Aportaciones antropológicas, filosóficas y artísticas de algunos pueblos originarios

Ángel Alonso Salas (coordinador)



EDITORIAL TORRES ASOCIADOS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESCUELA NACIONAL COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

PLANTEL AZCAPOTZALCO

PAPIIT IN403325. "Aportaciones antropológicas, filosóficas y artísticas de los pueblos originarios y sus repercusiones en el continente americano"

Aportaciones antropológicas, filosóficas y artísticas de algunos pueblos originarios

Angel Alonso Salas

Responsable del proyecto

Trabajo realizado con el apoyo de
UNAM-DGAPA-PAPIIT IN403325



Primera edición: noviembre 2026

El presente texto se fue elaborado en el marco del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) IN403325 “Aportaciones antropológicas, filosóficas y artísticas de los pueblos originarios y sus repercusiones en el continente americano”.

© Angel Alonso Salas (Responsable de la obra)
© Editorial Torres Asociados
Av. Aztecas 215, Edificio B-014, Los Reyes
Coyoacán, 04330, México, CDMX
Tels. 5512366494 y 5575926161

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-5919-27-0

ÍNDICE

Presentación
Angel Alonso Salas 5

¿Es posible hacer una investigación académica sin caer en un "extractivismo académico" ante las comunidades de los pueblos originarios? Reflexiones de un yori ante la cosmovisión de la nación yaqui
Angel Alonso Salas 15

Lakhótiyapi - dar y recibir, la reciprocidad como una forma de vínculo social en América del Norte
Víctor Acevedo Martínez 31

Cuerpos, lenguas y vestimentas bajo sospecha: autoetnografía de una mujer nahua frent a la violencia epistémica, la pigmentocracia y las pedagogías de la comunalidad
Evelia Hernández Hernández 45

Notas para la revisión del espacio-tiempo en los mexicas
Ana Matías Rendón 75

Sembrar la palabra: experiencias de cafés filosóficos con jóvenes de CCH desde la filosofía náhuatl
Stephanie Itzel Lozano Bravo 115

Un regreso al México que cambió mi vida
Paolo Femia 139

NOTAS PARA LA REVISIÓN DEL ESPACIO-TIEMPO EN LOS MEXICAS

Ana Matías Rendón
CCH Azcapotzalco, UNAM

En el análisis del espacio-tiempo de los pueblos indígenas es indudable la importancia del contexto en las relaciones de poder, pues se han ponderado los conocimientos construidos *sobre* los indígenas, relegando a un plano secundario las estructuras epistémicas originarias. Una revisión epistemológica[1] de los conocimientos indígenas constituye una exigencia metodológica que obliga a regresar por el camino andado para examinar los equívocos conceptuales y lingüísticos extendidos a lo largo de los siglos, así como retomar algunos textos dejados en el margen y, por supuesto, considerar las oralidades para comprender en su justa dimensión otros sistemas epistémicos.

El empleo de la categoría de "sistema" resulta pertinente al hacer un símil con el "marco epistemológico", en la medida que un marco opera como una delimitación estricta en el orden de la investigación, erigiéndose como un linde, mientras que en un sistema epistémico se establece una frontera para entender el mundo y separar la zona del no-saber. Un "sistema" nos muestra con claridad que es una sociedad concreta quien lo crea, lo

[1] En este trabajo se emplea *episteme* como la forma de concebir, entender, ver el mundo; epistemología, como la manera más amplia en la construcción del conocimiento, evitando limitarse a la historicidad científica.

conserva, lo nutre y lo transforma; son las mismas personas las que condicionan su existencia a la vez que se encuentran condicionadas por él. Al igual que un sistema orgánico y biológico está conformado por órganos que son enteramente susceptibles a su entorno físico, este constructo teórico ayuda a ver la organización del conocimiento como un cuerpo, algo que se encuentra de manera cercana a las concepciones indígenas originarias, las cuales dictan que el universo, en su acepción de espacio-tiempo, es un inmenso cuerpo vivo. Igualmente, de un sistema se desprenden diferentes paradigmas –en el sentido kuhniano.[2]

[2] Si bien Thomas Kuhn está atendiendo un paradigma dentro del marco que estructura y guía la práctica de la "ciencia normal", admite en su epílogo que tiene dos sentidos diferentes: "Por un lado, hace alusión a toda la constelación de creencias, valores, técnicas y demás, compartidos por los miembros de una comunidad dada. Por otro, denota un tipo de elemento de dicha constelación, las soluciones concretas a rompecabezas que, usadas como modelos o ejemplos, pueden sustituir a las reglas explícitas como base para la solución de los restantes rompecabezas de la ciencia normal" (2006, p. 303). El primero, señala, es de orden sociológico, mientras que el segundo tiene mayor profundidad filosófica. En este punto, cabría señalar que ambos son inseparables, en la medida que un nuevo paradigma es una nueva asimilación, y que proviene de otras sucesorias, así se ofrecen categorías adicionales para entender un fenómeno. Un nuevo paradigma cambia la visión del mundo. Cada paradigma rompe con el antecesor, así cambian las interpretaciones sobre el mundo. Recordemos que no es el mundo el que cambia con el nuevo paradigma, sino que *el científico trabaja con un mundo distinto*, los paradigmas le ofrecen nuevas formas de trabajo, de obtener otros datos y, por consiguiente, una diferencia crucial. Las teorías modifi-

Estudiar los espacios-tiempos en los pueblos indígenas equivale a admitir un proceso filosófico sumamente complejo que está definido por el contexto cultural e histórico, y es precisamente esto lo que otorga las significaciones especiales a una lógica de acciones donde las lenguas originarias se hacen imprescindibles, pues hay que entenderlas desde sus propios marcos epistémicos con todas sus transformaciones. Ante el notable aumento de la documentación generada y analizada por parte de las personas de los pueblos originarios, es una urgencia académica volver a dar una revisión exhaustiva a conceptos que poseen la capacidad latente de cambiar nuestra forma de entender el mundo. Las implicaciones epistemológicas también tendrán sus riesgos al proveer más preguntas que respuestas, pero los caminos sinuosos son asuntos inquebrantables de la filosofía.

Las sociedades indígenas son tan complejas y estratificadas como cualquier sociedad nacional; sin embargo, los estudios sobre ellas a veces han simplificado el asunto del conocimiento, reduciéndolo a visiones cosmológicas desligadas de otros efectos políticos y materiales. Por lo anterior, hacer una revisión detallada de lo que fue la Nueva España, sus estrategias de interpretación y los equívocos que seguimos manteniendo hasta

---

can nuestra visión cotidiana. Las teorías son la construcción del conocimiento legitimado por nuestras sociedades o comunidades nacionales. Esto servirá para entender que, dentro de un sistema, los paradigmas se van sustituyendo. Las sociedades indígenas también tienen sus paradigmas, construidos bajo su propia lógica en la construcción del conocimiento. El paralelismo sirve sólo y, exclusivamente, para entender los cambios en otras sociedades, cuyas epistemologías y *episteme*s, tienen su propio orden y sentido.

la actualidad, nos puede acercar a un diálogo filosófico, político y cotidiano mucho más enriquecedor.

Es fundamental distinguir a cada pueblo de acuerdo con su posición ante y con el poder, así como examinar sus relaciones con otros pueblos, pues las diversas sociedades tuvieron grandes diferencias en las sumisiones, las negociaciones, las guerras y los tratados. Así, para realizar el estudio de las concepciones espacio-tiempo hay que considerar varias líneas de investigación simultáneas: la forma en la construcción del conocimiento desde la epistemología, la forma en cómo se recuperó la historia a través de la historiografía, los severos problemas paleográficos relacionados con la escritura y la interpretación de las lenguas originarias, las traducciones sin equivalencia de sentidos epistémicos, las representaciones iconográficas novohispanas que abundaron con singular imaginación, y los errores sistemáticos en las clasificaciones que condujeron a una homogeneización de los pueblos mexicas y nahuas, como para el resto de comunidades.

Sabemos que los conceptos pueden cambiar con el tiempo y de acuerdo con el lugar de su sociedad y lengua, pero también nos pueden ser velados por la forma interpretativa hegemónica, que limita el acercamiento epistemológico. Al revisar la historia de la ciencia y la filosofía, tanto en Europa como en Latinoamérica, podemos apreciar el modo en que la teorización espaciotemporal ha ido transformándose y, desde pensadores como Rolando García (2002) o Michel Foucault (2010), las categorías que condicionan el conocimiento se centran en una serie de relaciones históricas, de poder y discursivas.

El presente ensayo tiene el propósito de realizar algunas notas en voz alta para la revisión del continuo es-

pacial y temporal en los mexicas, tenochcas-tlatelolcas, ponderando que el entramado de estos pueblos conlleva pormenores que quizá no terminemos por deshilvanar, por ello, más que réplicas absolutistas, se presentan las inquietudes que surgen al reflexionar a través de otros sistemas de pensamiento.

Inquietudes epistemológicas

Para repasar el aparato conceptual impuesto sobre las culturas originarias, especialmente, sobre el pueblo tenochca resulta ineludible volver a revisar la documentación novohispana, además de abordarla con cuidado para evitar mezclarla con otras culturas que, bajo nuestra lupa clasificadora contemporánea, se ha unificado con las nahuas. La diferenciación mexica con otros pueblos es una encrucijada que sigue teniendo efectos en nuestros conocimientos. Alfonso Caso (1967) y Miguel León Portilla (2006) advertían sobre lo problemático de los registros de algunos pueblos nahuas y empatarlos con el de los mexicas, o viceversa.

Aunado a lo anterior, hay que tomar en cuenta los problemas de traducción, que tiene de fondo la manera de entender el mundo. Para iniciar, partamos del axioma que no vamos a buscar una traducción lingüística ni intercultural, sino acercarnos a sistemas filosóficos disímiles, en cuyo caso, tendremos que utilizar un idioma que en ocasiones tendrá que vaciarse de sus significaciones, por lo tanto, que podremos basarnos en ambas disciplinas para lograr nuestro cometido.

Un gran escollo ha sido sopesar a las entidades del universo (totalidad), que incluyen a la tierra y la naturaleza, pues los indígenas no dividían estas formas

como lo hacemos, equiparándolas a las divinidades, lo cual nos ha conducido a verlos como un asunto religioso. El vocablo náhuatl "*teo(tl)*", y las entidades que los europeos catalogaron precipitadamente como "dioses", no operaban bajo la conciencia de dioses trascendentes, omnipotentes o seres perfectos propios del monoteísmo judeocristiano.

Berenice Alcántara pone en duda esta traducción muy normalizada para empatar a la deidad católica y lo que deriva de sus modos; por ejemplo: *teoyotica* (al modo divino), como lo espiritual, propio de la iglesia; o *teotlaxcalli* (tortilla divina), como hostia; o teotlahtolli (palabra divina), como palabra de Dios o la sagrada escritura. Verónica Murillo (2010), por su lado, ha profundizado en el término, los graves problemas de traducción y malentendidos epistemológicos. En las doctrinas y confesiones dirigidos a los indígenas, los misioneros franciscanos utilizaron los vocablos "dios" y "*teotl*", a menudo alternándolos o combinándolos. A pesar de los debates y escrúpulos de algunos religiosos que preferían evitar el vocablo náhuatl para marcar una distancia clara con lo que creían era politeísmo, en la práctica continuaron empleándolo tanto de forma aislada como en palabras compuestas (*icelteotl* para "único y sólo dios", *teotlamatiliztli* para "sabiduría divina"): "[…] el indio podía –como de hecho lo hizo y lo sigue haciendo– venerar al dios cristiano, que le fue presentado como *ipalnemoai* o como *tlohque nahuaque*, de la manera en que lo había hecho antes, con sacrificios y estatuillas […]" (2010, pp. 313-314). Murillo entrevé la mezcla de conceptos indígenas con cristianos, más la forma del sincretismo: *teutl Dios Tlahtoani*. Así, concluye: "En vista de lo anterior podemos preguntar si, por ejemplo, en los

exámenes sobre la doctrina cristiana para administrar los sacramentos se preguntaba a los indios por *Dios* o por *Teotl* y si las respuestas de los indios –y sus posteriores plegarias– se referían a su *ipalnemoani* o al Dios creador de los cristianos" (2010, p. 314).

De acuerdo con Murillo, para los misioneros españoles, la palabra *teotl* equivalía a "dios", sin embargo, en la concepción nahua, esta poseía un significado más amplio, dinámico y contextual, siguiendo a Bernardino de Sahagún, recuerda lo siguiente: "[…] este nombre *teutl* se toma en buena y en mala parte [...] de la significación de los cuales se puede conjecturar que este vocablo *teutl* quiere decir 'cosa extremada en bien o en mal'" (Murillo, 2010 p. 301). La misma autora nos aclara: "De hecho, los indios llamaban *teutl* a animales, plantas, montes, ríos y mar, como bien señala Mendieta" (2010, p. 301). Esto no se debía a que los veneraran como seres celestiales bondadosos, sino a que los españoles manifestaban características destructivas y asombrosas que encajaban en esa categoría de "cosa extremada". A partir de lo anterior, y lo que debe destacarse para el presente ensayo, es cómo el término náhuatl abarca varias entidades que podemos atribuir a la naturaleza como al universo.

Patrick Johansson (2011) también hace una crítica a Sahagún, al imponer conceptos cristianos sobre las nociones originales nahuas. La mayor crítica del autor hacia la evangelización de Sahagún y la consecuente alteración del pensamiento indígena se divide en aspectos relacionados con el lenguaje y la gramática, en lo que llamó "*neo-lógica*": "A nivel semántico, el dinamismo funcional de nociones verbales como 'creer', 'equivocarse', 'amar', 'mentir', etcétera, se veían conceptualmente petrificados en abstracciones sustantivas, alegóri-

cas, como ‘la Fe’, ‘el Error’, ‘el Amor’, ‘la Mentira’” (p. 162), esto obligó a los nahuas a asimilar una neo-lógica donde conceptos abstractos eran tratados como sustancias o lugares espaciales. En su mismo planteamiento, podemos ver que el Mictlan fue catalogado erróneamente, el lugar natural e inevitable de los muertos, con el infierno cristiano, por lo que amenazar a los nativos con ir allí carecía de algún efecto disuasivo, demostrando una falta de comprensión teológica por parte de los frailes.

Derivado del sesgado planteamiento novohispano, se impuso una lectura errada, cuando en realidad los términos para los “dioses” funcionaban como metáforas de las entidades espaciotemporales –entre otras–, es decir, de las fuerzas que constituyen el universo y la naturaleza en su dimensión más amplia. El universo es, en su concepción originaria, espacio-tiempo continuo; abarca a la tierra y, por lo tanto, a la naturaleza en su conjunto. Este desajuste epistémico y lingüístico se materializó en formas de interpretación que se han encaminado a mostrar los conocimientos nahuas de manera disgregada y estática.

Al analizar la religión, la filosofía, la astronomía, la política, la antropología y la lingüística como disciplinas separadas y estancadas, la historia occidental nos ha llevado sistemáticamente a evitar ver las relaciones orgánicas y simbióticas que unificaban el mundo mexica. Para los antiguos nahuas, el universo era una serie de espirales espaciotemporales articuladas, en donde la humanidad se comprendía como un desprendimiento de la totalidad, imposibilitando la fractura cartesiana entre el sujeto cognoscente y el mundo natural.

Entonces, ¿cómo estamos entendiendo el universo en los mexicas? ¿O es otra imagen la que hemos atri-

buido al "cosmos"? Por lo regular señalamos al *Cemanahuac*, en una analogía al *Anahuac*, para hablar de la totalidad; en castellano, incluso, el discurso gira en torno a la estructura. Esto es un detalle que llama la atención, pues en los pueblos que han sobrellevado sus propios procesos de conservación de los conocimientos, tenemos más clara la distinción entre la forma astronómica que se refleja en lo físico, y no viceversa; por ejemplo, en mayas o mixes. Aquí, la mayor distinción surge por ser el estudio de un pueblo aniquilado (tenochca) y diseminado (tlatelolca), y la forma en cómo los pueblos nahuas cambiaron sus discursos para empatarlos con los del pueblo vencido, incluso con los que eran sus enemigos o estaban alejados para tener su influencia.

Empecemos con *Anáhuac*, el cual está compuesto de "*a*", raíz de "*atl*" (agua) y la posposición "*nahuac*" (junto a), que forman el significado de "lo que está junto al agua" o "rodeado de agua". *Cemanahuac*, por su lado, se compone de tres elementos, los dos anteriores y, el tercero, que es el prefijo "*cem*" (o *cen*), que deriva del número "*ce*" (uno), el cual también funciona como "enteramente", "completamente", o "todo"; de este modo, la traducción es "lo que está enteramente rodeado de agua" o "todo lo que está junto al agua" (Johansson, 1996; León Portilla, 2006; Olivier, 2015), una disyuntiva muy interesante. En el contexto de los estudios filosóficos, esta formación opera para referirse a "el mundo entero" o el "universo conocido". Algunas veces, también se muestra como el referente territorial concreto, es decir, el territorio habitable mexica y, otras, como la tierra rodeada por las aguas universales que hacían converger a todas las regiones; otro dilema muy sugerente. León Portilla describe al *Cemanáhuac* del siguiente

modo: "la superficie de la tierra (*tlaltícpac*) es un gran disco situado en el centro de un universo que se prolonga horizontal y verticalmente. Alrededor de la tierra está el agua inmensa (*teo-atl*) que extendiéndose por todas partes como un anillo, hace del mundo, "lo-enteramente-rodeado-por-agua" (*cem-anáhuac*)" (2006, p. 124).

Lo anterior es problemático, si lo extendemos a todas las lenguas nahuas, pues a todas luces muestra la particularidad de un pueblo, o la unión de varios, si consideramos la alianza que forman el bloque mexica. Lo que podemos notar es que la uniformidad discursiva para que varios pueblos contemporáneos se vean como herederos de los mexicas, cuando en su historia se muestran incluso como enemigos o sin relación, es el resultado de las transformaciones de sus oralidades que nos abre aún más dudas.

Sahagún, en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, o Códice Florentino, no se refiere propiamente al universo, sin embargo, documenta la estructura de este y la mecánica temporal tlatelolca-tenochca, de este modo registra la topología del cosmos y sus divisiones. Fundamentalmente, la atadura de los años (*Xiuhmolpilli*), tendrá repercusiones posteriores. Cabe indicar aquí, que las intencionalidades de Sahagún serán un bemol a sortear. Ana Díaz (2013) ha complejizado en este aspecto, al analizar la manera en que la visión europea distorsionó la comprensión general del calendario mexica, centrándose en la disputa entre Sahagún y Toribio de Benavente, "Motolinía".

El uso del lenguaje es una puerta que aún nos está parcialmente cerrada, pues para abarcar la totalidad del universo en todos sus niveles, los nahuas utilizaban difrasismos (la unión de dos o más términos que generan una

tercera imagen). Alfredo López Austin (2003), siguiendo a Ángel María Garibay, indica que evitemos reducir el difrasismo a una simple "metáfora" o adorno estilístico, propone que la mayoría de estas composiciones aluden directamente a la dualidad del cosmos (*tlanamictliliztli*, el emparejamiento de los opuestos complementarios). Un asunto curioso, es que el autor menciona la existencia poco común de expresiones de tres términos; por ejemplo: *in texcalli, in atlauhtli, in tepexitl* (el risco, la barranca, el peñasco) para referirse a los peligros, que complican la explicación dualista de la lengua.

Sahagún, al intentar traducir la idea cristiana del "Creador del universo" o "Señor del universo", tuvo que recurrir a la fórmula nahua que englobaba el espacio concreto: "*In ilhuicatl, in tlalticpac, in mictlan* (cielo, tierra, región de los muertos)". Esta división tripartita, es simbólica, física y astronómica; y cuando necesita referirse al "mundo" como el universo terrenal, habitable y conocido, utiliza de manera sistemática la palabra "*Cemanahuac*". En el caso de Motolinía, para referirse a la totalidad del espacio geográfico y humano habitado por los nahuas recurrió al término *Anáhuac*. El intercambio de ambos conceptos, tampoco podría ser un problema, pues en algunas lenguas se pueden dar estos juegos, mientras el contexto les da las referencias a los hablantes para saber en qué sentido se ocupa uno y otro, sin embargo, el conflicto surge al emplearlo y entenderlo en español. Motolinía, asimismo señaló un punto que fue inadvertido hasta que se requirió una mayor explicación sobre el calendario, el ajuste para mantener la correlación entre el tiempo terrenal y el universo (el movimiento del sol y las estrellas).

Quizá el meollo de la disertación se siga centrando en las implicaciones del conocimiento, más que en el rastreo de la verdad absoluta, la cual, en nuestros tiempos, está desacreditada, y ha dado paso a la validez y las narrativas posmodernas. En la poesía contemporánea vemos aparecer el "*semanahuac*" en traducción al universo, igualmente, se recurre a neologismos anclados en "*ilhuicatl*" (el cielo o las esferas superiores), pero las formas antiguas parecen haberse ido.

El *Cemanahuac* tendría que hacer referencia a la totalidad astronómica, y no a la territorialidad física, si esto es así, entonces nos dice que los conocimientos astronómicos tienen un fallo con respecto a otros pueblos, o que en los procesos de cambio se universalizó, ¿por qué el resto de pueblos nahuas tendrían que concebirse como tierra rodeada de agua? Las preguntas intentan provocar las reflexiones, más que cancelar tal o cual teoría, se trata de ir más allá de nuestros modelos de razonamiento, derivados de nuestra lengua y de las formas específicas en que construimos la ciencia (o los saberes).

En la lengua mixe, por ejemplo, podemos hablar de México, como ese lugar rodeado de agua, así se le nombra como *Nëëwiin* (lo que significa casi lo mismo, excepto por el detalle de establecer a "wiin", pero la equivalencia es cercana; *Nëë* es agua), dado que en todas las comunidades tienen formas de referirse a otros pueblos-territorios por los nombres asignados en sus propias lenguas, sería improbable confundir la parte geográfica con el aspecto astronómico. Al usar el término "*cem*" aplicado como una totalidad epistémica, me surgen más inquietudes, pues sería una característica particular, ¿esta sería la muestra en la forma de ejercer poder, que algunos historiadores nos advierten como distinción de los

mexicas, propiamente, de los tenochcas, para asimilar la imagen del *Anahuac* a un nivel astronómico superior?

Guilhem Olivier (2012) al cuestionar la divinización del tlatoani, al acceder al poder, muestra que en los discursos: "aparecen elementos que permiten hablar de un verdadero cambio de su estatus ontológico" (p. 25). Tal cual dice el autor, la respuesta no es sencilla, pues varios aspectos se atraviesan, entre ellos, lo que se entiende por *teotl*. Algo a resaltar es que Olivier muestra que algunos signos (soles/días) del calendario tienen significaciones especiales con respecto a los cambios en el ejercicio del poder. Cabría señalar que "elevar" a un mortal a una entidad superior de la naturaleza o el universo, también es propio de otros pueblos (mayas, mixtecos, zapotecos, mixes), el punto está en la manera en cómo se entiende desde los tenochcas para justificar sus relaciones con otras comunidades y señoríos. Cada cambio en un nombre de una entidad del universo, es un cambio en el registro espaciotiempo. Lo tenemos más claro cuando seguimos los conocimientos mayas. Por ello, el relato del *Nican Mopohua*, para la invención de la Virgen de Guadalupe, también causa suspicacia.

Otra interpretación interesante, la ofrece Johanna Broda (2021), quien define al calendario desde una perspectiva eminentemente social, civil y reguladora, vinculándolo con la necesidad del Estado de coordinar la vida colectiva, priorizando de este modo la dimensión política y de control. El cómputo del tiempo, entonces, lo entrevé como un instrumento de poder, puesto que "las fiestas del calendario estaban íntimamente vinculadas con las estructuras de poder del estado mexica" (p. 374). Asimismo, establece una distinción funcional entre ciencia y convención social: "Mientras que la astronomía se

enfoca en la observación sistemática de los astros; el calendario impone una medida estandarizada en la vida social lo que permite planear las actividades colectivas, económicas y políticas y crear un calendario de fiestas a lo largo del año" (p. 383, nota 43). Si bien hay una relación con el ejercicio de poder significativa, no está en forma diferencial con los conocimientos astronómicos, sino que derivan de estos, lo cual podemos notar para otros pueblos originarios, por ello, pugnaría por la forma en que el poder se ejerce, partiendo de los mismos conocimientos. El caso es que la autora también ofrece una simbolización de poder del centro de Tenochtitlan, sostiene que el conocimiento del territorio "revela no sólo un reconocimiento profundo de las condiciones geográficas y faunísticas de las diferentes regiones de Mesoamérica sino que también expresa una pretensión del dominio mexica desde su principal templo y corazón del imperio sobre el territorio que habían conquistado o que todavía esperaban alcanzar" (2021, p. 385). ¿Es aquí donde podemos ver, cómo se alza el *Cemanahuac* desde un centro simbólico de poder, para alzarse al nivel de totalidad epistémica?

Eduardo Corona Sánchez (2021) analiza la evolución del Cemanáhuac como el concepto de territorio imperial que definió la expansión de la sociedad mexica en Mesoamérica; sostiene, además, que este modelo político se basó en una visión cosmogónica de los cuatro rumbos del universo, heredada de influencias previas como las de Teotihuacán y Tula.

Cuando León Portilla relata el episodio en que Itzcóatl y Tlacaélel, queman sus propios libros para reinventar su pasado y alinearlo de forma deliberada con el "mito" solar, reafirma la postura de ser un pueblo ele-

gido, que a su vez rescata de Alfonso Caso. Quizá este enajenamiento sustentó la idea de los tenochcas de ser el "pueblo del Sol", un pueblo elegido con la misión de colaborar en la lucha cósmica mediante la guerra y el sacrificio para asegurar la supervivencia del mundo. Sólo que, otros pueblos no nahuas, también tuvieron al Sol, como la forma espaciotemporal primordial.

Algo en lo que convergen los pueblos originarios antiguos es su deseo vehemente en los conocimientos astronómicos para, a partir de ahí, organizar la vida. Este modo de existencia y la descolocación del humano como centro del universo, nos llevan a tener que hacer el giro epistémico. Tal vez, como en el caso de Antonio Valeriano, cuyo nombre aparece en los momentos adecuados de la historia, Sahagún haya sido nuestro chivo expiatorio en la filosofía.

Símiles y metáforas del espacio-tiempo

Nuestra galaxia está conformada por espirales contrapuestas, persiguiendo el diseño del universo. La totalidad está conformada por bucles interconectados, en donde el principio y el fin se pierden, por ello, el tiempo no es lineal, tampoco propiamente circular, sino rizos que jamás se cierran, y que, ante un posible fin, siempre habrá un reinicio. El planteamiento circular ha sido una constante, León Portilla (2006) describe la temporalidad como una sucesión de edades o ciclos (soles), caracterizada por una constante lucha y alternancia de fuerzas; citando a Jacques Soustelle, escribe: "esta se mueve a través de medios heterogéneos y singulares, cuyas características particulares se suceden de acuerdo con un ritmo determinado y de una manera cíclica... La ley del mundo, es

la alternancia de cualidades distintas, radicalmente separadas, que dominan, se desvanecen y reaparecen eternamente" (p. 47). Patricia Ledesma Bouchan, basada en los postulados de López Austin, argumenta que la historiografía nahua se da mediante repeticiones estructuradas en las que las entidades divinas y los centros de poder operaban bajo un dinamismo rotatorio: "De esta forma, podemos pensar que la historiografía nahua concebía el devenir humano de forma cíclica; todas las ciudades tarde o temprano llegan a su fin, los dioses deben alternarse en un eterno movimiento espiral" (2019, p. 8). La forma circular y el rizoma tienen grandes diferencias, pero se comprende que, de manera histórica y epistemológica, en un momento dado, lo hayamos comprendido como un tiempo circular; ahora podemos dar cuenta de sus implicaciones y evitar suponer un eterno retorno.

En cambio, en autores de los pueblos, podemos ver la insistencia en los marcadores en espiral, aun cuando por traducción social lo empatan como el tiempo cíclico para citar a los estudiosos. Víctor Gavilán (2012), por ello, ha llamado "el pensamiento en espiral" a la concepción espaciotemporal de los pueblos. Danièle Dehouve (2025), asimismo, sigue a López Austin, sólo que al analizar los "opuestos complementarios" muestra la forma tridimensional de la espiral, exponiendo cómo la figura del torzal (*malinalli*) opera como motor espaciotemporal. Patrick Johansson (2023), por su lado, también confirmaría esta composición en los códices; propone que la distribución topológica en las láminas fundacionales refleja una idea céntrica y rotatoria del origen mexica, donde el espacio geográfico y el inicio temporal de la migración se codifican plásticamente de forma en espiral; refiriéndose al Códice Azcatitlan, describe: "Una

sintaxis formemática de la espiral dinámica que rodea la isla, del cuadrado estático, del movimiento de la canoa, así como los remolinos etimológicos de los vocablos nahuas que los designan, podrían expresar la idea semiológicamente difusa que los mexicas se hacían del origen" (p. 28). Este pequeño pero profundo cambio en nuestra manera de entender el universo desde el posicionamiento indígena, nos muestra lo difícil que ha sido para nosotros descolocarnos para comprender otra epistemología. Recuérdese, que con Deleuze el pensamiento rizomático ha ido calando en nuestras teorías filosóficas, y que Roger Penrose postula una hipótesis en la física, en el cual el universo, sin principio ni fin, atraviesa ciclos infinitos de eones. Los lenguajes del conocimiento difieren, por lo tanto, revisarlos nuevamente está alejado de la ociosidad. Conocemos a partir de un lenguaje e idioma específico y al intentar acercarnos a otros sistemas, el tema de la interpretación epistémica es crucial, pues sabemos que la traducción depende del lenguaje imperante de la época. Así, al señalar que el modelo del universo de los pueblos es en espiral, sin inicio ni fin, bucles interconectados y sucesorios, nos muestra que la muerte no es muerte, sino otra vida. La transformación es la única constante, pero ¿este cambio está ligado al tiempo?

Un segundo axioma ineludible para subsanar esta disgregación es establecer que el calendario y la percepción de lo que podemos llamar, tentativamente, "tiempo" siguen de manera imperiosa al Sol, arraigados astronómica, filológica y filosóficamente en el concepto de *tona*, una raíz que remite al calor, la irradiación, el "día" y el "destino". En el sistema de pensamiento mexica, el Sol, *Tonatiuh*, traducido como "aquel que va calentando, iluminando", es el cuerpo celeste y el eje ordena-

dor tridimensional del espacio y el tiempo. Cabe indicar que separar el espacio y el tiempo es un mero recurso de análisis, pues en estas sociedades esta división sería impropia.

Tonatiuh es la representación que se encuentra al centro de lo que popularmente conocemos con el nombre de "calendario azteca". El registro espaciotemporal es una exhibición gráfica de algunos elementos simbólicos del universo. Dicha inscripción alude a los ciclos, o calendarios. Es mejor hablar de ciclos, pues no son dos calendarios separados como de forma habitual los conocemos: el agrario o civil, y el adivinatorio o sagrado. Estos a su vez se engarzan con otros ciclos. Lo que podemos atender son los bucles que están siguiendo la figura rizomática del universo.

El sistema se estructuraba en ciclos matemáticos y astronómicos de gran precisión, operando de manera concurrente para organizar la existencia civil, agrícola y sagrada. El ciclo adivinatorio o ritual, el *tonalpohualli* de 260 días, constituía la matriz del "destino", componiéndose de la interacción de 13 numerales y 20 signos o soles (León Portilla, 1987, 2006; Galindo, 1991, 2009; Broda, 2004; Boone, 2016). Aquí es donde el idioma español nos empieza a dar malas pasadas. Al destino no hay que tomarlo como determinismo, tendríamos que usar otra palabra, pues también tiene una carga peyorativa, al mencionarlo como adivinatorio. El asunto es más complejo, ya que está relacionado, sí con una lectura del cosmos, pero dicha interpretación está vinculada con los ancestros, lo que se espera de ti y de tus decisiones éticas. Por ello, también en el calendario solar, o del Sol, está en correspondencia con el *tonal* y con el nahual. En el primer caso, vemos la raíz *tona*. Al denominarlo

"sagrado", no es exclusivo de la religión, aunque también están presentes las entidades que inteligimos como divinidades. Es que, al ser sagrado, nos muestra cómo nos vinculamos con las entidades de la totalidad. Igualmente, es pertinente hablar de sol, como medida temporal, antes que de "día", pues para nosotros nos remite a las 12 horas correspondientes, cuando en aquella época, había un deslizamiento con respecto al nuestro.

De forma paralela y simultánea corría el *xiuhpohualli*, año civil o agrario, estructurado en 18 meses, cada uno de veinte soles, más cinco soles infaustos, aciagos o baldíos, llamados "*nemontemi*" (León Portilla, 1987, 2006; Galindo, 1991, 2009; Broda, 2004; Boone, 2016). La confluencia de ambos engranajes formaba el gran ciclo o "siglo" de 52 años, equivalente a 18,980 soles, conocido formalmente como *xiuhmolpilli* o atadura de años. El *Tonalmachiotl*, "señal de los soles" o "figura de los signos", es en lo que debemos poner atención, pues lo que nos demuestra es que *tona* es el que articula, por medio de la lengua diferenciada, nuestra galaxia, como lo que se desprende de ella.

La raíz *tona* es el núcleo generador de múltiples desprendimientos, entre los cuales destaca *tonalli*, cuyo significado abarca al "día", el cual podemos ver que en español, en el estudio del calendario, define el "tiempo-destino", es decir, la "fuerza vital" que es otorgada en el momento del nacimiento, dotando al día de atributos benéficos o adversos (*cualli* o *amo cualli*), como lo advertía Sahagún, y condicionando de manera directa las acciones y el proceder del individuo en el tejido del universo. Es evidente, a nuestros ojos paganos, que el *tonalli* está ligado lingüísticamente al *tonalpohualli* (cuenta del sol), calendario sagrado, y que funciona como el puente

de transmisión entre la macroestructura del universo y la microestructura del ser humano, de ahí que a la vista del fraile y de las sucesiones investigaciones, se tendiera a mirarlo más como una especie de carta astrológica o brujería.

En el marco conceptual mexica, el Sol es una fuerza creadora y reguladora de la tierra, como de otros astros celestes que le acompañan, pero no se trata de una irradiación solar internalizada en el sujeto, de modo que el individuo quedaba incorporado de forma irreversible a una compleja estructura cósmica a través de una energía invisible, para nada. *Tonatiuh* es un lenguaje metafórico espaciotemporal. De acuerdo con López Austin: "En algunos pueblos mesoamericanos el Sol era el maíz, y el gobernante era el Sol en un juego conceptual en el que la metáfora funcionaba más como un recurso de conocimiento que como un traslado poético. O tal vez el traslado poético era uno de los recursos privilegiados del conocimiento" (Meyer, 1993). Las culturas antiguas utilizaron un lenguaje metafórico para codificar la complejidad matemática, astronómica y física del cosmos, por ende, al nombrar a una fuerza mediante una metáfora permitía hacer un símil con precisión de su función espaciotemporal. Las deidades, en este sentido, son conceptos tangibles para entender conocimientos astronómicos: la transformación de la materia, los ciclos climáticos o las fuerzas tectónicas. Así, a *Tonatiuh* se le respeta o venera por su importancia en el universo, y más de nuestra galaxia.

Los conocimientos astronómicos deben estar en primer orden, para comprender a los pueblos originarios antiguos. Por ello, manifestaciones complejas como el *tonal* y el nahual también se inscriben plenamente en

esta red de relaciones. El *tonalli* actuaba como el anclaje del individuo en el mundo; en palabras de Roberto Martínez González (2016): "dado que el *tonalli* era considerado como sede de la identidad, al perder el *tonalli* el individuo no sólo perdía su nombre y su destino [...] sino también esa especie de memoria anímica que se había forjado a lo largo de la vida" (p. 508), es decir, pierdes tu *tonal* y tu *tona*.

Al reiterar que el Sol es el eje rector es debido a que los soles son los que articulan a los dos ciclos, en otros registros como los mayas o mixes, se pueden vislumbrar sin ambages, lo que nos demuestra que sus procesos de transformación, lo permitieron. En el ciclo civil son los veinte soles los que conforman los meses; en el ciclo sagrado, están los mismos soles articulándose con las trecenas. Ambos ciclos conforman las dos espirales, que entendían, astronómicamente, conformaba nuestra galaxia. Lo que entendemos como calendario estaba representando también el movimiento y conformación de nuestros cosmos.

Durante varios siglos hemos creído que, los mexicas imaginaban que, al término del gran ciclo, el espacio-tiempo llegaba a su límite y amenazaba con colapsar, exigiendo la celebración del Fuego Nuevo para regenerar la energía cósmica y garantizar la continuidad de la era venidera. Los catastrofistas éramos nosotros obsesionados con el fin de los tiempos, así como del inicio. Una *episteme* que ha moldeado nuestra forma de conocimiento, incluyendo a la ciencia que buscó implacable dichos términos para darle sentido a la existencia. Por ello, la colocación al momento de filosofar es ineludible, ¿desde dónde nos situamos? Nosotros desde un punto fijo; los pueblos, desde el dinamismo.

Los ciclos se articulaban con las revoluciones planetarias; los sabios-sacerdotes estaban atentos a la lectura del universo, al movimiento. Las constelaciones, los planetas, la gravedad son significaciones de nuestra *episteme*, un orden diría Foucault, y de nuestro sendero epistemológico por conocer. Los pueblos originarios hicieron lo propio, tenían su conjunto de estrellas (¿?), o cuerpos celestes que les eran significativos con respecto a sus conocimientos astronómicos. Venus, o la Gran Estrella, tenía 65 ciclos, cada uno de 584 soles (Galindo, 1991), que equivalían a 104 ciclos civiles y a 146 ciclos sagrados, coincidiendo los tres sistemas en otro gran ciclo de retorno conocido como *huehuehtiliztli* (vejez). Toda esta armadura dividía y organizaba el universo en cuatro regiones o cuadrantes, trece estratos celestes que culminaban en el *Omeyocan* y nueve divisiones de oscuridad correspondientes al *Mictlan*. Algo que me ha llamado la atención, es que se señala la división tripartita en vertical y, las cuatro regiones, en forma horizontal (Johansson 1996; León Portilla 2006), cuando en los pueblos originarios actuales (incluyendo nahuas) las tres y cuatro divisiones son tanto vertical como horizontal, para darnos tres y cuatro dimensiones, es decir, la forma esférica y de profundidad. Pensar el mundo en dos dimensiones, durante mucho tiempo, fue cosa de Europa, un aspecto para seguir investigando en la cultura mexica, aunque también para dudar de las anotaciones y copias novohispanas, pues la dualidad (*Ometéotl*) está presente y, por lo tanto, la multiplicidad que se da en el desdoblamiento. En este esquema, el cuerpo humano, como la naturaleza, seguirían la tríada (división corporal y del mundo), proyectando las prácticas cotidianas para dar seguimiento al movimiento del universo.

Los calendarios nahuas fueron mal registrados de origen, ya que la historia moderna, influida por las crónicas y la administración hispana, tomó los cómputos temporales de manera generalizada como si todos fueran mexicas, y de forma más específica, tenochcas. En realidad, cada pueblo, señorío o *altépetl* poseía su propio registro de cuenta, de ahí que cada calendario pudiera iniciar con un signo solar diferente, dependiendo de su posición geográfica, sus tradiciones y sus significaciones. Alfonso Caso (1967) hizo un amplio trabajo al intentar cotejar las diferentes fuentes para distinguir algunos equívocos.

El afán desmedido de los cronistas y estudiosos por empatar los diferentes calendarios indígenas, entre sí y con el juliano-gregoriano, forzó una sincronización artificial que ha nublado durante siglos las diferencias identitarias, políticas y conceptuales entre los diversos pueblos, así como la transformación posterior. Por otra parte, la revisión historiográfica exige reconocer que los mexicas no desarrollaron su andamiaje en el aislamiento, sino que retomaron, sintetizaron y adaptaron saberes científicos provenientes de otros pueblos. La estructura del cómputo provino de los primeros registros del periodo formativo en la región zapoteca y del perfeccionamiento de los astrónomos mayas. Lo único que podemos es señalar a pueblos de quienes tenemos documentación para sustentar lo dicho, pero las relaciones antiguas escapaban a este mismo expediente, así que pudo haber mayores intervenciones.

También hay que señalar otras influencias. El ordenamiento del espacio y la alineación astronómica de la arquitectura fueron heredados de la urbanística teotihuacana, la cual se utilizó para la organización de la

sociedad. El paradigma que resultó ser Teotihuacán al representar las divisiones del universo en un lugar abierto impresionó a los habitantes y a los visitantes. Pablo Escalante Gonzalbo (2004) ha estudiado dicha ciudad y, el astrofísico, Jesús Galindo (2003) nos ha mostrado la alineación de la pirámide del Sol con la traza urbana, así señaló que: "el frente del Templo Mayor veía hacia el ocaso solar, pero como el santuario superior poseía dos aposentos separados por un estrecho pasillo, era posible la observación hacia el oriente" (p. 53). Broda (2021), al respecto de la orientación de Teotihuacan, indica que la traza urbana estaba desviada 15.5° al Este del Norte "verdadero" y que la retícula de la CDMX tiene una desviación de -7.5°, lo que incluso nos demuestra que las cuatro regiones son divergentes a nuestro plano cartesiano de los cuatro puntos cardinales. En el caso de los mayas, el maestro Fidencio Briseño ya lo había advertido, que el plano tendría que estar inclinado. Además, los conocimientos prácticos de observación del cielo fueron asimilados de los toltecas de Tula para fundamentar de manera discursiva su pretendida legitimidad mexica.

Ahora bien, los intercambios de saberes no siempre fueron un proceso armónico. La transmisión de los códices de un pueblo a otro ocurrió a través de mecanismos de guerra, sumisión militar y reescritura dictada desde el poder. El caso de reescritura más documentado se suscitó en 1433, tras la derrota de Azcapotzalco, cuando el gobernante Itzcóatl y su consejero Tlacaélel ordenaron la quema de los libros de los pueblos subyugados, además de los suyos, para imponer una nueva memoria colectiva, justificando el poder de Tenochtitlan y colocando a su tutelar en el centro de la narrativa histórica, ¿esta sería la forma homogeneizadora para el *Cemana-*

huac en los pueblos nahuas, o sería el proceso nacional posterior que coloca a los mexicas como basamento de la identidad nacional? Escuchamos o leemos el mito de que, para los mexicas, el Sol entablaba diariamente un divino combate contra sus hermanos, las estrellas, y su hermana, la luna, para poder nacer y brindar un nuevo día de vida a las personas. Para salir victorioso en esta lucha cotidiana, el Sol requería ser fuerte y vigoroso, por lo que debía ser alimentado con la sangre de los sacrificados, pero, ¿si hacemos otra lectura, desde una revisión astronómica y filosófica?

El seguimiento histórico de estos conocimientos se complejiza de manera crítica con la irrupción colonial, pues los frailes asentaron algunos errores en los saberes originarios al fragmentar su unidad y forzar equivalencias teológicas ajenas. El caso paradigmático de esta violencia conceptual –como se mencionó anteriormente– fue la disputa documentada por Ana Díaz (2013) entre Motolinía y Sahagún. Sahagún, actuando desde un posicionamiento excluyente y un temor eclesiástico medieval, presentó una denuncia formal contra la obra de Motolinía ante el tribunal de la Inquisición en 1572, alegando que su texto era sumamente peligroso porque "justifica la adivinanza de los indios" (p. 162).

Mientras Motolinía reconocía la diversidad e integraba el *tonalpohualli* como la base de los ciclos astronómicos, Sahagún desarticuló el calendario nahua en el Códice Florentino; en su afán clasificatorio, relegó el *tonalpohualli* al Libro IV como un mero catálogo de superstición e idolatría herética, imponiendo categorías religiosas que borraron la epistemología originaria. Aunado a esta incomprensión europea, los informantes y escribientes indígenas poscortesianos intervinieron la

información al asentar la historia en los nuevos códices anotados (Pastrana, 2003; Limón & Pastrana, 2003), como el *Códice Mexicanus* o el *Códice Azcatitlan*, utilizando un nuevo soporte (papel europeo) y las glosas alfabéticas para construir relatos híbridos, algo similar tenemos con los cronistas indígenas que omitieron sus derrotas militares prehispánicas, todo ello con el objetivo de hacer valer sus derechos de posesión de tierras y justificar su estatus político frente a las nuevas autoridades novohispanas.

Regresando a nuestro asunto, el problema epistemológico central radica en que hemos traducido y comprendido mal el concepto de "tiempo". A diferencia de la abstracción métrica y rectilínea que predomina en el racionalismo de nuestras sociedades, para los mexicas el tiempo era fundamentalmente desplazamiento, transformación y movimiento.

En la lengua náhuatl, no existe un término general equiparable al "tiempo" newtoniano. La idea más cercana, según León Portilla (2006), sería el vocablo *cáhuitl*, que etimológicamente, deriva del verbo *cahuia* (ir dejando), que a su vez es la forma aplicativa de *cahua* (dejar). De esta manera, podemos definir el "tiempo" como "lo que va dejando algo, una huella", pero vinculando a la noción de cambio.

Para poder entender el espacio, también hay que modificar nuestra forma de comprender eso llamado "tiempo". De acuerdo con Elizabeth Hill Boone (2016), el tiempo era una fuerza activa, estructuradora y sagrada: "Para los aztecas y sus vecinos el tiempo creó el nexo que conectaba a los seres humanos con sus destinos y con los dioses" (p.14). Algo en lo que han coincidido los especialistas es que las formas de los tiempos verbales –

que, en nuestro caso, afirma nuestra percepción lineal del tiempo–, en las lenguas originarias persiguen otro modo en el que el pasado y futuro se confrontan. Boone indica que el tiempo, tal como se codificaba en el sistema calendárico "caracteriza y condiciona todas las acciones y sucedidos, además de ordenar y vincular el presente con el pasado y el futuro" (2016, p. 30). Intuimos, en este sentido, que el Sol, por lo tanto, su calendario o registro, nos insisten en el desplazamiento, en el caminar, de lo que se va dejando huella, sin embargo, cuando lo trasladamos a nuestros marcos epistémicos, esto parece tener una connotación negativa, pues en nuestra historia de la ciencia, que el sol camine, surge de nuestras teorías arcaicas de que la tierra es estática, por lo que condenamos a los conocimientos indígenas a los mitos.

Así como la concepción del tiempo en Europa fue mutando a lo largo de los siglos, según expone Foucault (2010) al señalar que los saberes surgen de relaciones históricas contingentes, cuya *episteme* está condicionada por su época, y Rolando García (2002) nos presenta cómo varía la construcción del conocimiento dependiendo de la cultura, la noción de tiempo prehispánica debe entenderse desde su propio dinamismo. En el mundo nahua, el desplazamiento se concibe de tal manera porque es el sol el que incita a moverse, el que articula al espacio y da sentido a la galaxia. El simbolismo del "caminar", de acuerdo con las reflexiones sobre los pueblos originarios, es la representación de ciclos articulados y de las espirales espaciotemporales del universo. Broda (2004) señala que la percepción del espacio se analiza a través de la latitud y el paso cenital; un ejemplo paradigmático es Alta Vista, situado con precisión en el Trópico de Cáncer (23°27' N), donde el paso cenital coincide con

el solsticio de verano (p. 91-92). Este paso o andar, es lo que debemos entender, pues los indígenas no concebían un universo ni una galaxia estática –como lo hacían los frailes, en su visión religiosa y medieval–, sino desplazándose, por ello, debían hacer ajustes constantes en sus observaciones astronómicas. Del mismo modo, los mexicas debían estar leyendo al Dios católico, bajo sus marcos epistémicos, esperando que representara una entidad espaciotemporal.

El movimiento del sol es el camino que articula los ciclos biológicos y rige las esferas celestes. Al analizar el calendario mexica, se observa una fuerte correspondencia entre los mecanismos con otros calendarios, como el maya o mixe, compartiendo raíces matemáticas, de observación astronómica e incluso cercanía lingüística con la noción del Sol. Sin embargo, existe una separación conceptual crucial, pues mientras que en el mixe y en el maya el término utilizado para designar al Sol también puede traducirse como "nombre", para reafirmar al ciclo "ritual" como el que te muestra el vínculo con el universo, desde una perspectiva náhuatl, el vocablo para definir "nombre" es *tocaitl*. El punto es que nos vamos despojando de la idea de "tiempo".

El concepto náhuatl de *ollin* (movimiento) genera propiamente la duración del cambio, una duración que nace de la tensión de fuerzas complementarias y de la trayectoria ininterrumpida de los astros. León Portilla (2006), recuperando a Sahagún, señala que el Sol es definido poéticamente como un "águila con saetas de fuego" y "príncipe del año, dios" que calienta, ilumina y hace resplandecer las cosas en la tierra, además corresponde al quinto periodo cósmico, denominado *Ollintonatiuh* (Sol de Movimiento). Johansson (1996) alude

para el fluir del tiempo a *Ollin*. La duración y el discurrir del tiempo se originan a partir del "mito" de la creación del sol y la luna, el cual establece la dualidad del día y de la noche, así como el movimiento alternativo (*ollin*) que los hace alternarse. Por su parte, Corona Sánchez (2021) menciona que *Nahui ollin*, semejante al principio de los "cuatro movimientos", define la dinámica espacial y natural.

Si sustituimos "tiempo" por desplazamiento, encontramos por qué es inseparable del espacio. Patrick Johansson recurre al sufijo "*-pan*", presente en la gran mayoría de las posposiciones de la lengua náhuatl, el cual –dice– vale de forma indistinta y simultánea tanto para designar el espacio y el tiempo; para ilustrar esta unificación, expone el concepto "*Xopan*", el cual funciona al mismo tiempo como "el tiempo de verdor" y "el lugar del verdor" (Johansson, 1996, p. 6, nota 4). Esto es algo recurrente en la concepción espaciotemporal, dado que las entidades son inseparables, para cada espacio específico, hay un tiempo específico y viceversa, algo que para nosotros sería paradigmático, dado que entendemos que el espacio puede tener diferentes tiempos, por ejemplo, al hablar de lo que sucede en México (espacio), en 1981 (tiempo), y entender que, en el mismo México, pueda ocurrir otro suceso en 2026. León Portilla (2006), en cambio, habla de "espacialización del tiempo", donde cada día y cada año están orientados hacia uno de los rumbos o cuadrantes del universo. Así, el movimiento en el universo sería el resultado de la armonía lograda gracias a la espacialización del tiempo. Dado que el universo es sustancialmente espaciotiempo, incluyendo a todos los seres, lo que hace el cosmos es fragmentarse, o desdoblarse, es decir, que se va reflejando sobre sí mismo,

de ahí que surjan cada vez más entidades espaciotemporales, o nomenclaturas, pero que todas pertenezcan a uno mismo. León-Portilla señala: "Para el pensamiento mexicano no hay un espacio y un tiempo, sino espacios-tiempos donde se hunden y se impregnan continuamente de cualidades propias los fenómenos naturales y los actos humanos. Cada 'lugar-instante', complejo de sitio y acontecimiento, determina de manera irresistible todo lo que se encuentra en él" (2006, p. 47). Esta es la filosofía de fondo, que tanto repetimos, el uno es más bien dos, el dos se desdobla y es cuatro, cuatro también se duplica y así sucesivamente, en otras palabras, la dualidad se multiplica. ¿Pudiéramos entenderla como la interpretación de los Muchos Mundos de Hugh Everett? El espacio-desplazamiento conforman una unidad sustancial e indivisible, conformando "lugares-instantes" singulares y heterogéneos donde cada fenómeno natural o acto humano queda condicionado por el momento.

Una vez que establecemos que la divinidad está alejada del paradigma occidental y que el "tiempo" es más bien el desplazamiento, debemos partir de que muchas de nuestras formas erróneas de interpretación se deben a profundos problemas de índole epistemológico.

Una lectura desde el espacio-desplazamiento

Al relacionar la revisión epistemológica y la crítica historiográfica con la concepción del espacio-tiempo mexica, la labor de rehacer la interpretación epistémica permite que la complejidad de los conocimientos antiguos comience a cobrar pleno sentido científico y filosófico. Despojar a las antiguas narrativas de sus pesados ropajes

antropomórficos, mágicos y teológicos impuestos, revela de inmediato que los "mitos" no eran un tratado de superstición debido al politeísmo, sino un metalenguaje riguroso que codificaba procesos astronómicos y biológicos.

Así, revisar la interpretación filosófica sobre los mexicas, es reescribir algunos de nuestros postulados; cuando Gabriel Espinosa Pineda (1996) propone utilizar las ciencias naturales como una fuente histórica para comprender desde la flora, la fauna y los ciclos hídricos cómo se moldeó la estructura social mexica, fue un modo sugerente para descolocar al humano de la historia y partir de la tierra. El estudio del autor sobre el sistema lacustre de la Cuenca de México y su relación con la cosmovisión mexica replantea el papel de la naturaleza en la historia, pues en lugar de ver al medio ambiente como un escenario pasivo, se muestra que la geografía de la cuenca y sus dinámicas hídricas operaron como participantes activos en la configuración cultural, ritual y urbana de la sociedad mexica, lo más cercano a cómo los pueblos pudieran verse en la historia.

En el presente texto, sólo nos hemos acercado, someramente, a la entidad del Sol, sin embargo, si quisiéramos ahondar, tendríamos que continuar con cada entidad, ver cómo *Ometéotl* se identifica con el cielo y los astros; el sentido astronómico de *Citlalinicue* (representación del cielo nocturno y las estrellas) y *Citlallatónac* (manifestación del día), ¿*Citlálpol* o *Hueycitlalin* (Venus) era un planeta? ¿En serio, la Osa Mayor era *Tezcatlipoca* en su forma de tigre? Boone (2016) menciona que *Yohualli Ehécatl*, que se traduce literalmente como "noche y viento", es más bien una expresión que describe la esencia invisible y trascendente de la divinidad que

llena el cosmos; recurre al primer episodio de la creación en el *Códice Borgia*, para demostrar que la turbulenta explosión primordial está cargada de esta fuerza, lo que nos lleva a cuestionarnos, ¿qué es esta fuerza? ¿materia, energía, gravedad, otra cosa?

Si procedemos a reescribir el relato sobre la creación, alejados de la idea de mitos, con un valor teórico, restituyendo su valor original al sustituir los nombres de las denominadas "divinidades" por las fuerzas, direcciones fundamentales y elementos del universo que personifican el conocimiento de los tenochcas, se desplegaría ante nosotros una narrativa de constante y perpetua transformación del registro espaciotemporal. Así, para terminar, hagamos este pequeño ejercicio, considerando que faltaría investigar en el resto de las entidades, pero que nos puede ayudar a descolocarnos para entender otra epistemología.

...habitaba en el decimotercer nivel más alto, un principio dual generador, compuesto por la unión del que provee la vida y quien la engendra. Esta dualidad desplegó cuatro fuerzas fundamentales que organizarían el desplazamiento con el espacio. Una fuerza hizo surgir la renovación vegetal, alumbrada por donde nace el sol; otra fue la oscuridad, la noche, la naturaleza que se rige por el rumbo de arriba; una tercera fuerza, fue la creadora del viento, regida por la gran estrella, moviéndose en ciclos armónicos a la tierra; un último elemento, nos dio el calor diurno, el cual surgió latente y desprovisto de materia plena. Tras el surgimiento de estos cuatro rumbos, transcurrieron seiscientos ciclos de actividad sosegada. Pasado este periodo, las energías convergieron y la responsabilidad recayó en el viento para alzar otra vida, el movimiento de la gran estrella junto con el

sol fue primordial. A partir de ese momento, comenzaron a conformarse los elementos para otra existencia, otro reinicio…

…la primera manifestación material concreta fue el fuego central, y poco después, las fuerzas forjaron una fuente de luz incipiente, un medio sol que alumbraba de forma limitada el firmamento primigenio. Para que existiera quien habitara y transformara el entorno, se formó a los primeros seres, constituido por el primer hombre y la primera mujer, a quienes se les encomendó el trabajo agrícola, el tejido y la medición del desplazamiento-espacio. Posteriormente, se ordenó el eje vertical del cosmos; se separaron los estratos celestes y se estructuró la tierra de abajo, estableciendo a la muerte y la descomposición biológica como las fuerzas regentes de las profundidades terrestres. Para asegurar la vitalidad del ecosistema recién formado, surgieron la lluvia y las tormentas, a la par de las aguas terrestres, los ríos y los lagos…

… a pesar de contar con todos estos elementos básicos, el universo aún carecía de un suelo firme, pues en las aguas primigenias habitaba la materia caótica telúrica, una inmensa masa acuática cubierta de oquedades y fauces. El viento y la gran estrella, en conjunto con la oscuridad nocturna, comprendieron que necesitaban cimientos, por lo que ambas fuerzas se transformaron en dos inmensas corrientes de energía. Una corriente sujetó a la materia caótica por un extremo y la otra por el lado contrario, y mediante un acto de tensión expansiva, desgarraron esta masa primigenia por la mitad. Con la mitad superior conformaron la superficie de la Tierra, y con la mitad inferior elevaron y sostuvieron el firmamento…

...para dotar de forma y vida al ecosistema, las demás fuerzas de la naturaleza descendieron y organizaron esta materia fragmentada, haciendo surgir el entorno geográfico y biológico. De lo que habrían sido sus filamentos crecieron los árboles y las flores; de su corteza áspera germinó la hierba; de sus cuencas se formaron los pozos y manantiales; de sus múltiples cavidades surgieron los ríos y cavernas; y de sus relieves se alzaron los valles y las montañas…

Si en este breve ejercicio, han notado que la narrativa no sigue una forma lineal, es porque está siguiendo la concepción espaciotemporal de la espiral, en el que el futuro y el pasado se encuentran en el presente, mientras este se desvanece: el pasado, presente y futuro son y no son a la vez. El pasado y el futuro se miran de frente, se confrontan, a la vez que se dan la espalda, porque nada está escrito, el determinismo es una banalidad. Requerimos un registro, sí, que nos guíe en el movimiento del universo, pero este puede cambiar; es algo que podemos notar en nuestras decisiones cotidianas: sabemos que una elección puede trocar el curso de nuestras vidas; por ello, el calendario, nos vinculaba con el desplazamiento solar, sólo que lo hacía para dar cuenta que una escritura, es una reescritura constante. Finalmente, como retribución por proveer todas las vidas, todo tipo de vida (el movimiento), se estableció culturalmente que se debía regresar los favores con dádivas, que incluían otras vidas, pues estamos sujetos algo más grande, instaurando el principio termodinámico de reciprocidad que regiría la existencia a través de los ciclos posteriores.

Bajo esta relectura, se hace notar que el conocimiento antiguo del universo pretende seguir su ritmo (incluyendo la naturaleza, pues todo es universo), dicha

armonía sistémica sería, en sí misma, la definición máxima del conocimiento. En todo caso, podemos atender el sistema de pensamiento específico de los mexicas, como expone Espinosa Pineda (1996), cuya visión tendría que ser causal, así, el habitante de Tenochtitlan consideraba que estar posicionado en el centro del lago equivalía a "estar justamente en el centro del universo" (p. 389). Estarían cambiando los paradigmas del sistema. El *Cemanahuac* surgiría por una cosmovisión de una cultura lacustre, en el que "se ha fabricado una historia acorde con un universo esencialmente acuático" (Espinosa Pineda, p. 351).

Esta representación rítmica del universo se articulaba materialmente con la ingeniería, la ritualidad, el trazado geométrico de la ciudad, la organización política, militar y religiosa, guiando los preceptos éticos y educativos, impregnando toda la vida social y cultural, alcanzando la lengua misma.

REFERENCIAS

Boone, E. H. (2016). *Ciclos de tiempo y significado en los libros mexicanos del destino* (J. J. Utrilla, Trad.). Fondo de Cultura Económica. [Edición electrónica]

Broda, J. (2004). El tiempo y el espacio, dimensiones del calendario y la astronomía en Mesoamérica. En V. Guedea (Coord.), *El historiador frente a la historia: El tiempo en Mesoamérica* (pp. 75–108). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Broda, J. (2021). Religión mexica: el culto del estado mexica, cosmovisión y ciencia en Mesoamérica. En

L.R Guerrero et al. (Coords.), *Guerra, política, instituciones y derecho prehispánico en Mesoamérica* (pp. 373–390). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Caso, A. (1967). *Los calendarios prehispánicos*. UNAM.

Corona Sánchez, E. (s. f.). El Cemanáhuac: territorio del imperio mexica. En L.R Guerrero et al. (Coords.), *Guerra, política, instituciones y derecho prehispánico en Mesoamérica* (pp. 320-354). Dirección de Etnohistoria, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Dehouve, D. (2025). Las espirales y hélices complementarias en los manuscritos del México central antiguo. *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, (125), 85-108. Versión electrónica: https://journals.openedition.org/caravelle/18386

Díaz Álvarez, A. (2013). Tlapohualli, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 46, 159-197.

Espinosa Pineda, G. (1996). *El embrujo del lago: El sistema lacustre de la Cuenca de México en la cosmovisión mexica*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.

Galindo Trejo, J. (1991). La astronomía en el pasado prehispánico de México. *Revista de la Universidad de México*, (486), 37-41.

Galindo Trejo, J. (2003). Arqueoastronomía: una recuperación del cielo mesoamericano. *Universidad de México*, (627), pp. 47–55.

Galindo Trejo, J. (2009). La Astronomía prehispánica como expresión de las nociones de espacio y tiempo en Mesoamérica. *Ciencias*, (95), pp. 66–71.

García, R. (2002). *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*. Gedisa.

Gavilán Pinto, V. M. (2012). *El pensamiento espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Ñuke Mapuförlaget.

Gonzalbo Escalante, P. (2004). La vida urbana en el periodo Clásico mesoamericano. Teotihuacán hacia el año 600 d.C. En P. Escalante Gonzalbo (Coord.), *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España* (pp. 41-98). FCE; COLMEX.

Johansson K., P. (1996). El ser y el espacio-tiempo prehispánicos. *Revista de la Universidad de México*, 543, 5-11.

Johansson K., P. (2011). Las estrategias discursivas de Sahagún en una refutación en náhuatl del Libro I del Códice Florentino. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 42, 139-165.

Johansson K., P. (2023). La narratividad de la imagen en los códices nahuas. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, *44*(175), 5-37.

Kuhn, T. S. (2006). *La estructura de las revoluciones científicas* (C. Solís Santos, Trad.; 3ª ed.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1962).

Ledesma Bouchan, P. (2019). Presentación. *Arqueología Mexicana*, (Edición especial 89), 8-9.

León-Portilla, M. (1987). *México-Tenochtitlan: Su espacio y tiempo sagrados*. Plaza y Valdés.

León-Portilla, M. (2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (10ª ed.). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Limón Olvera, S., y Pastrana Flores, M. (2003). Códices transcritos con pictografías. En J. A. Ortega y Medina y R. Camelo (Coords. grales.) y J. R. Romero Galván (Coord. del Vol. I), *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena* (pp. 115-132). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

López Austin, A. (2003). Difrasismos, cosmovisión e iconografía. *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. extraordinario, 143–160.

Martínez González, R. (2011). *El nahualismo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Meyer, J. (éd.). (1993). Alfredo López Austin. In *Egohistorias*. Mexico: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. Versión electrónica: https://doi.org/10.4000/books.cemca.3374

Murillo Gallegos, V. (2010). En náhuatl y en castellano: el dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización. *Estudios de cultura náhuatl*, 41, 297-316.

Olivier, G. (2012). Las metamorfosis divinas del rey en el México central prehispánico. En O. Mazín (Ed.), *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas* (pp. 25-50). Colmex.

Olivier, G. (2015). *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica: Tras las huellas de Mixcóatl, Serpiente de Nube*. Fondo de Cultura Económica; Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. [Edición electrónica].

Pastrana Flores, M. (2003). Códices anotados de tradición náhuatl. En J. A. Ortega y Medina y R. Camelo (Coords. Grales.) y J. R. Romero Galván (Coord. Vol. I), *Historiografía mexicana: Vol. I. Historiografía novohispana de tradición indígena* (pp. 51-84). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.