

AMÉRICA Y LA CUESTIÓN DEL COLONIZADOR:  
DOS ENUNCIADOS FORMATIVOS DE MÉXICO ANTIGUO

Gordon Brotherston

**E**l postcolonialismo se define principalmente en el tiempo, ubicando al colonizador en el pasado. Después de la Segunda Guerra Mundial, el concepto fue rápidamente identificado en el discurso con la expulsión formal de Europa de gran parte del territorio africano y asiático y con la restauración explícita de los derechos de los antiguos pobladores. Sin embargo, desde esta perspectiva, el concepto nunca pudo ser tan fácilmente aplicado a América donde la Independencia de Europa —anterior en un siglo o más a la africana y asiática—, había conducido a un rechazo más ambiguo de los idiomas extranjeros, de los sistemas legales, de la religión, de la economía y la raza. Esto fue así aún cuando, sobre el mapa, los Estados que se declaraban como “independientes” muy a menudo ocupaban efectivamente sólo una parte de los territorios nacionales demarcados y, muchos de estos territorios ni siquiera habían sido ocupados por Europa durante el período colonial. Tengamos en cuenta, por ejemplo, el ulterior saqueo de las aldeas algonquinas en el valle de Ohio, la “pacificación” a punta de fusil (desposesión) de los mapuches en el Cono Sur y la de los sioux y muchos otros grupos indígenas en las llanuras del norte, o para el caso, el ataque de la “guerra de castas” sobre las poblaciones mayas federadas de Yucatán. Más aún, como sabemos, algunas de estas ex-colonias americanas pronto se transformaron ellas mismas en poderes colonizadores y saqueadores, tanto dentro como fuera de sus fronteras, siendo USA el ejemplo por excelencia de esta transformación.

Si el concepto de lo postcolonial para América se encuentra tensionado en esta forma, no lo está menos con respecto a nuestra capacidad —desde nuestra cosmovisión occidental— para evaluar la imposición colonial originaria. Gran parte de lo que fue impuesto permanece aún sin ser cuestionado en nuestros propios discursos de críticos literarios y académicos, en la elección de nuestras fuentes, modos de lectura y en nuestras perspectivas históricas. Así, en la proyección de un “otro” escasamente articulado ha existido una renuencia general a admitir o a llamar la atención sobre las enormes limitaciones intelectuales de la propia Europa durante las primeras invasiones.

Es por ello que los conceptos provenientes de la crítica postcolonial han sido cuestionados en relación a su relevancia para las Américas tal como lo señaló Homi Bhabha en la conferencia de ABRALIC de Río en 1997. De esta manera se le está prestando mayor atención a conceptos tales como *trasculturación*, tempranamente acuñado por Fernando Ortiz y promovido por Rama, a la *antropofagia* en el estilo de Oswald de Andrade, a las nociones de *periferia* atribuida a escritores tan diversos como Borges y José María Arguedas, al concepto de *espacio intermedio* (*space-between*) presente en la noción de *nepantlismo* de León-Portilla —también fundamental para Anzaldúa y Mignolo— y en el concepto de *zona de contacto* de Mary Louise Pratt. Lejos de estar agotadas estas posiciones críticas nos remiten históricamente a lo colonial como a esa gran complejidad que subyace y quiebra el triunfalismo europeo. Estas nociones críticas animan la exploración geocultural señalada por Rama cuando de la mano de Darcy Ribeiro y Arguedas descubrió la mancomunidad entre el Amazonas y los Andes realizando, de este modo, una equiparación con esa otra zona que la antropología y la arqueología llaman Mesoamérica.

En esta misma línea de reflexión se ofrece aquí una lectura de dos textos que tienen raíces comunes en la antigua América: el *Códice Mexicanus* de finales del siglo xvi, y la *Piedra*

*del Sol* azteca, anterior a aquel en un siglo aproximadamente. El primero ofrece una crítica del calendario cristiano y de la filosofía que allí se articula; la *Piedra del Sol*, suma de la cosmogonía americana, ha resistido los repetidos intentos de colonización intelectual. Ambos pueden ayudarnos a evaluar, desde una perspectiva *otra*, asuntos relacionados tanto con la imposición colonial como con las formas de emancipación de la misma. Ambos textos son especialmente relevantes en lo que respecta a sistemas de conocimiento, hibridez, y a los procesos de resistencia intelectual y cultural frente a Europa y al control occidental.

Compuestos en la escritura mesoamericana conocida como *tlacuiloalli*, ambos textos, rechazan el borramiento deseado por los invasores europeos cuando apilaron y quemaron libros en Nueva España y *quipus* en el Perú (“bibliotecas” enteras de ambos, para utilizar el propio término español). Como tal, la escritura *tlacuiloalli*, al igual que la escritura jeroglífica de los olmecas o de los mayas, es inseparable del sistema de calendario mesoamericano el cual, en la articulación del tiempo-espacio, privilegia una serie de números y signos conceptualmente ricos (Nowotny; Brotherston, *Painted Books from Mexico*; Boone). En este sentido, el uso del *tlacuiloalli* y de otros sistemas de registro similares en América pueden por sí mismos establecer premisas epistemológicas por lo menos tan válidas como aquéllas atribuidas por los europeos a los griegos para llevar agua al molino del origen griego de la propia Europa. Tengamos en cuenta, por ejemplo, la línea de los trabajos maya en escritura fonética que se extiende, sin rupturas, por casi un milenio y medio: desde las tempranas y clásicas inscripciones en los libros del *Chilam Balam* que organizaba la vida de acuerdo con el calendario Katun hasta bien entrada la independencia (Brotherston, *Book of the Fourth World* 131-55); los anales *tlacuiloalli* que —formalmente cubrían un milenio— anticiparon la “revuelta del maíz” de 1692 (minuciosamente reconsiderada en su contexto colonial por Moraña), y los cuales proveyeron al discípulo de Vico, Boturini, con su “nueva idea” de América

en 1746 (*Idea nueva de una historia de la América septentrional*); o, nuevamente, la utilización de la taxonomía del quipu y su género literario por Guamán Poma en su *Crónica* dentro de un orden de transcripción que ha sido examinado en el excelente trabajo de Catherine Julián, *Reading Inca History* (véase también Urton).

En el momento del contacto el conocimiento representado en los textos *tlacuilolli* no podía ser fácilmente contenido por o traducido dentro de los sistemas de pensamiento autorizados por la cristiandad invasora (Rabasa). En este sentido, la noción clásica de “conquista espiritual” de Ricard que siguió paralelamente a la militar no estuvo menos viciada, desde su comienzo, que la actual suposición de ciertos filósofos según la cual la filosofía comenzó a existir en América sólo a partir del arribo de Colón (León-Portilla, *Aztec Thought and Culture*, Maffie). Examinado bajo esta luz, el corpus de textos *tlacuilolli*, al cual pertenecen el *Códice Mexicanus* y la *Piedra del Sol*, puede redefinir nuestras nociones de “colonización del imaginario” y puede, además, ayudar a balancear más finamente las caracterizaciones dualistas de lo colonial en tanto que híbrido (“pensamiento mestizo”; ambos términos son de Gruzinski). Al hacer un mapeo de la memoria nativa se nos aparecen con claridad las continuidades del antes y el después de la invasión, que en cierto sentido sobreviven al hecho formal de la propia colonialidad.

Actualmente albergado en París (Mengin), *Mexicanus* puede ser entendido como una reflexión irónica sobre el curso que la historia azteca ha tomado antes y después de 1519. De acuerdo con la evidencia de sus propios anales el libro fue terminado en la década inmediatamente posterior a la reforma gregoriana del calendario juliano, la cual comenzó a ser efectiva en Nueva España a partir de 1583. Sus autores exponen un cierto interés en el Colegio de San Pablo fundado en 1575 en Teipan por el fraile agustiniano Alonso de la Vera Cruz en una propiedad ubicada hacia la parte sudeste de Tenochtitlán, propiedad que había sido donada por la nieta

de Moctezuma, Inés de Tapia (Toussaint *et al* 139). Los recursos y el alto nivel intelectual del Colegio, que eclipsó cualquiera de los logros previamente llevados a cabo por franciscanos u otras órdenes, ocupó un significativo lugar en los anales indígenas de la época. Por su parte, los cronistas de la orden agustiniana anotan que la biblioteca de libros recientemente importada de Europa se hallaba adornada con mapas, globos celestiales y terrestres, astrolabios, planisferios, cronómetros y otros instrumentos de la época (Grijalva 327).<sup>58</sup> Estos instrumentos, utilizados por el Vaticano en sus intentos por redefinir el tiempo de la cristiandad occidental en la reforma gregoriana (Parisot y Suagher) eran observados por los ojos nativos en México; ojos que no tenían nada de ese “Otro” inocente de Europa sino que, por el contrario, se hallaban informados por muchos siglos de conocimiento local específico como claramente se puede leer en el *Mexicanus*.

En una glosa nahuatl en la sección de anales del *Mexicanus* (36), la última de las múltiples manos autorales, afirma que el libro le fue dado por un descendiente de la casa real azteca de Acampachtli (¿Inés de Tapia?) y que, leal a la tradición filosófica y del calendario de dicha casa, hará su mejor esfuerzo por exponer las limitaciones intelectuales y la ideología opresiva de los nuevos gobernantes del país.

El *Mexicanus* es híbrido en al menos tres sentidos y ocupa deliberadamente un espacio intermedio (*nepantla*) entre los aztecas y los europeos. Está compuesto materialmente en papel nativo aunque su paginación corresponde más bien al estilo europeo que al del libro-biombo foliado azteca, y está encuadernado por el lomo. Se halla escrito en *tlacuilolli* aunque también hace uso de escritura alfabética (para palabras en nahuatl, latín, español y otras lenguas) y de notación numérica europea; además, trabaja sobre estos últimos aspectos con una ingenuidad característica del primero, por ejemplo, de acuerdo con la necesidad, los números pueden ser ará-

58. Estoy infinitamente agradecido con Elly Wake por esta referencia.

bigos o romanos; las letras pueden estar ya en mayúsculas ya en minúsculas, ser más romanas o más góticas, incluso pueden ser de tipo uncial (una amalgama del siglo cuarto del latín y el griego). Perfectamente consustanciado con el calendario mesoamericano trabaja fácilmente con las reglas y la estructura de la cronología y la liturgia cristiana y construye, simultáneamente, la profundidad del tiempo y las Eras tanto propias como del calendario cristiano, preguntando quién entró en la historia de quién a partir de 1519 (Aveni y Brotherston).

El *Mexicanus* fue escrito durante un tiempo en que, como la reforma gregoriana indica, Europa se encontraba realizando ingentes esfuerzos para llevar su cronología y su astronomía a niveles similares a los americanos (Prem). Por improbable que pueda parecer, antes que el protegido de Carlos v, Mercator (Gerhard Kremer), publicara su *Chronologia, hoc est temporum demonstratio...ab initio mundi usque ad annum domini 1568, ex eclipsibus et observationibus astronomicis*, Europa no contaba con medios formales para fijar fechas precisas y lejanas en el tiempo (la datación conocida como "a.c." no había sido concebida aún) y, en consecuencia, se hallaba mal preparada para medir el tiempo americano, dejando de lado la complejidad de los largos ciclos sobre los que dicha temporalidad estaba articulada. Y, como veremos, las correcciones hechas por Gregorio tendrán finalmente desafortunadas consecuencias: la disruptiva pérdida de diez días litúrgicos (y sociales) y la eliminación del cielo nocturno como referencia cronológica.

Dentro de su propia tradición, el *Mexicanus*, celebra los logros del milenio en analogía con la interrumpida historia del calendario mesoamericano y su escritura: una escritura que comienza con las inscripciones olmecas del primer milenio antes de Cristo y que se proyecta hasta una Era fechada en 3113. Como libro, el texto representa cada uno de los dos géneros literarios conocidos en el corpus supérstite de los clásicos libros biombos-foliados de papel y piel. Sus segmentos pertenecen a ambos géneros: ciertas partes se relacionan con el

ritual o libro de los sueños (*temicamatl*) articulados en capítulos temáticos (1-17, 89-hasta el final) y, otras partes se relacionan con el género de los anales (*xiuhllapoualli*) que narra eventos a través del tiempo (pp.18-88). En otras palabras, cada componente del *Mexicanus*, exterior e interiormente, tiene su propio género y de allí deriva sus propias formas de exposición, medios y principios de lectura.

Los anales comienzan el conteo temporal con la partida de los aztecas desde Aztlan en 1 pedernal 1168 y terminan luego de la reforma gregoriana en 7 Conejo 1590 cubriendo 423 años en total. El relato registra una versión particular de la historia azteca, situándose entre el plebeyismo del *Códice Boturini*—el cual se ocupa de la migración desde Atlán (Boone 210ff)— y el imperialismo explícito del *Códice Mendoza*, en el cual, miembros sobrevivientes de la clase gobernante azteca alegan que su participación es indispensable para favorecer los intentos españoles de manejar la colonia.

Una muestra de cómo los anales entretrejen las historias de los invasores y los invadidos puede encontrarse en el informe del año 1559 –2 Caña en el calendario azteca–, un año de gran importancia para ambas culturas. En noviembre a Nueva España se le ordenó conmemorar a Carlos v –el cual había muerto el año anterior– en un gran funeral, y todo fue debidamente llevado a cabo en una elaborada ceremonia nocturna que involucró la construcción de un gran edificio de madera: el *Túmulo Imperial*, punttilosamente descrito en aquel tiempo (Cervantes de Salazar). Este "panteón" es representado en varios anales de la época además del *Mexicanus*, destacándose el *Aubin* (Vollmer). En dicha fuente, existe otra imagen sobre el panteón, el montón de años (*xiuhmolpilli*), que representa el despertar del Fuego Nuevo y el comienzo de un nuevo ciclo de 52 años en la cronología nativa, de "nuestros años" (*toxiuh*), de acuerdo con la glosa nahuatl. Esta evidencia sugiere, fundamentalmente, que la oportunidad fue aprovechada para acentuar el vínculo entre los dos eventos –el funeral y la ceremonia del Fuego Nuevo–, puesto

que la autoridad colonial española no hubiese tolerado una celebración abierta del último. Los preparativos de la ceremonia, arreglados por los nativos, colaboraron para que el funeral fuese llevado a cabo en la noche y en una oscuridad dramáticamente alterada por la iluminación de una vela en el interior del edificio de cuatro lados; una vela cuya llama y fuego fueron posteriormente llevados hacia el exterior. Como consecuencia, en muchos aspectos clave, el funeral del emperador Carlos se transformó en una celebración encubierta del despertar del Fuego Nuevo realizada en una noche de noviembre que fue estratégicamente ubicada en el calendario azteca para tal propósito. Esto constituye un buen ejemplo de cómo la representación y la ceremonia pudieron revestirse de un sentido invisible e incomprensible para los invasores (cf. Alberro).

Si bien es cierto que los anales son totalmente históricos, al mismo tiempo, transmiten otros mensajes a través de su clara disposición de años y fechas sobre la página. Ello destaca el deslizamiento entre el año solar y el año sideral del cielo nocturno conocido como el antecedente de los equinoccios, evento que durante los cuatro despertares del fuego, desde la migración de Aztlan, ascienden a la pérdida de tres noches (la cuidadosa medición del *Mexicanus* ha sido indicada por Prem 278).

El diseño de los años se las arregla, además, para rescatar la cifra 11 del cielo nocturno del sistema duodecimal impuesto por los colonizadores. En su comentario en nahuatl del zodiaco importado (24-36), Juan exige la aniquilación del signo libra o "peso" el cual representa las disposiciones foráneas —mal recibidas por los nativos— relacionadas con el pesaje y la acuñación monetaria ("*niman nimitz micquitiz peso*"). Libra es, de hecho, el único de los 12 signos que no representa una forma de vida —*zoodion*— habiendo sido posteriormente añadida por los intereses del imperialismo del Viejo Mundo y por los estándares duodecimales. Dicha eliminación estaba por llevarse a cabo, como vimos, como tributo a la lealtad de

Acamapichtli y, en términos mesoamericanos, el propósito es defender claramente el conocimiento local del cielo nocturno en el cual el 11 es privilegiado como cifra.

El marco exterior del "ritual" del *Mexicanus* que contiene a los anales y que fue resaltado por la reforma gregoriana, consiste en ocho capítulos que hacen hincapié en la relación entre los dos calendarios como se ejemplifica históricamente en los anales. Los capítulos están definidos de acuerdo con categorías propias del género de los libros de los sueños y, por ello, tienen necesariamente, como premisa constante, uno u otro de los dos principales ciclos del calendario mesoamericano: el año de 18 Fiestas compuesto por 20 días, y el período de gestación (*tonalpoualli*) de nueve lunas o 13 x 20 días.

Al abrir el concepto del año, el primer capítulo se concentra en los ciclos de la liturgia azteca y cristiana. Abarcando desde mayo hasta diciembre (en el texto tal cual está ahora), una estrecha columna marginal hacia la izquierda de cada página provee detalles tales como los signos del zodiaco, el nombre del mes en escritura alfabética y *tlacuilolli*, y la duración de los meses en días. En cada página el registro inferior es dedicado a glifos que se corresponden con los 20 días de las Fiestas aztecas, recuerdos de las grandes metamorfosis y catástrofes lejanas en el tiempo de la creación. En imágenes y glifos fonéticos, el registro superior, ofrece una selección de santos cristianos y días sagrados cuya elección y representación constituyen argumentos complejos en sí mismos.

Página por página, los registros superiores e inferiores se hallan separados por una doble banda de letras que consta de 7 letras —computadas de la *a* a la *g*— y que comienzan en el día de año nuevo en un determinado año, y las 27 letras cómputo de la luna sideral, esto es, su pasaje a través del zodiaco (las "letras lunares"). Como era tradición en la cultura popular, debajo, cuatro días de Fiesta van hacia arriba al modo de un tallo a través de esta doble banda de letras, indicando que pueden continuar creciendo dentro del nuevo orden colonial.

La Fiesta señorial Tecuilhuitl se eleva para convertirse en el día del solsticio de San Juan en junio, y una conexión similar —aunque menos explícita— se realiza entre la Fiesta cazadora Quecholli, el día de San Martín en noviembre, y la Fiesta de la cascada Atemoztli, el día de Santo Tomás en diciembre. El caso de Toxcatl, a mitad de mayo, es el más sorprendente dado que el emblema de esta Fiesta —el cetro triplemente anillado de Tezcatlipoca— se eleva bien arriba dentro del registro superior que corresponde a lo cristiano, por lo tanto, queda más alto en la página que la santa cruz, la cual, justo antes y al lado denota el 2 de mayo. Glosado en latín como el árbol viviente (arbor), el cetro pagano recordará a cada lector nativo el rol de Tezcatlipoca en la creación, al igual que la expulsión azteca de Cortés de Tenochtitlán en esa Fiesta de mayo de 1520. El principio de ese tallo-Fiesta permanece vivo en el tiempo del ritual aún hoy (Broda y Baez).

Los días dedicados a dos santos, Francisco y Martín, se hallan registrados al igual que aquéllos del arribo a México-Tenochtitlán de Cortés y del virrey Suárez de Mendoza en 1519 y 1580 respectivamente. Los sombreros negros a la moda y las caras barbadas de estos españoles pueden incluso ser vistas en los anales por estas mismas fechas y, en tanto que conquistador y virrey, ellos complementan a la iglesia como los tres brazos del poder extendido por Europa dentro de México en el siglo XVI. La intrusión de Cortés en el día de San Martín el 11 de noviembre lo conecta con la Fiesta Quecholli (F2.3), cuando las aves emigrantes arriban desde el norte y la temporada de caza comienza en los lagos alrededor de la capital, una coincidencia señalada con entusiasmo por varias narrativas aztecas. En ese día se informa que Cortés raptó a Moctezuma, habiendo fallado en convencerlo que la Biblia podía equipararse con cualquier otro registro mesoamericano del génesis. Inscribir a Suárez y a Cortés de esta manera significa, formalmente, la integración histórica de eventos específicos dentro de los ciclos anuales de ambos rituales, el azteca y el cristiano.

El siguiente capítulo —el número 2— trabaja sobre el tema

central planteado por la reforma gregoriana, esto es, la necesidad de medir el año solar con una mayor exactitud con que lo había hecho el calendario juliano, que simplemente agregaba un día salteado cada cuatro años. La práctica juliana es representada por la rueda de 4 x 7 letras dominicales, un ciclo de 28 años derivado de un cómputo de 7 letras. Gracias a una referencia al año final del reinado de Mendoza como primer virrey (1540), el ciclo se ubica aquí en la Era cristiana como los años *Anno Domini* 1551- 1578. En correspondencia con esto, hacia la derecha, tenemos el análogo ciclo azteca de 52 años *xiuhmolpilli*, de 4 x 13 más que de 4 x 7 años. Las dos ruedas se tocan y combinan en el *xiuhmolpilli* que termina en 1 Conejo 1558 y en el subsiguiente año del Fuego Nuevo 2 Caña 1559. Técnicamente, las ruedas están tan perfectamente engranadas como para producir una fórmula que hace saltar un día no de 28 x 52 años sino de 29 x 52 —su denominador común más bajo—; dichas ruedas se encuentran tempranamente en la Era nativa, de mayor amplitud, y fueron utilizadas en forma flexible dentro de las muchas variantes regionales del calendario mesoamericano (Edmonton, *The Book of the Year*). Visualmente, la rueda cristiana define sus unidades anuales por intermedio de rígidas líneas que se irradian desde un autorizado y centralizado San Pedro, maestro papal de las cerraduras, los relojes y la imprenta. Los años turquesa de la rueda mesoamericana son parecidos a los segmentos vertebrados de una serpiente enroscada que conducen al lector atento hacia el comienzo de la Era mesoamericana.

El conjunto de capítulos que se ocupan del año finaliza con el cielo nocturno, a la manera del zodiaco del Viejo Mundo, donde las doce estaciones del sol se suceden anualmente y dentro de las cuales se insertan 28 estaciones de la luna (derivadas de las 27 letras lunares). El zodiaco aparece dos veces, empezando primero en Aries (tradicionalmente el equinoccio de primavera en marzo, p. 10) y luego en Acuario (tradicionalmente enero, p.11), reflejando de este modo la indecisión cristiana sobre cuándo debía comenzar el año.

El zodiaco de Aries se concentra en el problema que posteriormente abordaría la cristiandad durante los largos siglos de controversias pascales y, nuevamente, en la reforma gregoriana: ¿cómo determinar en una manera precisa el tiempo de la Pascua como el primer domingo después de luna llena luego del equinoccio de primavera? Hasta donde llegaba su liturgia, la contribución del *Mexicanus* a este problema —en esta página y en página 15— revela cómo en 1582 si bien Roma no abandonó el problema de las fases lunares, en cambio, sí dejó de lado la cuestión de las letras lunares del zodiaco y del cielo nocturno en general, un hecho que reviste consecuencias históricas y filosóficas. Este proceder, sólo por mencionar un ejemplo, oscureció la fundamentación a través de la cual la cristiandad se pensó en simultaneidad con la precedencia del equinoccio solar desde Aries hasta la constelación de Piscis.

Mediante este tipo de procedimientos el *Mexicanus* desarrolla una crítica pragmática e ideológica de los sistemas foráneos reafirmando reglas locales por debajo de la nueva norma colonial. Tal es el argumento de la página dedicada al cuerpo de cristo (12), la cual contrasta ejemplarmente con los cuerpos de Tezcatlipoca y Tlaloc en los textos clásicos, y con las páginas de cuaresma (15), la cual celebra la expansión del ciclo de Mercurio entre la septuagésima y el día de cenizas, mal interpretado y luego olvidado por los mismos cristianos. El zodiaco de Acuario (11), que complementa al zodiaco de Aries ya indicado, toma una dirección similar.

Esta página-tabla alcanza, una sobre otra, las dos mitades del zodiaco que comienzan con Acuario y Leo, incluyendo las estaciones de la luna sideral (dos o tres por signo del zodiaco), junto con los “cuatro elementos” de Aristóteles —el *aer*, *aqua*, *ignis*, *terra* de la ciencia medieval— a cada uno de los cuales pertenecen tres signos del zodiaco como Acuario, Géminis y Libra que se corresponden con el aire, y Piscis, Cáncer y Escorpio que se corresponden con el agua y así respectivamente. Al presentar este segundo zodiaco, el *Mexicanus* modifica sutilmente el diseño recibido tanto en el detalle de los

signos del zodiaco como en los cuatro llamados “elementos”. Siguiendo el principio correlativo que tan mecánicamente informa la tabla del Viejo Mundo, los escribas aztecas lo llevan aún más lejos con el objetivo de volverlo contra sí mismo y hacer, de este modo, su propio caso.

En el primer conjunto de signos (Acuario, Géminis y Libra), aquellos identificados con el aire, se realiza un juego cuyo objetivo es transformarlos en dobles, lo cual es suficientemente claro en el gemelo Géminis y en las dos balanzas de Libra. Aquí, sin embargo, Acuario también se transforma en doble, puesto que el portador del agua lleva dos jarras en vez de una. Más aún, las corrientes de agua que manan de dichas jarras se muestran arremolinadas una sobre la otra en un diseño acuático que nos recuerda plenamente a los glifos de agua del *tlacuillo* (*a-tl*). En cierto sentido, todo esto rememora la extraña coincidencia —explícitamente mencionada en Tovar y en otros códices compañeros de éste del siglo XVI— según la cual, durante el siglo XVI, la jarra de agua de enero del Acuario del Viejo Mundo encuentra su homólogo en aquella de los aztecas, Fiesta “cascada” Atemoztli, la cual tiene lugar en un momento similar del año (Kubler y Gibson).

A su vez, este detalle nos alerta sobre el hecho de que los gemelos de Géminis también se entremezclan; ellos, en realidad, nos son para nada gemelos normales sino una pareja fornicando sentados frente a frente en una postura sexual —igual a la que encontramos en los antiguos códices— donde las piernas de la hembra se superponen con las del macho. Finalmente, todo esto nos lleva a percibir que la duplicidad del tercer signo del aire, Libra, se halla sustentada por la misma idea de la superposición a expensas del equilibrio, siendo una balanza más grande que la otra. A partir de allí, armados como una secuencia, los tres signos de aire modificados se refuerzan entre sí visualmente proponiendo un enunciado general. Ello implica que estos signos pueden ser leídos como una respuesta compleja pero totalmente coherente a la colonización: una protesta en contra del calendario el cual valida a Acuario a

expensas de la Fiesta Atemoztli, en contra de la promiscuidad —similar a la del conquistador— señalada por el “falso gemelo” de Géminis y, además, en contra de la notoria injusticia de las balanzas inclinadas de Libra, esto es, del execrable “peso” que Juan quería aniquilar.

El siguiente conjunto de signos: Piscis, Cáncer y Escorpio, asignados al agua, se nos aparecen como dos peces (la norma) el primero, otro pez (en vez de un cangrejo) el segundo y, el último, como un escorpión parecido a un cangrejo. El pez que representa a Piscis tiene incipientes piernas las cuales faltan por completo en el pez que representa a Cáncer. El argumento implícito conlleva la idea de una profunda inmersión en el tiempo que, dentro del contexto de la cosmogonía mesoamericana, sugiere una regresión en la escala evolutiva desde los grandes vertebrados a los más pequeños, los crustáceos. Estos son conceptos elaborados en los relatos de los orígenes y en las edades del mundo registrados, como veremos, en la *Piedra del Sol* y narrados detalladamente en el *Popol vuh* (Edmonton, *The Book of Counsel*; Tedlock).

El tercer y cuarto conjunto de signos, los cuales pertenecen al fuego y la tierra, se concentran en los verdaderos animales del zodiaco, así como también en el antropomorfo Virgo. Aquí el juego se relaciona con el vínculo que todas estas criaturas mantienen con la idea de ser animales domésticamente protegidos (Virgo), domesticados (animales de rebaño: Aries el carnero, Tauro el toro, Sagitario mitad caballo, y Capricornio la cabra), o domesticables (Leo el león). En la América indígena, los animales de rebaño junto con la economía y la ideología del pastoreo eran desconocidos fuera de los Andes y su introducción en México fue profundamente rechazada tanto práctica como filosóficamente. El daño que los rebaños causaban en los cultivos se transformó en una fuente de interminables disputas legales presentadas ante la Real Audiencia. En esta parte, la atención se coloca sobre los “rabos” de los animales y, de ese modo, se relaciona con el proceso de selección sexual básica del pastoreo. La verga del toro (Tauro) es enorme y contrasta

ejemplarmente con el pequeño o incluso inexistente miembro de las criaturas de fuego como Aries, Leo y Sagitario. Todos, no obstante, tienen sus correspondientes largos rabos (incluso Virgo sostiene una rama en forma de cola), con la única excepción de Aries. De hecho, Aries, con su rabo pequeño y cortado, no aparece representado en absoluto como un cordero sino como un animalito trasquilado que, recordando al cordero de la Pascua, parece tan débil como lo fueron los frailes cada vez que intentaban defender su recientemente conquistado rebaño indígena. Siendo la otra cara de la misma moneda, el toro, continúa simbolizando lo peor de la agresión europea en los escritos indígenas actuales que imitan el estilo de los códices y que todavía hoy se producen en México (Sandstrom y Effrein).

Dentro de este segundo zodiaco *Mexicanus* (11), en general, los doce signos del zodiaco permanecen enteramente reconocibles en comparación con las configuraciones del Viejo Mundo que los mismos representan. Sin embargo, se hallan persistentemente modificados, un hecho fácilmente confirmado por el cotejo con el zodiaco Pascual no reformado de la página anterior (10). Gracias a ello, y al recurso de la lógica visual que hallamos en los códices clásicos, el zodiaco adaptado socava a la cultura que lo contiene. Este proceso es aún más evidente en el caso de los cuatro elementos con los cuales se hallan correlacionados los signos del zodiaco y en dónde, además, se afirma un contra-enunciado. Cada uno de estos cuatro elementos es deliberadamente traducido, no sólo satíricamente, sino también en el nombre de una filosofía diferencial, y este proceso se va incrementando en cada representación sucesiva del mismo elemento y desde un elemento al otro.

Desde una boca representada por un rostro con características europeas y coronado por cabellos rizados —en contraste con el cabello liso de los indígenas— y en oposición a la claridad y la transparencia, el aire, se infla como un aliento oscuro sobre la blanca página. Mientras los años pasan, la cabeza se



va moviendo de lado a lado, la boca se abre ampliamente, y la oscuridad se esparce en forma acumulativa. El acto de exhalar oscuridad en esta forma—chamánica en su origen—está claramente registrada en los códices clásicos (por ej. *Códice Laud* 46; Brotherston, *Painted Books from Mexico* 134). De allí que—dentro de la imagen que es completamente europea en su estilo— existe, nuevamente, un mensaje nativo que resume el comentario negativo de la colonización española realizada hasta ese momento.

Pero, aún más contundentemente, este aire oscuro puesto en contexto sirve para recordar, simultáneamente, la noche en la cual las constelaciones del zodiaco pueden ser efectivamente vistas; un aliento que en su intento de destruir no hace sino recordar la inteligencia nativa. En su rechazo de la cristiandad, los sacerdotes aztecas invocaban los poderes de la noche y del viento (*in ioualli in ecatl*). Así, la imagen del aire requiere un zodiaco que tenga sentido no por la presencia deslumbrante de un sol que cancela la noche—como para los cristianos—y que, al mismo tiempo, pueda integrarse de manera efectiva dentro de la medición del tiempo—como ya no podía hacerse en el calendario cristiano— a pesar de las referencias, en las letras lunares, a los pasajes que atraviesa la luna sideral.

El mismo orden de ideas se pone en práctica con el elemento agua, el cual no se halla más dulcificado o mejor recibido que el aliento europeo; elemento que proviene de los hielos de cristal de bien arriba y que llega como granizo pesado y como lluvia fría. La imagen, sin embargo, es ahora sólidamente nativa más que europea y corresponde exactamente a aquélla otra vista en la crónica del invierno del altiplano en el manuscrito *Tepepulco* (f.283)—también conocido como los *Primeros Memoriales* de Sahagún—, en el cual Itztlacoliuhquí, el dios del hielo, amenaza a los nuevos cultivos con su granizo en el ciclo estacional que corre paralelo a aquel otro producido por el conjunto de los tres zodiacos de los “cuatro elementos”. En otras palabras, la idea de destructividad es transpuesta desde ese rostro europeo y desde los elementos

para ser incorporada dentro del ciclo meteorológico nativo. Al mismo tiempo, se apela a la idea de cómo el estado físico puede ser determinado por la altitud y los cambios en la temperatura—las formas sólidas del hielo se elevan y derriten mientras caen— y por las nociones de cálculo numérico—las corrientes de aguas que caen siempre suman 11.

Así, totalmente integrado dentro de la enseñanza nativa, el fuego como tercer elemento, desarrolla esta misma línea de pensamiento. El fuego no es sólo una esencia misteriosa como el *phlogiston* sino un fuego (*tle-ittl*), como aquel prendido deliberadamente por los herreros en los códices, o como ese otro perforado en la ceremonia del Fuego Nuevo cada 52 años. La imagen, nuevamente, relaciona el cambio en la temperatura con la verticalidad y el estado físico, mostrando cómo las llamas de gas se elevan desde el carbón sólido. Y, otra vez, invoca las nociones de cálculo numérico pero esta vez en forma más compleja pues los carbones y las llamas siempre presentan la misma unidad general de 11, la cual repite el ejemplo del Agua; sin embargo, mientras el fuego se hace más caliente estos elementos cambian sus proporciones internas de 7:4, 6:5 y de 5:6. En la cultura mesoamericana la valencia celestial de estas llamas siempre estará implícita gracias a la ceremonia del Fuego Nuevo, cuando el momento preciso de la perforación del fuego es determinado mediante el cielo nocturno.

De los cuatro “elementos”, el último, Tierra, es el que exige un mayor desafío para la filosofía del Viejo Mundo. En el *Mexicanus* (11), el elemento Tierra, adquiere significado pero no por que represente una donación divina sino por el hecho de que la misma es trabajada y atendida. Ella representa el campo (*tlalli*), imaginado en función de—como en incontables documentos legales del siglo XVI— sus bordes regulares y sus estructurados infijos de plantación (pares de puntos y cuadriláteros lateralmente invertidos en forma de C). En el ciclo de plantación estacional que puede verse aquí el campo es preparado por una azada, definitivamente

nativa, durante dos tercios del año –12 Fiestas de plantación equivalentes a 8 meses–, mientras que la misma azada es retirada de la tierra durante las 6 Fiestas de no-plantación que abarca 4 meses. En los códices, la sofisticación de los elementos que configuran al glifo de la tierra es tal que los nativos podían especificar matemáticamente el área y la forma del campo y el tipo de suelo (aquí, lamentablemente, los signos se hallan muy borroneados como para poder decodificarlos en su totalidad). En comparación las ideas europeas sobre este tema eran tan rudimentarias como para estropear las prácticas nativas de administración de la tierra (Harvey y Williams).

Del mismo modo en que los signos modificados del zodiaco implican una crítica, el conjunto de los cuatro elementos también propone otra tesis; tesis que apunta hacia la idea de la producción y no a la importancia de la inmutabilidad de dichos “elementos” sino, más bien, al esfuerzo y a la inteligencia humana y, todo ello, dentro de una concepción más amplia del origen natural. Si fuéramos a llamar “astrológico” al pensamiento condensado en el segundo zodiaco del *Mexicanus*, al igual que su soporte escolástico, luego sería un tipo de pensamiento basado en una cosmovisión más amplia y en un conocimiento calendárico más preciso.

Impulsado por la reforma gregoriana, el *Mexicanus* responde con inmensa fineza a la invasión europea y a sus demandas intelectuales y prácticas. Y lo hace, precisamente, permaneciendo fiel a su filosofía del tiempo y del espacio, la cual evita los binarismos simplistas de occidente al desplegar una matemática y una astronomía muchísimo más eficaz. Fundamentalmente, el Códice no sólo promueve sino que también se apoya en las expectativas de la tradición literaria del *tlacuilolli* trazando sutiles juegos internos entre tema y narrativa, patrones cíclicos y momentos históricos.

El *Mexicanus* fue escrito durante un tiempo en el cual Europa se sentía amenazada intelectualmente por América en estos y otros muchos asuntos. Roma ya no podía sostener

–como indudablemente intentó hacerlo aún en el Viejo Mundo– la autoridad central que había proclamado por siglos en estas cuestiones. El Viejo Mundo, constreñido por Tolomeo, por sus dogmas y por sus prioridades filosóficas, dejó de lado el cielo nocturno y lo intercambió por la mucho más precisa pero descorazonada “ciencia” –socialmente abstracta y de mecanismos irreflexivos– que Europa comenzaba a abrazar precisamente cuando los augustinianos arribaron a San Pablo Teipán. Rápidamente, Europa comenzó a quemar los tratados de aquellos científicos con el mismo entusiasmo con el que quemó los libros-biombo foliados en México y los quipus en Perú.

El *Mexicanus* persiste como el más discreto recordatorio de todos estos temas y, de igual modo, sirve como una guía necesaria a la literatura *tlacuilolli*; configuraciones maravillosas del tiempo y recreaciones del génesis, apenas entrevistas aquí, que Europa suprimió, ignoró o fracasó en comprender.

### La Piedra del Sol

Mientras que el *Mexicanus* permanece como un libro cerrado y repleto de un gran potencial subversivo, la *Piedra del Sol* (*Piedra de los soles, la Piedra del Calendario azteca*) es muchísimo más celebrada (Matos Moctezuma y Solís 19-21). Inscripta en la misma escritura y en el mismo sistema calendárico –aproximadamente anterior al *Mexicanus* en un siglo o más– incorpora en lo mexicano la historia americana del génesis, la ciencia del sol, el cielo nocturno y las Eras cósmicas y calendáricas del *Mexicanus* (Monjarás Ruiz; Brotherston, *Book of the Fourth World*).

Siendo un enunciado visual que una vez dominó el templo central de Tenochtitlán, la *Piedra del Sol*, no tiene igual en tanto que recuerdo del México antiguo y sirve como una suerte de gran altar en el Museo Nacional de Antropología

de la ciudad de México. Es inmenso y abarca las edades del mundo o soles de la creación en una serie de círculos concéntricos. Desplegados sobre el centro —como el cuarto que hereda al quinto en el presente— estos soles son identificados por nombres *tonalpoualli* (número más signo) que recuerdan las catástrofes en las que dichos soles culminan. Formando un quincunce, estos pueden ser y han sido leídos en más de una secuencia narrativa, dependiendo del tema o del argumento en juego.

Para los propósitos del presente trabajo seguimos la norma de leer de abajo hacia arriba y de derecha a izquierda. Hacia el lado izquierdo tenemos el Agua (ix) del diluvio y el jaguar (xiv) representativo de los monstruos celestiales que descienden para devorar y desollar durante el prolongado eclipse. Del lado derecho tenemos la lluvia de fuego (xix) producida por la erupción volcánica y el viento del huracán (ii) que barre todo a su paso. Los cuatro signos, uno por cada uno de los cuatro limbos, luego, vienen a configurar el signo quincunce de la edad presente, Ollin (xvii): el movimiento o terremoto en el cual dicha edad terminará. Desde cualquier punto de vista es un texto monumental, incuestionablemente pre-cortesiano, que abreva plenamente en los recursos del *tlacuiloalli* para configurar los orígenes del mundo y del tiempo.

Con la destrucción del templo en 1521, la *Piedra del Sol* fue enterrada debajo de los escombros como otro ejemplo de idolatría y creencia que cuadraba mal con el Génesis bíblico; y se extravió para los ojos de la colonia hasta su recuperación en 1790. Sin embargo, la cosmovisión que la misma representaba no fue obliterada. Aún siendo pequeñas y mucho menos comprensibles, se conocían otras esculturas sobre el mismo tema. Más tarde, para poder contrarrestar con mayor precisión las creencias nativas, la iglesia solicitó registros del génesis del tipo de los que encontramos en el *Vaticanus* o en el *Códice Rios* (Brotherston *Book of the Fourth World* 298-302); estos textos trabajan sobre las mismas edades del mundo y hacen explícita la cronología que culmina en los 5200 años

de nuestra Era presente, cuatro *Ollin*. Más allá de esto, por diferentes razones políticas, los escribas nahuatl produjeron narrativas alfabéticas en las cuales los primeros comienzos coinciden con el paradigma de la edad del mundo. Reunidos en el *Códice Chimalpopoca* (Bierhorst), dos de estos textos nahuatl, hasta cierto punto, transcriben los enunciados del *tlacuiloalli* sobre la *Piedra del Sol*, ellos son: los *Anales Cuauhtitlan* y el *Manuscrito* de 1558 o la *Leyenda de los soles*.

Los *Anales Cuauhtitlan* corren parejos desde los orígenes chichimecas en el siglo séptimo hasta la llegada de Cortés; cada año es contado desde antes sobre la base del calendario chichimeca en 1 Pedernal 648 hasta el fatídico encuentro con Europa en 1 Caña 1519. Al describir cómo los sobrevivientes de los antiguos toltecas encontraron las tierras altas de Tula hacia el final del siglo octavo a.c., el texto rememora, a través del *tonalpoualli*, signos y nombres de años desde el comienzo de la propia Era y las edades del mundo que le son inherentes:

El primer Sol creado tiene el signo Cuatro Agua, se llama Sol Agua. Luego sucedió que el Agua se llevó todo, desapareció todo y la gente fue transformada en pez.

El segundo Sol creado tiene el signo Cuatro Jaguar, se llama Sol Jaguar. Luego sucedió que el cielo colapsó, el sol no siguió su curso a mitad del día, inmediatamente fue de noche y cuando oscureció la gente se rompió en pedazos. Bajo este Sol vivían los gigantes. Los ancianos dicen que los gigantes se saludaban entre ellos así: "no te caigas", pues quien caía lo hacía para siempre.

El tercer Sol creado tiene el signo Cuatro Lluvia, se llama Sol Lluvia. Luego sucedió que llovió fuego, aquellos que vivían allí se quemaron. Y dicen que luego llovieron pequeñas piedras y se esparcieron, las finas piedras que podemos ver, el tezontli hirvió dentro de la piedra y las rocas rojizas se torcieron.

El cuarto Sol, signo Cuatro Viento, se llama Sol Viento. Luego el viento se llevó todo. Toda la gente se transformó en mono y fue a vivir en los bosques.

El quinto Sol, signo Cuatro Ollin, se llama Sol Terremoto porque comenzó con movimiento [ollin]. Los ancianos dicen que bajo este Sol habrá terremotos y hambruna general de la cual pereceremos. (f.2; adaptado de Bierhorst 26)<sup>59</sup>

Respetando exactamente al quince de las edades del mundo llamadas *tonalpoualli* este texto, en tanto que relato, sigue la secuencia con la cual comenzamos. Al hacerlo, especifica registros de significado que el occidente luego identificó como geología y zoología. Debajo del terremoto de cuatro Ollin yace la roca sedimentaria del diluvio y la roca ígnea producida por la acción volcánica. Para el pensamiento europeo del siglo XVI el único modo en que las rocas se pudieron haber formado era por sedimentación, como resultado del diluvio bíblico. En este contexto americano, no sólo era insuficiente el modelo sedimentario —desde el principio—, sino también las doctrinas de la fijeza, estabilidad

59. N. del T.: Nos basamos en la traducción al inglés que hace Bierhorst del Nahuatl:

The first Sun to be founded has the sign Four Water, it is called Water Sun. Then it happened that water carried everything away, everything vanished and the people were changed into fish.

The second Sun to be founded has the sign Four Jaguar, it is called Jaguar Sun. Then it happened that the sky collapsed, the sun did not follow its course at midday, immediately it was night and when it grew dark the people were torn to pieces. In this Sun giants lived. The old ones said the giants greeted each other thus: "Don't fall over", for whoever fell, fell for good.

The third Sun to be founded has the sign Four Rain, it is called Rain Sun. It happened then that fire rained down, those who lived there were burned. And they say that then tiny stones rained down and spread, the fine stones that we can see; the tezontli boiled into stone and the reddish rocks were twisted up.

The fourth Sun, sign Four Wind, is called Wind Sun. Then the wind carried everything away. The people all turned into monkeys and went to live in the forests. The fifth Sun, sign Four Ollin, is called Earthquake Sun because it started into motion [ollin]. The old ones said in this Sun there will be earthquakes and general hunger from which we shall perish.

y seguridad construidas sobre dicho modelo. Puesto que la palabra-signo *ollin*, también significa movimiento, elasticidad, el material de la goma (el hule, desconocido fuera de los trópicos americanos antes de Colón), y de allí el azar, como en el juego de *ulama* jugado por primera vez por la "gente de goma", los olmecas.

Si Agua (en el costado inferior derecho) se caracteriza por la metamorfosis en pez, es decir, evidencia fósil de las primeras formas de vida vertebrada, luego, en el otro extremo diagonal, el Sol Viento (arriba a la izquierda) señala la más reciente metamorfosis —dentro del mismo relato sobre los vertebrados— en monos, que precede inmediatamente a los humanos y a nuestro tiempo. Este cabal entendimiento evolucionista de nuestros orígenes es lo que subyace en el tratamiento satírico del zodíaco y los cuatro elementos hecho en el *Mexicanus*. Es un relato desarrollado a partir de una larga narrativa en otros textos mesoamericanos —notablemente en el *Popol vuh* de las tierras altas maya— que tiene mucho para decir sobre los gigantes que perecieron durante el eclipse, sobre los intermedios aves-reptiles (que incluyen a los saurios lo suficientemente grandes como para estremecer y hacer estallar a la tierra), y también sobre nuestro parentesco con los "hermanos mayores", los monos.

En general, este paradigma de la edad del mundo es ampliamente confirmado en el *Códice Rios* y en la *Leyenda de los soles*, los cuales agregan más detalles (aunque en otro tipo de narrativa), confirmando, por ejemplo, la edad del mundo común a la metamorfosis de las aves y la lluvia de fuego. La *Leyenda* también establece una cronología precisa para dicha Era dentro de la adscripción multi-milenaria del paradigma de la edad del mundo en *Rios* (en el *Códice Madrid* 57, 69, las rocas adquieren forma en un período de millones de años; Brotherston, *Book of the Fourth World* 303). Desde el año final del *xiuhmolpilli* 1 Conejo 1558 luego de la cual es nombrada, la *Leyenda* recuenta 2513 años más otros dos milenios (41.5 *xiuhmolpilli*), para alcanzar el comienzo de la Era fechada en

3113 a.c., fecha previamente utilizada por las inscripciones mayas y olmecas. Intimidatorio, como sin duda lo fue para el pensamiento occidental, este increíble relato del génesis llamó la atención de algunos escasos colonizadores primigenios de México. De lo poco que aprendió de estos registros y de su activo rehuir de los mismos —más aún luego del comienzo de la Contrarreforma—, la Iglesia comenzó a imponer estrictos límites en relación a lo que consideraba como conocimiento admisible. En su amplia *Historia de las cosas de la Nueva España* (ca.1575-1580), Bernardino de Sahagún, significativamente, no dice ni una sola palabra sobre los mismos temiendo no comprender, del mismo modo en que no acertó a comprender el conocimiento sobre el cielo y la tierra que los mismos implicaban. Sin embargo, en lo que puede ser pensado como una pequeña apertura pre-tridentina, algunos cronistas seculares exhortaban a considerar el caso americano como un mundo nuevo —inclusive en esta clase de ideas—, entre ellos tenemos a Francisco López de Gómara con su *Historia general de las Indias* (1552). Dedicada al emperador Carlos V, esta obra incluye un capítulo (ccvi) titulado: “Cinco soles que son edades”, en el cual leemos:

Afirman que han pasado después acá de la creación del mundo, cuatro soles, sin éste que ahora los alumbrá. Dicen pues cómo el primer sol se perdió por agua, con que se ahogaron todos los hombres y perecieron todas las cosas criadas; el segundo Sol pereció cayendo el cielo sobre la Tierra, cuya caída mató la gente y toda cosa viva; y dicen que había entonces gigantes, y que son de ellos los huesos que nuestros españoles han hallado cavando minas, de cuya medida y proporción parece como eran aquellos hombres de veinte palmos en alto; estatura es grandísima, pero certísima; el Sol tercero faltó y se consumió por fuego; porque ardió muchos días todo el mundo, y murió abrasada toda la gente y animales; el cuarto sol feneció con aire; fue tanto y tan recio el viento que hizo entonces, que derrocó todos los edificios y árboles, y aún deshizo las peñas; más no perecieron los hombres, sino convirtiéronse en monas. (López de Gómara ch. ccvi)

El capítulo continúa puntualizando la transición a la Era presente o quinto sol, dando detalles precisos sobre los nombres de los años y las fechas y agregando que la tarea cristiana de la conversión fue realizada con mayor facilidad puesto que se pensaba que los viejos dioses creadores habían muerto. Gómara también reconoce la importancia de la escritura y del calendario en estas inscripciones (*ha muchos años que usan escritura pintada*) y se refiere al año nahuatl llamado *ce tochtli* (1 Conejo) de manera consistente con el recuento sobre “858 años” desde 1552 a 694. Estos y otros detalles corroboran que se hallaba trabajando muy cercanamente al corpus tipificado en los textos del *Códice Chimalpopoca*; las diferencias con dichos textos que se perciben en su traducción pueden, por tanto, ser consideradas como significativas.

Fundamentalmente, los cambios reflejan la necesidad de hacer del paradigma de la *Piedra del Sol* algo enteramente reconocible para las mentes del Viejo Mundo de aquella época. Al fracasar en la búsqueda de cualquier tipo de huella sobre la autoridad monoteísta, indispensable para el Génesis bíblico, Gómara recurre al mismo viejo modelo aristotélico de los cuatro elementos que la cristiandad medieval había incorporado sin excesivo rigor. Desde el agua, cada edad del mundo es sistemáticamente reducida a tres términos: el eclipse se transforma, meramente, en la caída a la tierra, la lluvia volcánica se transforma en simple fuego, y el viento es enunciado por primera vez como aire. Infelizmente, aún hoy ciertos comentaristas europeos del paradigma de la *Piedra del Sol* están aquejados por la misma compulsión elemental que el *Mexicanus*, comprensiblemente, encontraba tan anodina. Con esta reducción perdemos las referencias específicas a los tipos de rocas (*tezontli*) y la evidencia de la metamorfosis hallada en las mismas (pez). Los huesos gigantes permanecen y de hecho son minuciosamente medidos aunque ahora, curiosamente, funcionan apretadamente como evidencia de otros mundos; su descubrimiento es reducido en la búsqueda pragmática del significado realizada por los colonizadores, “nuestros españoles”.

Con relación al mundo presente, Gómara dice que mientras que sí le han contado sobre la transición al mismo, sin embargo, nada le han dicho sobre cómo terminaría, ni sobre su nombre y características. En la práctica, esto implica que logró hacer que su esquema de los cuatro elementos funcione mejor, lo cual lo liberó de la necesidad de tener en cuenta el multivalente concepto de *Ollin*. La omisión de Gómara de cuatro *Ollin*, más adelante, tiene el efecto de separar al pasado como a un bloque desde el innominado presente, realzando la linealidad en dicho pasado. Todo esto va radicalmente en contra del tiempo-espacio común articulado en la *Piedra del Sol* como un quince de edades del mundo, cada uno con su propia y potencial profundidad temporal, ritmo y forma de vida, y nombrado por los números y signos *tonalpoualli* lo cual, en términos calendáricos, permite a este tiempo-espacio ser revivido y experimentado incesantemente.

Al relacionar la prosa hispánica de Gómara con la *Piedra del Sol* se iluminan ambos textos. Lo mismo sucede si realizamos una comparación, posterior en el tiempo, con la traducción francesa de Gómara adaptada por Montaigne en su ensayo "Sobre los coches". En este ensayo, Montaigne pondera los logros de los antiguos, no sólo de los romanos y griegos de Europa, sino también de los incas y los aztecas de América. Encuentra un esplendor manifiesto en la arquitectura, los caminos, los jardines, las instituciones y la filosofía del Nuevo Mundo, siempre cuidadoso de recordar que la capacidad de pensar es tanto privilegio de los seres humanos de la urbe como del "salvaje". En este caso, para su ejemplo de filosofía americana, en un pasaje que se reproduce aquí de la celebrada traducción al inglés de 1603 hecha por John Florio, Montaigne recurre al paradigma de las edades del mundo que encuentra en Gómara:

Opinaban que la existencia del mundo se dividía en cinco eras correspondientes a las vidas de cinco soles consecutivos, cuatro de los cuales se habían extinguido ya, siendo el último el que a la sazón le

alumbraba. El primero sucumbió con todos los seres por universal inundación de las aguas; el segundo por haber caído el cielo sobre la tierra destrozando toda cosa viviente. A esta edad asignaban ellos la generación del los gigantes, de los cuales enseñaron a los españoles huesos tales que, en proporción, debió aquella raza medir veinte palmos de altura. La tercera era concluyóse con un fuego que lo deshizo y consumió todo; y la cuarta con una conmoción de aire y viento que llegó a derribar algunas montañas. Esta vez los hombres no murieron, pero fueron transformados en monos. ¡A tales conclusiones se presta la endeble imaginación humana! [...] Sobre cómo creen los indígenas que el presente Sol perecerá, el autor en que me informo no dice nada; pero el cuarto cambio coincide con la gran conjunción de astros que hace ochocientos años produjo, según los astrólogos, muchas grandes alteraciones y novedades en el mundo. (Traducción de Juan Luaces, Vol. 3: 110-11)

Al ver la *Piedra del Sol* con los ojos de Gómara, Montaigne se acerca a este último pero, al mismo tiempo, realiza unos pequeños y elocuentes cambios. Aún si los antiguos dioses murieron para Gómara, según Montaigne, unos nuevos han "nacido desde entonces, día a día". Luego, en vez de hablar de "nosotros" y "ellos" se incluye a sí mismo en el "nosotros", efectivamente (y heréticamente) integrando el "diluvio universal" de la Biblia dentro de su más amplio génesis americano. Al hacer esto mitiga la rigidez del esquema de los cuatro elementos impuesto por Gómara (la tierra se transforma en "nosotros", el aire comienza como una emoción arremolinada), y reestablece el crédito a los indios por haber encontrado y construido los huesos de los gigantes. Desde una de las metamorfosis (en monos) que transmite Gómara, Montaigne agrega un paréntesis fuertemente cargado —y que funciona como una sátira del dogma cristiano y como una extraña profecía sobre Darwin—, un paréntesis de la clase de los que le han hecho ganar a su obra un lugar en el *Index* papal.

Fascinado por este relato Montaigne no se halla, sin

embargo, menos intrigado por los “astrólogos” europeos, los cuales en ese momento estaban instituyendo las bases de lo que se convertirá en la ciencia occidental y, quizá, por esta razón, omite toda referencia al calendario nativo removiendo los nombres de los años nativos (ce tochtli) y redondeando a “800 y pico de años” los exactos 858 años presentes tanto en el texto nahuatl como en el español. Desde todo punto de vista, Montaigne trata el relato de la edad del mundo con una apertura característica de algunos otros contemporáneos agnósticos (notablemente Christopher Marlowe y la School of Night. Kocher; cf Arciniegas), los cuales, sin embargo, rápidamente se evaporaron cuando la ciencia reemplazó a la fe cristiana como dogma y se convirtió en una poderosa herramienta de validación del colonialismo.

La cosmovisión representada en la *Piedra del Sol* fue repentinamente vigorizada cuando el gobierno colonial en Nueva España se aproximaba a su final. Con su siempre latente poder bajo los escombros, el inmenso disco fue desenterrado en 1790 junto con la sobrecogedora e inspiradora diosa de la tierra Coatlicue, en circunstancias detalladas por León y Gama en su *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella...* (1792; citado en Matos y Solís). Su mismo peso físico se puso en relación con el mensaje que portaba como texto, que completamente destruía los credos promovidos tanto por la cristiandad como por la Ilustración. Los cimientos mismos del virreinato se sintieron amenazados en la reevaluación del orden colonial que involucró a los criollos. Esto es claramente visible en la lectura que Ignacio Borunda hizo de la *Piedra del Sol* (en su *Clave de los jeroglíficos americanos*), y en la relación en la que Fray Servando Teresa de Mier —futuro héroe de la Independencia mexicana— confirió tanto a su asociación con Borunda como al *tlacuiloli*, la calidad de fuentes intelectuales y políticas (una historia satíricamente recontada por Reinaldo Arenas en *El mundo alucinante*).

En una visión más amplia, estos primeros ruidos postcoloniales, parecen los más elocuentes desde que la *Piedra* fue escrita como una comprensión del génesis, de las edades del mundo y de los cataclismos, temas sobre los cuales occidente, finalmente, se estaba aproximando en esas décadas gracias a sus novatas ciencias como la geología y la zoología. A partir de entonces comienza toda la literatura y la representación del quinto Sol.

### Para resumir

Dada la complejidad técnica del sistema calendárico mesoamericano de la cual derivan su cosmogonía y filosofía, estas lecturas del *Mexicanus* y de la *Piedra del Sol* no pueden más que emitir algunas señales sobre la cuestión de cómo la Europa colonizadora fue intelectualmente desafiada en América. El tema en juego, por supuesto, incluye los discursos privilegiados por los colonizadores y los modos de la resistencia indígena a los mismos. Sin embargo, más allá o más acá de esto, yace la larga y raramente mencionada cuestión de los sistemas de conocimientos en sí mismos: de las continuidades en el pensamiento nativo que todavía aguardan a ser reconocidas y de cierta limitación de la cual occidente nunca asumió haber sufrido del todo y a la cual, en todo caso, desplazará pronto con su ciencia “universal”.

Finalmente, mirar al texto con esta lógica nos ayuda a definir la postcolonialidad en la escritura hispanoamericana en forma más general, siendo que a menudo estos casos mexicanos del siglo xvi son un antecedente negado en las declaraciones comparadas de identidad que vendrán más tarde con la independencia. Entre estos antecedentes independentistas, podemos mencionar pasajes en *Nuestra América* en los que Martí encomia el alfabetismo indígena y las escuelas de Teotitlán, también invocando el *Popol vuh* y los clásicos publicados por la *Biblioteca Brinton* de literatura

aborigen americana; la ácida lógica quechua que aplicaba Montalvo al prejuicio criollo (“*Urcu sachá*”); y la vehemente ecuación de la independencia de Francisco Bilbao tanto sobre la filosofía como sobre el territorio aún liberado de los mapuches (*El evangelio americano* 1864). El paradigma puede ser ampliado para incluir las otras principales tradiciones idiomáticas importadas a América agudizando, de este modo, nuestra conciencia sobre la “diferencia” de América Latina. Así como Montaigne mediaba el pensamiento nahuatl en uno de sus *Ensayos*, en otro de ellos cita ejemplos de poesía Tupí-Guaraní que tendrán un fuerte impacto sobre los americanistas del siglo XIX en Brasil. En lo concerniente a la América de habla inglesa, el *Almanaque de los muertos* (1992) de Leslie Marmon Silko inicia un programa de restitución similar, en contra de lo que ha perdurado largamente como una colonización intelectual, particularmente insidiosa.

Traducción del inglés por David Solodkow

## Bibliografía

- Alberro, Solange. “La emergencia de la conciencia criolla: el caso novohispano”. *Agencias criollas. La ambigüedad ‘colonial’ en las letras hispanoamericanas*. Ed. José Antonio Mazzotti. Pittsburgh: Biblioteca de América, 2000. 37-54.
- Andrade, Oswald de. “A utopia antropofágica”. *Obras completas*. vol. 6. São Paulo: Globo, 1990.
- Arciniegas, Germán. *América in Europe. A History of the New World in Reverse*. Nueva York: Harcourt Brace, 1975.
- Arenas, Reinaldo. *El mundo alucinante*. Caracas: Monte Ávila, 1982.
- Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México D. F.: Siglo XXI, 1975.
- Aveni, Anthony y Gordon Brotherston. *Calendars in Mesoamerica and Peru*. Oxford: BAR, 1983.
- Berdan, Frances y Patricia Anawalt. *Codex Mendoza*. Berkeley: U of California P, 1992.
- Bhabha, Homi. “The Global Bazaar and the English Gentlemen’s Club.” *Cánones e Contextos*. Rio de Janeiro: ABRALIC, 1997.
- Bierhorst, John. *History and Mythology of the Aztecs*. Tucson: U of Arizona P, 1992.
- Bilbao, Francisco. *El evangelio americano*. Buenos Aires: Imprenta de la Sociedad Tipográfica Bonaerense, 1864.
- Boone, Elizabeth. *Stories in Red and Black. Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin: U of Texas P, 2000.
- Borges, Jorge Luis. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1989.
- Borunda, Ignacio. *Clave general de jeroglíficos americanos de don Ignacio Brunda*. Roma: J. P. Scotti, 1898.
- Boturini, Lorenzo. *Idea de una nueva historia general de la América Septentrional. Fundada sobre material copioso de figuras, símbolos, caracteres, y geroglíficos, cantares, y manuscritos de autores*



indios, últimamente descubiertos. Dedicada al rey nro señor en su Real, y supremo consejo de las Indias el cavallero Lorenzo Boturini Benaduci, señor de la Torre, y de Hono. Madrid: Imprenta de Juan de Zúñiga, 1746.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México D.F.: FCEM, 2001.

Brotherston, Gordon. *Book of the Fourth World. Reading the Native Americas through their Literature*. Cambridge: Cambridge UP, 1992.

—. *Painted Books from Mexico*. London: British Museum P, 1995.

Cervantes de Salazar, Francisco. *México en 1554 y TÍTULO imperial*. México, D.F.: Porrúa, 1972.

Closs, Michael. *Native American Mathematics*. Austin: U of Texas P, 1986.

Edmonson, Munro. *The Book of Counsel: the Popol vuh of the Quiché Maya of Guatemala*. New Orleans: Tulane U, Middle American Research Institute, 1971.

—. *The Book of the Year*. Salt Lake City: U of Utah P, 1988.

Galarza, Joaquín. "Glyphes et attributs chrétiens dans les manuscrits pictographiques mexicains du xvie siècle: le Codex Mexicanus 23-24." *Journal de la Société des Américanistes* 55 (1966): 7-42.

Grijalva, Juan de. *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*. México: Porrúa, 1985. [1624]

Gruzinski, Serge. *La colonization de l'imaginaire*. Paris: Gallimard, 1988.

—. *La Pensée métisse*. Paris: Fayard, 2001.

Harvey, Herbert R. y Barbara Williams. "Decipherment of some Implications of Aztec Numerical Glyphs." *Native American Mathematics*. Ed. Michael Closs. Austin: U of Texas P, 1986. 237-60.

Julien, Catherine. *Reading Inca History*. U of Iowa P, 2000.

Kocher, Paul. *Christopher Marlowe. A Study of his Thought*. Nueva York: Russell & Russell, 1962.

Kubler, George y Charles Gibson. *The Tovar Calendar. Reproduced with a Commentary and Handlist of Sources on the Mexican 365-day Year*. New Haven: Yale UP, 1951.

León-Portilla, Miguel. *Aztec Thought and Culture*. Norman: U of Oklahoma P, 1963.

—. "Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual." *Estudios de cultura nahuatl* 11 (1974): 11-36.

León y Gama, Antonio de. *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras que con ocasión del nuevo empedrado que se esta formando en la plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790. Explicase el sistema de los calendarios de los Indios ... Noticia ... á que se añaden otras curiosas ... sobre la mitología de los Mexicanos, sobre su astronomía, y sobre los ritos y ceremonias ... en tiempo de su gentilidad*. México: Imprenta de don F. de Zúñiga y Ontiveros, 1792.

López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias*. Caracas: Ayacucho, 1979.

Maffie, James. "Truth from the Perspective of Comparative World Philosophy." *Social Epistemology. A Journal of Knowledge, Culture and Policy* 15 (2001): 263-73.

Martí, José. *Obras completas*. La Habana: Editorial Nacional, 1963-65.

Matos Moctezuma y Felipe Solís. "Introduction." *Aztecs*. London: Royal Academy, 2002.

Mazzotti, José Antonio. *Agencias criollas. La ambigüedad 'colonial' en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Biblioteca de América, 2000.

Mengin, Ernst. "Commentaire du Codex Mexicanus." *Journal de la Société des Américanistes* 41 (1952): 387-498.

Mignolo, Walter. *Local Histories/ Global Designs: Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton UP, 2000.

Monjarás Ruiz, Jesús. *Mitos cosmogónicos del México indígena*. México: INAH, 1987.

Montaigne, Michel de. *The Essays done into English by John Florio anno 1603*. London: D. Nutt, 1893.

—. *Ensayos completos*. Trad. Juan Luaces. Madrid: Iberia, 1968.

Moraña, Mabel. "El 'tumulto de indios' de 1692 en los pliegues de la fiesta barroca." *Agencias criollas. La ambigüedad 'colonial' en las letras hispanoamericanas*. 161-75.

Moreiras, Alberto. *The Exhaustion of Difference*. Durham: Duke UP, 2002.

Nowotny, Karl Anton. *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bilderhandschriften, Stil und Inhalt*. Berlin: Gebr. Mann, 1961.

Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: J. Montero, 1940.

Parisot, Jean-Paul y Françoise Suagher. *Calendriers et chronologie*. Paris: Masson, 1996.

Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 1992.

Prem, Hanns. "Comentario a las partes calendáricas del Codex Mexicanus". *Estudios de cultura nahuatl* 13 (1978): 267-88.

Rabasa, José. *Inventing America. Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman: U of Oklahoma P, 1993.

Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1982.

Ribeiro, Darcy. *Fronteras indígenas de la civilización*. México: Siglo XXI, 1974.

Ricard, Robert. *La "Conquête spirituelle" de Mexique*. Paris: Université de Paris, 1933.

Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México D. F.: A. Valdés, 1829-1830.

—. *Primeros memoriales*. Edición Facsimilar. Norman: U of Oklahoma P, 1993.

Sandstrom, Alan y P. Effrein. *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*. Norman: U of Oklahoma P, 1986.

Silko, Leslie Marmon. *Ceremony*. Nueva York: Viking, 1977.

—. *Almanac of the Dead*. Nueva York: Simon & Schuster, 1991.

Tedlock, Dennis. *The Popol vuh*. Nueva York: Simon & Schuster, 1985.

Toussaint, Manuel, et al. *Planos de la Ciudad de México, Siglos XVI y XVII: estudio histórico, urbanístico y bibliográfico*. México D. F.: UNAM, 1990.

Urton, Gary. *Signs of the Inka khipu*. Austin: U of Texas P, 2003.

Vollmer, Günter. *Geschichte der Azteken. Der Codex Aubin und verwandte Dokumente*. Berlin: Mann, 1981.