

Relatos del fin de un mundo en los bordes del

Libro XII: el entre-medio de las dimensiones cosmohistóricas

Primera parte

A principios de la segunda mitad del siglo xx fue publicado en el contexto anglófono el que hasta entonces era, probablemente, el más amplio trabajo de recopilación de las distintas definiciones de la idea de cultura.⁶⁴ La compilación mostró, de manera involuntaria, que aquella idea se habría gestado, para decirlo de manera simplificada, a partir de una concepción que respondía a un principio de distinción respecto de su contenido y extensión, estableciendo un criterio que presuntamente permitía definir los componentes y límites de una cultura dada, suponiendo con ello cierta homogeneidad interna y su correspondiente delimitación externa. Este principio, que incluso habría de determinar primero las concepciones sobre la multiculturalidad y la interculturalidad, parece haber sido la base para la formulación de enfoques que presuponen abordar al fenómeno cultural a partir del análisis de procesos de reticulación externa e hibridación interna y así establecer una dimensión epistemológica que se propone trascender la noción de *esfera* para encontrar un espacio donde sea posible explorar la llamada dimensión *transcultural*.⁶⁵

De manera colateral, aquella revisión develó también que la noción de *cultura* habría significado el establecimiento de un principio de distinción que impactaría en los múltiples procesos de percepción, conceptualización, semantización y simbolización de los fenómenos humanos, mismos que, hoy por hoy, operan de manera concomitante en los incuantificables sistemas axiológicos que conformarían la dimensión cultural. En este sentido, indagar en los procesos y eventos que emergen al interior de situaciones intersubjetivas, donde quedan expuestos diversos mecanismos que forman parte de los fenómenos de reconstrucción de los relatos sobre los grupos humanos y sus presuntas dimensiones culturales, parece ofrecer una tentativa para explorar situaciones en las que se generan experiencias

⁶⁴ Alfred L. Kroeber y Clyde Kluckhohn, "Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions", *Papers of Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University* 47(1) (EUA: Massachusetts: Cambridge, 1952).

⁶⁵ Wolfgang Welsch, "¿Qué es la transculturalidad?" en *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo. Hacia una crítica de la interculturalidad*, Friedhelm Schmidt-Welle (coord.) (México: Herder, 2011), 11–40.

y narrativas derivadas de la contingencia producida en el *in-between* (entre-medio) y en donde las dimensiones culturales son reconfiguradas,⁶⁶ ya que al interior de esos espacios intersticiales es posible registrar la emergencia de un particular ámbito de intersubjetividad donde se produciría una dimensión que responde a una especie de tejido impuro, pero conectivo, entre distintos procesos y fenómenos experienciales.⁶⁷

Tomando en consideración los planteamientos referidos en los párrafos previos, parece útil comenzar aquí con un ejemplo extraído del documento conocido como *Codex Vaticanus 3738*, un manuscrito pictográfico que contiene diversas referencias que arrojan información relevante sobre múltiples dimensiones del imaginario mesoamericano, particularmente aquellas asociadas a la idea del tiempo. En una serie de imágenes, presuntamente pintadas conforme a los esquemas pictóricos mesoamericanos, es posible registrar la figuración de escenas que en aquel contexto tenían la función de hacer referencia cuatro épocas-mundos aparentemente extintos hasta antes del tiempo en que el cosmograma fue realizado.

En una de las ilustraciones es referida una era habitada por gigantes. Aquella época-mundo habría tenido una duración de 4008 años. Destruída por inundaciones, aquella era-mundo aparece figurada en medio de un gran componente de agua que pareciera haber arrastrado todo a su paso, salvo una pareja que se visualiza en la parte inferior de la imagen. Abajo de estas figuras es posible ver también un cuerpo que supone referir a los habitantes de aquel mundo, quienes tras el gran diluvio se habrían transformado en peces para luego poblarlo nuevamente.⁶⁸ (Imagen 09)

Aunque la imagen anterior pudo haber sido creada con el objetivo de hacer visible una forma de conciencia temporal que expresa la concepción de un mundo, se podría pensar que para su elaboración fue necesario modularla con un sistema cosmológico distinto al referido en la figuración. En este sentido, parece pertinente apuntar hacia un giro epistemológico emanado de la investigación histórica y antropológica reciente que se propone articular el estudio de las cosmogonías con la conciencia histórica moderna. Este enfoque tiene la intención de plantear una crítica a las operaciones teórico-conceptuales empleadas tradicionalmente para, presuntamente, analizar diversas narrativas culturales producidas al margen de la conciencia temporal que opera en las epistemologías occidentales. De esta manera,

66 Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial, 2002), 17–37.

67 Homi K. Bhabha, “El entre-medio de la cultura” en *Cuestiones de identidad cultural*, Stuart Hall y Paul du Gay (comps.) (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1996), 94–106.

68 *Codex Vaticanus 3738* (Biblioteca Apostólica Vaticana, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1996), 58.

el llamado enfoque *cosmohistórico* presupone establecer condiciones epistemológicas para analizar con mayor eficiencia el funcionamiento de las múltiples temporalidades que operan en las cosmologías y en las memorias sociales, así como cuestionar la universalidad de la conciencia temporal homogénea y regular establecida en la matriz occidental moderna para centrarse en la interacción entre diferentes dimensiones espaciotemporales ancladas en los diversos contextos culturales.⁶⁹ Así, la alternativa cosmohistórica presupone el establecimiento de mecanismos epistemológicos que permitan registrar el funcionamiento de las diferentes conciencias históricas en sí mismas y, sobre todo, registrar sus interacciones con otros sistemas de percepción, conceptualización, semantización y simbolización del tiempo.⁷⁰

El planteamiento anterior parece tener cierta resonancia con la crítica a las temporalidades con las que la antropología moderna habría referido a los fenómenos humanos producidos al margen de los sistemas temporales occidentales. Entre la idea de *coevalness* (coetaneidad) y su negación, expresada en la *denial of coevalness* (coetaneidad negada), este enfoque encuentra un ámbito epistemológico que permite registrar la manera en la que las distintas temporalidades jugarían un papel fundamental en la descripción de las narrativas de los *otros* y la legitimación de las narrativas hegemónicas. Así, la noción de *coevalness*, planteada en su momento para referir a una probable situación experiencial y comunicativa determinada por la fusión tanto de la categoría de contemporaneidad como las de sincronía y simultaneidad parece responder a un mecanismo que encuentra en la *denial of coevalness* la emergencia de una situación asimétrica respecto de la localización jerárquica de los sistemas de concepción temporal de los agentes que forman parte de una experiencia intersubjetiva. Esta última, al implicar la supresión de la *coevalness* al interior del encuentro experiencial y comunicativo, provoca a su vez narrativas constituidas por la desarticulación de los sistemas de percepción, conceptualización y semantización del tiempo, al subsumirlos al sistema temporal occidental configurado por la doble articulación del tiempo físico y el tiempo tipológico.⁷¹

Entonces la *denial of coevalness* supone expresar una situación que a su vez hace posible la emergencia de un *allochronic discourse* (discurso alocrónico) que deja expuesto el distanciamiento entre los marcos temporales que actúan en

69 Federico Navarrete Linares, “Más allá de la cosmovisión y el mito. Una propuesta de renovación conceptual”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 56, julio–diciembre (México: UNAM, 2018), 9–43.

70 Federico Navarrete Linares, “Hacia una cosmohistoria: las historias indígenas más allá de la monohistoria occidental” en *La historiografía en tiempos globales*, Ingrid Simson y Guillermo Zermeño Padilla (eds.) (Berlín: Tranvía, Verlag Walter Frey, 2020), 227–252.

71 Fabian, *Time and the Other...*

procesos intersubjetivos, es decir, expresa una situación asimétrica de poder determinada por el entrelazamiento de diferentes temporalidades en el marco de una situación intersubjetiva que produce el desvanecimiento de las condiciones de una experiencia en coetaneidad. En consecuencia, la ausencia de *coevalness* — además de derivar en la emergencia de una narrativa configurada a partir de un *allochronic discourse*— puede producir una disensión discursiva paralela definida como *homochronism* (homocronismo), mismo que supone provocar un desplazamiento de los agentes referidos en el interior de un relato fuera de su temporalidad y exhibir un tipo de asimetría en el interior de una situación intersubjetiva dada. Así, las múltiples temporalidades que operan en el presente fenomenológico de los actores, la compleja relación entre los diversos mecanismos de percepción, conceptualización y semantización del ser, el devenir y el tiempo parecen ser algunos de los posibles factores que plantean potenciales alteraciones a las condiciones necesarias para la emergencia de *coevalness*, permitiendo el desplazamiento de las narrativas hacia una forma de homocronismo, planteado como una dimensión discursiva que produce la sensación de aprehender una historia general y compartida mediante una narrativa que hace parecer a los actores como contemporáneos.⁷²

Tomando en consideración nuevamente el caso de los mundos o épocas referidos en el *Codex Vaticanus 3738*, una segunda era-mundo, que habría durado 4010 años y habría sido destruida por fuertes vientos, se muestra figurada mediante una escena donde un sol con rasgos de serpiente emplumada se encuentra delimitado por espirales entre los que se hallan figuraciones con aparentes referencias al viento. En la figuración de este mundo extinto hay, además, tres personajes con rasgos zoomorfos que suponen evocar a los habitantes de aquel lugar. En el manuscrito se menciona que la representación intenta revelar la extinción de aquel mundo y al mismo tiempo narra que tras el evento sólo un binomio habría sobrevivido. La pareja, referida en la parte inferior de la escena, se encuentra al interior de un espacio que podría evocar a una cueva.⁷³ (Imagen 10)

En una tercera figuración se hace referencia a otra de las eras-mundos narradas en el manuscrito pictográfico, visualizando también al agente que lo habría destruido; en este caso, el fuego. Este mundo habría tenido una duración de 4804 años, según la información señalada en el documento. Como en los otros casos, después de su destrucción habría sobrevivido también solamente un binomio, representado al interior de un espacio circular. Por último, una cuarta era-mundo

72 Kevin Birth, “The Creation of Coevalness and the Danger of Homochronism”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 14(1) (2008), 3–20.

73 *Codex Vaticanus 3738*, 62.

mencionada en el documento habría sido destruida aparentemente por el comportamiento de sus habitantes, figurados en situaciones que parecieran registrar escenas donde están ocurriendo prácticas inapropiadas. En la imagen, aquel mundo es representado por personajes que interactúan entre sí como si se intentara hacer referencia a una particular forma de relación social, aparentemente mencionada como la causa de la catástrofe donde se habrían producido hambrunas y eventos sangrientos, provocando la casi total extinción de la población.⁷⁴ (Imágenes 11 y 12)

Entre los distintos elementos que componen lo que ha sido denominado *memoria cultural*, el recuerdo del comienzo es probablemente uno de los más importantes. En el caso del imaginario de tradición nahua, la creación del mundo fue una idea fundamental, ya que permitió la gestación de una amplia cantidad de relatos asociados con este suceso. Entre todos estos, la llamada *Leyenda de los soles* es probablemente la narrativa más importante respecto de la concepción imaginaria del origen del mundo nahua.

El manuscrito *Códice Chimalpopoca*, escrito en náhuatl por un indígena en el siglo xvi,⁷⁵ proporciona elementos de orden simbólico, metafórico y narrativo que corresponden con los imaginarios nahuas respecto de la creación de su mundo.⁷⁶ Según el relato, con la destrucción del Cuarto Sol mueren todos los seres humanos. Sin embargo, luego es narrada la reconstrucción del mundo operada por los dioses, quienes hacen cuatro caminos para entrar por el centro de la Tierra y alzar el cielo. En esta narrativa es mencionado también que tras el diluvio los dioses se habrían reunido para luego tomar la decisión de hacer un sol que comiese corazones y bebiese sangre, por lo que tendrían que hacer la guerra.⁷⁷ Conocidos como *La leyenda de los soles* y *La historia de los mexicanos por sus pinturas*, estos textos —procedentes, el primero, de los años comprendidos entre 1531 y 1537, y el segundo de 1558— refieren también a aquel relato cosmogónico nahua. En un análisis comparativo de carácter puramente formal parece haberse registrado que en ambos casos hay elementos compartidos y la narración de los acontecimientos

74 *Codex Vaticanus* 3738, 64–66.

75 *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez (trad.) y prefacio de Miguel León Portilla, 3.^a edición, facsímiles (Primera Serie Prehispánica 1) (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992).

76 Patrick Johansson K., “And the Flint Stone became a Rabbit... The Creation of the South and the Origin of Time in the Aztec Legend of the Suns” en *Das kulturelle gedächtnis mesoamerikas im kulturvergleich zum alten China: rituale im spiegel von schrift und mündlichkeit*, Daniel Graña-Behrens (Berlín: IberoAmerikanisches Institut, Mann Verlag, 2009), 77–99.

77 Ángel María Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos: tres opúsculos del siglo XVI* (México: Porrúa, 1965).

sigue la misma secuencia, con apenas escasas diferencias. Presuntamente se trata del mismo relato narrado de dos maneras, o de dos textos, uno derivado del otro, aunque se podría pensar que las diferencias sugieren que ambos proceden de códices. Si esto es así, las concordancias entre los dos documentos, las fechas en que fueron escritos y la independencia de uno respecto del otro podrían ser una confirmación de la autenticidad del relato cosmogónico. En ambos casos se habla de un alimento especial que los hombres comían, también se hace referencia a la duración de cada Sol y la causa de su destrucción, cuya coincidencia es relevante en los dos textos.⁷⁸

Por otro lado, los creadores del *Códice Vaticano A*, responsables de confeccionar los relatos cosmogónicos en esta fuente, a diferencia de otros relatos del mismo tipo, parecen haber articulado una narrativa que habría tomado como referencia parámetros y recursos discursivos y cronológicos establecidos por la literatura cristiana, presuntamente con la intención de integrar las narraciones locales dentro de un modelo occidental que permitía conectar las eras cosmogónicas con el devenir histórico.⁷⁹ Por su parte, el *Códice Durán*, al registrar la llegada de los españoles la refiere como la fundación de la Nueva Jerusalén mesoamericana, es decir, como un suceso que indica el establecimiento de una nueva era. En este caso, el *tlacuilo* habría empleado los relatos bíblicos como antecedente de su propia narrativa, estableciendo un mecanismo de exégesis donde inscribe las imágenes de su historia en los libros que le sirven como modelos para aprehender el tiempo y el destino. Una situación similar habría ocurrido en la elaboración de llamado Libro XII del *Códice Florentino*, donde los colaboradores nahua-cristianos crean una narrativa visual de su propio origen en la que integran su propia tradición en los paradigmas visual y teológico representados por la Biblia. Para hacer estas asociaciones, uno de los colaboradores en la elaboración del Libro XII parece haber recurrido a la yuxtaposición y el contraste entre imágenes a fin de generar un mensaje ulterior, empleando la sintaxis visual para marcar la frontera entre eras cósmicas a través del uso de estilos pictóricos distintos.⁸⁰

78 Mercedes de la Garza, “Análisis comparativo de la historia de los mexicanos por sus pinturas y la Leyenda de los soles”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 16 (2022), 123–134.

79 Ana Díaz Álvarez, “El relato cosmogónico del Códice Vaticano A. Una reflexión en torno a la tecnología sacrificial y la dinámica cronológica”, *Dimensión Antropológica* 76, año 26, mayo–agosto (2019), 28–63.

80 Diana Magaloni Kerpel, “Imágenes de la Conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 25(82) (2012), 5–45.

Segunda parte

En 2021 fue anunciada en la Ciudad de México la puesta en escena titulada *1521: la caída*. Presentada entre el 12 de agosto y el 18 de octubre de ese año, la obra escrita y dirigida por David Olguín está organizada en cuatro partes, cada una estructurada por cinco o seis relatos que, a su vez, configuran una compleja narrativa que intenta registrar el proceso que habría de concluir con la extinción del mundo mesoamericano, refigurado a 500 años de la caída de Tenochtitlán. En la primera parte de la puesta en escena son referidos los relatos *tetzahuitl* que aparecen en diversas crónicas como presagios de los eventos por venir y que habrían de revelar el fin de aquella era-mundo. Estos y otros relatos que conforman la obra operan de manera contrastiva con la intención de conformar una narrativa cosmohistórica del proceso ocurrido entre 1519 y 1521, integrando cada testimonio a partir de una temporalidad específica que intercala relatos producidos al interior de la cosmología nahua hasta llegar a la trágica caída de la ciudad. (Imagen 13)

Poniendo atención en la manera como se representa visual y verbalmente la Conquista de México en el *Códice Florentino*, podría ser viable identificar una intención particular al interior de la narrativa. En específico, los ocho *tetzahuitl* que introducen al Libro XII aparentemente funcionan como instrumentos para plantear al manuscrito como si este fuese un texto sagrado que supone dar cuenta del fin de un ciclo y la llegada de otro nuevo, haciendo de los textos y las imágenes presuntos instrumentos transmisores de la cosmología y la memoria nahuas en el período anterior a los eventos que habrían de significar el fin de aquella era-mundo. Así, el primer capítulo del Libro XII integra los eventos-relatos *tetzahuitl* que habrían de modular la crónica de la guerra de la Conquista en una secuencia que narra primero un evento ocurrido cuando una enorme hoguera de fuego apareció a medianoche, para luego describir la manera en la que los templos de Huitzilopochtli y Xiuhtecuhtli se habrían incendiado. En el cuarto *tetzahuitl* es descrito un cometa que atravesó el cielo, y en el siguiente, la manera en la que de repente las aguas de un lago parecían hervir, para después referir a una mujer que apareció en la noche clamando el fin de los tiempos. Los dos últimos *tetzahuitl* narran cómo una grulla con un espejo mostraba la llegada de gente de otros lugares y cómo fueron vistos en Tenochtitlán seres bicéfalos.⁸¹

Presuntamente, los ocho eventos-relatos *tetzahuitl* prefiguran sucesos específicos que, a lo largo de la narración, se articulan con las ocho secciones que conforman los capítulos de la historia de la Conquista, cada una de ellas intro-

81 Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, edición facsimilar, tomo III (México: Archivo General de la Nación, Giunti Barbera, 1979).

ducida y simbolizada por un evento-relato *tetzahuitl*. Enumerados al principio de la narración, estos relatos, que presuntamente predijeron la Conquista, permitieron a los ilustradores del Libro XII registrar el suceso como un acontecimiento de consecuencias cósmicas, tomando en consideración que el ocho podría ser entendido como el número en el que se distribuía la unidad espaciotemporal que daba forma geométrica al universo nahua y era también la estructura del antiguo calendario que ordenaba el registro del conocimiento y la historia. Así, los *tetzahuitl* al comienzo del Libro XII podrían evocar la estructura de un cosmograma, es decir, un ciclo temporal total, adecuando la narración para que adquiriera la misma estructura práctica y simbólica. Así, los textos y las imágenes que relatan los pasajes incluidos en la crónica parecen haber sido medios para estructurar la narración desde una referencia profética según el antiguo calendario nahua, al tiempo de predicar una visión que, paradójicamente, presupone el fin del mundo nahua y la emergencia de un nuevo sistema temporal y cosmológico.⁸²

En varias narrativas de tradición mesoamericana se mencionan diversos sucesos que fueron traducidos como presagios, augurios, prodigios y portentos, y a los que se les ha referido como eventos que presuntamente habrían de revelar la Conquista española. Entre estos eventos-relatos cabe destacar algunos de los consignados en obras elaboradas por frailes franciscanos, como la *Relación de Michoacán*, atribuida a fray Jerónimo de Alcalá, y la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún. Por un lado, la *Relación de las ceremonias y rritos y población y governación de los yndios de la provincia de Mechoacán*, más conocida con el título *Relación de Michoacán*, fue escrita presuntamente hacia 1540–1541 por un fraile de la Orden de San Francisco. En este documento el relato de la Conquista se encuentra al final de la tercera parte de la obra y los presagios ocupan específicamente el capítulo XIX, en el que se habla de los eventos que fueron experimentados por los pobladores. En este caso, la presunta fuente primaria de la narración es la información proporcionada por antiguos sacerdotes y, especialmente, por un informante, quien probablemente habría sido gobernador indígena de Pátzcuaro y figura importante de la administración purépecha al momento del contacto con los hispanos.⁸³

Una primera comparación de los *tetzahuitl* de la Conquista en las obras mencionadas parece mostrar que no hay muchas correspondencias, salvo las menciones de cometas y los daños en los templos. Incluso es posible identificar

82 Diana Magaloni Kerpel, “Painting a New Era: Conquest, Prophecy, and the World to Come” en *Invasion and Transformation: Interdisciplinary Perspectives on the Conquest of Mexico*, Rebecca P. Brien y Margaret A. Jackson (eds.) 1.^{ra} edición (EUA: University Press of Colorado, 2007).

83 Miguel Pastrana Flores, “Presagios, augurios y portentos de las conquistas de Mesoamérica: Una perspectiva comparada”, *Korpus* 21(1) (2021), 16–18.

diferencias importantes. No obstante, las referencias que aparecen tanto en la *Relación de Michoacán* como en los textos de los informantes de Sahagún permiten plantear algunas correspondencias. Primero, los aspectos temporales, especialmente la noción de *fin de ciclo* y de *ruptura temporal*, son particularmente llamativos, ya que la narrativa registrada en la *Relación de Michoacán* que habla de la fractura del orden regulado por agentes divinos en el mundo podría corresponder con el relato de la Conquista en articulación con el cambio de ciclo de 52 años establecido en la tradición nahua. De esta forma, se puede plantear la posibilidad de que ciertas nociones e ideas de tradición mesoamericana sean comunes en ambas obras historiográficas, aunque sus manifestaciones específicas sean muy distintas entre sí. Dicho de otra forma, hay en el fondo de ambas narraciones ciertos elementos compartidos, atribuibles a la concepción temporal mesoamericana, aunque la selección y narración específica de los distintos presagios difieran mucho entre sí.⁸⁴ (Imagen 14)

Por otro lado, eventos como el colapso de Tula fueron referidos también en *Monarquía indiana*, elaborada por el franciscano fray Juan de Torquemada en el siglo xvii y posteriormente, a fines del xviii, en el trabajo del jesuita Francisco Javier Clavijero, quien integró el relato en su *Historia antigua de México*.⁸⁵ Aparentemente, para las visiones indígenas las causas profundas de la caída de Tollan están ancladas en las implicaciones terrenales de una lucha operada por y entre deidades, como se narra en el *Códice Florentino* a través de la realización de ciertos *tetzahuitl*. De esta forma, cuando se habla de la caída de Tollan-Xicocotlán en los textos nahuas parece que más bien se alude al colapso de sus instituciones religiosas, pero también políticas y administrativas, expresado a través de la fragmentación de las estructuras de orden simbólico determinadas por los modos de identificación-clasificación que vinculaban a los humanos con las divinidades.⁸⁶

En muchas de las narrativas de tradición nahua el vocablo *tetzahuitl* suele ser empleado para señalar ciertos eventos que presuponen alteraciones en el curso de la dinámica vital de los individuos y la colectividad, generando experiencias de crisis. En general, dicho término parece referir a un suceso o secuencia de sucesos

⁸⁴ Pastrana Flores “Presagios, augurios...”, 30–32.

⁸⁵ Miguel Pastrana Flores, “La idea de *tetzahuitl* en la historiografía novohispana. De la tradición náhuatl a la Ilustración. Comentarios preliminares”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 47, enero–junio (México: UNAM, 2014), 238–243.

⁸⁶ Miguel Pastrana Flores, “La caída de Tula en el *Códice florentino*. Escritura y rescate de la historiografía náhuatl de un desastre en un contexto catastrófico” en *L'Élégie du desastre. De l'archive à l'Histoire*, Laura Brondino, Rodrigo Díaz Maldonado y Béatrice Perez (coords.), ePub (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Éditions Hispaniques, Sorbonne Université, Centre de Recherches Interdisciplinaires sur les Mondes Ibériques Contemporains, 2021), 19–23.

que irrumpen en el orden del mundo para comunicar mensajes que, con frecuencia, adquieren cierta implicación en el futuro. Aunque en algunos casos estos acontecimientos pudieron ser relativamente ordinarios, al insertarse en los imaginarios nahuas se experimentaban como agentes portadores de anuncios relacionados con enfermedades o decesos que podrían afectar a individuos, familias o a un grupo determinado. En otros casos, estos sucesos eran identificados como fenómenos de mayores dimensiones y presuponían ser portadores de mensajes relacionados con desastres de gran magnitud, como la destrucción de ciudades enteras y la muerte de sus habitantes, tal como lo registran los relatos recopilados e incluidos en el llamado *Códice Florentino*⁸⁷ y en la obra conocida como *Historia general de las cosas de Nueva España*.⁸⁸ Particularmente, en el Libro XII que trata de la Conquista; en el Libro V, sobre los agüeros y pronósticos; y en el Libro III, donde se hace referencia a la caída de Tula, es posible registrar referencias a eventos que fueron entendidos como entidades portadoras de mensajes de ciertos acontecimientos por venir.⁸⁹

La flexibilidad semántica y simbólica del concepto *tetzahuitl* fue referida ya desde el siglo xvii por Hernando Ruiz de Alarcón, quien advirtió que el vocablo nahua era usado igual para hacer referencia a un prodigio, agüero, portentoso o pronóstico, y que, a su vez, este era portador de un mensaje que predecía algún suceso catastrófico. Sin embargo, a pesar de que la recurrente presencia de eventos considerados extraordinarios al interior de los imaginarios de tradición nahua era fundamental para comprender sus narrativas culturales, la integración de estos relatos a la historiografía occidental a partir del siglo xvi alteró su estatuto simbólico y fueron objeto de una resignificación. Por ejemplo, fray Juan de Torquemada, de manera semejante a Bernardino de Sahagún, asumió en su momento la veracidad de los eventos que la tradición indígena señalaba en relación con la destrucción de Tula, pero los definió como embustes y engaños, incluso sugiriendo que estos habrían sido acciones demoníacas. Por su parte, el jesuita Francisco Javier Clavijero, en sus *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*, referiría al término *tetzahuitl* como un concepto asociado con los vocablos castellanos *espanto* y *asombro*.⁹⁰

En definitiva, las conciencias escatológicas de tradición nahua parecen haber estado determinadas en gran medida por las múltiples relaciones simbólicas entre diversos sucesos considerados extraordinarios y su significado asociado con

87 De Sahagún, *Códice Florentino*, tomos I, II, III.

88 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Juan Carlos Temprano (ed.), colección Crónicas de América, 2 vol. (Madrid: Dastin, 2001).

89 De Sahagún, *Códice Florentino*, tomos I, II, III.

90 Pastrana Flores, “La idea de *tetzahuitl*...”, 245–249.

eventos por venir. Muchas de las referencias a los *tetzahuitl*, contenidas en sus narrativas, habrían pronosticado el fin de una era-mundo —sobre todo aquellas que estaban articuladas con la conciencia temporal en la que probablemente hayan habitado los grupos nahuas del siglo xvi— que era considerada la culminación de un proceso de cosmogénesis en donde, como se refirió al comienzo del capítulo, según sus relatos míticos, cuatro eras o mundos previos se habían extinguido ya.⁹¹ Así, la idea nahua de un fin absoluto pudo haber sido modulada a través de un sistema temporal cíclico, donde la idea del fin era al mismo tiempo la referencia para predicar el fin de *su* mundo, resultado de una unidad procesal centrada en la dimensión mitológica que permitía que un posible fin del mundo, mitológicamente narrado, fuese el articulador entre el fin y el principio de épocas sucesivas.

De este modo, los ciclos y los intersticios entre los que emergían eventos catastróficos parecen haber sido considerados fases de un proceso de creación-extinción-creación.⁹² Sin embargo, aunque el concepto nahua *tetzahuitl* podría corresponder parcialmente con la noción europea de *presagio*, la profecía operada verbalmente a partir de la identificación de diversos agentes simbólicos podría haber tenido un modo de operación distinto en la tradición nahua. Por ello, aunque los eventos que presuntamente anuncian el fin de un mundo, que se encuentran registrados en las fuentes, corresponden a una compleja red semántica configurada en el interior del imaginario de tradición nahua durante el proceso de su traducción y consignación en los documentos creados por diversos agentes europeos parecen haber sido objeto de múltiples adecuaciones por parte de los cronistas para ser insertados de manera específica con la finalidad de construir una interpretación *ad hoc* a la irrupción de los españoles en el horizonte cultural indígena. De ahí que la integración de ocho *tetzahuitl* en el primer capítulo del Libro XII de la Conquista podría corresponder con una intención concreta por parte de Bernardino de Sahagún, sobre todo tomando en cuenta que después de once libros dedicados al mundo indígena los ocho presagios del primer capítulo del Libro XII probablemente intentaron justificar “históricamente” el fin de ese mundo y la edificación de otro distinto.⁹³

Por otro lado, parece ser un hecho que los nahuas que habitaban en los bordes de una cabecera de doctrina, en la Nueva España del siglo xvi, ya estaban fami-

91 Patrick Johansson K., “Los presagios del fin de un mundo” en *El español y el náhuatl. Encuentro de dos mundos (1519–2019)* (México: Academia Mexicana de la Lengua, 2020), 23–32.

92 Patrick Johansson K., “Los presagios del fin de un mundo en textos proféticos nahuas”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 45, enero–junio (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013), 71–72.

93 Johansson K., “Los presagios del fin de un mundo en textos...”, 98–114.

liarizados con la idea de que habría signos que anunciarían el fin de los tiempos, pues de manera cotidiana podían ver múltiples imágenes del fin del mundo y El Juicio Final, o participar en actividades en las que constantemente eran referidos los últimos instantes de la humanidad narrados en la tradición judeocristiana. Incluso aquellos nahuas que tuvieron acceso a una educación privilegiada en espacios como el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, como los colaboradores de Sahagún, entraron en contacto con una amplia variedad de narrativas apocalípticas creadas en la tradición europea. Así, la caída de Tenochtitlán, al igual que había ocurrido con Roma y Jerusalén, debía haber sido anunciada por ciertos sucesos. De ahí que probablemente cuando Bernardino de Sahagún les propuso a sus colaboradores nahuas documentar los testimonios de la Conquista que se habían recogido años atrás por parte de testigos presenciales para construir el complejo narrativo que acabaría dando forma al Libro XII de su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, estos inscribieron aquellos acontecimientos dentro una narrativa en el *entre-medio* de los flujos del tiempo.⁹⁴ Por su parte, los españoles también tenían en sus imaginarios elementos cosmológicos que se aproximaban a la idea de *tetzahuitl*, permitiendo que ambas concepciones encontraran ciertas equivalencias funcionales y operaran en términos de permeabilidad.⁹⁵

Debido a ello, en el *Códice Florentino* —tanto en el texto náhuatl, elaborado en conjunto con los colaboradores de Sahagún, como en la versión en castellano redactada por él mismo, así como en la *Relación de la Conquista* que el fraile prepararía muchos años después y en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*— el relato de la Conquista de México comienza con la referencia a ocho *tetzahuitl*. Por lo tanto, estas narraciones pueden ser consideradas expresiones derivadas de algunos de los principios ordenadores del espacio-tiempo propios de la tradición mesoamericana y relacionadas con los ciclos que daban sentido a la existencia de los nahuas, ya que el número ocho era para ellos la cifra que sintetizaba las partes constitutivas del *altepetl* y las partes constitutivas del espacio-tiempo. Así, los *tetzahuitl* mencionados en el Libro XII del *Códice Florentino* permiten registrar la presencia de una conciencia espaciotemporal de tradición nahua que parece haber sido integrada en el relato de la Conquista para referir,

94 Berenice Alcántara Rojas, “Signos del final de los tiempos. Los ocho presagios de la Conquista del Códice Florentino” en *Tetzahuitl. Los presagios de la Conquista de México*, Guilhem Olivier y Patricia Ledesma (coords.) (México: INAH, 2019), 110–113.

95 Guilhem Olivier, “Controlar el futuro e integrar al otro: los presagios de la conquista de México” en *Tetzahuitl. Los presagios de la Conquista...*, 43–106.

desde una situación ambivalente, los acontecimientos que presuntamente habrían conducido al fin de una era-mundo y al principio de otro.⁹⁶

En 2022, Edgar Flores, SANER, realizó una serie de obras a partir del Libro XII con la intención de proponer un acercamiento contemporáneo a los eventos *tezahuitl* mencionados en el libro referido del *Códice Florentino*. Las ocho obras que conforman la serie permiten producir figuraciones de una multiplicidad de realidades posibles a través de la exploración de diversas dimensiones cosmohistóricas y cosmopolíticas. Así, al interior de los múltiples intersticios generados en estas dimensiones intersubjetivas parece posible explorar una dimensión espaciotemporal múltiple registrada en un complejo sistema narrativo transcultural donde se entrelazan diversas conciencias temporales e imaginarios que modulan la percepción, conceptualización, semantización y narración de diversos acontecimientos que pudieron haber significado y simbolizado indicios del fin de una era-mundo. En el proyecto, el artista buscó crear una visión que develara algunos de los factores, agentes y situaciones que operaron en los procesos que intervinieron en la creación de aquel complejo narrativo producido en el *entre-medio* de las conciencias temporales mesoamericanas y europeas. Partiendo de la idea de que en esta unidad procesal las dimensiones culturales fueron objeto de una reconfiguración en el marco de situaciones intersticiales producidas en el *in-between*, y que, a su vez, estas circunstancias modularon los procesos intersubjetivos de percepción, conceptualización y semantización de eventos experimentados y narrados en el complejo narrativo referido, la serie *Visiones Postapocalípticas del Libro XII* (2022) se propone explorar algunas situaciones registradas en los bordes de múltiples conciencias temporales, mismas que derivaron en la conformación de una compleja narrativa que transita al borde de las dimensiones homocrónicas y alocrónicas. (Imagen 15)

Tercera parte

Parece un hecho que la distinción cultural del tiempo es una de las dimensiones comunes del fenómeno humano, sin embargo, también parece que los límites y relaciones entre estas distinciones pueden ser drásticamente diferentes entre sí, y que estas inciden de manera profunda en la gestación de los mecanismos de categorización que operan en las conciencias que dan sentido a las existencias o los eventos que las amenazan.

96 Alcántara Rojas, “Signos del final...”, 110–113.

Para establecer un primer mecanismo de exploración, haremos aquí referencia a dos distinciones que suponen la identificación de matrices de percepción y conciencia temporal distintas. Desde este punto de vista, la conciencia de orden histórico supondría organizar los acontecimientos experimentados en relación con una lógica causal, presuponiendo la referencia a alguna situación precedente. Por su parte, la conciencia ahistórica supondría estar determinada por la articulación de las experiencias con un cierto estado primigenio, un tiempo original que determina los eventos subsecuentes por suceder a lo largo del proceso temporal. Así, los acontecimientos que conforman ese tiempo primigenio derivan en una narrativa que determina los sucesos posteriores, estableciendo, a su vez, su presunta cualidad ontológica. De este modo, al interior de la conciencia histórica, los acontecimientos percibidos en el presente estarían articulados causalmente con los previstos para el futuro, mismos que son semantizados en función de sus posibles consecuencias. En cambio, al interior de la conciencia ahistórica la experiencia y semantización del tiempo estaría determinada por su articulación con la narrativa sobre el tiempo inicial en el pasado. Es decir, en este tipo de conciencia el presente no se visualiza como una anticipación del futuro, sino como un efecto del tiempo inicial o primigenio, y si en este proceso los sucesos del presente encuentran alguna conexión con un evento futuro, esta no es causal, sino simbólicamente determinada desde el pasado. De ahí que los acontecimientos percibidos en el presente, aunque no sean semantizados como generadores de eventos futuros, pueden asimilarse simbólicamente como presagios del mismo. Así, tanto el presente como el futuro se perciben como un reflejo o representación simbólica del estado inicial en el momento en el que el mundo fue creado. No obstante, es fundamental subrayar que, al margen de sus diferencias, es posible pensar que estos dos modos de relación pueden operar en términos de simultaneidad o coexistir en una misma unidad procesal experiencial, ya sea en su dimensión subjetiva o intersubjetiva. Así, un mismo suceso podría ser semantizado simultáneamente a partir de los dos marcos de percepción, conceptualización y simbolización del tiempo. Incluso, la conciencia ahistórica podría también aparecer referida de manera simbólica en la conciencia histórica en ciertas narrativas que inauguran una nueva era que se asume como significativa para toda la humanidad o para el destino de un pueblo determinado. En otros casos, la conciencia histórica podría llegar a ser asimilada al interior de los marcos ahistóricos, cuando el proceso histórico es subsumido al interior de categorías y términos de orden mitológico.⁹⁷

Tomando en cuenta las referencias mencionadas en los párrafos previos sería probable explorar algunos de los aspectos que pudieron haber operado en la

97 Uspenskij, "Semiotics...", 230–236.

conciencia temporal de Bernardino de Sahagún durante la elaboración de los manuscritos que habrían de conformar el Libro XII, pues él mismo dejó saber en su momento que los libros que posteriormente conformarían la *Historia general de las cosas de la Nueva España* habrían sido elaborados originalmente en lengua náhuatl durante sus estancias en el Colegio de la Santa Cruz, Santiago Tlatelolco.

Muy probablemente el hoy conocido como el Libro XII, sobre la Conquista, habría comenzado a redactarse durante la segunda estancia de Sahagún en el Colegio de la Santa Cruz, Santiago Tlatelolco, entre 1545 y 1551, y concluido alrededor de 1555. Luego, a fines de 1575 o principios de 1576, fray Rodrigo de Sequera habría instruido la elaboración de una versión bilingüe de los manuscritos en la cual fue integrada, en una columna, la versión en náhuatl, y en la otra, su traducción al castellano. Aproximadamente ocho años más tarde, en 1585, Sahagún habría elaborado una nueva versión del Libro XII, en este caso distribuida en tres columnas; la primera con la transcripción inicial en náhuatl, otra con una segunda versión ajustada y la última con la traducción al castellano realizada a partir de la versión en náhuatl corregida. Aparentemente, en la primera columna se habría integrado el primer registro en náhuatl hecho en Tlatelolco, mientras que la tercera columna correspondería con una nueva traducción hecha a partir de la versión corregida en náhuatl integrada en la segunda columna. Presuntamente, en 1570, el fraile habría redactado otro manuscrito en castellano que posteriormente habría llegado a España con un sumario de todos los libros y de todos los capítulos de cada libro, así como los prólogos. Luego, entre 1579 y 1580, fray Rodrigo de Sequera habría llevado a Europa el manuscrito que posteriormente sería identificado con el llamado *Códice Florentino* conservado en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia. De ahí que los manuscritos que habrían sido trasladados o enviados en su momento por el virrey Enríquez son presuntamente los que actualmente se conservan en Madrid y que son conocidos como el *Códice Matritense*. Sin embargo, la versión reformada del Libro XII, escrito en 1585, aparentemente no llegó a España junto con los otros manuscritos. Aunque para el propio Sahagún el Libro XII reformado es el que debía ser considerado más exacto, el primer manuscrito elaborado en náhuatl supone ser un registro primario de las crónicas elaboradas por informantes nahuas.⁹⁸

En consecuencia, las distintas versiones del llamado Libro XII conforman una entidad textual múltiple, resultado de una situación intersticial compleja, no solamente por la diversidad de posiciones que el propio fray Bernardino de Sahagún asumió, sino también por las múltiples ediciones posteriores, incluida la primera

98 Luis Leal, “El libro XII de Sahagún”, *Historia Mexicana* 5(2) (1955), 184–206.

edición del Libro XII publicada en 1829 por separado de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

En octubre de 1947, José Clemente Orozco mostró por primera vez una serie de obras que tuvieron como objetivo refigurar los relatos sobre la Conquista de México referidos en la obra de Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Nueva España*. Titulada *Los Teules* (1947), la serie de Orozco adopta una posición crítica respecto de la presunta heroica resistencia indígena, mostrando con mayor profundidad el efecto del colapso entre estos mundos. Aparentemente, a través de la figuración de aquellos sucesos, Orozco se proponía registrar de una manera procesal los eventos previos al enfrentamiento, la lucha y sus efectos. Basadas en la crónica de Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Nueva España*, las pinturas, acuarelas y dibujos de la serie permiten construir una nueva figuración de la Conquista de México que, a su vez, modula la manera en la que estos eventos funcionaron para imaginar el fin de una era-mundo.

Particularmente, la expresión *teules* fue usada por los grupos indígenas para referirse a los españoles, quienes en un principio habrían sido asociados con personajes que encontraban un correlato en las cosmogonías mesoamericanas. En alguna de sus acepciones, la palabra en náhuatl significaba *divinidades* y al ser trasplantada a la fonología española se registró como *teules*. Sin embargo, en la obra de Díaz del Castillo, los *teules* también son referidos en ocasiones con elementos semánticos asociados con entidades demoniacas o divinidades malignas. De ahí que una de las escenas más trágicas y violentas de la serie muestre a tres personajes presuntamente indígenas cargando restos de cuerpos humanos, probablemente mutilados, con la intención de llevar a cabo prácticas antropofágicas. En la escena, los personajes son figurados con plumas y taparrabo, pero sobre todo dando la impresión de ser seres cuasi monstruosos. Específicamente en la obra *Los Teules IV* (1947) el artista alude a los efectos del evento final mediante una escena que muestra en un primer plano la cabeza de un equino ensangrentado rodeado por flechas y partes de cuerpos humanos. Aún con los ojos abiertos y la pata torcida, la presencia del animal hace de la figuración un mecanismo para imaginar la catástrofe. La cromática de la obra producida mediante tonos morados y rojizos se mezcla con los elementos color blanco que permiten desarrollar una expresividad particular, misma que se delinea mediante la presencia de un cúmulo de restos humanos.⁹⁹

Asumiendo que el concepto de *coevalness* presupone una potencial situación donde la experiencia compartida en el tiempo circunscribe los marcos temporales

99 Dafne Cruz Porchini, "Orozco y *Los Teules* [1947]" (Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura [INBAL], Museo de Arte Carrillo Gil, 2017), 18–38.

que operan en una situación de comunicación intersubjetivamente significativa, es importante enfatizar aquí que el presente fenomenológico, al producir distinciones temporales que se conectan en un presente intersubjetivo, supone entrelazar los potenciales diferentes pasados y futuros, generando múltiples experiencias y construcciones del presente, incluso cuando se invoca una idea de memoria colectiva. De ahí que la presuposición de coetaneidad se fundamente en la hipótesis de que no sólo existe un presente intersubjetivo compartido, sino que, por implicación, también habría que suponer un pasado y un futuro intersubjetivos compartidos, aunque esto no signifique compartir pasados y futuros idénticos, sino compartir una conciencia temporal que permite establecer la comunicación en el presente. En consecuencia, compartir un acontecimiento comunicativo no genera automáticamente el tipo de intersubjetividad necesaria para establecer la coetaneidad,¹⁰⁰ como podría haber quedado expuesto a lo largo de la exploración de algunas de las circunstancias, mecanismos y procesos que derivaron en la conformación de un complejo sistema narrativo que pareciera ocurrir en el borde de las dimensiones homocrónicas y alocrónicas.

De vuelta al manuscrito conocido como el Libro XII, que luego habría de formar parte del *Códice Florentino*, parece importante señalar que la narrativa que lo compone fue presuntamente extraída de testimonios indígenas para luego producir su correlato en la traducción al castellano y en las ilustraciones integradas en el documento conservado en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia, para finalmente integrar a cada una de estas unidades narrativas a un mismo documento después de haber sido moduladas por sistemas de percepción y conciencia temporal distintos. Es decir, estas entidades textuales no son equivalentes, más bien pueden ser referidas como derivados de diversas situaciones intersticiales.

Respecto de lo anterior, parece importante señalar que los autores-informantes nahuas generaron el relato *original* y fray Bernardino de Sahagún se encargó de su transcripción y posterior traducción-adaptación al castellano para luego comisionar la elaboración de las ilustraciones. En el prólogo del Libro XII, el mismo Sahagún presenta los relatos como resultado de la documentación de los acontecimientos, narrados más de tres décadas después de la destrucción del mundo nahua y referidos por sobrevivientes que se apoyaron en la tradición oral local para completar lo que no habían visto. Por su parte, aunque la mayoría de las imágenes suponen corresponder con el texto náhuatl, el hecho de que esta versión del Libro XII se escribiera primero en torno a 1555 y que las ilustraciones fueran realizadas unas dos décadas más tarde, muy probablemente por hombres dife-

100 Birth, "The Creation...", 7–12.

rentes, sugiere la posibilidad de que existan diferencias significativas entre las conciencias temporales que produjeron el relato en náhuatl y las que después elaboraron las imágenes,¹⁰¹ convirtiendo a los relatos de los acontecimientos registrados en los manuscritos del Libro XII en entidades diferenciadas que revelan situaciones experienciales significativamente distintas.¹⁰²

Cuando Bernardino de Sahagún compiló la información que habría de conformar el documento conocido posteriormente como el *Códice Florentino*, la colaboración de nahuas educados ya en la tradición humanista occidental, quienes trabajaron en las ilustraciones del Libro XII, que narra la Conquista de México (1519–1521), fue un factor determinante en la creación del relato. Los dibujos elaborados por los *tlacuiloque* operan en un nuevo lenguaje que expresa su propia forma de visualizar las experiencias y relatos de los eventos.¹⁰³

Dado que el *Códice Florentino* es un compendio tanto pictórico como textual, derivado de fuentes con funciones particulares, las imágenes integradas podrían ser consideradas entidades asociadas, complementarias, contradictorias o creaciones totalmente nuevas e independientes de su matriz experiencial. Igual que en el caso de la producción de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* es posible registrar aquí también un modo de relación particular mediante el cual la transmisión del imaginario indígena ocurrió a través de un proceso que desplazó sus dimensiones temporales y expresivas.

El Libro XII, sobre la Conquista, fue uno de los últimos en ser ilustrados, probablemente por nahuas que sobrevivieron a la epidemia de 1576, quienes podrían haber sido más jóvenes y con mayor formación en el canon europeo y menos familiarizados con el vocabulario tradicional del *tlacuilo*.¹⁰⁴ Cabe señalar aquí que en el contexto nahua de aquel momento la oralidad y la imagen se vinculaban estrechamente en la producción del sentido, sin que el discurso pictórico estuviera del todo sometido a la lengua, pero tras la llegada de los españoles y la aculturación progresiva de los pintores *tlacuiloque* los principios de la escritura indígena

101 Kevin Terraciano, “Reading between the Lines of Book 12” en *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahuatl World in Sixteenth-Century Mexico*, Jeanette Favrot Peterson y Kevin Terraciano (eds.) (EUA: University of Texas Press, 2019), 45–62.

102 Amber Brian, “Revising the Narrative of the Conquest of Mexico. Bernardino de Sahagún’s 1585 Relación de la conquista de esta Nueva España”, *Textual Cultures* 13(2) (2020), 10–24.

103 Anja Bröckler, “Revisioning the Conquest of Mexico: Image and Text in the Florentine Codex (1578–80)”, *The Medieval History Journal* 12(1) (2009), 47–76.

104 Jeanette Favrot Peterson, “Images in Translation: A Codex Muy Historiado” en *The Florentine Codex...*, Terraciano y Favrot Peterson, 21–36.

fueron modificados por ciertas normas que derivaban del alfabeto, lo que tuvo como consecuencia una alteración en los modos de representación nahua.¹⁰⁵

En este contexto, la presuposición de *coevalness* y su negación, expresada en la *denial of coevalness*, parece haber localizado uno de los principales problemas epistemológicos a considerar, al ser una noción que apunta al problema de lo simultáneo, lo sincrónico y lo contemporáneo, y su ausencia en situaciones donde no hay correspondencia en procesos de percepción, conceptualización y semantización del tiempo físico y el tiempo tipológico. Si la *denial of coevalness* parece plantear la emergencia de una situación donde la experiencia de *otredad* se encuentra determinada por la asimetría temporal que suprime la simultaneidad y contemporaneidad del encuentro experiencial,¹⁰⁶ el Libro XII del *Códice Florentino* permite explorar algunas de las posiciones que Bernardino de Sahagún y sus colaboradores nahuas habrían tomado en referencia a los eventos-relatos *tezahuitl* consignados en el capítulo primero del relato de la Conquista, así como identificar algunas de las circunstancias que modularon los procesos intersubjetivos de percepción, conceptualización y semantización de eventos experimentados y narrados en aquel complejo narrativo creado al interior de situaciones en el *entre-medio* de espacios y flujos de tiempo. En todo caso, los componentes del libro parecen develar múltiples procesos de percepción, conceptualización y narración de los eventos referidos derivados de situaciones asimétricas en el *entre-medio* de múltiples tiempos físicos y tiempos tipológicos. Así, el complejo narrativo creado por Bernardino de Sahagún, en relación con los eventos-relatos del fin de un mundo, parece transitar los imaginarios mesoamericanos y europeos, mostrando la multiplicidad de conciencias temporales que operaron más allá del *Códice Florentino*, registrando también algunos de los agentes que modularon el proceso que acabaría dando forma al denominado Libro XII y sus componentes textuales y visuales.

Un último ejemplo puede ser integrado en este contexto con la intención de registrar otra narrativa sobre la caída de Tenochtitlán. El llamado *Lienzo de Tlaxcala*, un documento pictográfico del siglo xvi, narra, desde la perspectiva tlaxcalteca, diversos eventos que impactaron directamente en la construcción de los imaginarios sobre la Conquista y que aparentemente sirvieron a los diferentes colectivos tlaxcaltecas para configurar una narrativa que los hacía parte de dichos sucesos, con la intención de sobrevivir como grupo y legitimar potenciales derechos jurídicos que permitieron su supervivencia tras la consumación de la ex-

105 Patrick Johansson K., “La palabra y la imagen en los códices nahuas” en *Bibliología e iconotextualidad: estudios interdisciplinarios sobre las relaciones entre textos e imágenes*, Marina Garone Gravier y María Andrea Giovine Yáñez (eds.) (México: UNAM, 2019), 87–114.

106 Fabian, *Time and the Other...*

tinción del imperio mexica. Inicialmente, las copias identificadas del documento pictográfico constituían un archivo que albergaba información puntual sobre la memoria tlaxcalteca.

Resguardado originalmente en un arca, en el palacio de gobierno, el Lienzo encontraba correlatos en tradiciones orales y prácticas rituales, y podría ser interpretado dentro de varias cosmologías. De ahí que desde la perspectiva europea el Lienzo fuera la figuración de la Conquista de la corona española, mientras que para la concepción tlaxcalteca significaba un mapa del territorio de la Nueva España, en el cual Tlaxcala se mostraba como su nuevo centro. Así, el Lienzo es un documento en el que también se registran dos tradiciones artísticas y narrativas diferentes, la de los tapices de la Conquista y la de los documentos histórico-geográficos mesoamericanos, aunque para los tlaxcaltecas era, sobre todo, un distintivo que permitía configurar una narrativa sobre su existencia en sus propios términos, con la intención de garantizar la supervivencia de su mundo al interior del mundo europeo.¹⁰⁷

En relación con el documento referido anteriormente, se hace pertinente mencionar aquí que del 4 de diciembre de 2021 al 24 de abril de 2022 fue presentada en México una exposición titulada *Pintar el Lienzo de Tlaxcala* con el objetivo de refigurar las circunstancias en las que, en su momento, en el siglo xvi, fue producido el manuscrito pictográfico que narra la historia de Tlaxcala y la llegada de los españoles a lo que actualmente es México. Como parte del proyecto fue realizada y exhibida la pieza creada por Mariana Castillo Deball y Eduardo Abaroa, *Lienzo de Tlaxcala* (2021), que plantea un acercamiento contemporáneo a las cosmovisiones, mitos e historias implícitas en el complejo narrativo del relato tlaxcalteca. Sus componentes permiten producir figuraciones de una multiplicidad de realidades posibles a través de la exploración de diversas dimensiones cosmo-históricas y cosmopolíticas, e incluso establecer algunos mecanismos pictográficos que permiten trasladar aquellas narrativas a un presente postcolonial. (Imagen 16)

Así, al interior de los múltiples intersticios producidos en estas dimensiones intersubjetivas, parece posible explorar una dimensión espaciotemporal múltiple registrada en un complejo sistema narrativo transcultural donde se entrelazan diversas conciencias temporales e imaginarios que modulan la percepción, conceptualización, semantización y narración de diversos acontecimientos que pudieron haber significado y simbolizado indicios del fin de un mundo.

¹⁰⁷ Antonio Jaramillo Arango, Margarita Cossich Vielman y Federico Navarrete Linares, “Un mapa de la conquista de la Nueva España: El ‘Lienzo de Tlaxcala’”, *Glocalism. Journal of Culture, Politics and Innovation* 2 (2021).

Con esta exploración sería viable construir ya una óptica que permita registrar algunos de los factores, agentes y situaciones que presuntamente operaron en los procesos que intervinieron en la creación del complejo gestado en el *entre-medio* de las conciencias temporales mesoamericanas y europeas. Partiendo de la idea de que en esta unidad procesal las dimensiones culturales fueron objeto de una reconfiguración en el marco de situaciones intersticiales producidas en el *in-between* y que, a su vez, estas modularon los procesos intersubjetivos de percepción, conceptualización y semantización de eventos experimentados y narrados en el complejo narrativo referido, el presente capítulo intentó trazar una segunda topología con la intención de registrar algunos aspectos y conexiones que permitieran la exploración de algunas situaciones y factores registrados en los bordes de múltiples conciencias temporales que derivaron en la conformación de una compleja narrativa que transita al borde de la *coevalness*, generando un relato que parece ocurrir en el intersticio de las dimensiones homocrónicas y alocrónicas.

Así, en las múltiples situaciones producidas al interior de estas dimensiones cosmopolíticas parece posible registrar un complejo ámbito experiencial donde diversos eventos-relatos registrados en códices, como el conservado en la Biblioteca Apostólica Vaticana con el nombre de *Codex Vatic. lat. 3738* y conocido como Códice Vaticano A, fueron asimilados al interior de un complejo sistema narrativo que puede encontrar una dimensión paroxística en la noción nahua de *tetzahuitl* y sus correlatos referidos en el manuscrito conservado en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia, llamado *Códice Florentino*, mismo que opera no solamente en el *entre-medio* de múltiples espacios y flujos de tiempo, sino que también exhibe los mecanismos de categorización temporal que determinaron la percepción, conceptualización, semantización y narración de diversos acontecimientos que desde ciertas conciencias e imaginarios pudieron haber significado y simbolizado indicios del fin de una era-mundo.



Imagen 10: Codex Vaticanus 3738 / Códice Vaticano A / Códice Ríos, folio 6 reverse, edición facsimilar, 1979, Biblioteca Apostólica Vaticana, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 48.5 cm x 37.0 cm, Colección Academia de Artes, México.



Imagen 12: Codex Vaticanus 3738 / Códice Vaticano A / Códice Ríos, folio 7 reverse, edición facsimilar, 1979, Biblioteca Apostólica Vaticana, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 48.5 cm x 37.0 cm, Colección Academia de Artes, México.



Imagen 13: David Olguín, [fotografía de la puesta en escena] *1521: La caída*, 2021, texto y dirección de escena David Olguín, actuación Martín Ocelótl, Jorge Ávalos, escenografía e iluminación Gabriel Pascal, vestuario Laura Martínez Rosas, Juan Alonso (Videoescena), Producción El Milagro, cortesía David Olguín, México.



Imagen 14: Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, lámina XLII, pág. 639, 2000, Moisés Franco Mendoza (coord.), paleografía Clotilde Martínez Ibáñez y Carmen Molina Ruiz, México, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, Colección particular, México.



Imagen 15: Edgar Flores, SANER, de la serie *Visiones Postapocalípticas del Libro XII*, 2022, acrílico sobre papel fabriano, 17 cm x 25 cm, Estudio Edgar Flores, SANER, México.



Imagen 16: Mariana Castillo Deball y Eduardo Abaroa, *Lienzo de Tlaxcala*, 2021, temple sobre lienzo (sarga), 620 cm x 200 cm, Estudio Mariana Castillo Deball, México.