

David Stuart. 2021. *King and Cosmos. An Interpretation of the Aztec Calendar Stone*. San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press, 158 pp.

Sergio Ángel VÁSQUEZ GALICIA

<https://orcid.org/0000-0002-1901-220X>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Facultad de Filosofía y Letras

sergiovasquez@filos.unam.mx

Su espléndida manufactura y los intereses del nacionalismo mexicano convirtieron a la Piedra del Sol —conocida erróneamente como Calendario Azteca— en uno de los hallazgos mexica más famosos y en un símbolo de identidad nacional. No es casual que en la actualidad esté en el centro de la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología, alineada con el escudo nacional que corona la entrada del recinto.

Desde 1790, cuando fue hallado bajo el piso de la antigua Plaza de Armas de la ciudad de México, el monolito ha sido objeto de múltiples estudios. En 2021, *King and Cosmos: An Interpretation of the Aztec Calendar Stone*, del destacado mayista David Stuart, se sumó a los esfuerzos por desentrañar su significado. Es un texto científico de alta calidad, publicado por Precolumbia Mesoweb Press, estructurado en un prólogo y siete capítulos. A manera de anclaje, Stuart manifiesta en el capítulo 1, “Hacia una nueva interpretación”, su acuerdo con Khristaan D. Villela, Matthew Robb y Mary Ellen Miller (2010) en que el monolito “aún no ha revelado la totalidad de sus secretos”;¹ sus pretensiones son modestas, pues sólo busca plantear ideas que arrojen “luz sobre algunos de esos ‘secretos’” (p. 14). En este sentido, acepta que la interpretación del monumento sigue abierta y en construcción; en consecuencia, su trabajo no culmina con el típico apartado de conclusiones, sino que aprovecha el capítulo 7, “Resumen y observaciones finales”, para sintetizar sus propuestas y exponer una serie de reflexiones que le permitirán dar continuidad a la investigación.

¹ En 2021, Precolumbia Mesoweb Press publicó la traducción al español de *King and Cosmos*, en versión digital, con el título *El rey y el cosmos. Una interpretación del monumento conocido como “Calendario Azteca” o “Piedra del Sol”*. Las citas y títulos de capítulos en esta reseña provienen de esa versión, disponible en <https://www.mesoweb.com/es/publicaciones/PMP4.pdf>.



La amplia bibliografía que Stuart emplea es muestra de su erudición y de la seriedad con la que enfrenta el reto. Además, en un apéndice ofrece su traducción al inglés de la *Leyenda de los Soles*, texto que incorpora para ilustrar sus correspondencias con la Piedra del Sol respecto a los registros de los ciclos de 52 años (pp. 141-144).

Aunque el propósito explícito de Stuart es presentar una propuesta explicativa de la pieza a partir de los componentes de su mensaje visual, también revela los pormenores de un segundo interés de mayor alcance: dar testimonio de la naturaleza compleja del contenido gráfico de estos monumentos y explicar la metodología adecuada para interpretarlos. Para él, en estos monolitos existe una estrecha relación entre escritura e iconografía que la mayoría de los especialistas han pasado por alto debido a una postura dicotómica: los historiadores del arte rara vez identifican el contenido jeroglífico y lingüístico por considerarlo “meramente pictográfico” (p. 8), y los estudiosos de la escritura jeroglífica náhuatl, enfrascados en la composición de los signos y las convenciones ortográficas, descuidan los aportes de la parte iconográfica. Afirma que “en realidad, el arte y la escritura del centro de México, como es el caso del resto de Mesoamérica, son dos categorías que se traslapan: son autónomas en muchas maneras, pero están plenamente integradas a un amplio sistema visual” (p. 8). Desde esta perspectiva, Stuart es consciente de que los llamados “jeroglíficos aztecas”, más que símbolos pictográficos, son representaciones de palabras y frases, y al mismo tiempo cada composición jeroglífica se ciñe a convenciones iconográficas centenarias (p. 8).

Esta novedosa mirada a la Piedra del Sol tiene sus cimientos más sólidos en el conocimiento profundo del autor sobre la epigrafía, el arte, la política y la sociedad del mundo maya clásico. Quizá esto lo motivó a justificar su incursión en el estudio de una importante pieza mexicana y aclarar que su aproximación al sistema de registro de los nahuas “no es un salto tan drástico” (p. 8), por tres motivos. En primer lugar, está convencido de que los subtipos mesoamericanos de iconografía y escritura se relacionan, pues no sólo comparten convenciones y cánones visuales, sino los mismos principios metodológicos para su estudio y comprensión. Así, propone que los sistemas en ambas culturas pueden estudiarse en forma comparada, manteniendo siempre la conciencia de uno y otro (p. 9). En segundo lugar, destaca que ha estado interesado en la ideología, los dioses, las imágenes y los gobernantes (*kings*, “reyes”) de la civilización maya, como se observa en sus obras (Houston y Stuart 1996; Stuart 1996), y estos temas se atraviesan en

su análisis del monolito. Por último, explica que el arte y la escritura de los nahuas no le son ajenos, pues desde hace más de 45 años se ha preparado para su estudio bajo la influencia de especialistas como Henry B. Nicholson, Thelma D. Sullivan y el experto en la lengua náhuatl Richard Andrews. Además, ha seguido con gran interés el surgimiento de nuevas ideas y discusiones sobre la naturaleza de la llamada *escritura jeroglífica náhuatl*, en especial los trabajos de Alfonso Lacadena García-Gallo, Marc Zender y Gordon Whittaker. Lo que no queda claro es su conocimiento sobre los aportes de otros especialistas con los que comparte algunas ideas, como Erik Velázquez García y su importante artículo “Silabogramas nahuas en tiempos de la Conquista” (2019), al que no cita.

En el capítulo 1, “Hacia una nueva interpretación”, prepara el terreno de su propuesta con una revisión de los estudios que le permiten rescatar ideas que serán pilares en su argumentación, desde el primer trabajo sistemático de Antonio León y Gama (1790) hasta la actualidad.² En este punto, sobresale su madurez intelectual al reconocer a los eruditos del siglo XIX que detallaron algunos aspectos del funcionamiento del sistema que plantea. A lo largo del libro son frecuentes las referencias a León y Gama, Joseph Marius Alexis Aubin, Antonio Peñafiel y Alfredo Chavero.

De los aportes del primero, Stuart rescata la identificación del glifo 4 Movimiento y de la banda de signos del *tonalpohualli*. Además, es sugestiva su observación acerca de que la influencia del erudito y su caracterización de la Piedra del Sol como un reloj solar quizá fueron la causa de que la pieza se empotrara en sentido vertical en el muro lateral de la catedral. De Alexander von Humboldt (1810) resalta la difusión de las ideas de León y Gama entre los intelectuales estadounidenses y europeos de su tiempo, y la consolidación de la idea del monumento como un calendario. Por su parte, menciona que Chavero (1876) y Phillippp Johann Josef Valentini (1878) contribuyeron a situar históricamente el monolito y definieron su posición horizontal con base en las obras del dominico Diego Durán y del tenochca Hernando Alvarado Tezozómoc (p. 16). De Eduard Seler (1888; 1899; 1901; 1915) y Hermann Beyer (1921) retoma la plena identificación como imagen del sol estático. Para la discusión, el investigador recoge tres interpretaciones que tienen que ver con el rostro central tallado en la piedra. Primero, la de Konrad Theodor Preuss (1931), quien lo reconoció como

² Para situar al lector acerca de las obras que Stuart revisa, las fechas de publicación se indican entre paréntesis. Para su consulta, véase la bibliografía del libro.

la tierra animada, propuesta que después fue matizada por Carlos Navarrete y Doris Heyden (1974) al señalar que era Tlaltecuhltli. Luego, la de Cecilia F. Klein (1976), quien indicó que era la representación del sol nocturno, es decir, Yohualtecuhltli (p. 17). Por último, la de Felipe Solís Olguín (2000), quien concluyó que era el rostro de Xiuhtecuhltli.

Aunque Stuart admite la trascendencia de los aportes previos, es enfático en su desacuerdo con las interpretaciones exclusivamente míticas o cosmológicas, porque desde su punto de vista el rostro central también permite señalar una figura histórica (p. 17). En esta revisión, recupera la posible ubicación del monolito en un *tianquiztli* frente al *tecpan* de Motecuhzoma Xocoyotzin (p. 20) y su colocación horizontal en la cima de un *momoztli*, (“lugar diario”, p. 22). Del capítulo 3 al 6, ofrece las evidencias sobre estas posibilidades.

Después de recobrar estos aportes, Stuart sintetiza de la siguiente manera su propuesta interpretativa: “Por ahora, simplemente diré que ver la Piedra del Sol como un diseño jeroglífico representa un enfoque novedoso; casi todos los análisis anteriores, basados en las añejas tradiciones de investigación sobre la mitología azteca, se han apoyado en un método simbólico o iconográfico más generalizado” (p. 22). Considera necesario detenerse en los jeroglíficos más pequeños y sus relaciones, pues algunas no han recibido suficiente atención, como la del glifo nominal de Motecuhzoma Xocoyotzin y el año 1 Pedernal. Para él, ambos identifican el personaje del centro como “un retrato deificado del gobernante Motecuhzoma II representado como Huitzilopochtli” (p. 23).

A partir del capítulo 2, “Imagen, texto y lenguaje”, los dibujos, esquemas y fotografías en alta resolución son fundamentales para sus argumentos. Stuart detalla su punto de partida teórico-metodológico. Su experiencia en la cultura visual maya le llevó a comprender que “las convenciones gráficas [mayas] de escritura e iconografía se desarrollan en paralelo” (p. 25), y observa el mismo fenómeno en el llamado *arte azteca*. Sin embargo, para él es un error pensar que la fusión de ambas categorías es suficiente para entender el sistema, pues los nahuas y otros grupos mesoamericanos tenían claro que eran procedimientos distintos que usaban en conjunto de manera intencional (p. 25): sabían que las imágenes eran capaces de comunicar mensajes en un marco de significados y asociaciones (iconografía) y que otros elementos gráficos representaban las particularidades del lenguaje (escritura). Para el mayista, la división inexistente entre texto e imagen llevó a los estudiosos ajenos a esta comprensión a la confusión, incluso a

definiciones erróneas de los sistemas de escritura mesoamericanos (p. 26). Para él, la Piedra del Sol es un excelente ejemplo para demostrar y estudiar la relación entre iconografía y escritura.

Para dejar asentado su procedimiento, toma distancia de la propuesta de Elizabeth Hill Boone (2000), pues considera que su definición de escritura es demasiado amplia y que caracteriza el sistema visual como exclusivamente semasiográfico (p. 26). En cambio, acepta que es más cercano a la lectura jeroglífica de autores como Joseph Marius Alexis Aubin, Henry B. Nicholson, Joaquín Galarza, Hanns Prem, Alfonso Lacadena y Gordon Whittaker, quienes demostraron la existencia de un verdadero sistema de escritura, es decir, de un medio fonético para escribir palabras en náhuatl (p. 26).

Stuart apunta que su colega mayista Simon Martin (2006) es quien mejor ha reconocido la estrecha y compleja relación entre palabras e imágenes. Coincide, en términos generales, en la identificación de las tres categorías básicas que entran en juego para dar origen a la variedad de comunicaciones visuales que existieron entre los pueblos mesoamericanos: iconográfico, semasiográfico y glotográfico. No obstante, está en desacuerdo con el esquema de Martin, que pondera un orden lineal y bidireccional de dichas relaciones, pues mantiene la iconografía y la glotografía en extremos separados (p. 27), y lo modifica para plantear que sus componentes son partes de un sistema en el que las categorías se intersecan, pues, según su parecer, un artista mesoamericano era capaz de “comunicar ideas con base en una ingeniosa articulación de los ámbitos ‘iconográfico’ y ‘glotográfico’” (p. 28). Esto significa que en un mismo *signo* se podía presentar un mensaje visual (imagen), una idea (significado) o una palabra (p. 29). Además, apunta que estos traslapes entre iconografía, semasiografía y glotografía son fundamentalmente mesoamericanos y lo demuestra con ejemplos. En uno de ellos, recupera la observación de Beyer respecto a que la banda del contorno de la Piedra del Sol, que combina símbolos de estrellas y Venus para representar el cielo nocturno, también es la palabra *ilhuicatl*, como se puede deducir del nombre jeroglífico de Motecuhzoma Ilhuicamina.

En el capítulo 3, “Un lugar diario”, Stuart expone sus argumentos acerca de la posible ubicación del monolito de más de 20 toneladas en Tenochtitlan. A diferencia de Villela, Robb y Miller (2010), Eduardo Matos Motezuma, Nicholson y Boone, quienes se basan en las crónicas novohispanas para especular que se encontraba en el recinto central, asociada a sus principales monumentos, el mayista ofrece algunas “evidencias circunstanciales” sobre su localización en un espacio abierto al sur del templo y al poniente

del *tecpan* de Motecuhzoma Xocoyotzin (p. 39). La identificación de esta plaza, en la que a diario se instalaba un mercado, en el *Mapa de 1524* o *Mapa de Nuremberg*, sumada a la descripción de Durán de las dos piedras que ahí se encontraban, le permite establecer un cuadro hipotético convincente sobre el asiento original del monolito. Este aspecto también le lleva a subrayar la centralidad de la pieza y el vínculo de su contenido simbólico con la autoridad y el poder mexicas (p. 39).

El autor también esgrime evidencias suficientes para plantear la posibilidad de que la Piedra del Sol estuviera empotrada en su origen en una pequeña plataforma cuadrangular de dimensiones discretas, con escaleras y alfardas dirigidas hacia los cuatro rumbos del universo —el dibujo de la página 59 es muy útil para imaginar esta disposición— para formar un *momoztli*, como sugirieron antes Heyden y Eduardo Noguera (pp. 59 y 61). Destaca su rechazo a la idea de que el objeto estuviese inacabado y explica que su grueso contorno sin labrar era necesario para fijarlo en el basamento. Siguiendo la obra de Durán, especula sobre su posible funcionalidad como elemento ritual para entregar ofrendas y sacrificios. Para Stuart, la Piedra del Sol “era quizá una versión sumamente desarrollada de este tipo de monumento, que se usó para marcar el espacio central de la gran plaza de la antigua Tenochtitlan, siendo quizá el *momoztli* más imponente de su época” (p. 43).

En el capítulo 4, “Jeroglíficos, tiempo e identidad”, el más extenso, Stuart expone sus razonamientos sobre la identidad del rostro labrado en el centro de la Piedra del Sol, que considera uno de los temas más controversiales. Para construir una propuesta sólida, revisa las principales interpretaciones al respecto: 1) Seler y Beyer, quienes señalaron que era el rostro de Tonatiuh; 2) Navarrete, Heyden y Richard Townsend, que lo interpretaron como el semblante de Tlaltecuhltli; 3) Klein, que lo reconoció como Yohualtecuhltli; 4) Michel Graulich, quien sugirió que la parte superior del rostro era la imagen del sol naciente en el Este, y la inferior, supuestamente descarnada, una referencia a la muerte y la noche (p. 66); 5) Solís Olguín, que lo identificó como Xiuhtecuhtli; y 6) Susan Milbrath, quien apuntó que era la fusión de una *tzitzimil* y Tonatiuh, que comunicaba la idea de eclipse solar.

Para el investigador, los desacuerdos en la interpretación de un elemento tan importante quizá tienen su origen en una visión de las deidades nahuas “como entidades singulares y separadas” (p. 67), lo que va contra la “flexibilidad” de sentido que los mismos artesanos y especialistas rituales adscribían a la imaginería religiosa (p. 68). Según el autor, no

se ha explorado la posibilidad de que los creadores del monumento fueran más explícitos en la caracterización del rostro por medio de los jeroglíficos que lo rodean, que tal vez “funjen como identificadores” que no se han estudiado como tales hasta ahora (p. 68).

Las observaciones de Stuart sobre los 30 jeroglíficos individuales localizados en la Piedra del Sol, la mayoría de naturaleza calendárica y algunos “infixos” o colocados dentro del campo visual de jeroglíficos de mayor tamaño (p. 68, nota 15), son sumamente interesantes y sin duda constituyen la principal fortaleza de su propuesta. Del glifo central Nahui Ollin, 4 Movimiento, por ejemplo, destaca su relación con las designaciones jeroglíficas de las cuatro eras del cosmos que lo rodean para conformar la forma geométrica de “quincunce” (p. 71). En esta composición, el rostro del centro designa el movimiento solar, mientras los cuatro elementos externos representan las direcciones del mundo, que a su vez se alinean con cuatro “medias flechas” del glifo Tonatiuh para marcar cuatro signos del *tonalpo-hualli* que funcionan como los cargadores del año: *calli*, *tochtli*, *acatl* y *tecpatl* (pp. 71-72).

De igual importancia es su identificación del glifo 13 Caña como referencia al nacimiento de la era Nahui Ollin, registrada tanto en los *Anales de Cuauhtitlan* como en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, y su lectura de los dos signos encima de 4 Movimiento. El de la derecha es una diadema con una joya enfrente y el de la izquierda es el glifo 1 Pedernal. El par se contraponen a partir del eje vertical de la composición. A diferencia de Seler, Beyer y Graulich, quienes interpretaron la diadema como una alusión a los guerreros caídos en batalla, Stuart considera correcta la explicación de Peñafiel y Emily Umberger de una versión elaborada del jeroglífico nominal de Motecuhzoma II. Según argumenta, la diadema se lee como TEK^w, o *teuctli*, “señor”, y la joya quizá sea la partícula *-so*, y ambos se aproximan fonéticamente al nombre Moteczomah [*sic*]. Además, no es casualidad que la diadema se profile de frente al glifo 1 Pedernal, que pudo referirse al nombre calendárico de Huitzilopochtli, como se consigna en el *Códice florentino* y la *Crónica mexicayotl* (p. 76).

Aunque en la actualidad numerosos especialistas aceptan la presencia del nombre de Motecuhzoma Xocoyotzin en la Piedra del Sol, Stuart señala que se ha considerado como una mención aislada y no como un hecho integral con el resto de la composición, como él propone: que el nombre del *tlahtoani* se encuentre en el círculo central, cerca de Ollin, sugiere una identificación entre el rostro y Motecuhzoma II, que también es una encarnación

de Huitzilopochtli (p. 78). Al respecto, señala: “El monumento parece brindar su propia indicación explícita de dos identidades: una de ellas histórica, el emperador Moteczomah II [*sic*]; la otra mítica: el aspecto solar de Huitzilopochtli” (p. 80). Para reforzar esta interpretación, subraya que el rostro central porta un *xiuhuitzoll*i visto de frente (la forma puntiaguda que corona el glifo Ollin), tiene el ceño fruncido (*zoma*) y lleva en el contorno el cabello del gobernante que aparece en otras representaciones (p. 85). Para él, en el monolito existe una fusión de identidades que ha quedado “codificada por las identificaciones jeroglíficas” (p. 86). Esta conclusión es congruente con la forma en la que los nahuas y otros grupos mesoamericanos, como los mayas, entendían la naturaleza de la identidad. En este punto, el mayista recupera con acierto la idea de hombre-dios de Alfredo López Austin, pues los gobernantes mexicas pueden encarnar a los dioses (p. 87), y el mismo proceso se observa en Palenque, cuando los gobernantes son descritos como la personificación del dios solar K’inich Ajaw (p. 88). Dice Stuart: “Postulo que la Piedra del Sol azteca encapsula una noción similar de identidad real, poniendo en un plano de equivalencia al gobernante deificado específico, Moteczomah II [*sic*], no sólo con el sol y el poder celestial, sino con una forma calendárica y temporal en particular, Nahui Olin” (p. 90).

Para concluir este capítulo, señala la presencia de una simetría bilateral que también se encuentra en el área maya para marcar jerarquías, en la que el lado derecho, por lo general, tiene primacía (p. 90). En el caso específico de este monumento, 1 Pedernal está a la derecha para señalar la prioridad de Huitzilopochtli en la composición, pero se orienta a la izquierda, donde está el nombre de Motecuhzoma Xocoyotzin perfilado a la derecha (p. 92).

En los capítulos 5 y 6, se fortalece la interpretación histórica y *mítica* de la Piedra del Sol, y la propuesta de lectura acerca de que los elementos del sistema visual transitan entre la iconografía, la semasiografía y la glotografía. En el capítulo 5, “Tonatiuh y el disco solar”, considera que este disco, con sus ocho “puntos radiantes” y círculos concéntricos, es más que una simple representación de un sol redondo. Para Stuart, es un jeroglífico que comunica directamente la palabra Tonatiuh, el nombre propio del sol (p. 97). También es importante la interpretación de las dos *xiuhcoatl* que parten del glifo 13 Caña, no sólo como representaciones de la luz y el calor solar, sino como indicadores de direccionalidad, que al mismo tiempo marcan la importancia de la fecha en referencia al nacimiento del sol y la era actual (p. 100). La misma relevancia tiene el hecho de haber reconocido

las joyas de *chalchihuitl* que irradian hacia la parte exterior como un elemento integral y diagnóstico del disco de Tonatiuh, que no sólo se alterna con los rayos solares que terminan en punta (pp. 103-104), sino que incluye un anillo compuesto por la repetición del signo *xihuitl* (“año”) justo en la parte exterior de los veinte signos del *tonalpohualli* (pp. 105-107). Stuart encontró que este elemento se repite en 52 ocasiones, lo cual no sólo es una referencia al *xiuhmolpilli*, o “atadura de años”, sino una alusión a “siglo”, debido a la referencia a las cinco eras cósmicas en la pieza.

En el capítulo 6, “Plazas, las Pléyades y la centralidad”, el autor retoma la identificación de Peñafiel, de finales del siglo XIX, del topónimo *tianquiztli* y el estudio “Los monolitos de mercado y el glifo *tianquiztli*”, de Leonardo López Luján y Bertina Olmedo (2010), para demostrar que también está presente en la Piedra del Sol. El mayista reconoce que el anillo de cuadretes a intervalos regulares que forma parte de la representación de *tianquiztli* sirve para enmarcar los 20 signos del *tonalpohualli*, y que las líneas que bordean el perímetro se asoman tímidamente entre las flamas del lomo de las dos *xiuhcoatl*.

A diferencia de Peñafiel, quien consideró el topónimo de *tianquiztli* como un elemento figurativo, Stuart lo describe como “un verdadero elemento jeroglífico” (p. 120, nota 26) y menciona que otros discos solares también presentan la fusión gráfica con el nombre Tonatiuh (pp. 119-122). El autor ofrece algunas explicaciones sobre los motivos por los cuáles el jeroglífico *tianquiztli* fue integrado al monumento mexicana. En primer lugar, a partir del trabajo de López Luján y Olmedo, que se basan en la *Historia de las Indias*, de Durán, señala que estos monolitos, integrados a los *momoztli*, marcaban el centro de los mercados abiertos. La Piedra del Sol, vista como un *momoztli* extremadamente complejo, debió servir para subrayar conceptos cosmogónicos y temporales, y la centralidad de una plaza ritual. Luego, destaca que las Pléyades también recibían el nombre de *tianquiztli* y recuerda que el conjunto de estrellas jugaba un papel fundamental en la fiesta del Fuego Nuevo, pues el ritual se llevaba a cabo cada 52 años, cuando aparecían justo a la medianoche (p. 126). Según Stuart, la fusión entre los jeroglíficos Tonatiuh y *tianquiztli* bien pudo aludir a la oposición entre las Pléyades (cenit) y el Sol (nadir) durante la ceremonia del Fuego Nuevo (p. 127).

Las reflexiones teóricas de Stuart respecto a la flexibilidad del sistema visual en estos monumentos, que transita entre la imagen, los significados y la escritura, y sus propuestas interpretativas sobre los elementos que

componen el sentido *mítico* e histórico de la Piedra del Sol serán un referente imprescindible para los especialistas en escritura, historia del arte e historia prehispánica. Podemos afirmar que los dos propósitos explícitos del libro se cumplen con creces. No obstante, algunos detalles generan nuevas preguntas que atender y requieren una explicación más profunda.

Una lectura atenta revela que hay un propósito implícito que desvía la atención de Stuart y ocasiona que olvide a menudo el contexto nahua: demostrar que los elementos que conforman el diseño de la Piedra del Sol y las características del sistema visual del centro de México tienen su origen en la cultura maya. A lo largo del trabajo son frecuentes afirmaciones como la siguiente: “Todos los motivos de bandas que vemos en estos discos solares son variaciones de un elemento de diseño con profundas raíces en la escultura y pintura del periodo Posclásico en el centro de México, las cuales se derivan en última instancia de las bandas celestes de la iconografía maya del periodo Clásico” (p. 111).

Al referirse en específico al diseño solar del monolito, señala que “para el periodo Posclásico tardío se trataba ya de un icono muy antiguo, cuya evolución podía seguirse al menos a partir de la cultura visual de los antiguos mayas” (p. 97). Lo que al comienzo del libro se plantea como un método de trabajo comparativo entre los sistemas de registro de la tradición maya y del centro de México, que se sustenta en la profunda interacción entre grupos de distintas regiones de Mesoamérica, conforme se desenvuelve la investigación se manifiesta como un tercer propósito que en algunos capítulos provoca un desequilibrio entre los abundantes ejemplos mayas y los escasos del contexto nahua.

Por ejemplo, en el capítulo 3, cuando argumenta que los altares circulares tuvieron gran relevancia para los nahuas, la mayoría de los ejemplos pertenece a los mayas del periodo Clásico: marcador de Motmot, Copán, Honduras; estela y altar del Naranjo, Guatemala; mapa colonial del *Chilam Balam de Chumayel*; altar maya en forma de disco de Bonampak, Chiapas; monumentos 139 y 149 de Toniná, Chiapas; altar 10 de El Palmar, Campeche; altar 1 de Zacpetén, Guatemala; altar 1 de Caracol, Belice; altar de Puerto Barrios, Guatemala; vasija Justin Kerr, K871, etcétera. De este modo, el lector podría quedarse con la sensación de estar frente a una investigación dedicada al área maya. Esto se acentúa porque los ejemplos del centro de México son tan exiguos —cruz picada de Teotihuacan (p. 49) y ruedas calendáricas del contexto colonial (p. 56)— que apenas nos recuerdan que la investigación es sobre un monolito mexicana. De hecho, llama la atención

que los *cuauhxicalli* y *temalacatl* existentes sean someramente analizados y que no se mencionen otras piezas circulares colosales, como la Coyolxauhqui del Templo Mayor.

Lo mismo sucede en el capítulo 5: por argumentar que el diseño de las bandas solares del centro de México tiene su origen en el área maya del periodo Clásico, el análisis de los códices y monumentos de tradición náhuatl, o del estilo Mixteca-Puebla, es poco profundo. Para que ese propósito quedara mejor sustentado eran necesarios tres requisitos: hacerlo explícito; explicar que el sistema visual maya no surgió en el “aislamiento cultural” (p. 97), sino que tuvo sus bases en el periodo Preclásico, seguramente por la interacción de varias tradiciones culturales, y demostrar cómo transitó hacia el centro de México. La ausencia de estas condiciones da la impresión de que la propuesta es difusionista.

Otros dos aspectos despiertan una serie de cuestionamientos. El primero tiene que ver con la presencia de la Piedra del Sol en un *momoztli* de mercado y el posible receptor del mensaje cifrado en un complejo sistema visual. Por las relaciones de la conquista, las crónicas de evangelización y las obras de intelectuales novohispanos de mediados del siglo XVI se conoce que los mercados de Tenochtitlan y Tlatelolco convocaban una gran cantidad de personas: Hernán Cortés señala más de “sesenta mil ánimas” (1985, 63) y Francisco Cervantes de Salazar más de “cient mil” (1985, 309). Asimismo, sabemos que gente de pueblos localizados a varios kilómetros de distancia asistía sin falta a dichos mercados por temor a ser castigados por los dioses del *tianquiztli* o por el Estado tenochca (Durán 1995, 1: 182), que la inmensa mayoría pertenecía al grupo *macehualtin* y acudía a intercambiar servicios o productos que se confeccionaba en sus *calpultin* (Cortés 1985, 63), y que “los que venden, las más son mujeres [del pueblo]” (Cervantes 2001, 76). Entonces, ¿quiénes eran los receptores del complejo mensaje cifrado en la Piedra del Sol? ¿Estaban los *macehualtin* capacitados para comprenderlo? ¿O acaso el mensaje era para los escasos *pipiltin* que visitaban los mercados, para los funcionarios del Estado que regulaban las formas de intercambio o para el reducido grupo *pochteca* que también participaba en la dinámica del *tianquiztli*? ¿El mensaje era relevante sólo en las fiestas más importantes dirigidas por el *tlahtocayotl*?

El segundo aspecto es la interpretación política del monolito. Identificar en la Piedra del Sol la representación de Motecuhzoma Xocoyotzin, un personaje histórico, que al mismo tiempo es la encarnación del aspecto solar del dios Huitzilopochtli, ¿es suficiente para afirmar que se ha hecho

una lectura política de la pieza? Por las obras de Durán y otras vinculadas con la “Crónica X”, sabemos que Motecuhzoma II fue un *tlahtoani* con una política distinta a la de sus antecesores, que su prioridad no fue continuar con la expansión militar, sino consolidar lo conseguido, que comenzó este proceso desde el centro de México e impuso en los principales centros políticos a sus familiares, que limitó el ascenso social de los *macehualtin* para rodearse sólo de *tlazopipiltin* que le fueran favorables, y que llevó al extremo la veneración de la figura del *tlahtoani* (Durán 1995, caps. LII y LIII; Alva 2021, 2: 359). Quizá tomar en cuenta esta información contextual sobre la política de Motecuhzoma II hubiera permitido consolidar la propuesta sobre el vínculo simbólico entre el contenido de la Piedra del Sol y el poder del *tlahtoani*, del Estado y el *imperio*.

Ofrecer interpretaciones de una obra tan compleja como este monumento siempre dejará elementos abiertos. Stuart lo sabe y las preguntas que levanta su contribución podrían dar origen a nuevas investigaciones que sumen aportaciones al conocimiento del sistema de registro visual nahua y a la comprensión de un monolito tan emblemático, que seguirá siendo motivo de diálogos y discusiones.

REFERENCIAS

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 2021. *Compendio histórico de los reyes de Tetzcoco*. En *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*. Edición basada en los manuscritos autógrafos del Códice Chimalpahin. Vol. 2. Estudio introductorio, paleografía, edición, notas y apéndices de Sergio Ángel Vásquez Galicia, 292-495. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Cervantes de Salazar, Francisco. 1985. *Crónica de la Nueva España*. Prólogo de Juan Miralles Ostos. México: Porrúa.
- Cervantes de Salazar, Francisco. 2001. *México en 1554. Tres diálogos latinos de Francisco Cervantes de Salazar*. Edición e introducción de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.
- Cortés, Hernán. 1985. “Segunda carta de relación”. En *Cartas de relación*. Nota preliminar de Manuel Alcalá. México: Porrúa.
- Durán, Diego. 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. Edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Houston, Stephen D., y David Stuart. 1996. "Of Gods, Glyphs and Kings. Divinity and Rulership among the Classic Maya". *Antiquity* 7 (268): 289-312. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00083289>.
- Stuart, David. 1996. "Kings of Stone. A Consideration of Stelae in Classic Maya Ritual and Representation". *Res. Anthropology and Aesthetics* 29-30: 148-171. <https://doi.org/10.1086/RESvn1ms20166947>.
- Stuart, David. 2021. *El rey y el cosmos: una interpretación del monumento conocido como "Calendario Azteca" o "Piedra del Sol"*, traducción de *King and Cosmos: An Interpretation of the Aztec Calendar Stone*. San Francisco: Precolumbia Mesoweb Press (Monografía 4). <https://www.mesoweb.com/es/publicaciones/PMP4.pdf>.
- Velázquez García, Erik. 2019. "Silabogramas nahuas en tiempos de la Conquista". *Estudios de Cultura Náhuatl* 58: 59-136.
- Villela, Khristaan D., Matthew Robb, y Mary Ellen Miller. 2010. "Introduction". En *The Aztec Calendar Stone*. Edición de Khristaan D. Villela y Mary Ellen Miller. Los Ángeles: The Getty Research Institute Publications Program.