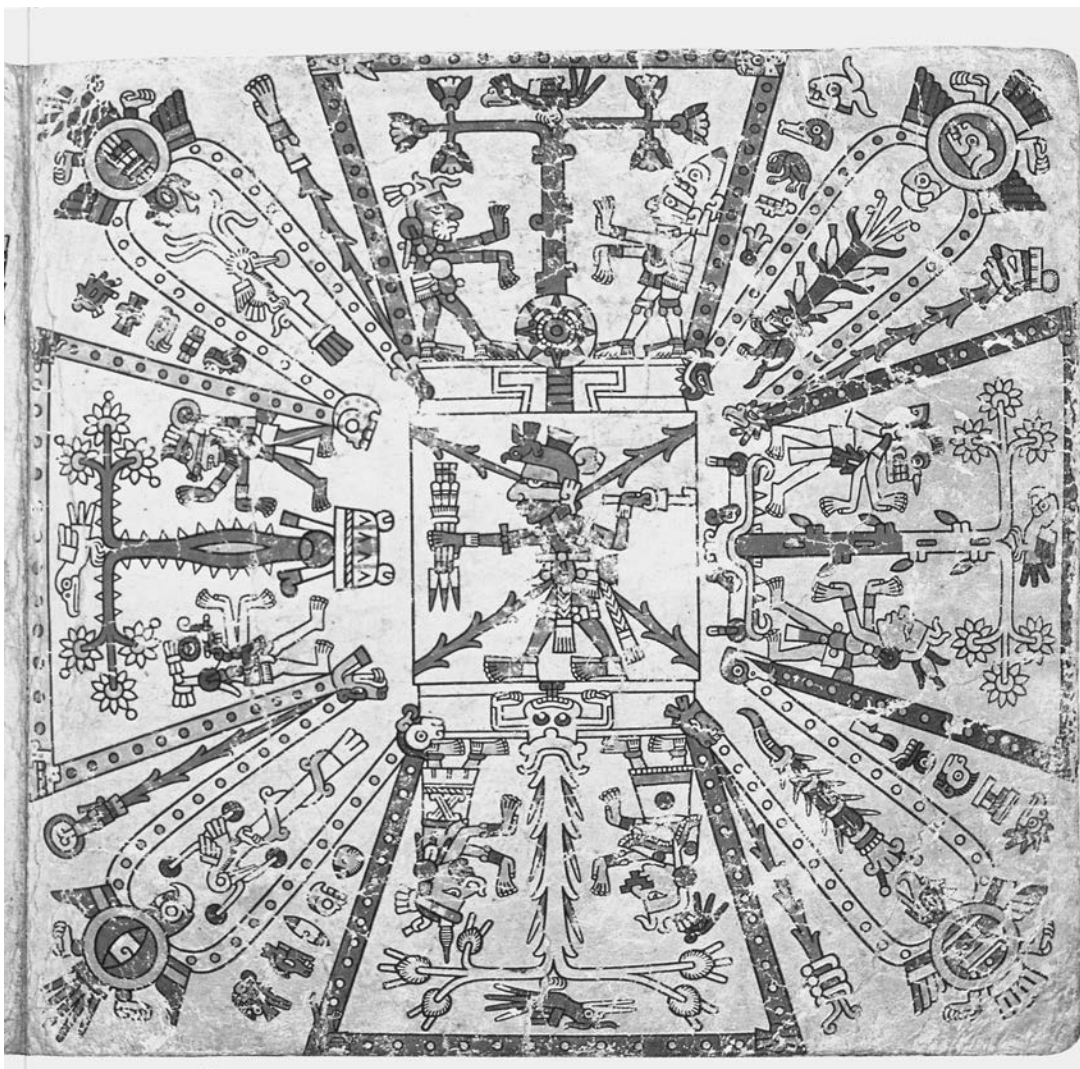


FIGURA 2. Códice Fejérváry-Mayer (lám. I): *Xiuhtecuhtli* al centro de la estructura cósmica espacio-temporal. Nótese los 20 signos calendáricos divididos en cuatro grupos y los 4 signos “epónimos” en cada esquina de la lámina

ajustaban su calendario anual cada 52 años, durante el año *ome acatl* y al final de la veintena de *panquetzaliztli*, haciendo coincidir perfectamente el nacimiento de *Huitzilopochtli* con el solsticio de invierno. Después de la conquista hispana, los mexicas ya no siguieron utilizando de manera oficial el *xiuhpohualli* y, por consiguiente, ya no celebraron ningún *xiuhmolpilli* (el sucesivo año *ome acatl* hubiera caído en el año juliano 1559) y,

así, nunca pudieron hacer corresponder otra vez la fiesta de *panquetzaliztli* con el solsticio de invierno, como demuestran los calendarios desfasados recopilados por fray Bernardino de Sahagún entre 1549 y 1551 en Tepapulco y entre 1565 y 1567 en Tlatelolco.³⁸

Más allá del problema calendárico, los autores que sostienen el desfase como los que prefieren pensar en un ajuste están de acuerdo en que las

ceremonias civiles y religiosas del *xihuitl* debían coincidir con algún momento importante de los ciclos naturales, como los solsticios o la llegada estacional de las lluvias, fundamental para la agricultura de temporal.³⁹ Por lo menos entre los mexicas del siglo XVI, es bastante evidente la relación entre la fiesta de *panquetzaliztli*, dedicada a la pareja de hermanos *Tezcatlipoca-Huitzilopochtli*, el solsticio de invierno y el principio de la temporada de guerras y sacrificio de prisioneros y esclavos;⁴⁰ entre la fiesta de *etzalcualiztli*, consagrada a *Tlaloc*, el solsticio de verano y el inicio de la temporada de lluvias;⁴¹ entre la fiesta de *tlacaxipehualiztli*, en honor a *Xipe Totec*, el equinoccio de primavera, la culminación de las guerras y las siembras del maíz de temporal;⁴² entre la fiesta de *ochpaniztli*, ofrecida a *Toci* y a *Chicomecoatl*, el equinoccio de otoño y las cosechas del maíz.⁴³ El recorrido anual del sol que oscilaba entre sur-norte y norte-sur reproducía entre los pueblos mesoamericanos la trayectoria diaria del sol entre su punto más bajo en el nadir, en la medianoche, y su punto más elevado en el cenit, en el medio día. De la misma manera, la salida del sol en el oriente correspondía “homeomórficamente” al equinoccio de primavera, así como su puesta en el occidente al equinoccio de otoño. Coherentemente con lo dicho acerca de la carga de *tonalli* de los puntos cardinales (cfr. nota 17), el oriente (= equinoccio de primavera) y el sur (= solsticio de invierno) tenían una preponderancia de influencia “caliente”, correspondiendo a la estación seca (*tonalco*), mientras que el norte (= solsticio de verano) y el oeste (= equinoccio de otoño) sufrían mayormente el influjo de las sustancias “frías”, colocándose en la estación de lluvias (*xopan*).

Después de este breve recorrido acerca de las formas en las que los pueblos mesoamericanos, en especial los mexicas, concebían e interpretaban los espacios y los tiempos y los medían a través de sus calendarios, podemos finalmente afirmar que los números representaban para ellos el condensador simbólico más eficaz de las complejas relaciones que existían entre los varios espacios del cosmos. El 2 simbolizaba para los pueblos mesoamericanos

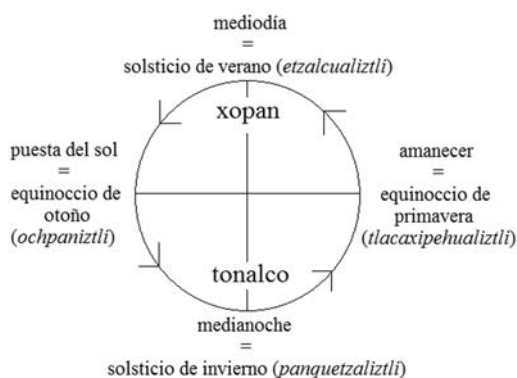


FIGURA 3. Esquema del recorrido anual del sol en el año mexica: la trayectoria anual del sol produce la alternancia estacional *xopan-tonalco* y es “homeomorfa” con respecto a la trayectoria diaria del sol que produce la alternancia noche-día

la oposición de las sustancias “calientes” y “frías” de las cuales estaban compuestos todos los seres del mundo. El 3 era el indicador de la división vertical del cosmos entre un cielo del cual provenían las influencias “calientes”, una tierra combinación de elementos “fríos” y “calientes” y un inframundo del cual exhalaban los influjos “fríos”. El 4 constituía la imagen de las proyecciones horizontales de la tierra, las cuales, por “homeomorfismo”, correspondían a las posiciones diarias y estacionales del sol: oriente = amanecer = equinoccio de primavera, norte = cenit = solsticio de invierno, occidente = puesta del sol = equinoccio de otoño y sur = nadir = solsticio de invierno. El 5 condensaba los cuatro rumbos en el centro, símbolo de síntesis y equilibrio perfectos, lugar ocupado por el dios del año *Xiuhteuctli*. El 9 y el 13 evocaban las influencias “frías femeninas” y “calientes masculinas” provenientes de abajo y de arriba. La lista podría seguir con el 18 (9 x 2), el 20 (4 x 5), el 26 (2 x 13), el 52 (4 x 13), el 65 (5 x 13), etcétera, resultados de las multiplicaciones de estos números primarios. Como hace notar muy oportunamente Iuri M. Lotman: “Precisamente la estructura paradigmática de la cultura favorece que el número se convierta, de elemento de la cultura, en símbolo de ella”.⁴⁴ En este sentido, el calendario mesoameri-

cano, en sus variantes del *tonalpohualli*, del *xihuitl* y del *xiuhpohualli* no era un instrumento neutral de cómputo del tiempo, sino que sintetizaba a través de complejas relaciones numéricas la visión del mundo de los pueblos mesoamericanos.

La historia mexica en los moldes cíclicos de espacio y tiempo

El segundo punto que nos proponemos tocar concierne a la forma en la cual las concepciones espaciales y temporales mesoamericanas atañen los discursos históricos producidos por las sociedades indígenas, en particular la mexica. Por discursos históricos entendemos todos los relatos que hablan de acontecimientos del pasado meritorios de ser recordados y aprendidos, aunque con esta sencilla definición incluimos en nuestro análisis también los que el mundo occidental ha definido como “mitos”, cuentos extraordinarios y simbólicos sobre los orígenes del mundo que los primeros filósofos del mundo occidental separaron de la “historia”, indagación del pasado a través de pruebas asequibles y fehacientes. Dejando a un lado la debatida dicotomía entre lo que podría constituir historia o mito en el mundo mesoamericano,⁴⁵ queremos examinar algunos discursos históricos paradigmáticos de la forma mexica de entender los acontecimientos del pasado.

Entre los mexicas, fuentes históricas muy interesantes para este propósito son, por ejemplo, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Leyenda de los soles*, las cuales narran la sucesión de cuatro épocas después de la creación del mundo. Las cuatro épocas anteriores a la actual fueron presididas por cuatro soles diferentes. El sol actual es el quinto y se llama *nahui olin* (cuatro movimiento). Durante los tiempos anteriores vivieron seres diferentes a los hombres, que murieron o se transformaron a causa de la caída de su sol y siguieron viviendo en las épocas sucesivas bajo formas animales. Los cuatro soles precedentes duraron períodos de años múltiplos del *xiuhpohualli*: el primer sol, llamado *nahui ocelotl* (cuatro jaguar) se man-

tuvo en el cielo 676 años (13 x 52); el segundo sol, cuyo nombre era *nahui Ehecatl* (cuatro viento), persistió otros 676 años según la *Historia de los mexicanos* y 364 años (7 x 52) según la *Leyenda de los soles*; el tercer sol, *nahui quiyahuitl* (cuatro lluvia) subsistió 364 o 312 años (6 x 52), mientras que el cuarto sol, *nahui atl* (cuatro agua) duró 312 o 676 años.⁴⁶ Los nombres calendáricos de los soles indicaban además el día del *tonalpohualli* en el cual el astro cayó del cielo y arrastró consigo a la humanidad. Es fácil imaginar que cada uno de los cuatro soles se adscribe a una de las esquinas del mundo (este, norte, oeste y sur) y que el quinto sol actual representa el centro, síntesis que engloba todos los precedentes. Este significado es confirmado por la parte central del conocidísimo monumento de la *Piedra del sol*, conservado en la sala mexica del Museo Nacional de Antropología e Historia.

Resulta evidente que el sol era tomado en el mundo mexica como paradigma de todo acontecer, desde las eras compuestas de varios *xiuhpohualli* (máximo 13 en las fuentes nahuas) hasta el transcurso de un año y de un día. “Homeomórfi-



FIGURA 4. Parte central de la *Piedra del sol*: *nahui olin* (quinto sol) abarca los cuatro soles anteriores (*nahui ocelotl*, *nahui Ehecatl*, *nahui quiyahuitl* y *nahui atl*)

camente” todo lo existente estaba sujeto a un ciclo análogo a la trayectoria circular del sol: los dioses, los pueblos, los individuos, los animales y la vegetación. En este sentido, podemos analizar la historia del pueblo mexica como una sucesión o imbricación de momentos importantes correspondientes a uno de los cuatro puntos cardinales: salida del sol = este, cenit = norte, puesta = oeste y nadir = sur.

Si tomamos, por ejemplo, el período de la migración de los mexicas por los desiertos del norte de Mesoamérica antes del establecimiento en *Mexico Tenochtitlan*, veremos cómo la mayoría de las fuentes menciona la fecha “1 pedernal” como el hito inicial, el momento del nacimiento de *Huitzilopochtli* y del pueblo mexica.⁴⁷ El simbolismo implícito en la fecha es bastante claro: el signo “pedernal” es el “epónimo” del año correspondiente al norte, rumbo del cual provenían los mexicas, alusivo a su origen nómada y a su naturaleza cazadora y beligerante que los llevaría a conquistar todos los pueblos del mundo.⁴⁸ Esta fecha marca todos los momentos importantes de la historia mexica, desde la salida de *Aztlan* hasta la fundación de *Tenochtitlan*, el nombramiento del primer *tlatoani* *Acamapichtli* y la guerra que libera *Mexico* del yugo de *Azcapotzalco*.⁴⁹

El eminente precursor de los estudios mesoamericanos, Eduard Seler, en un artículo seminal sobre la migración de los mexicas, va aún más allá en la interpretación y propone que las primeras cinco etapas del viaje, identificadas por el estudioso alemán como *Tamoanchan* (En su casa bajan), *Mimixcoa in tlalpan* (En la tierra de los *mimixcoa*), *Cuextecatli ichocayan* (Donde llora el huasteco), *Cohuatl icamac* (En la boca de la serpiente) y *Tollan* (Lugar de carrizos), simbolizan los cuatro puntos cardinales, respectivamente oeste, norte, este y sur, más el centro representado por la ciudad de *Tollan*.⁵⁰ La propuesta es muy interesante, aunque hay que admitir que algunas asociaciones de Seler parecen bastante arbitrarias y que la secuencia en la cual aparecen los cuatro rumbos (de oeste a sur) no corresponde con la trayectoria anti horaria del sol (de este a sur). Una solución podría consistir

en asociar a *Tamoanchan* con el este y a *Cuextecatli ichocayan* con el oeste.

En nuestro estudio de las fuentes acerca de la migración mexica, nos hemos podido dar cuenta que existen asociaciones latentes entre las etapas de la migración mexica correspondientes a los finales e inicios de los ciclos del *xiuhpohualli* (en los años “1 conejo” y “2 caña”) y los puntos cardinales.⁵¹ Un ejemplo muy claro aparece en el relato de la estancia de los mexicas en *Coatepec*, donde se celebra el primer *xiuhmolpilli* de la migración mexica⁵² y donde los deudos de *Huitzilopochtli* construyen una presa de agua y crean un ambiente lacustre que será imagen de la laguna en la cual se fundará *Mexico Tenochtitlan*. Algunos de los parientes del dios, los cuatrocientos *huitznahuaque* (los del lugar alrededor de las espinas), capitaneados por su hermana mayor *Coyolxauhqui* (La del atavío facial de cascabel), creen que el oasis artificial en medio del desierto será su estancia definitiva, pero *Huitzilopochtli*, enfurecido, decide exterminarlos para demostrar a través de la fuerza su resolución de dejar atrás *Coatepec* y alcanzar el verdadero objetivo en *Mexico*.⁵³ La historia de *Coatepec* y del nacimiento de *Huitzilopochtli* era reactualizada ritualmente por los mexicas cada año durante la fiesta de *panquetzalizti*, como indica muy claramente la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*: “Y esta fiesta de su nacimiento [de *Huitzilopochtli*] y muerte de estos 400 hombres [los *huitznahuaque*], celebraban cada año”.⁵⁴ Vimos anteriormente que la fiesta de *panquetzalizti* estaba vinculada con el solsticio de invierno y el nadir del sol en el sur (cfr. figura 3), relación que es reforzada por el nombre de los parientes enemigos de *Huitzilopochtli*, los *huitznahuaque*, ya que sabemos que al sur se le llamaba entre los nahuas *huitztlampā*.

Después de *Coatepec*, el segundo *xiuhmolpilli* de la migración mexica fue celebrado en la localidad de *Tzompanco*, lugar donde según varias fuentes los migrantes tuvieron un enfrentamiento con los habitantes chichimecas y otomíes de la zona, gobernados por el señor *Tlahuizcalpotonqui* (El oloroso de la casa del amanecer). Allí, los mexicas derro-

taron a los pueblos de la región, se aliaron matrimonialmente con el señor del lugar y aprendieron los rituales asociados al *tzompantli*, el conjunto de estacas sobre las cuales exponían las cabezas de los prisioneros de guerra sacrificados.⁵⁵ Podemos asociar estos acontecimientos con el oriente por el nombre del gobernante del lugar, *Tlahuizcalpotonqui*, alusivo al rumbo de la salida del sol, la “casa del amanecer”.⁵⁶ El tercer *xiuhmolpilli* tuvo lugar en *Tecpayocan* (Lugar del pedernal), que por su nombre nos hace pensar en una asociación importante con el norte. En tal ocasión, sucumbieron frente a un ataque externo tres jefes mexicas, *Tecpatl* (Pedernal), *Huitzilahuatl* (Pluma de colibrí) y *Tetepan* (Muro de piedra).⁵⁷ El primero de los nombres de los jefes muertos se relaciona otra vez con el norte. En fin, el último y cuarto *xiuhmolpilli* antes del establecimiento definitivo de los mexicas en *Tenochtitlan*, se dio en *Tizaapan* (Sobre el agua de tiza), en las inmediaciones de *Colhuacan* (Lugar del cerro curvo) después de la terrible derrota sufrida en *Chapoltepec* (En el cerro de la langosta) en el año “1 conejo”. Entonces, los mexicas decidieron por consejo de *Huitzilopochtli* sacrificar a la hija del *tlatoani* de *Colhuacan*, bautizada por el dios *Yaocihuatl Toci* (Mujer de la discordia, Nuestra abuela), vestirse con la piel de la sacrificada e invitar a un convite al padre para que se enterara de la terrible muerte de su hija. La ira del *tlatoani* se abatió sobre los mexicas, quienes fueron obligados una vez más a huir en los pantanos de la laguna de México.⁵⁸ El apellido de *Toci* dado a la mujer escogida por el dios mexica instaura una relación muy estrecha entre la ceremonia en *Tizaapan* y la fiesta anual de *ochpaniztli*, durante la cual se sacrificaba a una imagen de la diosa *Toci*. Así lo confirma el padre Durán:

y esta es la que los mexicanos desde entonces adoraron por madre de los dioses, de quien se hace memoria en el libro de la relacion de los sacrificios, llamada *Toci*, que quiere decir, *madre ó aguela*.⁵⁹

Como vimos, la fiesta de *ochpaniztli* era asociada, en el mundo náhuatl, con el occidente y el

equinoccio de otoño. Se cierra, por lo tanto, con el cuarto *xiuhmolpilli* el recorrido migratorio de los mexicas por las cuatro esquinas del mundo, en *Coatepec* (sur), *Tzompanco* (oriente), *Tecpayocan* (norte) y *Tizaapan* (occidente), seguido por la llegada al centro representado por *Mexico Tenochtitlan*. Podríamos sintetizar lo dicho en la figura 5.

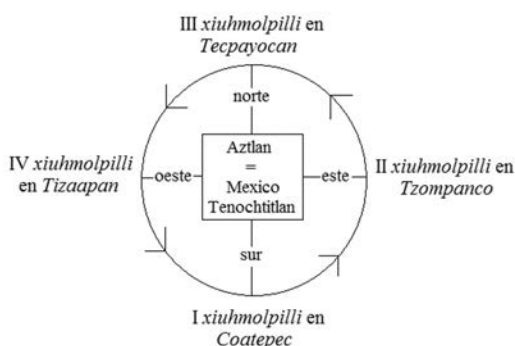


FIGURA 5. Esquema del ciclo migratorio de los mexicas

El movimiento centrípeta de la migración mexica, culminante en la fundación de *Mexico Tenochtitlan*, se vuelve en seguida un movimiento centrífugo, cuyo objetivo consistirá en expandir el dominio a través de la guerra hacia los cuatro rumbos de la tierra, como se muestra en la emblemática lámina I del *Códice Mendoza* (figura 6).

El evidente “homeomorfismo” entre los espacios y los tiempos cósmicos y la trayectoria histórica de los mexicas podría seguir para la época imperial. Como resalta atinadamente Sylvie Peperstraete en su reconstrucción de la *Crónica X*, fuente perdida de la más genuina tradición *tenochca* y que es posible reconstruir a través de la *Crónica mexicana* de Hernando de Alvarado Tezozómoc y la *Historia de las Indias* del fraile dominico Diego Durán, el período de los reinados de los *tlatoque* de *Tenochtitlan*, desde el principio con *Itzcoatl* hasta el final con *Moteuczoma Xocoyotl*, se puede asimilar a la curva del sol en el cielo, cuya culminación sería el reino de *Huehue Moteuczoma*.⁶⁰ Los reinos de los gobernantes que siguieron al primer *Moteuczoma*, es decir *Axayacatl*, *Tizoc*, *Ahuitzotl* y *Moteuc-*



FIGURA 6. Códice Mendoza (lám. I): fundación de Tenochtitlan y proyección del centro hacia los cuatro rumbos de la tierra

zoma Xocoyotl, representarían el momento de la decadencia del imperio mexica, correspondiendo al declive del sol hasta su puesta en el occidente, constituida por la conquista hispana.

En algunas fuentes históricas acerca de los mexicas, es posible además notar paralelismos significativos entre algunos importantes personajes: el *cihuacoatl Tlacaelel*, fautor de la grandeza del imperio mexica, nació el mismo día que su medio hermano *Huehue Moteuczoma*, pero al amanecer, mientras que el segundo fue parido al mediodía.⁶¹ Esto nos puede llevar a concluir que el hermano mayor *Tlacaelel* era concebido por los mexicas como un sol naciente en el este, mientras que el hermano menor *Moteuczoma* como un sol en el cenit. Otro paralelismo interesante es perceptible en las fuentes históricas derivadas de la *Crónica X*: los reinados de *Huehue Moctezuma* y *Moteuczoma Xocoyotl* son narrados con particular detalle y presentan varios episodios que se pueden comparar, en especial los interesantes presagios de la conquista. Durante su reino, *Huehue Moteuczoma* mandó

una expedición de hechiceros hacia el norte para encontrar *Aztlan*, lugar de origen de los mexicas, y llevar obsequios a *Coatlicue*, la madre de *Huitzilopochtli*; los hechiceros tuvieron que transformarse en nahuales para alcanzar *Aztlan* y pudieron hablar con *Coatlicue*, quien los informó que *Huitzilopochtli* tenía que regresar con ella después de que gentes extrañas le quitaran el dominio de todos los pueblos que tenía sujetos.⁶² Paralelamente, durante el gobierno de *Moteuczoma Xocoyotl* hubo diferentes fenómenos que fueron interpretados por los mexicas como presagios de la llegada de los españoles: entre ellos se enfatizan las palabras vaticinadoras de *Nezahualpilli*, *tlatoani* de *Tetzaco*, el incendio del templo de *Toci*, la aparición de un cometa en el cielo y varios acontecimientos fantásticos.⁶³ Siguiendo a Michel Graulich, podríamos afirmar que el reino de *Huehue Moteuczoma* fue concebido por los mismos mexicas después de la conquista como el apogeo de la *mexicayotl* (la mexicanidad) y como el sol en el cenit, pero al mismo tiempo la culminación del poder de este *tlatoani* implicaba el inicio de su decline, como demuestra el presagio recibido en *Aztlan*.⁶⁴ Asimismo, la cercanía del fin del imperio mexica bajo el reino de *Moteuczoma Xocoyotl* fue enmarcada por los historiadores mexicas en los numerosos presagios del fin de una era. Esquematizamos lo dicho en la figura 7.



FIGURA 7. Esquema "homeomorfo" entre el ciclo de un día y la historia de los mexicas, determinada por sus personajes más importantes: *Tlacaelel* y los dos *Moteuczoma*

La conquista hispana representó para los mexicas no solo el final de un ciclo, sino también el alba de la nueva era cristiana, ya no presidida por el quinto sol, sino por Jesucristo. Las primeras imágenes de la Conquista presentes en la obra de fray Bernardino de Sahagún nos dan una idea de un nuevo inicio cósmico, en el cual los signos cristianos importados por los españoles convivían con los mesoamericanos.⁶⁵ Las numerosas matanzas que tuvieron que sufrir los mexicas, como aquella célebre en el Templo Mayor de *Tenochtitlan* por mano de Pedro de Alvarado, apellidado por los mexicas *Tonatiuh* (Sol), representaron en la mente de los vencidos el inicio de un nuevo ciclo, exactamente como había pasado al principio de la historia mexicana con los estragos empezados por *Huitzilopochtli*, sol naciente en *Coatepec*.⁶⁶

Conclusiones

En el artículo que hemos venido desarrollando hemos intentado aplicar un punto de vista teórico sobre la cuestión del tiempo y la historia entre los mexicas, utilizando los conceptos de “analogismo” y “homeomorfismo” de Philippe Descola y Iuri M. Lotman. Por lo que concierne la estructura espacial del cosmos y el dinamismo temporal producido por la circulación de los principios “caliente-masculino” y “frío-femenino”, podemos afirmar, sustentados por una cantidad de excelentes trabajos antropológicos y etnográficos, que son parte de un núcleo de creencias compartido por todas las culturas mesoamericanas, lo que Philippe Descola llama “ontología mexicana” y Alfredo López Austin “cosmovisión mesoamericana”. Los pueblos mesoamericanos hacían uso de los ciclos calendáricos de 260 días (en náhuatl *tonalpohualli*), de 365 días (*xihuitl*) y de 18.980 días (*xiuhpohualli*) como instrumentos cognitivos para dar sentido e interpretar la realidad. En el mundo náhuatl, creemos que el carácter de los días era producido por:

- 1) 13 sustancias “calientes” (*tonalli*), provenientes del cielo (*ilhuicac*) y representadas por números de 1 a 13, dioses y aves;

- 2) 20 diferentes combinaciones de los elementos “caliente” y “frío”, divididas entre los 4 rumbos del plano terrestre (*tlalticpac*) y figuradas por signos de animales, artefactos o accidentes naturales;

- 3) 9 influencias “frías”, exhaladas del lugar de la muerte (*mictlan*) y personificadas por deidades del inframundo y del crecimiento vegetal y humano.

“Homeomórficamente” a lo que pasaba con los días, los 52 años del *xiuhpohualli* adquirirían su carácter particular gracias a:

- 1) los 13 numerales;
- 2) 4 de los 20 signos, llamados “epónimos” (*acatl*, *tecpatl*, *calli* y *tochtli*), dispuestos en las cuatro esquinas del mundo (este, norte, oeste y sur);
- 3) los 9 *teucyohua* (los que tienen señorío).

Las 4 edades en la cuales habían vivido las humanidades pasadas también tenían un carácter más o menos “caliente” y “frío” y combinadas entre ellas conformaban la edad actual, presidida por el quinto sol. La compenetración de los ciclos temporales de los días, de los años y de las edades pautaba no solo la vida cotidiana y ritual de los pueblos nahuas, sino que estructuraba también su devenir histórico.

Esto se hace patente en el caso de la historia de los mexicas: acerca de su origen, de su migración de *Aztlan*, de la fundación de la ciudad de *Mexico Tenochtitlan*, del período sedentario y de la expansión de su dominio, inclusive del momento de la conquista española y de la nueva época colonial y cristiana, los mexicas construyeron y relataron historias a partir de una visión ineludiblemente cíclica. Ellos sabían que algún día su poder iba a llegar al apogeo, como el sol al mediodía, y luego tenía que decrecer paulatinamente, hasta ser remplazados por otro. Claro que la conquista hispana fue un acontecimiento inesperado, fulminante y traumático que los mexicas no aceptaron con resignación, pero una vez consumado no quedaba otra posibilidad que insertar lo acaecido en los esquemas usuales y reconfortantes del devenir cósmico.

Notas

¹ Mijaíl M. Bajtín, “Formas del tiempo y el cronotopo en la novela”, pp. 237-238.

² Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, p. 368.

³ François Hartog, *Regímenes de historicidad*, p. 243.

⁴ Federico Navarrete Linares, “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”, pp. 29-52.

⁵ El pensamiento de Iuri M. Lotman nunca se formalizó concretamente en la publicación de un libro, sino que se encuentra disperso entre una infinidad de artículos científicos escritos entre 1967 y 1993 y publicados en varias revistas especializadas, entre las cuales destaca el boletín semiótico de la Universidad de Tartu (Estonia) *Trudy po znakovym sistemam (Trabajos sobre los sistemas de signos)*. Muchos de los trabajos más destacados de Lotman han sido reunidos y puestos al alcance del mundo académico español y latinoamericano gracias al trabajo incansable de traducción del cubano Desiderio Navarro, quien publicó los tres volúmenes antológicos llamados *La semiosfera*, entre 1996 y 2000. Al contrario, las reflexiones teóricas de Philippe Descola se encuentran reunidas y desarrolladas en su obra mayor, titulada *Par-delà nature et culture (Más allá de naturaleza y cultura)*, 2005, la cual espera todavía una traducción al español.

⁶ Iuri M. Lotman, “Sobre el metalenguaje de las descripciones tipológicas de la cultura”, p. 98.

⁷ La *matrioshka* es una muñeca tradicional rusa cuya originalidad consiste en que se encuentra hueca por dentro, de tal manera que en su interior alberga otra muñeca de igual forma, pero más pequeña. Esta a su vez contiene otra muñeca más pequeña, la cual recibe otra y así en un número variable de muñecas de diferentes tamaños pero de la misma forma.

⁸ Iuri M. Lotman, “El origen del *sujet* a una luz tipológica”, p. 186.

⁹ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, pp. 321-337. Las cuatro “ontologías” se distinguen básicamente por las continuidades y discontinuidades entre la interioridad anímica (intencional) y la exterioridad material (corporal) que los hombres atribuyen a las diferentes entidades del cosmos. Así, la identidad entre las interioridades anímicas humanas y no humanas y la discontinuidad de sus formas corporales caracteriza el “animismo”; la identidad de su materia física y la discontinuidad entre sus interioridades anímicas determi-

na el “naturalismo”, modo de identificación típico de la ciencia occidental; las semejanzas entre las interioridades anímicas y las exterioridades físicas de una determinada clase de entes define el “totemismo”; mientras que las pequeñas diferencias graduales entre las interioridades y las exterioridades de todos los existentes constituye el “analogismo”. En realidad, el “analogismo”, como bien admite Descola para el caso chino (p. 288), no se basa tanto en la distinción entre interioridad anímica y exterioridad corporal, sino más bien en las infinitas posibilidades existenciales que brotan de las combinaciones de algunos elementos básicos que constituyen todos los existentes. Muchas veces estos principios elementares son opuestos, como en China el *ki*’ (aliento proveniente del Cielo) y el *ting* (esencia nutritiva de la Tierra) o en Mesoamérica lo “caliente” y lo “frío”.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 280-288.

¹¹ *Ibid.*, pp. 288-307.

¹² *Ibid.*, p. 301. La traducción del francés es mía.

¹³ Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, pp. 17-18.

¹⁴ Basándonos en Patrick Johansson K., “Tiempo y muerte en el mundo náhuatl prehispánico”, p. 111, podemos afirmar que para los antiguos nahuas la vida (*yo-liztli*), que iba del nacimiento (*tlacatiliztli*) a la muerte (*miquiztli*), era solo una parte de la existencia humana (*nemiztli*). La muerte natural del individuo no representaba el fin de la existencia del hombre, el cual tenía que seguir su camino por los nueve lugares subterráneos de la muerte (*chicnauhmicltan*).

¹⁵ Los términos nahuas para los rumbos cardinales son tomados de la obra de fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro VII, p. 424.

¹⁶ Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, pp. 124-127. Sin embargo, en el *Códice Vaticano A* (véase figura 1) las regiones del cielo representadas son 12, así como 8 las del inframundo: habría que sumar a ambos espacios el nivel del *tlalticpac* para obtener las cifras de 13 y 9. Jesper Nielsen y Toke Sellner Reunert, “Dante’s heritage: questioning the multi-layered model of the Mesoamerican universe”, pp. 399-413, sospechan una influencia de las imágenes europeas de la *Comedia* dantesca en el *Códice Vaticano A*. El esquema de un cielo y un inframundo divididos en niveles superpuestos podría derivar de la enseñanza de los evangelizadores franciscanos. Por cautela, nosotros no hablaremos de niveles o pisos del cielo y del inframundo, sino más bien de regiones o lugares.

¹⁷ Seguramente en los 13 cielos predominaba la componente “caliente masculina”, mientras que en los 9 lugares de la muerte la componente “fría femenina”. Por otro lado, el *tlalticpac* incluía una serie de combinaciones más o menos equilibradas de “calor” y “frío” donde era posible la vida humana. Interpretando los nombres de los cuatro puntos cardinales nahuas, se puede también pensar que el oriente, en algunas fuentes llamado *tonalixpan* (sobre el rostro del *tonalli*) y el sur, *huitztlampa* (hacia el lugar de las espinas), eran caracterizados por una predominancia de *tonalli* o “calor”, y por oposición el occidente, *cihuatlampa* (hacia el lugar de las mujeres) y el norte, *mictlampa* (hacia el lugar de los muertos), por una supremacía del elemento “frío”.

¹⁸ Este orden se puede apreciar en la lámina I del *Códice Fejérváry-Mayer*. Los cuatro signos *acatl*, *tecpatl*, *calli* y *tochtli* además, tenían una importante relación con el año solar (*xihuitl*), como veremos a continuación.

¹⁹ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, pp. 28-29.

²⁰ Según la *Histoire du Mechique* (cap. VI, pp. 143-145), cada región del cielo era presidida por una deidad tutelar. Los nombres de los dioses nahuas aparecen bastante corruptos en esta fuente en francés y parecen ser: 1) *Xiuh-teuctli* (Señor del año), 2) *Coatlucue* (La que tiene falda de serpientes), 3) *Chalchiuh-tlicue* (La de la falda de jade), 4) *Tonatiuh* (Sol o El que va haciendo calor), 5) *Tonaleque* (Los que tienen *tonalli*), 6) *Mictlanteuctli* (Señor del lugar de los muertos), 7) *Tonacateuctli* y *Tonacacihuatl* (Señor del sustento y Mujer del sustento), 8) *Tlalocanteuctli* (Señor del lugar de *Tlaloc*, dios de la tierra), 9) *Quetzalcoatl* (Serpiente de quetzal), 10) *Tetzcatlipoca* (Espejo humeante), 11) *Yohualteuctli* (Señor de la noche), 12) *Tlahuizcalpanteuctli* (Señor de la casa del amanecer) y 13) *Ometeuctli* (Señor del dos). Las trece aves eran según el *Códice Tudela* (f. 98v-99r): 1) colibrí gris, 2) colibrí verde, 3) halcón, 4) codorniz, 5) águila, 6) lechuza, 7) mariposa, 8) águila rayado, 9) guajolote, 10) mochuelo, 11) arara, 12) quetzal, 13) papagayo.

²¹ Véase el libro IV del tratado de fray Bernardino de Sahagún, titulado “De la astrología judiciaria o arte de adivinar que estos mexicanos usaban para saber cuáles días eran bien afortunados y cuáles mas afortunados y qué condiciones tendrían los que nacían en los días atribuidos a los caracteres o signos que aquí se ponen, y parece cosa de nigromancia que no de astrología”, en *Historia general de las cosas de Nueva España*, pp. 213-253.

²² En los *tonalamatl*, cada grupo de días, organizado en conjuntos de 13, 20, 26, 52 o 65 días, era presi-

dido por uno o varios dioses patronos que daban un significado a todo el grupo. Todas estas subdivisiones del *tonalpohualli* son documentadas por los códices prehispánicos del grupo Borgia (*Códices Borgia*, Vaticano B, Cospì, Fejérváry-Mayer y Laud); véase Hanns J. Prem, “Apéndice 1. Subdivisiones del *tonalpohualli* en los códices prehispánicos”, en *Manual de la antigua cronología mexicana*, pp. 313-324. Para la cuenca de México no disponemos de *tonalamatl* auténticamente prehispánicos: los *tonalamatl* coloniales que se han conservado son el *Códice Borbónico*, el *Tonalámatl de Aubin*, el *Códice Telleriano-Remensis* y el *Códice Vaticano A* y solo reportan la división del *tonalpohualli* en conjuntos de 13 días, utilizados sobre todo para la adivinación de la suerte de los recién nacidos.

²³ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, v. I, pp. 223-243.

²⁴ El título de *teucyohua* proviene de Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y la extirpación de ellas*, cap. VIII, párr. 4, p. 345. De la Serna malinterpreta los sufijos nahuas *yo* + *hua* (suf. abstracto + suf. poseedor) y traduce *yohua* como si fuera una sola raíz verbal de significado “anochece”. Así, para él los *teucyohua* serían los “señores de la noche”. De acuerdo a De la Serna los 9 *teucyohua* eran: 1) *Xiuh-teucyohua* (El que tiene señorío del año), 2) *Itzteucyohua* (El que tiene señorío de la obsidiana), 3) *Piltzinteucyohua* (El que tiene señorío de los hijos), 4) *Cinteucyohua* (El que tiene señorío del maíz), 5) *Mictlanteucyohua* (El que tiene señorío del lugar de la muerte), 6) *Chalchiuh-tlicueyohua* (La que tiene su falda de piedra verde), 7) *Tlazohyohua* (La que tiene la basura), 8) *Tépeyoloyohua* (El que tiene el corazón del monte) y 9) *Quiauh-teucyohua* (El que tiene señorío de la lluvia). Estos mismos dioses se encuentran en la lámina I del *Códice Fejérváry-Mayer* (véase figura 3), *Xiuh-teucyohua* en el centro del *tlalticpac* y los otros ocho en parejas en cada punto cardinal.

²⁵ Prem, *Manual de la antigua cronología mexicana*, p. 73.

²⁶ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, v. I, pp. 395-402; Roberto Martínez González, “Lo frío y lo caliente: el *tonalli*, la sombra y el *ihiyotl*”, pp. 42-64.

²⁷ En realidad, es posible que el ciclo de 260 días tuviera una relación con el período de gestación humana de aproximadamente 9 meses lunares de 29 días (9 x 29 = 261). Si consideramos la naturaleza “femenina” y “fría” de los 9 *teucyohua* y el hecho de que se repiten

al interior del *tonalpohualli* 29 veces, como los días del mes lunar, la hipótesis parece bastante sugestiva.

²⁸ Anthony F. Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, pp. 70-82. En realidad, el año trópico tiene una duración exacta de 365,242198 días, es decir aproximadamente 365 días y $\frac{1}{4}$, lo que comporta la introducción de un día bisiesto cada cuatro años en el actual calendario gregoriano.

²⁹ Sahagún, *Historia general*, libro II, pp. 75-91, relata que entre los mexicas las 18 veintenas del año eran: 1) *atlcahualo* (el agua es dejada), 2) *tlacaxipehualiztli* (desollamiento de personas), 3) *tozoztontli* (pequeña velada), 4) *huei tozoztli* (gran velada), 5) *toxcatl* (sequedad), 6) *etzalcualiztli* (comida de *etzalli*, hecha con maíz y frijol), 7) *tecuilhuitontli* (pequeña fiesta de los señores), 8) *huei tecuilhuitl* (gran fiesta de los señores), 9) *tlaxochimaco* (se ofrendan flores), 10) *xocotl huetzi* (cae la fruta verde), 11) *ochpaniztli* (barrida), 12) *teotl eco* (llega el dios), 13) *tepeilhuitl* (fiesta de los cerros), 14) *quechollí* (pájaro cuello de hule), 15) *panquetzaliztli* (levantamiento de banderas), 16) *atemoztli* (caída de las aguas), 17) *tititl* (estiramiento) e 18) *izcalli* (crecimiento).

³⁰ Véase el hambre y la mortandad del año *ce tochtli* en el *Códice Telleriano-Remensis*, f. 32r.

³¹ Las láminas XXI y XXII del *Códice Borbónico* ilustran muy bien el ciclo del *xiuhpohualli*, mostrando cada uno de los 52 años presididos por uno de los 9 *teucyohua*. El mismo *teucyohua* preside al mismo día del *tonalpohualli* y al mismo año del *xiuhpohualli*: es decir, el *teucyohua* del día *ce tochtli* del *tonalpohualli* (*Mictlanteuctli* en el *Códice Borbónico*, lám. XX) corresponde al mismo *teucyohua* del año *ce tochtli* del *xiuhpohualli* (*Mictlanteuctli* en el *Códice Borbónico*, lám. XXI).

³² Sahagún, *Historia general*, libro IV, p. 237.

³³ La primera región del inframundo y del cielo, que en el *Códice Vaticano A*, figura 1, se identifican con el *tlalticpac* y el centro del cosmos, es presidida por *Xiuh-teuctli* (*Histoire du Mechique*, cap. VI, p. 143, y *Códice Telleriano-Remensis*, f. 8r-v). La centralidad de este dios se puede apreciar también en las importantes ofrendas del Templo Mayor de *Tenochtitlan*, donde sus características figurillas se encontraron al centro de un cosmos en miniatura: véase Leonardo López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, pp. 183-192. Asimismo, la veintena central del año (la décima llamada *xocotl huetzi*) y la final (la decimoctava llamada *izcalli*) eran dedicadas a *Xiuh-teuctli*: véase Sahagún, *Historia general*, v. II, pp. 124-128 y 146-150.

³⁴ Para un examen exhaustivo de la lámina véase Ana Guadalupe Díaz Álvarez, *La imagen del tiempo en la primera página del Códice Fejérváry-Mayer*, pp. 1-11.

³⁵ Entre los defensores del desfase se encuentran Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, pp. 77-85; Michel Graulich, *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, pp. 63-85; Prem, *Manual de la antigua cronología mexicana*, pp. 89-97 y Ana Guadalupe Díaz Álvarez, *Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los calendarios indígenas del México Central*, pp. 57-64. Entre los sostenedores del ajuste se alistan Víctor Manuel Castillo Farreras, "El bisiesto náhuatl", pp. 75-104; Carmen Aguilera, "Xopan y tonalco. Una hipótesis acerca de la correlación astronómica del calendario mexica", pp. 185-207; Johanna Broda, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", pp. 145-165 y Rafael Tena, *El calendario mexica y la cronografía*, pp. 53-60.

³⁶ Caso, *Los calendarios prehispánicos*, pp. 64-70.

³⁷ Véase, por ejemplo, el *Códice Aubin*, ff. 7v-8r, 11r, 15v, 30r y 34v; y el *Codex Mexicanus*, ff. 23, 31, 40, 49, 57 y 66.

³⁸ Prem, *Manual de la antigua cronología mexicana*, pp. 116-134.

³⁹ Así Graulich, *Ritos aztecas*, pp. 74-85, aunque cree en el desfase del calendario náhuatl, reconstruye una época histórica durante la cual las ceremonias religiosas coincidían exactamente con los ciclos agrícolas y astronómicos (según el autor entre los años 680-683 d. C.). La teoría de Graulich es poco convincente porque supone que los rituales nahuas se hubieran conservado invariados durante más de 800 años.

⁴⁰ Gabriel Kenrick Kruell, "Panquetzaliztli. El nacimiento de Huitzilopochtli y la caída de Tezcatlipoca", pp. 81-93.

⁴¹ Johanna Broda, "Ciclos agrícolas en la cosmología prehispánica: el ritual mexica", pp. 35-60.

⁴² Carlos Javier González González, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexica*, pp. 241-393.

⁴³ Aunque Michel Graulich interpreta la fiesta de *ochpaniztli* como una celebración de la siembra y no de la cosecha, se puede leer una excelente descripción de sus rituales en su artículo "Ochpaniztli, la fête des semences des anciens Mexicains", pp. 59-100.

⁴⁴ Iuri M. Lotman, "La semántica del número y el tipo de cultura", pp. 137-138.

⁴⁵ Dilema estéril que siempre conlleva una expresión valorativa hacia la historia y el mito y que no puede en-

contrar una solución objetiva; véase Navarrete Linares, "Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito", pp. 231-256.

⁴⁶ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, cap. III-IV, pp. 31-35; *Leyenda de los soles*, pp. 119-120. Para un análisis exhaustivo de todas las fuentes que narran la historia de los cuatros soles, véase Michel Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, pp. 79-86.

⁴⁷ Sahagún, *Historia general*, libro IV, p. 234, menciona la fecha "1 pedernal" como día del nacimiento de *Huitzilopochtli*.

⁴⁸ Acerca del significado simbólico de la fecha "1 pedernal", véase Christian Duverger, *El origen de los aztecas*, pp. 163-166.

⁴⁹ No parece para nada casual que el monumento de la *Piedra del sol* fuera mandado a hacer por el *tlatoani* *Moteuczoma* quizás para festejar un año o un día "1 pedernal" (cfr. los glifos presentes en la parte superior de la figura 4).

⁵⁰ Eduard Seler, "¿Dónde se encontraba Aztlan, la patria [original] de los aztecas?", pp. 309-330.

⁵¹ Gabriel Kenrick Kruell, "Identidad y guerra en el cronotopo de la migración mexicana" (en prensa).

⁵² *Códice Aubin*, f. 8r; *Códice Azcatitlan*, lám. VI.

⁵³ Fernando de Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, pp. 31-36; Hernando de Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, pp. 72-74; Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, cap. III, pp. 75-77. El relato es contado de forma descontextualizada en Sahagún, *Historia general*, pp. 185-186.

⁵⁴ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, cap. XI, p. 51.

⁵⁵ *Ibidem*, cap. XI, p. 53; *Códice Azcatitlan*, lám. VIII; Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 37.

⁵⁶ Podría no ser una coincidencia que en la lámina I del *Códice Mendoza* (figura 6) aparece un *tzompantli* justo en el sector oriental de *Tenochtitlan*.

⁵⁷ *Códice Boturini*, lám. XV; *Códice Aubin*, f. 15v.

⁵⁸ Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, pp. 54-58.

⁵⁹ Durán, *Historia de las Indias*, v. I, cap. IV, pp. 85-86.

⁶⁰ Sylvie Peperstraete, *La "Chronique X": reconstitution et analyse d'une source perdue fondamentale sur la civilisation Aztèque*, pp. 150-152.

⁶¹ Domingo Chimalpáhin, *Séptima relación*, v. II, p. 53.

⁶² Diego Durán, *Historia de las Indias*, v. I, cap. XX-VII, pp. 268-278.

⁶³ Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. CI-II, pp. 420-427; cap. CIV, pp. 432-435; Durán, *Historia de*

las Indias, v. I, cap. LXI-LXIII, pp. 523-538; v. I, cap. LXVI, pp. 552-558.

⁶⁴ Michel Graulich, *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, pp. 217-234.

⁶⁵ Según Diana Magaloni, "Pintando la nueva era: el frontispicio de la 'Historia de la Conquista de México' en el libro XII del Códice Florentino", pp. 263-290, en la imagen del *Códice Florentino* que representa la llegada de los españoles al continente americano conviven dos signos, un arcoíris cristiano y un árbol cósmico mesoamericano, que indican el inicio de una nueva era.

⁶⁶ Federico Navarrete Linares, "Beheadings and massacres: Andean and Mesoamerican representations of the Spanish conquest", pp. 59-78.

Bibliografía

Aguilera, Carmen, "Xopan y tonalco. Una hipótesis acerca de la correlación astronómica del calendario mexica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 15, 1982, pp. 185-207.

Aveni, Anthony F., *Observadores del cielo en el México antiguo*, 2ª edición, traducción del inglés de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Bajtín, Mijaíl M., "Formas del tiempo y el cronotopo en la novela", en *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación*, traducción del ruso de Helena S. Kriukova y Vicente Cazarra, Madrid, Taurus, 1989, pp. 237-409.

Broda, Johanna, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en Anthony F. Aveni, Gordon Brotherston, editores, *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time. XLIV Congreso Internacional de Americanistas en Manchester (1982)*, Oxford, British Archaeological Reports, 1983, pp. 145-165.

—, "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", en Johanna Broda, Catherine Good Eshelman, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia—Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 35-60.

Carrasco, Pedro, "Las fiestas de los meses mexicanos", en Barbro Dalhgren, coordinadora, *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, Secretaría

- ría de Educación Pública-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979, pp. 52-60.
- Caso, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- Castillo Farreras, Víctor Manuel, "El bisiestro náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 9, 1971, pp. 75-104.
- Chimalpáhin, Domingo, *Séptima relación*, en *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 v., paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1998, v. II, pp. 10-269.
- Codex Mexicanus*, en Ernest Menguin, "Codex Mexicanus. Bibliothèque National de Paris, n. 23-24", *Journal de la Société des Américanistes*, n. 41, 1952, encarte.
- Códice Aubin*, en *Historia de la nación mexicana. Códice de 1576 (Códice Aubin)*, edición y traducción del náhuatl de Charles E. Dibble, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1963.
- Códice Azcatitlan*, en Robert H. Barlow, "El Códice Azcatitlan", *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, v. 38, 1949.
- Códice Borbónico*, manuscrito mexicano de la Biblioteca del Palais Bourbon: libro adivinatorio y ritual ilustrado publicado en facsímil, México, Siglo XXI, 1979.
- Códice Boturini*, en Patrik Johansson K., "Tira de la Peregrinación (Códice Boturini). La saga del pueblo mexica, de Aztlan a la Cuenca de México", *Arqueología Mexicana. Edición especial*, n. 26, 2007.
- Códice Fejérváry-Mayer*, edición de Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, v. IV, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964-1967.
- Códice Mendoza*, en Frances Berdan F., Patricia R. Anawalt, editoras, *The Essential Codex Mendoza*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- Códice Telleriano-Remensis. Ritual Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, edición de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.
- Códice Tudela*, edición facsimilar, Madrid, Testimonio Compañía Editorial, 2002.
- Códice Vaticano A*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jansen, Luis Reyes García, Graz-México, Akademische Druck-und Verlagsanstalt-Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, París, Galimard, 2005.
- Díaz Álvarez, Ana Guadalupe, *La imagen del tiempo en la primera página del Códice Fejérváry-Mayer; un modelo de la configuración cósmica basado en la estructura calendárica mesoamericana en el área central de México*, Tesis de Maestría en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- , *Las formas del tiempo. Tradiciones cosmográficas en los calendarios indígenas del México Central*, Tesis de Doctorado en Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 v., edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1995.
- Duverger, Christian, *El origen de los aztecas*, traducción del francés de Carmen Arizmendi, México, Grijalbo, 1987.
- González González, Carlos Javier, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Graulich, Michel, "Ochpaniztli, la fête des semailles des anciens Mexicains", *Anales de Antropología*, v. 18, n. 2, 1981, pp. 59-100.
- , *Mitos y rituales del México antiguo*, traducción del francés de José Manuel Gómez Tabanera y A. Barral Gómez, Madrid, Istmo, 1990.
- , *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, París, Fayard, 1994.
- , *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- Hartog, François, *Regímenes de historicidad*, traducción del francés de Norma Durán, México, Universidad Iberoamericana, 2007.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Rafael Tena, editor, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, 2ª ed., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 2011, pp. 23-95.
- Histoire du Mechique*, en Rafael Tena, editor, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, 2ª ed., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 2011, pp. 123-165.
- Johansson K., Patrick, "Tiempo y muerte en el mundo náhuatl prehispánico", en Virginia Guedea, coordinadora, *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 109-148.

- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, traducción del alemán de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993.
- Kruell, Gabriel Kenrick, "Panquetzaliztli. El nacimiento de Huitzilopochtli y la caída de Tezcatlipoca", *Estudios Mesoamericanos*, nueva época, n. 10, 2011, pp. 81-93.
- , "Identidad y guerra en el cronotopo de la migración mexicana" (en prensa).
- Leyenda de los soles*, en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles*, 2ª edición, traducción del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 10ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2006.
- López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- , *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 volúmenes, 3ª edición, 3ª reimpresión, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2008.
- López Luján, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.
- Lotman, Iuri M., "Sobre el metalenguaje de las descripciones tipológicas de la cultura", en *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 93-123.
- , "La semántica del número y el tipo de cultura", en *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 135-139.
- , "El origen del *sujet* a una luz tipológica", en *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 185-212.
- Magaloni, Diana, "Pintando la nueva era: el frontispicio de la 'Historia de la Conquista de México' en el libro XII del *Código Florentino*", en Danna Levin, Federico Navarrete, coordinadores, *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades—Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, pp. 263-290.
- Martínez González, Roberto, "Lo frío y lo caliente: el *tonalli*, la sombra y el *ihiyotl*", en *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, pp. 42-64.
- Navarrete Linares, Federico, "Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 30, 1999, pp. 231-256.
- , "¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos", en Virginia Guedea, coordinadora, *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 29-52.
- , "Beheadings and massacres: Andean and Mesoamerican representations of the Spanish conquest", *RES. Anthropology and aesthetics*, n. 53-54, 2008, pp. 59-78.
- Nielsen, Jesper y Toke Sellner Reunert, "Dante's heritage: questioning the multi-layered model of the Mesoamerican universe", *Antiquity*, n. 83, 2009, pp. 399-413.
- Peperstraete, Sylvie, *La "Chronique X": reconstitution et analyse d'une source perdue fondamentale sur la civilisation Aztèque, d'après l'Historia de las Indias de Nueva España de D. Durán (1581) et la Crónica Mexicana de F.A. Tezozomoc (ca. 1598)*, Oxford, Archaeopress, 2007.
- Prem, Hanns J., *Manual de la antigua cronología mexicana*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social—Porrúa, 2008.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 11ª edición, edición de Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 2006.
- Seler, Eduard, "¿Dónde se encontraba Aztlan, la patria [original] de los aztecas?", en Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila, Emma Pérez-Rocha, recopiladores, *Mesoamérica y el centro de México: una antología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, pp. 309-330.
- Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1892.

Tena, Rafael, *El calendario mexica y la cronografía*, 1ª reimpresión, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992.

Tezozómoc, Fernando de Alvarado, *Crónica mexicáyotl*, 3ª edición, traducción del náhuatl de Adrián León,

México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.

—, Hernando de Alvarado, *Crónica mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Madrid, Historia 16, 1997.