

Ana Díaz. 2019. *El cuerpo del tiempo. Códices, cosmología y tradiciones cronográficas del centro de México*. México: Universidad Nacional Autónoma México, Instituto de Investigaciones Estéticas/Bonilla Artigas Editores. 520 pp.

Marc THOUVENOT*

Centre Nationale de la Recherche Scientifique (Francia)

xolotl@wanadoo.fr

El libro de Ana Díaz, *El cuerpo del tiempo. Códices, cosmología y tradiciones cronográficas del centro de México*, trata acerca del tiempo-espacio en el mundo náhuatl y se inscribe en una línea de publicaciones entre las que se cuentan famosos libros como el de Karl Anton Nowotny, *Tlacuilolli, Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borjia Group* ([1961] 2005); el de Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos* (1967); el de Rafael Tena, *El calendario mexica y la cronografía* (1987); el de Michel Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas, las fiestas de las veintenas* (1999); el de Elizabeth Boone, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate* (2007); el de Hanns Prem, *Manual de la antigua cronología mexicana* (2008), y el de Katarzina Mikulska *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios* (2015), sin mencionar las numerosas publicaciones dedicadas al estudio de códices específicos, en particular los publicados por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Varios de esos libros se concentran exclusivamente en la cuenta de los días o *tonalli*; es decir, en el *tonalpohualli*; otros se dedican de manera exclusiva al estudio de las veintenas o *cempohuallapohualli*. Cuando se consideran ambos aspectos, es principalmente para estudiar problemas de correlación entre ellos.

Lo que me llama la atención en esta obra es el esfuerzo de su autora para ofrecer una visión global y unitaria de los sistemas de cómputo involucrados y de inscribirlos en una visión evolutiva; integrar, por una parte, el choque de la conquista y por la otra, la intrusión de otro sistema calendárico —el europeo— con sus concepciones y sus imágenes. Así pues, se trata de un

* Agradezco a Isis Zempoalteca Chávez por las correcciones estilísticas.



esfuerzo considerable para integrar, en una publicación, la visión unitaria de un material muy complejo que abarca toda la producción gráfica desde el posclásico hasta la época novohispana. Intenta evaluar la situación antes del arribo de los europeos y el impacto de la ideología de los conquistadores y de sus representaciones gráficas sobre el discurso visual autóctono. El material manejado por la autora es muy amplio; su texto, de una lectura muy agradable, está escrito con una pasión nutrida tanto por la temática que ha manejado desde hace cerca de veinte años, como por un gusto evidente del manejo de su lengua. Ella muestra que ningún detalle de los códices prehispánicos, o de los posteriores a la conquista, le es ajeno. Asimismo, brinda un panorama de las fuentes europeas, de la época del arribo de los españoles a México. De una gran riqueza, el libro ofrece profusión de datos, ideas, sugerencias y propuestas de los cuales sólo algunos podrán mencionarse aquí.

No es de sorprenderse cuando se sabe que el primer trabajo de Díaz (2007) —su tesis de maestría, “La imagen del tiempo en la primera página del códice *Fejérváry-Mayer*. Un modelo de la configuración cósmica basada en la estructura calendárica mesoamericana en el área central de México”— ya estaba dedicado al concepto *tiempo*. En este primer trabajo ya se pueden visualizar todos los ingredientes que vamos a encontrar: el tiempo, el cosmos, así como el tablero de ajedrez con sus piezas. Después siguieron 15 publicaciones también relacionadas con esa temática, de las cuales dos fueron escritas en colaboración.

Si tuviera que decir en pocas palabras lo que animó a la autora a escribir este libro diría que fue demostrar que, antes de la llegada de los europeos, existía un sistema cronológico único, llamado *tonalpohualli*, que permitía la medición de todos los ciclos temporales; y que el pensamiento europeo —religioso, en el xvi, y científico, hoy— provocó un desdoblamiento de este sistema unitario en tres: la cuenta de las veintenas, la cuenta de los años y la cuenta de los días. Para entender esta transformación, es necesario conocer la situación que existía antes de la conquista; entender la situación que existía por parte de los españoles y observar en los documentos coloniales la imposición de las formas de pensar de los conquistadores a los sometidos al nuevo poder. Según ella, fueron entonces los europeos —con sus concepciones y sus imágenes— quienes provocaron la desarticulación de este sistema unitario.¹

¹ Para un punto de vista opuesto, véase mi artículo “Tezozómoc y el mundo del *tonalli*”, en prensa, y Thouvenot (2019).

En las líneas que siguen, trataré, no de resumir —lo que es imposible—, sino de seguir el plan del libro y elegir las ideas que me parecen más sobresalientes, y hacer todo lo posible por respetar las palabras intactas de Ana Díaz.

Después de justificar el uso de una grafía particular de *náhuatl* —que ella escribe *nâwah*—, la autora escribe algunos párrafos sobre su método de análisis y dice: “Considero esencial la reivindicación de las imágenes como fuentes primarias, como formas discursivas y plásticas que funcionan con plena autonomía de los textos” (p. 41). Pero no sólo lo anticipa, sino que lo pone en práctica desde el inicio: antes de comenzar el texto viene un conjunto de imágenes fundamentales que sirven de base a todo lo que sigue.

El libro, de más de 500 páginas, consta, además de su introducción y conclusión, de diez capítulos que la autora agrupó en cuatro partes: la primera titulada “*Tonalli y Tonalamatl*” (capítulos 1 al 3); la segunda, “Calendarios y cuentas del tiempo” (capítulos 4 y 5); la tercera, “La imagen del tiempo y del mundo” (capítulos 6 y 7); y la cuarta, “El año y sus divisiones: de astronomía, astrología y calendario” (capítulos 8, 9 y 10). En esta reseña seguiré la división en capítulos de la obra.

Capítulo 1

De manera muy lógica, Díaz comienza por el objeto en el que se encuentran plasmadas diversas representaciones del tiempo. Y se pregunta sobre la relación y la distinción entre *temicamatl*, “libro de los sueños”, o *tlapohualamatl* (que viene de Castillo) y *tonalamatl*. Llega a la conclusión de que

el tiempo, el espacio, los sueños y la historia conforman el universo de conocimientos que se asientan sobre la superficie extendida de aquello que denominamos libros, mapas o códices antiguos, incluyendo los *tônâlâmatl*. De este modo, el campo semántico que incluye los libros de cuentas de carácter adivinatorio, como generalmente se perciben los *tônâlâmatl*, se extiende para abarcar aspectos referentes a la construcción de la realidad, una realidad que abarca concepciones específicas del tiempo, el espacio, el sueño y el cuerpo (p. 69-70).

Después de abrir el campo de los *tonalamatl*, la autora regresa a la realidad del objeto y de sus técnicas de manufactura. Menciona que la primera etapa “consistía en seleccionar el material de soporte” (p. 71) que provenía de animales o de árboles. Ella relaciona el soporte con la época de elaboración: los de piel corresponderían a la época prehispánica, los de papel de amate habrían sido confeccionados después de la conquista (p. 74). En otras palabras, todos los códices que no pertenecen al grupo Borgia se realizaron después de la conquista.

La autora introduce las imágenes de los venados de los códices *Tudela*, *Borgia* y *Vaticanus B* y plantea: “El venado que aportó la piel para el objeto sigue manteniendo su esencia en el artefacto, por lo que es posible proponer que los *tônâlâmatl* referidos en las figuras no son simples objetos de registro, sino ‘encarnaciones’ del tonalli” (p. 78). Díaz prolonga su idea al cuerpo del cocodrilo y concluye: “Gracias a estos ejemplos es posible proponer que en la tradición precolombina del centro de México el *tônâlâmatl* era concebido como un cuerpo artificial o manufacturado” (p. 80). Extiende la idea de piel a la corteza de los árboles, que también se utilizaba en la confección de códices, y propone la palabra *tegmento* para “traducir” las dos palabras (p. 84).

Es a través de las líneas rojas que Ana Díaz encontrará material para seguir desarrollando la metáfora del “cuerpo” a propósito de los *tonalamatl*. Ve esas líneas tanto como el esqueleto del tiempo-espacio, como sus venas. La presencia de líneas rojas es “la estructura que le da soporte al sistema” (p. 95). Muestra cómo, en la época novohispana, esas líneas desaparecen o se utilizan de otra manera, como en los *Primeros memoriales* (p. 96).

Después de subrayar la importancia de las líneas rojas, Díaz pasa a los elementos registrados en las casillas de los *tonalamatl*. Menciona los 13 numerales, que se pueden reemplazar por cuentas redondas o no mencionarse de manera explícita, y los veinte signos. Presenta los códices donde se encuentran esas imágenes, empezando por el grupo Borgia —*Borgia*, *Cospi*, *Vaticanus B*, *Fejérváry-Mayer*, *Laud* y uno relacionado, el *Porfirio Díaz*— y sigue con los otros *tonalamatl* —*San Bartolo Yautepec*, *Borbónico*, *Aubin*—. Además, menciona secciones del *tonalamatl* reproducidas en libros y códices coloniales —*Mexicanus*, *Telleriano-Remensis*, *Vaticanus A*, *Tudela*, *Azoyu I*, *Xicotepéc*—. De manera sorprendente, la autora no menciona los códices históricos, o sólo cuando tienen algún rasgo similar a los *tonalamatl*. El tiempo histórico no es una de sus principales preocupaciones.

Capítulo 2

La autora propone una definición de la palabra *tonalli*: “El *tônalli* es un sustantivo que designa una irradiación lumínico-calórica que constituye la base de lo que podría considerarse una ontología *nâwah*” (p. 107) y después desarrolla toda una reflexión a propósito de este concepto que la lleva a decir: “*tôna/tônalli* abarca un campo semántico y conceptual que no tiene traducción ni equivalencia en las lenguas del viejo continente. [...] los principios operativos del *tônalli* resultan más orgánicos y asociados al cuerpo, como la sangre que circula por las venas, dando fuerza, vida y alimento” (p. 117).

Después pasa al *tonalpohualli* que llama “la cuenta que lo cuenta todo” y lo define como un “sistema que mide el flujo de emanaciones vitales diferenciadas en 260 unidades que se utilizan para nombrar los ciclos temporales (días, noches, años, eras), organizando así el tiempo, el territorio y la historia personal y colectiva de todos los seres” (p. 118). Díaz explica de manera muy clara el funcionamiento del *tonalpohualli* con sus 260 días diferentes, asociados “con una región cardinal”. Lo concibe como un “complejo sistema cosmológico que permite determinar el transcurrir de las irradiaciones que conforman el sustrato energético y anímico de las criaturas que habitan el mundo sobre el tiempo y el espacio” (p. 118). Después, observa que: “Como los 260 días se van desfasando con respecto al año solar, cada año se iniciaba con un nombre diferente que se recorría a razón de 105 días (365–260=105)”. Y continúa:

Este desfase ha permitido que desde el siglo xvi se considere que la cuenta del *tônalli* es un sistema que corre de manera paralela al año, sin embargo, no es así. Es muy importante señalar que esta cuenta del *tônalli* era la que le daba el nombre a todos los ciclos temporales, a pesar de que el tiempo podía dividirse en diferentes periodos o escalas (módulos) (p. 119).

Posteriormente, Díaz aclara que los días constaban de dos elementos —un numeral y un signo— y explica el nombramiento de los años para mostrar cómo la parte numérica aumenta una unidad mientras que los signos aumentan de cinco en cinco: “El desfase de los 13 numerales y los cuatro signos portadores de año generaban una cuenta mayor, de 52 años (13×4=52)” (p. 123). Enfatiza “el hecho de que 52 años parecen conllevar una medida antropocéntrica, pues la cifra podría coincidir con la duración (por lo menos en el plano simbólico) de la vida” (p. 127).

Aparte de este ciclo, la autora nota una relación propia entre los días del *tonalpohualli* y la historia personal o grupal. Antes de abordar de manera detallada varios puntos relacionados con los *tonalli*, Díaz propone varias tablas —los signos del *tonalpohualli*, las veintenas con sus días iniciales, el *xiuhpohualli* con sus 52 años, los nombres de las veintenas—. Es decir que, siguiendo su planteamiento, mezcla las veintenas con los días del *tonalpohualli*.

Posteriormente, pasa a exponer lo que se sabe de los numerales, los signos *tonalli*, la serie de los nueve señores, la serie de los trece señores, los trece señores como envoltorios, los trece volátiles, los señores de las veinte trecenas, los señores de los cuatros rumbos y, finalmente, los colores.

A propósito de la serie de nueve señores, menciona los nueve dioses e indica que pueden ser desarticulados del ciclo de 260 días, lo que permite “hacer cálculos en periodos más largos” (p. 134). Le parece sospechosa la solución del *Códice Aubin* que atribuye dos divinidades al último día del *tonalpohualli*: “La duplicación de referentes calendáricos para evitar desfases sobre la cuenta del *tônalli* no se sustenta en la lógica cronológica *nâwah*, más bien la contradice” (p. 134). Díaz observa que “los códices como el *Borgia*, el *Fejérváry-Mayer* y el *Vaticano B*, que muestran las series separadas, permiten al especialista o *tônalpôwki* combinar los registros de diferentes cuentas para calcular la posición de los nueve señores en cualquier fecha deseada” (p. 135), lo que no es el caso de

[...] —los códices *Cospi*, *Borbónico* y *Tonalamatl Aubin*, todos elaborados a la manera tradicional precolombina—, podrían estar cumpliendo una función meramente demostrativa, actuando como fuentes de información etnográfica y no como instrumentos funcionales de prácticas rituales. [...] En conclusión, las secciones en los *tónalamatl* que muestran la relación fija entre señores de la serie de nueve y días del *tônalli* pueden indicar manufactura colonial (p. 135-136).

Aunque esto sea algo que podría discutirse, debe notarse lo interesante de la argumentación de la autora.

Capítulo 3

En este capítulo la autora desarrolla una reflexión sobre la manera de llamar a lo que nombramos *escritura* y su soporte, los libros. A partir de supuestas menciones de sangre en el texto de los *Anales de Tlatelolco* y de

indeterminadas manchas sobre el *Códice Aubin*, presenta los *amoxtli*, ‘libros’, y en particular los *tonalamatl* como

un tipo de objeto con cualidades especiales, que al ser intervenido por medio de la acción ritual podía cambiar de forma y transformarse en el cuerpo de una deidad y adoptando vida propia, por ello requería ser alimentado. Sin embargo, ésta no sería la única explicación para entender el acto de untar con sangre al *tônâlâmatl* o *âmoxtli*. Como se comentó en el capítulo anterior, la sangre era considerada por los *nâwah* como un fluido vital que acumula y transporta el *tônalli*, que consiste en la energía o irradiación que circula en el calendario cuyas fechas se registran en el *tônâlâmatl* (p. 164).

Creo que en su afán de desarrollar su metáfora en relación con el *cuerpo* —al introducir la sangre—, la autora fuerza las fuentes disponibles, lo que no era necesario. No pongo en tela de juicio su afirmación “los signos *tônalli* y las series calendáricas son personas (no necesariamente humanas), agentes que presentan identidades bien definidas” (p. 164), más bien lamento que no hubiera observado que la lengua náhuatl le da toda la razón al pluralizar los *tonalli* en *tonaltin*, lo que sólo es posible para entes animados.

Continúa con un largo recorrido a través de la literatura que se enfoca en saber si se puede hablar de escritura, de libros. Como siempre, la preocupación mayor es saber lo que entendemos con la equivalencia *amoxtli* versus libro. Y puntualizo que me hubiera gustado encontrar más la vertiente nahua, es decir ¿qué es lo que ellos entendían con la palabra *amoxtli*?

Los tres primeros capítulos de la obra corresponden, así, a la descripción de lo que constituía el núcleo duro, es decir, en mayor parte los *tonalamatl* del grupo Borgia (*Borgia*, *Cospi*, *Vaticanus B*, *Fejérváry-Mayer* y *Laud*). La segunda parte es totalmente diferente en el sentido de que lo importante ya son los documentos exteriores al grupo Borgia, sean imágenes o bien alfabéticos, en náhuatl o bien en español.

Capítulo 4

Ana Díaz empieza por las fuentes escritas en castellano y recuerda cómo Sahagún distinguía entre tres series independientes que nombra “el *tônâl-pôwalli*, el *xiwitl* y el *xiwpôwalli*” y comenta que “la primera estrategia para

describir el funcionamiento del calendario mexicano consiste en romper su estructura funcional, dejando por un lado la cuenta de treceñas y por otro los meses o veintenas” (p. 165) y menciona la oposición entre Motolinía y Sahagún. El primero quiere ver en el *tonalpohualli* un calendario, mientras que el segundo lo rechaza como obra del demonio (p. 185). En seguida, menciona imágenes del *tonalpohualli*, que podían seguir dos modelos: uno tradicional, que se encuentra en los códices *Telleriano-Remensis*, *Vaticano A* y *Tudela*. El segundo modelo consiste en diagramas, tablas o ruedas, tal como se encuentran en Motolinía, Sahagún, Veytia.

La autora comenta varios ciclos identificados por los autores coloniales. Del *xihuitl*, dice que se trata de un año de 18 meses. Explica que $20 \times 18 = 360$ y que $360 + 5 = 365$, y reformula la explicación anterior sobre los cinco días que provocan la elección de sólo cuatro signos o días epónimos para nombrar un año, pero introduce ahora la idea —desgraciadamente tan común— de que esos cinco días corresponden a los *nemontemi*. Menciona diversos problemas relativos a los años como la ubicación de la primera veintena, la fecha de inicio del año, la ubicación de los *nemontemi* y los mecanismos de correlación del *xihuitl* con el año trópico. Como bien observa la autora, el *xihuitl*, tal como ella lo concibe con sus veintenas, no existe en imágenes precolombinas² mientras que, al contrario, esas representaciones son numerosas entre los documentos coloniales y, como se dijo antes, toman dos formas. Una —con el ejemplo del *Calendario de Durán*— que da una apariencia tradicional y la otra que presenta los años en un diagrama circular o rueda calendárica.

Del *Calendario de Durán* dice: “El diseñador de este calendario trató de incorporar elementos de la tradición plástica antigua presentes en los *tônalâmatl*, pero dándoles una configuración novedosa y didáctica que incluía elementos reconocibles para el lector versado en la literatura europea” (p. 192). La expresión “configuración novedosa” me parece un eufemismo. En efecto, el diseñador, en una imagen no mencionada por la autora, no tuvo problemas para escribir fechas con apariencia tradicional desde el día ¡14-ocelotl hasta el 20-xochitl! (Durán 1967, I: fig. 35).

² Quisiera añadir que tampoco existe en náhuatl una palabra que haga referencia a tales calendarios, lo que se puede considerar como una prueba de su inexistencia. Las veintenas se cuentan, pero no daban lugar a documentos escritos.

Del *xiuhpohualli*, que califica como *siglo mexicano*, recuerda que esta cuenta abarca 52 años e indica la equivalencia de $365 \text{ días} \times 52 \text{ ciclos} = 18\,980 \text{ días}$ de la misma manera que $260 \text{ días} \times 73 \text{ ciclos} = 18\,980 \text{ días}$. En cuanto a la representación del ciclo de 52 años en las imágenes coloniales, menciona las ruedas calendáricas de Motolinía, Durán y Tovar. Es una lástima que la autora no mencionara el *Códice Aubin 1576* o bien el *Códice en Cruz*, donde se pueden observar otras maneras de presentar los ciclos de 52 años.

Por otra parte, al abordar el calendario mexicano en las fuentes escritas en náhuatl, Díaz comenta las palabras *ilhuitl*, *cempohualilhuitl*, *meztli* y *cempohuallapohualli*. En este último caso, lo relaciona con una cuenta de 360 días. Menciona que no ha podido encontrar una palabra náhuatl para *trecena* y observa que la palabra española se utiliza en documentos tempranos como los escritos de Cristóbal del Castillo y el *Códice Florentino*. Cita un párrafo del *Códice Florentino* donde se utiliza la palabra *semana* y quiere ver en la cita una relación con las veintenas. Al traducir *Nican peoa in cecemjlhujtlapoalli* por “Aquí comienza la cuenta del sesemilwitlapôwalli (‘la cuenta de todos y cada uno de los (20) días)’” (p. 206), el problema es que en ningún lugar se hace referencia al número 20, tal como ella lo pone entre paréntesis. Nada permite afirmar, sobre la base de esta cita, que “Así, podemos confirmar que el *tônalpôwalli* es la cuenta básica del tiempo que permite organizar los días en módulos de veinte días, pero distinguiendo su posición dentro del sistema de trecenas por el numeral que los acompaña” (p. 206).

Antes de cerrar este cuarto capítulo, se pregunta sobre el origen del *tonalpohualli*. Evoca las tres hipótesis que se conocen: observaciones astronómicas, tiempo de un embarazo, o bien un origen algebraico. A pesar de considerar la tercera hipótesis como la más viable, retoma el desarrollo de su metáfora sobre el *cuervo* y menciona que el tiempo que la criatura se queda en el vientre materno será alimentado con la sangre materna (p. 214).

Capítulo 5

El quinto capítulo es el punto de inflexión, donde se abandona el mundo prehispánico, representado por el Grupo Borgia, para descubrir los conceptos cronológicos y las expresiones gráficas de los europeos al momen-

to de su arribo. La autora introduce la forma de expresar gráficamente el tiempo de los europeos con el ejemplo del *Calendarium de 1476* que contrapone a una copia del inicio del libro II del *Códice Florentino*. Sugiere que de la misma manera se proyectaron las concepciones europeas sobre las cuentas nahuas, al realizar documentos como el *Kalendario de los Cantares Mexicanos* o el *Calendario de Tovar*. Díaz hace notar que “al observar las imágenes y el arreglo de los elementos en las láminas se distingue que las fechas del calendario europeo son el referente principal, el eje de la composición en torno al que se organizan los otros componentes” (p. 221).

En un solo párrafo, la autora hace el resumen de su punto de vista:

El único referente con el que contaban los cristianos para comprender al *tônalpôwalli* como cuenta calendárica era el ciclo de fiestas móviles, llamadas así porque se recorrían sobre el año. Por esta razón, la solución más sencilla para establecer una correlación entre los sistemas *nâwah* y cristiano consistió en utilizar como eje los nombres del calendario civil europeo para relacionarlos con los días de las veintenas (excluyendo los nombres-*tônalli*). Así se reconstruía un calendario anual indígena “real”, tomando como referencia los nombres de los meses (las veintenas), considerados los nombres naturales de los días del año. Con este acto, el tiempo fue despojado de sus nombres e imágenes originales, forzando así una identificación exacta entre el ciclo de las veintenas y el año civil europeo que, como se mencionó en el apartado anterior, era el eje rector del tiempo. Como consecuencia el *tônalpôwalli* se equiparó con los ciclos secundarios o móviles que se subordinan al año de 365 días, como las fases de la luna o los días de la semana, que eran señalados con letras dominicales (p. 224).

El proceso descrito parece acertado, pero con un problema que resulta en la siguiente cuestión: ¿qué sabemos del hecho de que “el tiempo fue despojado de sus nombres e imágenes originales”? Lo que es cierto es que los ejemplos aducidos muestran claramente la imposición de las categorías europeas sobre la expresión del tiempo indígena.

Después de esta muestra, la autora desarrolla con detalles las concepciones astronómicas europeas vigentes en España hasta el siglo XVI. Explica el esquema cosmológico de la edad medieval, con su canon trinitario, y los efectos producidos por el descubrimiento de América, por parte de los europeos. Muestra cómo el modelo trinitario sigue vigente después de la conquista y cómo una imagen del *Códice Florentino* (lib. VII,

f. 236r) es muy similar a una imagen del *Códice Vaticano Latino 73-8* del siglo XII (p. 232). Explica la concepción del globo terráqueo y de las esferas celestes y muestra esquemas circulares, según el sistema ptolemaico, y una imagen muy similar encontrada en el *Chilam Balam de K'aua* (p. 233).

Considero muy interesante y valiosa esta información para aquellos que se interesan en la evolución de los calendarios, pues la autora nos lleva de la cultura babilónica a los romanos y de la Edad Media hasta la conquista y la imposición de formatos litúrgicos.

Capítulo 6

La autora dedica su sexto capítulo a los cosmogramas en el universo indígena que tienen cuatro u ocho espacios colocados alrededor de un centro. Se diferencian de las imágenes europeas, que se inscriben en un círculo, y por el hecho de que la parte central no está ocupada por el hombre, como en los tratados cosmográficos del mundo occidental. Hace referencia, como otras fuentes lo han hecho, a láminas de los códices *Fejérváry-Mayer* y *Madrid*, así como a la Piedra del Sol.

Posteriormente, presenta la historia de las ruedas calendáricas novohispanas y menciona, en particular, las ruedas encontradas en la *Relación de Michoacán*, las de Motolinía, Durán, Sahagún y las ruedas de Veytia; es decir, imágenes sacadas de libros occidentales. Propone que “más que hablar de un despojo del imaginario amerindio, se trata de la gestación de un nuevo cosmograma cristiano y mexicano, resultado de las fuertes tensiones surgidas a partir de la confrontación de dos ideas del tiempo o concepciones filosóficas diferentes” (p. 289).

Capítulo 7

En este capítulo presenta la cosmología y la cosmogonía, y toma como principal ejemplo de estudio las primeras láminas del *Códice Vaticano A*, en las que puede observarse una imagen, única en su género, en la que figura la tierra —en dos láminas separadas— con 11 niveles hacia arriba y 8 hacia abajo. Después de analizar tanto las imágenes como las glosas que las acompañan, la autora llega a la conclusión siguiente: “El modelo utilizado para crear esta composición pudo ser el presentado en *Textus de sphaera* de Johannes de Sacro Bosco (1494), un manuscrito escrito en latín con diagra-

mas y explicaciones claras para estudiantes que contó con varias ediciones, traducciones y comentarios desde su aparición en 1472” (p. 312). Y concluye: “Como puede observarse en este análisis, la incorporación de conceptos filosóficos europeos a la tradición antigua (*nâwah*, *ñâhñû*, helénica y cristiana) abrió paso a la construcción de un nuevo discurso cosmológico indígena novohispano, producto de un diálogo transcultural” (p. 319).

Considero, aun cuando creo que no es el lugar para discutir esta opinión, que de la misma manera que presenta el ejemplo de la Piedra del Sol, en que los mexicanos no tuvieron que esperar a la llegada de los frailes para utilizar el círculo e inscribir su concepción del tiempo, tampoco tuvieron que contar con la presencia de los monjes para tener una concepción estratificada del universo. La lengua y algunos glifos lo pueden mostrar.

Capítulo 8

En palabras de la autora, “el presente capítulo tiene dos objetivos: primero, identificar algunos aspectos relevantes de la historia del discurso calendárico cristiano y, segundo, hacer un seguimiento de la manera en que este cuerpo epistemológico condicionó la descripción del tiempo y la recreación del calendario de los antiguos habitantes del centro de México en las fuentes coloniales” (p. 341).

A continuación, retoma la discusión “sobre la supuesta asociación astronómica de los personajes que conforman las series del *tônalpôwalli* y que los ubica en los diferentes pisos del cielo” (p. 353) y más precisamente niega la propuesta de Eduard Seler según la cual la cosmografía mexicana se podría esquematizar en forma de una pirámide con 13 niveles superiores, a los cuales se asocian los 13 señores “del día” y nueve inferiores a los cuales se asocian los nueve señores “de la noche”. A esta propuesta vertical de Seler, Díaz opone la primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* donde se ven espacios horizontales.

En este mismo capítulo, la autora dedica algunos párrafos al valor mántico de los signos del *tonalpohualli*. Utiliza una similitud entre el *Tractat de prenostication de la vida natural dels hòmens*, un escrito de numerología medieval compuesto en Cataluña, y el libro IV del *Códice Florentino* o bien Durán o cualquier fuente de la época, para considerar que son fuentes que no pueden aportar información sobre la visión indígena de los signos.

Capítulo 9

La autora anuncia que “en este capítulo se verá la manera en que el antiguo régimen de fiestas o *sêsempôwalapôwalli* se desarticuló de su referente esencial, la cuenta del *tônalli*, para generar un calendario mensual independiente que se adecuaría a los principios operativos de la cronología hispana y de su régimen colonial” (p. 369). Según ella, lo que permitió la desarticulación es el hecho de que el calendario festivo de 18 celebraciones tenía una duración muy cercana a un año. En las fuentes coloniales, el conjunto de 18 veintenas se identificó sin dificultad como el calendario mexicano de fiestas fijas. “Originalmente estas fiestas dependían de la cuenta del *tônalpôwalli*, por lo que cada fiesta y veintena empezaba con el mismo signo-*tônalli* durante un año” (p. 370). Además, menciona que cada veintena recibía un nombre, variable según el lugar, y que se celebraba una fiesta principal. “Dado que hasta el momento no se han identificado códices prehispánicos que presenten la organización del *xiwitl* en veintenas, este trabajo permitirá identificar el ciclo figurativo original o ayudar a reconstruirlo parcialmente” (p. 372). Para lograrlo la autora estudió todo un conjunto de códices entre los cuales destaca el *Códice Borbónico*, al cual atribuye una fecha de manufactura posterior a la conquista. A pesar de la ausencia de códice prehispánico de las veintenas, los documentos coloniales permiten establecer un repertorio gráfico de las veintenas y distinguir entre las imágenes de los dioses involucrados en las fiestas, las imágenes de las fiestas y los signos de las veintenas.

Capítulo 10

En este último capítulo, Ana Díaz propone que el eje director de la experiencia temporal no es el año solar, sino el ciclo de festividades basado en periodos de 52 años que corresponde al promedio de una vida humana.

Si llama a su último capítulo “La fiesta: el corazón del tiempo” es porque no sólo se focaliza en la función de las fiestas, sino en el hecho de que es “una actividad que implica la participación activa y comprometida de la gente [...] papel tan importante de la fiesta como eje rector de las prácticas colectivas” (p. 447). Lo que es un poco sorprendente es, por un lado, su voluntad de juntar estrechamente las veintenas con el *tonalpohualli* y, por el otro lado, el hecho de tomar en cuenta, al mismo tiem-

po, la propuesta de David Tavárez que muestra una “separación entre las prácticas que se llevaban a cabo durante las fiestas colectivas —asociadas a las veintenas— y los rituales personales —que se rigen por las fechas del *tônalpôwalli*—” (p. 444).

Es evidente que, no sólo en este libro sino en sus trabajos anteriores, la autora utiliza un enfoque que le permite percibir los rasgos europeos más finos de los documentos coloniales. Enfrentarse a la distinción entre lo prehispánico, lo que se adopta completamente desde un modelo europeo o lo que es común a ambos sistemas de representación es algo habitual para los historiadores. Se trata de preguntas que hay que plantear una y otra vez, aunque sepamos que muy a menudo la respuesta sólo será una incitación a pensar y no una prueba.

Para terminar, me gustaría retomar un ejemplo mencionado varias veces a propósito del *Códice Borbónico*. Díaz pone en duda el carácter prehispánico del código, por tres razones:

- 1 Por el hecho de que establece una relación directa entre los nueve señores y los signos de los días: “Las secciones en los *tônalamatl* que muestran la relación fija entre señores de la serie de nueve y días del *tônalli* pueden indicar manufactura colonial” (p. 135-136).
- 2 Por la figuración de las 18 veintenas. Díaz menciona que el *Códice Borbónico* se considera generalmente como prehispánico o al menos copia de un código precolombino, pero que ella lo juzga colonial. Dice:

El análisis formal, además de demostrar que su manufactura es colonial, revela que se trata de un nuevo repertorio gráfico creado para la ocasión, como sucede con el cosmograma del *Códice Vaticano A* o las imágenes del *Códice Florentino*. Para llegar a esta conclusión es importante mencionar las reglas compositivas de las tradiciones plásticas del centro de México, así como las de la pintura y la cultura impresa europea vigentes para el siglo XVI (p. 374).

Menciona la extensión variable de las veintenas en una estructura muy libre que permite identificar “una composición de tipo narrativo, donde el espacio se reconstruye a la manera occidental, distribuyendo a los personajes sobre el espacio abierto. Esta estrategia topográfica no tiene precedente en la tradición *tlahkwîlôhkeh*” (p. 375).

- 3 Observa que las veintenas vienen incluidas en un conjunto de años que van de un año 1-Tochtli hasta llegar a 2-Acatl, pasando por un año

2-Acatl. Es decir, que son 53 años y que la primera veintena Izcalli es la última del año 1-Tochtli y que se reproduce al final del año 2-Acatl. Para Díaz, esa estrategia

no tiene una razón de ser dentro de la cuenta de tiempo *nâwah*, pero tiene sentido si se toman como referencia las fechas de inicio y final del año juliano. Es decir, la estructura tiene lógica si los pintores estuvieran tratando de generar una correlación absoluta entre las fechas de ambos sistemas cronológicos abarcando: 1) los últimos días del año 1-Conejo; 2) de enero a diciembre de 2-Carrizo; y 3) los primeros días del año 3-Pedernal (p. 374).

Ella considera que

es en realidad una estrategia pedagógica que muestra la composición de un año cristiano, expandiendo gráficamente su estructura para así también mostrar su división interna en 18 veintenas. Específicamente, el compositor tomó como ejemplo el año 2-Carrizo, que se distingue del resto de la cuenta porque en él se realiza la ceremonia del Fuego Nuevo (p. 379).

Ana Díaz maneja, entonces, varios tipos de argumentos para atribuir un carácter colonial al *Códice Borbónico*. O bien se trata de una presentación que no aparece en lo que constituye el núcleo duro de lo prehispánico (*Borgia, Vaticanus B, Laud, Fejérváry-Mayer*) o la manera de figurar escenas no corresponde con lo que conocemos o se percibe una influencia europea en tanto que imposición de un sistema calendárico ajeno.

El manejo de esos tres criterios es muy susceptible de debate y de evaluaciones diferenciadas. En cuanto al primero, dudo que se puedan utilizar los nueve señores como marcador. En lo que toca al segundo —el estilo de las imágenes de las veintenas—, comparto la idea propuesta por la autora y me hubiera gustado expresarle, personalmente, que se puede observar lo mismo en la tercera parte del *Códice Mendocino*, donde los *tlacuiloque* utilizaron los recursos de su escritura para escribir sobre temas que no formaban parte de sus intereses. Finalmente, el tercer argumento —la imposición mental del calendario juliano—, me parece un tanto problemático. La visión de la autora juega un papel importante, que revela aspectos que, a veces, no hubiéramos pensado o enfatizado. Después de todo, cada autor es quien elige lo que le parece más convincente y, por lo tanto, no debemos olvidar que todos tenemos nuestro propio enfoque.

Referencias

- Boone, Elizabeth Hill. 2007. *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*. Austin: University of Texas Press.
- Caso, Alfonso. 1967. *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Díaz Álvarez, Ana Guadalupe. 2007. "La imagen del tiempo en la primera página del códice *Fejérváry-Mayer*: un modelo de la configuración cósmica basada en la estructura calendárica mesoamericana en el área central de México." Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durán, Diego. 1967. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, edición de Ángel María Garibay K., 2 vols. México: Porrúa.
- Graulich, Michel. 1999. *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas, las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Mikulska, Katarzyna. 2015. *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*. Toluca; Varsovia: El Colegio Mexiquense/ Universidad de Varsovia/Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos.
- Nowotny, Karl-Anton. 2005 [1961]. *Tlacuilolli, Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*, traducido y editado por G. A. Everett y E. B. Sisson. Norman: University of Oklahoma Press.
- Prem, Hanns. 2008. *Manual de la antigua cronología mexicana*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.
- Tena, Rafael. 1987. *El calendario mexica y la cronografía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Thouvenot, Marc. 2019. "El mundo del *ilhuitl*, sus días y duraciones." *Trace* 75: 86-127.