

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

# La Filosofía Náhuatl

estudiada en sus fuentes

TESIS

*que presenta para obtener el grado de Doctor en Filosofía*

MIGUEL LEON PORTILLA

*Prólogo del*

DR. ANGEL MA. GARIBAY K.

MEXICO, 1956



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Portade

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

# La Filosofía Náhuatl

estudiada en sus fuentes

TESIS

*que presenta para obtener el grado de Doctor en Filosofía*

MIGUEL LEON PORTILLA

*Prólogo del*  
DR. ANGEL MA. GARIBAY K.

MEXICO, 1956

## NOTA DEL EDITOR

Siendo una de las finalidades del *Instituto Indigenista Interamericano* lograr una autorizada identificación del indigena, desde un punto de vista integral, ha podido comprobar que todo intento de clasificación racial o exclusivamente lingüística no es satisfactorio. La clasificación cultural en función con la lingüística parece ser la más conveniente, no obstante que adolece también de ciertas deficiencias.

La clasificación de la cultura material es fácil, pues sólo requiere algún conocimiento en el campo de la arqueología para identificar y cuantificar cuáles objetos de una familia o de un grupo son de origen prehispánico. En cambio, es difícil identificar con acierto las características de cultura abstracta o intelectual y diferenciarlas de las de origen occidental, pues con frecuencia están íntimamente ligadas o fundidas. Sucede también que por su actual personalidad retraída y hermética, el indio no expresa o no puede expresar sus ideas, lo que lo hace vivir en un mundo, mientras que las minorías urbanas viven en otro. La resultante de esto, sobre todo en un pasado no lejano, fué que éstas últimas sin conocer el cómo y el porqué de las verdaderas necesidades y aspiraciones del indio, aplicaban para satisfacerlas los mismos medios empleados respecto a la población de cultura occidental, los cuales en ocasiones eran acertados y en otras inútiles, forzados y aun contraproducentes.

Teniendo en cuenta lo arriba expuesto, parece indispensable que para elevar las condiciones de vida del indigena no sólo se investigue y mejore su cultura material, sino también se conozcan sus supervivencias de cultura intelectual precolombina, muchas de las cuales son valiosas y se procure autorizada y armónicamente incorporarlas de la cultura occidental que él acepte y sean convenientes.

Mas, esta labor no podría ser llevada a cabo si previamente no se conocen los antecedentes históricos de la cultura intelectual precolombina, ya que esto permitirá identificar sus actuales supervivencias.

Derechos reservados conforme a la ley  
Copyright by Instituto Indigenista Interamericano

Impreso y hecho en México  
Printed and made in Mexico



Estas consideraciones han hecho que el *Instituto Indigenista Interamericano* edite gustosamente este importante y trascendental libro titulado *La Filosofía Náhuatl*, del cual es autor el Secretario de dicho Instituto, Dr. Miguel León Portilla. El prólogo, escrito por el sabio nahuatlato Dr. Angel M<sup>o</sup> Caribay K., alude a su contenido mucho mejor que nosotros pudiéramos hacerlo.

MANUEL GAMIO  
 Director del Instituto Indigenista  
 Interamericano.

## INDICE GENERAL

	<u>Página</u>
NOTA DEL EDITOR.....	V
PRÓLOGO.....	XI
INTRODUCCIÓN	
Cultura y Filosofía Nahuas.....	1
Las fuentes.....	7
Los investigadores del pensamiento náhuatl.....	31
CAPÍTULO I	
<i>Existencia histórica de un saber filosófico entre los nahuas</i> ...	61
Descubrimiento de los problemas.....	63
Los sabios o filósofos.....	69
Una cierta diversificación del saber.....	82
CAPÍTULO II	
<i>Ideas cosmológicas de los nahuas</i> .....	91
La exigencia náhuatl de una fundamentación del mundo.....	97
El acontecer temporal del universo.....	106
Los trece cielos: el espacio vertical.....	122
Ollintonatiuh: sol de movimiento.....	129
Integración de la imagen náhuatl del universo.....	133
CAPÍTULO III	
<i>Ideas metafísicas y teológicas de los nahuas</i> .....	137
¿Se puede conocer "sobre la tierra lo que nos sobrepasa: el más allá"?.....	145
Flores y cantos: lo único verdadero en la tierra.....	150
La concepción teológica de los tlamatimime.....	156
Otros aspectos fundamentales del principio dual.....	163
Atributos existenciales de Ometéotl en relación con el ser de las cosas.....	173

	Página
Acción y presencia cósmicas de Ometéotl.....	181
<b>CAPÍTULO IV</b>	
<i>El pensamiento náhuatl acerca del hombre</i> .....	189
El origen del hombre.....	191
Doctrina náhuatl acerca de la persona.....	199
El problema del albedrío humano.....	204
El problema de la supervivencia en el más allá.....	214
<b>CAPÍTULO V</b>	
<i>El hombre náhuatl como creador de una forma de vida</i> .....	229
La meta de la educación entre los nahuas.....	231
Los fundamentos de la ética y el derecho nahuas.....	244
Existencia de una conciencia histórica en el mundo náhuatl.....	258
<b>CONCLUSIÓN</b> .....	265
<b>APÉNDICE I</b>	
<i>Los textos citados en su original náhuatl</i> .....	273
Correspondientes al Capítulo I.....	273
Correspondientes al Capítulo II.....	279
Correspondientes al Capítulo III.....	285
Correspondientes al Capítulo IV.....	295
Correspondientes al Capítulo V.....	303
Correspondientes a la Conclusión.....	306
<b>APÉNDICE II</b>	
Breve vocabulario filosófico Náhuatl.....	309
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	331
<b>ÍNDICE ANALÍTICO</b> .....	339

## ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

	Página
Una página del <i>Códice Matritense del Real Palacio</i> .....	9
Una página del <i>Ms. de los Cantares Mexicanos</i> .....	17
Una página del <i>Huehuetlatolli</i> de Olmos.....	21
Una página del <i>Ms. de 1558</i> .....	23
Una página de la <i>Historia Tolteca-Chichimeca</i> .....	25
Fray Bernardino de Sahagún.....	34
D. Manuel Orozco y Berra.....	39
D. Francisco del Paso y Troncoso.....	45
Dr. Eduardo Selser.....	55
<i>Sabios o phylosophos</i> , anotación de Sahagún.....	71
El <i>tlamatini</i> como educador.....	75
<i>Tlamatini</i> observando las estrellas.....	95
Los rumbos del universo.....	107
El Sol de viento.....	115
Los cielos superpuestos.....	125
Página del <i>Códice Matritense de la Real Academia</i> .....	161
Una representación de <i>Tonacatecuhtli</i> en el XIII cielo.....	171
<i>Mictlantecuhtli-Quetzalcóatl</i> .....	179
Una página del <i>Huehuetlatolli A</i> .....	201
Los veinte signos del <i>Tonalámatl</i> .....	207
Los infiernos nahuas.....	217
Una página de los llamados "Memoriales a tres columnas".....	233
Una página del <i>Códice Florentino</i> .....	241
Jueces de <i>Tenochtitlan</i> .....	255

## PROLOGO

*Suelen ser los prólogos el medio más eficaz para retraer a los lectores del conocimiento del libro. No quisiera incurrir en este delito y me voy a limitar a unas ligeras observaciones sobre la obra que se toma en las manos.*

### I

*Hay un fenómeno cultural no suficientemente estudiado en México. La inmensa mayoría sonríe cuando lee un título como el que designa este estudio. Es la pesadumbre del prejuicio sobre las mentes, por ignorancia, o por desdén irracional. Y es un prejuicio ilógico, mucho más que en otros campos. Porque se admiran, los mismos que sonríen, de los monumentos que la arqueología descubre, de los hechos que la historia trasmite, pero cuando se llega al campo de las ideas, emociones y sentimientos de la vieja cultura, se relega al país de las leyendas y fantasías germinadores de novela, todo lo que se ofrece como vestigio de cultura en la etapa prehispánica.*

*Ilógico, porque es natural admitir que quien pudo esculpir la llamada Piedra del Sol, gala de nuestro Museo de Arqueología, y quien pudo elevar construcciones como las Pirámides, podía ciertamente enlazar sus pensamientos y dar a conocer sus emociones. Pero en ese campo, o se niega capacidad a los antiguos, o se define que no podemos saber qué pensaron, qué sintieron, qué ideales rigieron sus actos y normaron su marcha en el mundo durante los milenios en que floreció su cultura.*

*Lentamente se va abriendo el camino a la futura síntesis. Primero hay que ostentar hechos y poner ante los ojos realidades. Vendrá la hora en que el negador calle, el que ríe, piense, y el deturpador de todo los antiguos moldes aunque tenga de indio la sangre, se humille ante la realidad que se le entra por los ojos hasta el fondo de la conciencia.*

"Filosofía de los pueblos que hablaron lengua náhuatl". Este es el tema abarcado por el estudio presente. Cada término pide una declaración. Hemos llegado a la etapa en que por "filosofía" se entiende una serie de consideraciones, cuanto más abstrusas, mejor. Y, aunque el nombre con que la disciplina más humana corre está mal puesto, la filosofía no es sino el conato de explicar los sumos problemas de la existencia y la comprensión de ella. Todo hombre de necesidad filosofa, sin necesidad de ajustarse a los moldes de Platón y Aristóteles, ni de Buda o Vivekananda. Tantas cabezas, otras tantas sentencias, dijo el latino. Y cada cultura tiene su modo particular, propio e incommunicable de ver el mundo, de verse a sí mismo y de ver lo que trasciende al mundo y a sí mismo.

Tiene especial interés y atractivo ver qué pensaron sobre tales temas los hombres de hace siglos que nos precedieron en este suelo. Esa sistematización de pensamientos, emociones, enfoques y visiones íntimas será su filosofía. Existe un modo de comprensión y de solución de problemas humanos dado por gente que vivió bajo la luz, o la sombra, de la cultura antigua y se nos trasmite en lengua náhuatl. El Autor de este libro se propuso indagarlo. Y fué hasta el fondo para hallar las raíces. Nunca están las raíces a la vista, si no es en los árboles caducos. El Autor llegó a las raíces, como veremos luego.

"Pueblos que hablaron náhuatl". En la etapa de recogerse los documentos. Qué hablaron antes no sabemos. Y tampoco podemos fantasear. De una fuente o de otra, en lengua náhuatl se recogieron los datos. Sobre esos datos elabora su construcción el Autor. Perfecto. No importa que Demócrito, diré al azar, haya tomado sus nociones de peregrinantes de la India. Su doctrina está expresada en griego. Es filosofía griega. El Autor recoge sus datos de documentos que dieron los que hablaban náhuatl. Su filosofía es náhuatl. Y, ¿por qué no azteca?

Los apresurados, aunque haga ya decenios, confunden lo azteca con lo náhuatl. No es lo mismo. Los aztecas son los fundadores de Tenochtitlan, diremos con simpleza, para no hacer más confusas las cosas. Y hay muchos que nada tuvieron que ver, ni en la fundación, ni en el auge de este Señorío central, al cual honraron con el epíteto de Imperio otros

apresurados, y esos extraños también pensaron y se expresaron en lengua náhuatl. Tlaxcala, Chalco, Acolhuacan no son aztecas. Y de estas regiones tenemos documentos que nos dan el hilo para entrar al recinto mental de aquellos pueblos. La palabra "náhuatl" es más amplia y genérica y con ella señalamos lo que nos llegó en la lengua de Tenochtitlan, aun cuando no fuera de origen tenochca.

El Autor recoge documentos de todo rumbo y de toda zona en que se hablara la lengua náhuatl y sobre ellos elabora su visión del mundo. Con esta armónica documentación podemos saber qué pensaron los que en esa lengua hablaban, acerca del mundo, del hombre y de lo que trasciende al mundo y al hombre. En otros términos, su filosofía.

## 2

El método es lo más importante en las investigaciones. De un viciado resultan esperpentos. De un recto método pueden salir obras maestras. Hay dos métodos. Uno encerrarse en su interior y sacar de sí —como el gusano de seda su capullo— todo lo que uno cree y quiere que sea la visión de un mundo ido. Es el que siguieron los hombres del XIX. Y no excluyo a nadie. Hablo de los nuestros. Que de fuera vinieron los que comenzaron a darnos la orientación hacia el recto método. Este es el de ir al documento y dar lo que da el documento, con un poco de orden. Nada más. Vaya, entonces, el lector a las páginas finales de este libro y hallará más de setenta textos en su lengua india. Son flores de un vergel, y no son todos los que pueden aducirse. Para los fines de este estudio son suficientes. Están tomados de todos los rumbos de la región en que se habló la lengua náhuatl. La zona central de los lagos, al lado de la región hoy día poblana, y la vieja cultura de los pueblos toltecas, transmitida por textos que se recogieron en regiones septentrionales del Valle de México. También los tiempos tienen su gradación. Hallamos algunos textos muy arcaicos, como los poemas de la Historia Tolteca-Chichimeca, o los Himnos a los Dioses, recogidos en Tepepulco, tan antiguos en su expresión, que los indios más sabios no pudieron explicar a Sahagún. Y tenemos textos de los contemporáneos de la Conquista, como son los del libro de

los Coloquios de los Doce, que tanto valor tiene y que tan poco es conocido. De esta manera, tiempo y espacio, las necesarias coordenadas de todo lo humano, están perfectamente representados.

Pero no es una pura colección de textos, más o menos clasificados. Si tal fuera la obra, ya tendría valor sumo. Es una interpretación de esos textos y su coordinación, para deducir la idea que en ellos se entrañaba y concordarla con otras, para dar el concepto de lo que se pensaba en las remotas épocas y quedó cristalizado en poemas, o en discursos, pero es testimonio de la mente antigua que va en pos del misterio perpetuo.

No debe olvidar el lector que este estudio es una Tesis de doctorado y debe ajustarse a las normas que imponen trabajos de esta índole. No se trata de abrumar a los lectores con todo lo que pudo hallarse en la zona de la investigación. Ni en una obra de total investigación es posible esto. El fin es hacer ver que el estudiante conoce sus minas, saca su metal precioso, lo elabora paciente y lo convierte en joya. Queda mucho oro fuera, quedan muchas posibilidades de nuevas obras de arte, queda en el mismo artífice la capacidad para dar cosas mejores. Pero se trata de poner a prueba esa capacidad exigiendo una prueba inicial. Esta comparación explícita y da la clave de lo que a muchos acaso pueda parecer deficiencia. Habrá tiempo —y con toda el alma deseo que se realice—, en que el Autor nos dé una obra más amplia. Aun entonces, ésta quedará como la piedra inicial de la investigación seria en este campo. Es la primera vez en que se nos dice qué pensaron los antiguos mexicanos, no a través de rumores, ni haciendo deducciones, sino presentando sus propias palabras, en su propia lengua. El que conoce ésta podrá dar jallo de la recta versión, y el que la ignore, acortará la fuerza del testimonio de quien se introdujo a la oscuridad de las cavernas para sacar los diamantes de su valor.

No se hacen cotejos con filosofías de ningún otro género. Fuera inoportuno y extemporáneo. Ya pasó el tiempo en que se creía en una filosofía única para la humanidad. Si las normas son idénticas en el fondo, la libertad de pensar y la originalidad en el ver son de escala sin límite. El valor de cada filosofía radica en su propia construcción.

Habrá acaso temas que el lector quisiera ver tratados y

que están ausentes. La razón es obvia. O no se halla testimonio en que apoyar la indagación, o no llegaron a plantear el problema los antiguos mexicanos. Necesidad fuera pedir una teoría acerca de la relatividad, o una discusión acerca de la distinción real entre la esencia y la existencia. Ni son las cuestiones de mayor importancia, ni era tiempo de que en una sociedad y una cultura en ciernes aparecieran tales asuntos al debate.

## 3

La realización de estos métodos, aplicados a la indagación en esta materia, va a juzgarla el lector. Podrá gozar la claridad y el orden del escrito, prueba de la formación sólidamente humanística del Autor. Podrá hallar hilos de indagación, si estas materias le tientan, para ir por regiones del pensamiento no visitadas aún.

La mejor prenda de este trabajo es su originalidad. Cuando otros tienen fija la mirada en especulaciones germánicas, griegas, o de cualquiera otra región del mundo del pensamiento, place que haya mexicanos que se ponen a indagar sobre lo mexicano. Eso sí, no con fáciles panfletos, en que en un haz de páginas se tratan los más trascendentales problemas. De necesidad lo breve es defectuoso, aun viniendo de genios.

La presente obra está destinada a provocar emulaciones. No porque se la combata por falsa o por haber inventado, que para ello pone a la vista los originales en su lengua nativa, sino porque se le contrapondrá otra manera de ver y ello provocará una indagación más amplia y una discusión más honda y alquitarada. Con lo cual ganará la historia de la cultura entre nosotros, tocante a temas nuestros.

Un hecho es indudable. Este libro no caerá en el olvido como tantos otros. Hoy es una Tesis, mañana, tengo la esperanza y el deseo de que sea un Tratado completo y amplio acerca de la Filosofía de los Pueblos Antiguos de Mesoamérica. Buena falta está haciendo.

ANGEL M<sup>o</sup> GARIBAY K.

## INTRODUCCION

### I

#### CULTURA Y FILOSOFIA NAHUAS

Gente de variadas actividades en el campo de la cultura eran los nahuas (aztecas, tezcocanos, cholultecas, tlaxcaltecas...), a principios del siglo XVI. Establecidos en diversas fechas en el gran Valle de México y en sus alrededores—unidos por el vínculo de la lengua náhuatl o mexicana—habían heredado no sólo muchas de las ideas y tradiciones, sino también algo del extraordinario espíritu creador de las viejas culturas teotihuacana y tolteca.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Emplearemos a lo largo de este trabajo el calificativo genérico *náhuatl* (o *de los nahuas*), absteniéndonos de identificarlo con el de *azteca* (o *de los aztecas*), porque como consta históricamente, las ideas que aquí se estudiarán no fueron en modo alguno patrimonio o descubrimiento exclusivo de los aztecas. Estos formaban al tiempo de la conquista un imperio poderoso, militar y económicamente, pero su cultura intelectual y material, ni fué creada en su mayor parte por ellos mismos, ni puede decirse que fuera esencialmente distinta de la de sus vecinos tezcocanos, tlaxcaltecas, huexotzincas, cholultecas, habitantes de Tlacopan, Chalco, etc.

Todos éstos—independientes en diverso grado del imperio *Mexical*—estaban también en deuda con las culturas teotihuacana y tolteca. Así pues, poseyendo ininidad de patrones culturales semejantes a los de los aztecas, y un idioma común, el *náhuatl*, verdadera *lingua franca* de Mesoamérica, hemos optado por designarlos a todos genéricamente como *los nahuas*. Estudiándose aquí sus ideas durante el tiempo inmediatamente anterior a la conquista, nos referiremos siempre a la cultura *náhuatl*, al pensamiento *náhuatl*, etc.

Con lo cual no creemos introducir innovación alguna sino solamente precisamos cuál es el alcance de nuestras afirmaciones. Y esto, porque parece imposible—sobre la base de la evidencia documental y arqueológica de que se dispone en la actualidad—intentar un estudio pormenorizado del pensamiento o ideas filosóficas de cada uno de los grupos nahuas en particular. Tal vez más tarde, estando ya siquiera medianamente estudiado el pensamiento común a los varios pueblos nahuas a principios del siglo XVI, podrá ensayarse una investigación de la genesis histórica del mismo, desde el tiempo de los toltecas hasta llegar a lo más notorio de cada una de sus últimas formulaciones específicas: tezcocana, tlaxcalteca, azteca, etc.

Por el momento es menester contentarse con estudiar en sus fuentes esas ideas que habían logrado ya un cierto grado de universalidad en el mundo náhuatl pre-hispánico y que por tanto debieron enseñarse en los varios *calmecac*—centros de educación superior—de los principales núcleos nahuas.

Porque, eran tantas las manifestaciones de arte y cultura en los grandes centros del *renacimiento* náhuatl, Tezococo y Tenochtitlan, que aun los mismos conquistadores, gente ruda en su mayor parte, se quedaron asombrados como lo atestiguan los relatos de Cortés y Bernal Díaz, al contemplar la maravillosa arquitectura de la ciudad lacustre con su gran plaza y sus edificios de cantera, así como al caer en la cuenta de la rígida organización militar, social y religiosa de los indios.

Pero, otros aspectos menos exteriores de la vida cultural de los nahuas, se escaparon a la vista de los conquistadores y sólo fueron descubiertos por los primeros frailes misioneros. Principalmente, Olmos, Motolinía, Sahagún, Durán y Mendieta, movidos por su afán de investigar, penetraron más honda hasta encontrarse entre otras muchas cosas con la obra maestra del genio indígena: su cronología. Ayudados por ésta pudieron luego precisar los grandes mitos cosmológicos, base de la religiosidad y del pensamiento náhuatl. Interrogando a los indios más viejos, conocieron y pusieron por escrito los discursos y arengas clásicas, los cantares que decían a honra de sus dioses, las antiguas sentencias dadas por los jueces, los dichos y refranes aprendidos en las escuelas: en el *Calmécac* o en el *Telpochcalli*.

Especialmente Fray Bernardino de Sahagún, aprovechando los datos allegados por Olmos y los doce primeros frailes venidos a la Nueva España, y creando por sí mismo un nuevo método de investigación histórica, logró reunir en centenares de folios, información abundantísima recibida de labios de los indios y en lengua náhuatl, que le sirvió de base documental para redactar su *Historia General de las cosas de Nueva España*, genuina enciclopedia del saber náhuatl.

Después, algunos otros completaron aún más la imagen del mundo nahua lograda por Sahagún. Fray Juan de Torquemada, basándose en Mendieta, lo enriquece, no obstante sus tediosas digresiones. Juan Bautista Pomar y don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl nos hablan más ampliamente en sus Relaciones e historias de la grandeza de Tezococo. Diego Muñoz Camargo de la Historia de Tlaxcala y don Hernando Alvarado Tezozómoc en sus dos crónicas, la Mexicana y la *Mexicáyotl*, de las glorias de México-Tenochtitlan, sus respectivas patrias. El Dr. Alonso de Zurita, oidor de la Real

Audiencia, reunió más datos sobre la extraordinaria forma de justicia y derecho reinantes entre los nahuas. D. Francisco Hernández, médico de Felipe II, complementó la obra de Sahagún por lo que a la antigua botánica y medicina se refiere y el P. José de Acosta reunió, entre otras cosas, interesante información sobre algunas de las características y riquezas naturales del territorio poblado por los nahuas.<sup>2</sup>

Mucho se ha escrito sobre la base de lo que estos cronistas e investigadores nos dejaron. Por otra parte, los modernos descubrimientos arqueológicos han arrojado también nueva luz. El resultado de todo esto es que hoy nadie duda que hubo entre los pueblos nahuas una maravillosa arquitectura, un arte de la escultura y de la pintura de códices, una exacta ciencia del tiempo expresada en sus dos calendarios, una complicada religión y un derecho justo y severo, un comercio organizado, una poderosa clase guerrera y un sistema educativo, un conocimiento de la botánica con fines curativos y, en resumen, una cultura de aquellas pocas de las que como dice Jacques Soustelle "puede estar orgullosa la humanidad de ser creadora".<sup>3</sup>

Hay, sin embargo, dos puntos en la cultura nahua que por mucho tiempo quedaron del todo olvidados, no obstante su fundamental importancia. Nos referimos a la existencia de una literatura y de un pensamiento estrictamente filosófico entre los nahuas.

La existencia de genuinas obras literarias en lengua náhuatl es actualmente un hecho comprobado y conocido, gracias principalmente a los pacientes estudios del eximio nahuatlato Dr. Angel Ma. Garibay K., quien ha dado a conocer algunos de los mejores y más representativos ejemplos de esta literatura. Y no es necesario exponer aquí la forma como dichas composiciones llegaron hasta nosotros en su idioma y forma original, ya que el mismo Dr. Garibay se ocupa detenidamente de esto en su *Historia de la Literatura Náhuatl*, obra fundamental y punto de partida para toda investigación sobre este tema.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> En la bibliografía que va al fin de este trabajo se indican los títulos completos de las obras de cada uno de los cronistas y primeros historiadores mencionados.

<sup>3</sup> SOUSTELLE, Jacques, *La vie quotidienne des aztèques à la veille de la conquête espagnole*, Librairie Hachette, Paris, 1955, p. 275.

<sup>4</sup> GARIBAY K., Angel M., *Historia de la Literatura Náhuatl*, Editorial Porrúa, S. A., 2 vols., México 1953-1954.

Resuelta así afirmativamente la cuestión acerca de la literatura, quedaba aún por dilucidarse el otro punto: ¿hubo un saber estrictamente filosófico entre los nahuas? o dicho en otras palabras, ¿hubo entre ellos, además de su cosmovisión mítico-religiosa, ese tipo de inquietud humana, fruto de la admiración y de la duda, que impulsa a preguntar e inquirir racionalmente sobre el origen, el ser y el destino del mundo y del hombre?

Sabemos por los estudios que se han hecho sobre el origen de la filosofía griega que bien puede afirmarse que la historia de ésta no es sino "el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos".<sup>5</sup> Y nótese que para que exista la filosofía no es necesario que hayan desaparecido los mitos, pues como afirma el mismo Jaeger, "auténtica mitogonía hallamos todavía en el centro de la filosofía de Platón o en la concepción aristotélica del amor de las cosas por el motor inmóvil del mundo".<sup>6</sup>

Cabe pues interrogarnos, poniendo nuestra pregunta en los términos empleados por Jaeger: ¿había comenzado entre los nahuas del período anterior a la conquista ese proceso de progresiva racionalización de su concepción mítico-religiosa del mundo? ¿Había hecho su aparición entre ellos ese tipo de inquietud, que lleva a través de la admiración y la duda, al inquirir estrictamente racional que llamamos filosofía?

Quien haya leído los himnos y cantares nahuas presentados por el Dr. Garibay en los capítulos que dedica a la poesía lírica y religiosa en su *Historia de la Literatura Náhuatl*, tendrá que aceptar que en varios de ellos aparecen atisbos e inquietudes acerca de los temas y problemas que más hondamente pueden preocupar al hombre. Podríamos decir que allí, como acertadamente ha escrito a otro respecto el Dr. Irwin Edman, "el poeta es un comentarista de la vida y la existencia; en su manera inmediata e imaginativa es un filósofo".<sup>7</sup>

Sucede con los nahuas lo mismo que con los griegos, donde fueron precisamente los poetas líricos los que empezaron a tomar conciencia de los grandes problemas que rodean la

<sup>5</sup> JAEGER, Werner, *Paideia, Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, 3 vols., México, 1942-1945, T. I., p. 173.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 172-173.

<sup>7</sup> EDMAN, Irwin, *Arts and the Man*, The New American Library, New York, 1949, p. 113.

comprensión del mundo y del hombre. Ahora bien, si hubo entre los nahuas, quienes vieron problemas en aquello que los demás obviamente vivían y aceptaban, puede decirse que esos "descubridores de problemas" acerca del mundo y del hombre, habían encontrado el camino del saber filosófico. Lo cual no es querer atribuir anacrónicamente a los indios clara conciencia de la diferencia entre los objetivos formales de la filosofía y de las otras formas del saber científico, religioso y de intuición artística. Tal delimitación de campos es en sentido estricto obra del pensamiento occidental moderno. No la conocieron ciertamente los filósofos jonios, ni los sabios indostánicos, ni siquiera muchos de los doctores medievales para quienes saber científico, filosofía y aun teología se unificaban.

Sin pretender por tanto hallar tampoco entre los nahuas una radical diversificación en sus varias formas de saber, pero atraídos por esos que hemos llamado atisbos racionales e inquietudes manifiestos en la poesía náhuatl, tanto lírica como religiosa, decidimos continuar la búsqueda en pos de más claros vestigios de lo que hoy podemos llamar un saber filosófico, con el mismo fundamento con que Aldous Huxley designó como filosofía perenne y auténtica a todos esos textos en los que los más penetrantes atisbos del pensamiento humano han encontrado su expresión:

"En los Vedanta, en los profetas hebreos, en el Tao Teh King, en los diálogos platónicos, en el Evangelio según S. Juan, en la teología Mahayana, en Plotino y el Areopagita, en los Sufitas persas, en los místicos cristianos de la Edad Media y del Renacimiento, la Filosofía perenne ha hablado casi todas las lenguas de Asia y Europa y se ha servido de la terminología y de las tradiciones de cada una de las religiones más elevadas. Mas por debajo de toda esta confusión de lenguas y mitos, de historias locales y doctrinas particularistas, queda un factor común más elevado que constituye la Filosofía perenne en lo que pudiera llamarse su estado químicamente puro."<sup>8</sup>

Pues bien, si realmente ese tipo de filosofar profundamente humano de que habla Huxley, existió también entre los antiguos mexicanos, es indudable que sus ideas no podrán reconstruirse a base de hipótesis o fantasías. En una materia tan delicada como la filosofía, en la que aún contando con

<sup>8</sup> HUXLEY, Aldous, *Introduction to The Song of God, Bhagavad-Gita*, The New American Library, 1954, pp. 11-12.



abundancia de textos, suelen quedar no pocas obscuridades de interpretación y sentido, sería pueril penetrar sin contar con fuentes directas de auténtico valor histórico. Por fortuna, la búsqueda y la consulta nos han revelado que las fuentes para estudiar el pensamiento náhuatl existen, si no en la abundancia que todos quisiéramos, sí por lo menos en una proporción suficiente para lo que aquí se pretende. A continuación las presentamos tomando en cuenta la importancia de cada una, tanto por razón de su antigüedad, como por su valor informativo.

Sólo queremos recalcar, para obviar desde luego un posible mal entendido, que estas fuentes muestran básicamente cuál fué el pensamiento de los nahuas del período inmediatamente anterior a la Conquista. O sea, sus varias doctrinas, tal como debieron ser enseñadas en sus centros de educación superior (*Calmecac*), sin adentrarnos en el análisis de su posible origen remoto.

Cualquier intento de estudiar la evolución del pensamiento náhuatl desde los tiempos teotihuacanos, o desde los toltecas, parece que tropezaría desde un principio con ese hecho incontrovertible de que los textos de los indígenas informantes reflejan fundamentalmente lo que sabían acerca del pensamiento de su época. Y si las cronologías y los monumentos arqueológicos pueden llevarnos mucho más lejos respecto del conocimiento de algunos hechos históricos y aun religiosos, sólo parcialmente podrán hacerlo por lo que se refiere a preocupaciones e ideas meramente abstractas. Por esto creemos conveniente especificar que, aun cuando en las fuentes que a continuación se valoran, hay sin duda innumerables ideas y tradiciones de períodos anteriores (teotihuacano, tolteca), en realidad, si hemos de proceder críticamente, sólo extendemos aquí nuestras afirmaciones hasta donde no parece caber duda alguna: las fuentes que van a examinarse reflejan el que pudiéramos llamar pensamiento filosófico en vigencia, al menos durante los 40 ó 50 años que precedieron a la Conquista.

## 2

## LAS FUENTES

Encontramos ante todo repetidas alusiones sobre la existencia de sabios o filósofos nahuas en varias de las primeras crónicas e historias. Así, por ejemplo, en el *Origen de los mexicanos* se afirma que “escritores o letrados o como les diremos que entienden bien esto... son muchos... los más y otros no osan mostrarse...”<sup>9</sup> Hay igualmente menciones en las historias y relaciones de Sahagún, Durán, Ixtlilxóchitl, Mendieta, Torquemada, etc.<sup>10</sup>

Sin embargo, aun cuando estos testimonios son de gran importancia histórica, no pueden considerarse propiamente como fuentes para el estudio de lo que llamamos filosofía Náhuatl en sentido estricto, ya que no contienen siempre las teorías o doctrinas de quienes son presentados como sabios o filósofos. Es menester, por consiguiente, acudir a fuentes más inmediatas aún, en las que encontremos las opiniones de los indios expresadas en su propia lengua y por ellos mismos. Tales son las fuentes que a continuación brevemente enumeramos y valoramos.

<sup>9</sup> *Origen de los mexicanos*, en Nueva Colección de Documentos para la historia de México (publicada por Joaquín García Icazbalceta), III, Pomar-Zurita, Relaciones antiguas (siglo XVI), México, 1891, p. 283.

<sup>10</sup> Ver, SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Ed. Acosta Saignes, México, 1946; Introducción al Lib. I; todo el Lib. VI; del Lib. X, pp. 144, 242-246, 276-280, etc.

DURÁN, Fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España*, publicada por José F. Ramírez, México, 1867-1880: T. I., p. 6.

IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Históricas*, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, México, 1892: T. II, pp. 18, 178, etc.

MENDIETA, Fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, Ed. Salv. Chávez Hayhoe, México, a. l.; T. I., p. 89.

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, 3ª edición, fotocopia de la segunda (Madrid, 1723); T. II, pp. 146-147, 174, etc.



titlan. Era, pues, fácil encontrar, no sólo en la capital azteca, sino en Tezcoco, Tepepulco, Tlatelolco, etc., no pocos hombres maduros, de 50 a 70 años, que habían vivido en sus pueblos y ciudades, desde unos 24 hasta casi 50 años antes de la venida de los españoles.

Algunos de ellos —aun cuando no hubiesen sido sacerdotes, sino meramente hijos de señores, etc.—, fueron sin duda estudiantes en los *Calmécac*. Ahora bien, hay que añadir que la forma como allí se enseñaban las varias doctrinas y tradiciones era, a falta de una escritura como la nuestra, por medio del aprendizaje de memoria, que servía para entender las ilustraciones de los códices. En este sentido, no puede haber duda alguna, que entre las doctrinas que se enseñaban a lo más selecto de la juventud nahua, debió hallarse incluido lo más elevado de su pensamiento, encerrado muchas veces en los cantares y discursos aprendidos de memoria.

Estando, pues, en contacto con la tradición viviente de los *Calmécac* y habiendo aprendido de memoria sus doctrinas, no es posible negar en buena crítica que por lo menos algunos de los hombres maduros y de los viejos que informaron a Sahagún poseían ciertamente un conocimiento suficiente de sus ideas y tradiciones.

Pero, ¿fueron veraces al informar? Tal es la segunda parte del problema. Para responder a él, es necesario recordar que Sahagún, a más de inquirir siempre sobre la ciencia o conocimiento de sus informantes, no se fió jamás de lo que uno de ellos pudiera decirle, sino que fué interrogando primero en Tepepulco, “hasta diez o doce principales ancianos”,<sup>12</sup> contando siempre con el auxilio de sus “colegiales” indígenas de Tlatelolco que le merecían entera confianza. Y no paró aquí la investigación, sino que se hizo luego un cotejo de los datos obtenidos con lo proporcionado por los “nuevos escrutinios” hechos en Tlatelolco donde le

“señalaron hasta ocho o diez principales escogidos entre todos muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas, con los cuales y con cuatro o cinco colegiales trilingües, encerrados en el colegio”.<sup>13</sup>

se hizo un escrutinio o examen de los datos recogidos en Te-

<sup>12</sup> SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *op. cit.*, Vol. I, p. 2.

<sup>13</sup> *Loc. cit.*

pepulco. Y por fin, más tarde, como si la comprobación hecha en Tlatelolco no fuese bastante, en San Francisco de México, hizo Sahagún nuevo análisis de lo que sus anteriores informantes de Tepepulco y Tlatelolco le habían dicho. El mismo Sahagún resume así este triple proceso de revisión crítica a que sometió los datos obtenidos:

“De manera que el primer cedazo por donde mis obras se cernieron fueron los de Tepepulco, el segundo los de Tlatelolco, el tercero los de México...”<sup>14</sup>

Ahora bien, habiendo encontrado unidad y coherencia en los informes recogidos en tan diversos lugares y fechas, Sahagún queda persuadido, con razón, de la autenticidad y veracidad de lo que los varios indios le han dicho. Por esto, él mismo respondiendo “a algunos émulos” que ya en su tiempo lo atacaron dice:

“En este libro verá muy a buena luz, que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escrito en estos libros antes de éste y después de éste, son ficciones y mentiras, hablan como apasionados y mentirosos, porque lo que en este volumen está escrito, no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera contradecir el lenguaje que en él está; de modo que, si todos los indios entendidos fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es propio de sus antepasados y obras que ellos hacían”.<sup>15</sup>

Tomando esto en cuenta, sólo nos resta dar una última contraprueba. Tan es cierto que reflejan fielmente sus textos la cultura intelectual de los nahuas, que algunos frailes empezaron a ver en esto un nuevo peligro de revivir las viejas creencias, por lo que haciendo llegar sus quejas a Madrid, lograron una Real Cédula de Felipe II de fecha 22 de abril de 1577, en la que textualmente se dice:

“Por algunas cartas que se nos han escrito desas provincias hemos entendido que Fr. Bernardino de Sahagún de la Orden de S. Francisco ha compuesto una Historia Universal de las cosas más señaladas desá Nueva España, la cual es una computación muy copiosa de todos los ritos, y ceremonias é idolatrías que los indios usaban en su infidelidad, repartida en doce libros y en lengua mexicana; y aunque se entiende que el celo del dicho Fr. Bernardino había sido bueno, y con deseo que su trabajo sea de fruto, ha parecido que no conviene

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 445-446.

que este libro se imprima ni ande de ninguna manera en esas partes por algunas causas de consideración; y así os mandamos que luego que recibáis esta nuestra cédula, con mucho cuidado y diligencia procuréis haber estos libros, y sin que dellos quede original ni traslado alguno, los enviéis a buen recaudo en la primera ocasión a nuestro Consejo de las Indias, para que en él se vean; y estareis advertido de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua, porque así conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y nuestro".<sup>16</sup>

Mas por una fortuna, habiendo conservado Sahagún copia de sus textos, éstos se salvaron de una final destrucción. Lo que se conserva de la documentación recogida por él, se encuentra en la actualidad en Madrid y Florencia. Los textos más antiguos, fruto de sus investigaciones en Tepepulco y Tlatelolco, se hallan en los dos *Códices Matritenses*, uno en la Biblioteca del Real Palacio de Madrid y el otro en la de la Real Academia de la Historia. En la Biblioteca Laurenziana de Florencia existe a su vez una copia bilingüe en cuatro volúmenes con numerosas ilustraciones y que si es más completa, es de fecha bastante posterior.

Don Francisco del Paso y Troncoso hizo en 1905-1907 una magnífica edición facsimilar que contiene íntegramente los dos mencionados *Códices Matritenses*. De los manuscritos de Florencia tan sólo logró publicar las ilustraciones, quedando incompleta su edición fototípica, ya que sólo salieron a luz los volúmenes V, VI (2ª parte), VII y VIII. Los tomos anteriores reservados por Paso y Troncoso para el texto del *Códice Florentino*, desgraciadamente nunca fueron editados. Así y todo, la reproducción fototípica de los *Códices Matritenses*, de los que se publicaron 420 ejemplares en Madrid (1905-1907), fototipia de Hauser y Menet, puso por vez primera al alcance de los investigadores lo más antiguo del caudal de información recogida por Sahagún.

En la actualidad, existen además otras ediciones de secciones particulares de algunos textos de los informantes indígenas de Sahagún paleografiados y con su traducción adjunta. El primero en hacer esta clase de estudios fué Eduardo Selser, que tradujo al alemán con amplios y muy eruditos comentarios los veinte himnos transcritos por Sahagún en náhuatl en

<sup>16</sup> Nueva Colecc. de Documentos para la Historia de México. Códice Franciscano, siglo XVI, Ed. Chávez Hayhoe, México, 1941, pp. 249-250.

el Libro II de su *Historia*.<sup>17</sup> Posteriormente su viuda publicó en edición póstuma la traducción al alemán del material en náhuatl correspondiente al Libro XII de la *Historia*, de Sahagún, así como otros varios capítulos ya anteriormente traducidos por Selser.<sup>18</sup>

Bastantes años después, un norteamericano, el Sr. John Hubert Cornyn tradujo del náhuatl al inglés la leyenda de *Quetzalcóatl*, tomada del material correspondiente al libro III de Sahagún.<sup>19</sup> Su obra, de positivo mérito, iba a ser preñicio de nuevas investigaciones.

En 1940, el Dr. Angel M<sup>o</sup> Garibay K., publicó en su *Llave del Náhuatl*, algunos textos del material coleccionado por Sahagún paleografiados cuidadosamente por él, con la idea de ofrecer trozos clásicos a quienes estudiaran esa lengua.<sup>20</sup> Continuando esta clase de trabajos, publicó una versión poética de trece de los 20 himnos copiados por Sahagún en náhuatl en el libro II de su *Historia*.<sup>21</sup> Más tarde, con el título de *Paralipómenos de Sahagún*, dió a conocer otros textos de la documentación recogida en Tepepulco, traducidos por primera vez al castellano.<sup>22</sup> Finalmente en su ya citada obra fundamental, *Historia de la Literatura Náhuatl*,<sup>23</sup> ofrece la traducción directa de numerosos textos de los recogidos por Sahagún, con objeto de presentarlos como ejemplos literarios.

En la actualidad trabajan el Dr. Garibay y el Sr. Byron McAfee en una nueva traducción completa de los textos de los informantes de Sahagún, tomando como base una cuidadosa lectura paleográfica de los manuscritos fotocopiados. En la nueva edición de la *Historia* de Sahagún (Ed. Porrúa,

<sup>17</sup> SELSER, Eduard: *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde* (Berlín, 1904), II Band, p. 420 ss. y 959 ss.

<sup>18</sup> SELSER, Eduard: *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des P. Sahagún aus dem Aztekischen übersezt von Eduard Selser*. (Herausgegeben von C. Selser-Sachs in Gemeinschaft mit Prof. Dr. Walter Lehmann), Stuttgart, 1927.

<sup>19</sup> CORNYN, John H., *The Song of Quetzalcóatl*. Yellow Springs, Ohio, 1930.

<sup>20</sup> GARIBAY K., Angel M., *Llave del Náhuatl*. Colecc. de trozos clásicos, con gramática y vocabulario, para utilidad de los principiantes. Otumba, Méx., 1940.

<sup>21</sup> *Poesía Indígena de la Altiplanicie*, Bibl. del Estudiante Universitario, UNAM, México, 1940. (Ver también: *Epica Náhuatl*, Divulgación Literaria, Bibl. del Estudiante Universitario, UNAM, 1945.)

<sup>22</sup> "Paralipómenos de Sahagún" (de la documentación recogida en Tepepulco), en revista *Tlalocan*, Vol. I, pp. 307-313; Vol. II, pp. 167-174 y 249-254.

<sup>23</sup> "Relación breve de las fiestas de los dioses, fray Bernardino de Sahagún." En revista *Tlalocan*, Vol. II, pp. 289-320.

<sup>23</sup> *Historia de la Literatura Náhuatl*, ver especialmente: T. I, caps. II, V, VI, VII, IX y X; T. II: caps. II y III.

México, 1956, 4 vols.), preparada y revisada sobre la base de los textos nahuas por el Dr. Garibay, incluyó éste su traducción original del libro XII del *Códice Florentino*.

Mencionamos también las traducciones y estudios hechos por el Prof. Wigberto Jiménez Moreno, de las que ha publicado sólo una mínima parte.<sup>24</sup>

Especial mérito tiene la versión paleográfica de numerosos textos nahuas de los *Códices Matritenses* hecha por Leonhard Schultze Jena con traducción adjunta al alemán y que corresponden a parte del material que sirvió de base a Sahagún para redactar los libros II, III, IV, V y VII de su *Historia*. El título dado a dichos textos fué *Augurios, Astrología y Calendario de los antiguos Aztecas*.<sup>25</sup> Posteriormente publicó el mismo Schultze Jena algunos textos correspondientes a los libros VIII y X de la *Historia*, bajo el título de *Organización Familiar, Social y Profesional del Antiguo pueblo Azteca*.<sup>26</sup>

Finalmente, debe señalarse la edición de la parte náhuatl del *Códice Florentino* con traducción al inglés, emprendida por los Drs. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson de la Universidad de Utah. Hasta la fecha (1956) han publicado 6 tomos, con el texto náhuatl correspondiente a los libros I, II, III, VII, VIII y XII de la *Historia*, de Sahagún.<sup>27</sup>

Para nuestro estudio sobre el pensamiento filosófico náhuatl, es de especial interés el vol. VIII de la mencionada edición facsimilar hecha por D. Francisco del Paso y Troncoso, el libro VI del *Códice Florentino*, así como lo publicado por Schultze Jena, cuyo trabajo si bien dista de la perfección, es no obstante fruto de cuidadosa investigación como lo atestigua su casi siempre correcta lectura paleográfica de los textos.

<sup>24</sup> Ver, SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 5 Vols. Edit. Robredo, México, 1938; T. I, pp. XIII, ss.

<sup>25</sup> SCHULTZE JENA, Leonhard, *Wahrsageri, Himmelskunde und Kalender der Altten Azteken*, aus dem aztekischen Urtext Bernardino's de Sahagún's, Übersetzt und erläutert von Dr. Leonhard Schultze Jena, Stuttgart, 1950.

<sup>26</sup> *Gliederung des Alt-Aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf*, Stuttgart, 1952.

<sup>27</sup> La edición ha sido hecha por The School of American Research, Monographs of the School of American Research, Santa Fe, New Mexico, 6 volúmenes (1950-1955).

## II) EL LIBRO DE LOS COLOQUIOS DE LOS DOCE

Obra de máxima importancia cuyo título completo es: *Colloquios y Doctrina Christiana con que los Doze Frayles de San Francisco enviados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos Quinto convirtieron a los Indios de la Nueva Espanya, en Lengua Mexicana y Española*.

El valor de esta obra reside en el hecho de presentarnos la última actuación pública de los sabios nahuas, en el año de 1524, defendiendo sus opiniones y creencias ante la impugnación de los doce primeros frailes.

El manuscrito original mutilado (sólo 14 Capítulos de los 30 primitivos) fué descubierto en el Archivo secreto del Vaticano en 1924, por el Padre Pascual Saura. Fué publicado por vez primera por el Padre Pou y Martí en el vol. III de *Miscelanea Fr. Ehrle*, pp. 281-333, bajo los auspicios del célebre Duque de Loubat. En 1927 la Sra. Zelia Nutall publicó una edición xilográfica de los Coloquios en la *Rev. Mex. de Estudios Históricos*, apéndice al tomo I, pp. 101 y ss.

En 1944 se hizo una edición de la parte en español: *Coloquios y Doctrina Christiana*... Biblioteca Aportación Histórica, México, 1944.

En 1949, continuándose la serie de publicaciones de la Biblioteca Latinoamericana de Berlín, sobre fuentes históricas para la historia antigua de América, se hizo una cuidadosa edición de los textos originales paleografiados por el doctor Walter Lehmann, a la que se acompañó una versión literal del náhuatl al alemán, que puso de manifiesto la riqueza de datos contenida en el texto náhuatl y ausentes del que podríamos llamar "resumen" en español. A esta edición dió Lehmann el significativo título de *Dioses que mueren y Mensaje Cristiano*, pláticas entre indios y misioneros españoles en México, 1524.<sup>28</sup>

Respecto del origen, valor histórico y participación tomada por Sahagún en la redacción de los *Coloquios*, él mismo nos da a conocer los siguientes datos en una nota preliminar dirigida al prudente lector:

<sup>28</sup> LEHMANN, Walter, *Storbende Götter und Christliche Heilsbotschaft. Wechselreden Indianischer Vornehmer und Spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung von Walter Lehmann*, Stuttgart, 1949.

"Hará a el propósito de bien entender la presente obra, prudente lector, el saber que esta doctrina con que aquellos doze apostólicos predicadores —de quien en el prólogo hablamos— a esta gente desta Nueva España comenzaron a convertir, (h)a estado en papeles y memorias hasta este año de mil quinientos y sesenta y quatro, porque antes no vuo oportunidad de ponerse en orden ni convertirse en lengua mexicana bien congrua y limada: la qual se bolvió y limó en este Colegio de Santa Cruz del Tlatilulco este sobredicho año con los colegiales más hábiles y entendidos en la lengua latina que hasta agora se an en el dicho colegio criado; de los quales uno se llama Antonio Valeriano, vezino de Azcapuzcalco, otro Alonso Vegerano, vezino de Quauhtitlan, otro Martín Iacobita, vezino deste Tlatilulco y Andrés Leonardo, también de Tlatilulco. Limóse asimismo con quatro viejos muy prácticos entendidos así en su lengua como en todas sus antigüedades.

Va este tractado distincto en dos libros: el primero tiene treinta capítulos que contienen todas las pláticas confabulaciones y sermones que vuo entre los doze religiosos y los principales y señores y sátrapas.<sup>29</sup>

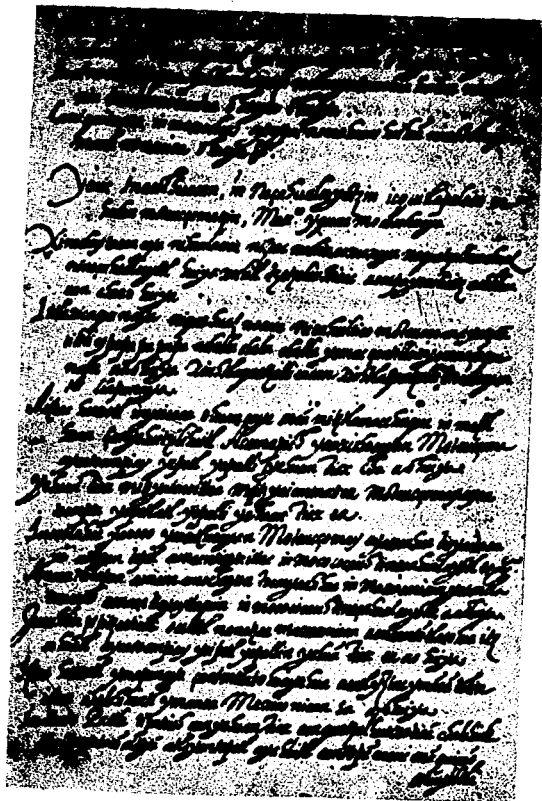
La importancia de esta obra para nuestro estudio del pensamiento filosófico náhuatl es doble. Por una parte da testimonio de la existencia de varias clases de sabios entre los antiguos nahuas. Por otra, contiene en forma original y hasta dramática algo que es muy poco conocido: las discusiones y alegatos de los indios que defienden su manera de ver el mundo ante los frailes predicadores.

### III) LA COLECCIÓN DE CANTARES MEXICANOS

Conservados en la Biblioteca Nacional de México, parecen ser copia de una colección más antigua. El manuscrito que se conserva es del séptimo decenio del siglo xvi.

No pocos de estos cantares contiene profundas ideas de carácter filosófico. En muchas ocasiones nos encontramos en ellos con la inquietud y la duda que llevan al planteo de un problema o al atisbo de una gran verdad, no ya precisamente religiosa, sino meramente racional y humana.

Mérito fué del americanista Daniel G. Brinton fijarse por primera vez en estos *Cantares*. Habiendo obtenido una versión al castellano de 28 de ellos, hecha por don Faustino Galicia Chimalpopoca, los puso en inglés en una obra que publicó con



Una página del manuscrito de los *Cantares Mexicanos*.

<sup>29</sup> *Op. cit.* (Ed. de Lehmann), p. 52.

el título de *Ancient Nahuatl Poetry*.<sup>30</sup> No obstante sus defectos, que se deben con frecuencia a errores de paleografía y a una mala traducción original al castellano, deben mencionarse aquí los trabajos de Brinton por tener el indiscutible mérito de ser los de un iniciador.

En 1904 fueron dados a conocer íntegramente estos poemas por don Antonio Peñafiel, que hizo una edición fototípica de ellos. Dicho trabajo, que puso al alcance de todos el texto náhuatl de los *Cantares*, es el que usaremos en este estudio.<sup>31</sup>

En 1936, Rubén M. Campos, dió a la imprenta la traducción que de la primera parte de los cantares había hecho don Mariano Rojas.<sup>32</sup>

Por lo que al origen y autenticidad de los Cantares se refiere, citaremos la autorizada opinión del Dr. Garibay que ha sido el primero en traducir y estudiar críticamente la mayor parte de ellos:

"No está averiguada con exactitud la procedencia de este valioso libro. Por indicios internos puede admitirse que es copia de una colección más antigua, o quizá mejor, de varios codicilos que guardaban viejos poemas. El hecho de incluir dos y aun tres veces el mismo canto, indica que el copista, con linda y clara letra, no tuvo ninguna atención distinta que la de recoger aquellos documentos. La copia es casi con seguridad del último tercio del siglo XVI.

Que el colector era un indio, se ve claramente por ciertos errores de gramática castellana que aparecen en las escasas frases en esta lengua escritas. Que se destinaban a un religioso, también queda claro por la indicación que hay en una de estas anotaciones. Quién haya sido éste no puede decirse con certeza, porque aunque algunos se inclinan a creer que se reunían para el padre Sahagún, pudo también serlo para el padre Durán, que asimismo anduvo entretenido en menesteres semejantes, como lo demuestra su *Historia de las Indias*, que no es sino una traducción de viejos manuscritos mexicanos. Pudo, en fin, ser algún otro religioso de aquellos cuya obra pereció.

No ha faltado quien, con ligereza a la verdad, por hallar en el mismo repertorio cantos de origen postcortesiano y de carácter cristiano, así como por ciertas correcciones y adiciones en que se mencionan personajes de esta religión, haya creído que se trataba de obra

<sup>30</sup> BRINTON, Daniel G., *Ancient Nahuatl Poetry*. Philadelphia, 1887.  
*Rig Veda Americanas*, Philadelphia, 1890.

<sup>31</sup> PEÑAFIEL, Antonio, *Cantares Mexicanos*. Ms. de la Biblioteca Nacional. Copia fotográfica. México, 1904. Transcribe Peñafiel en su prólogo las palabras de D. José M<sup>o</sup> Vigil, publicadas en la *Rev. Nacional de Letras y Ciencias*, T. I, p. 365, México 1889, donde se duele este amargamente de que por tanto tiempo nadie se hubiera ocupado de tan importante manuscrito, imprescindible para conocer el espíritu de la cultura náhuatl.

<sup>32</sup> CAMPOS, Rubén M., *La Producción Literaria de los Aztecas*. México, 1936.

posterior a la Conquista y que carece de valor documental para el conocimiento de la poesía anterior. El tenor y carácter de estos poemas, como podrá juzgar el lector, está en perfecta armonía con las ideas de las tribus nahuatlacas y las correcciones mismas son tan aberrantes que ellas denuncian la autenticidad de estos poemas.<sup>33</sup>

Resumiendo, diremos que se repite en ellos un fenómeno paralelo al del pensamiento filosófico-religioso de la India y aun de algunos griegos como Parménides: el sabio se expresa en verso; se sirve de la metáfora y de la poesía, para traducir así lo que ha descubierto en su meditación solitaria. Son por esto, como lo iremos comprobando en nuestro estudio, una vena riquísima para reconstruir la visión filosófica de los nahuas.

#### IV) HUEHUETLATOLLI, O PLÁTICAS DE LOS VIEJOS

Se comprende bajo este título varios documentos de distinta procedencia, pero cuyo contenido es en su totalidad de origen prehispánico. Son pláticas didácticas o exhortaciones dirigidas a inculcar ideas y principios morales tanto a los niños del *Calmécac* o del *Telpochcalli*, como a los adultos con ocasión del matrimonio, del nacimiento o la muerte de alguien, etc.

Con el título de *Huehuetlatolli, Documento A*,<sup>34</sup> ha publicado Garibay una colección de fórmulas y pequeños discursos en náhuatl (ante el rey muerto, etc.), en los que pueden descubrirse no pocas ideas morales de suma importancia para la comprensión de la ética náhuatl. Sobre su autenticidad y valor histórico diserta ampliamente Garibay en su Nota Introductoria al mencionado *Huehuetlatolli*.

Hay asimismo otras colecciones más importantes aún de pláticas o *Huehuetlatolli*, que debemos a fray Andrés de Olmos. Una pequeña parte de ellas fué incluida en su *Arte*, publicada en París, 1875.<sup>35</sup> El resto fué publicado por fray

<sup>33</sup> GARIBAY K., Angel M<sup>o</sup>, *Poesía Indígena de la Altiplanicie*, pp. X-XI. En el párrafo que hemos citado señala Garibay como probable origen del Ms. de los *Cantares*, el que hubieran sido reunidos por encargo de Sahagún o de Durán. Posteriormente el mismo autor ha dilucidado en forma definitiva este punto: "es ciertamente (el Ms.) de la documentación que se elaboró para Sahagún y bajo su mirada y su pensamiento". Las abundantes pruebas aducidas por Garibay pueden verse en su *Historia de la Literatura Náhuatl*, T. I, pp. 153-156.

<sup>34</sup> "Huehuetlatolli, Documento A", en *Tlalocan*, t. I, pp. 31-53 v 81-107.

<sup>35</sup> OLMOS, Fray Andrés de, *Arte para aprender la lengua mexicana*, París, 1875.

Juan Baptista OFM, quien lo dió a la imprenta en 1600, con una versión española sumamente resumida.<sup>36</sup>

Ambas colecciones contienen, al lado de ideas cristianas claramente interpoladas al texto primitivo aprendizaje de memoria en el *Calmécac*, toda la auténtica filosofía moral de los indios. Hay también allí material abundante para formarse una idea sobre el modo nahua de concebir el más allá, el libre albedrío, la persona humana, el bien y el mal, así como las obligaciones y compromisos sociales.

#### V) CÓDICE CHIMALPOPOCA (ANALES DE CUAUHTITLÁN Y LEYENDA DE LOS SOLES)

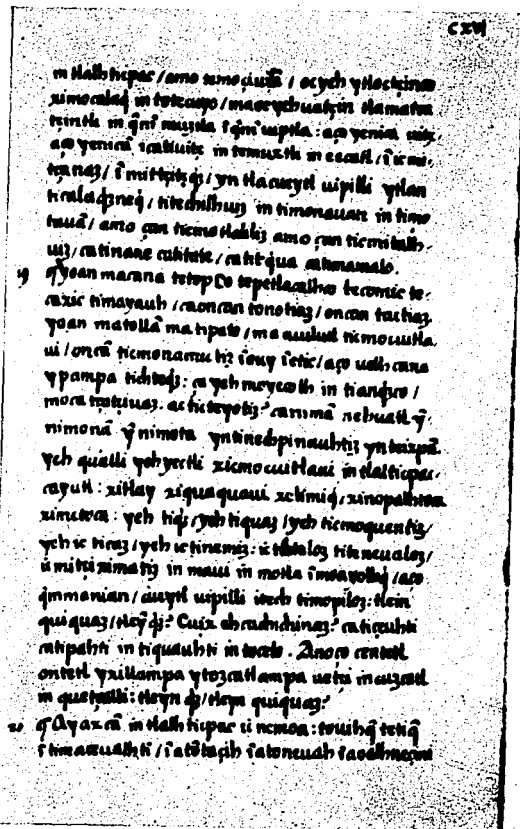
El llamado por el abate Brasseur de Bourbourg *Códice Chimalpopoca*, y por Boturini *Una historia de los Reinos de Colhuacán y México*, consta en realidad de tres documentos de muy distinta procedencia: el primero es los *Anales de Cuauhtitlán*, en lengua náhuatl y de autor desconocido; el segundo una *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, escrita en español por el bachiller don Pedro Ponce; y el tercero, el Manuscrito anónimo de 1558, en náhuatl, llamado por del Paso y Troncoso *Leyenda de los Soles*.

A nosotros nos interesan aquí especialmente el primero y el tercero de dichos documentos:

Los *Anales de Cuauhtitlán* —formados por textos nahuas recogidos antes de 1570— son uno de los más valiosos documentos de la colección de Boturini quien en el apéndice a su *Idea de una nueva Historia General de la América Septentrional* (Madrid, 1746), lo menciona entre los libros y manuscritos que logró reunir. Sabemos, además, que dicho manuscrito original perteneció a don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Aun cuando por haber sido compilados en Cuauhtitlán, son conocidos como los *Anales* de dicho pueblo, contienen en realidad relaciones diversas sobre Tezcoco, Tenochtitlan, Chalco, Tlaxcala, Cuauhtitlán, etc., como lo hizo ver cuidadosamente Robert H. Barlow.<sup>37</sup> Desde nuestro punto de vista, son de particular interés algunos textos relacionados

<sup>36</sup> BAPTISTA, Fray Juan OFM. *Huehuetlatolli o Pláticas de los viejos*, México, 1600. (El Dr. Garibay posee fotocopia de este libro sumamente raro.)

<sup>37</sup> Véase su recensión a la traducción de D. Primo F. Velázquez, en *The Hispanic American Historical Review*, Vol. XXVII, pp. 520-526.



Una página del Huehuetlatolli de Olmos, fol. 116.





indique, de la versión paleográfica del texto náhuatl hecha por Lehmann, tanto respecto de los *Anales*, como del Ms. de 1558, ya que de hecho, a él debemos la única paleografía existente de los *Anales* y ciertamente la mejor de las traducciones.

## VI) ALGUNOS TEXTOS DE LA HISTORIA TOLTECA-CHICHIMECA

Obra anónima —compilada hacia 1545— y cuyo contenido como dice Heinrich Berlin:

“no deja de aportar datos valiosísimos para aclarar mejor muchos problemas de la historia de México como son: el abandono y destrucción de Tula, las olas de migraciones consecutivas en los valles de México y Puebla, el origen y la naturaleza de los chichimecas, la situación del famoso Chicomóztoc, la historia de los olmeca-xicalancas y su relación con Cholula, la expansión del imperio de los mexicas, etcétera”.<sup>39</sup>

Para nosotros es asimismo de suma importancia, pues encontramos en ella unos pequeños poemas, de hondo sabor arcaico, en los que se encierra toda una concepción filosófica acerca de la divinidad y del mundo en relación con ella. La primera noticia de tan importante obra se la debemos también a don Lorenzo Boturini. Más tarde el célebre coleccionista francés M. Aubin la tuvo en su poder, hasta que al fin fué adquirida por la Biblioteca Nacional de París, donde hoy está (*Manuscrit Mexicain*, 46-58 bis).

En 1942 el notable americanista Ernst Mengin hizo una monumental edición facsimilar de la *Historia Tolteca-Chichimeca*, dando principio con esta publicación a su valiosísima serie titulada *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, Sumptibus Einar Munksgaard Havniae, Copenhagen, 1942.

## VII) OTROS ESCRITOS EN NÁHUATL

Las fuentes que a continuación enumeramos, todas ellas también en náhuatl, siendo asimismo de gran antigüedad e importancia general, son con relación a nuestro estudio de la

<sup>39</sup> *Historia Tolteca-Chichimeca, Anales de Quauhtinchan*. Versión preparada y anotada por Heinrich Berlin en colaboración con Silvia Rendón, Prólogo de Paul Kirchhoff, en *Fuentes para la Historia de México*. Robredo, México, 1947, p. IX.



Una página de la *Historia Tolteca-chichimeca*, fol. 8.

filosofía náhuatl, de menor utilidad ya que sólo obtendremos en ellas referencias y datos informativos que podríamos calificar de "secundarios". Por este motivo, simplemente hacemos un catálogo de las dichas fuentes:

*Unos Anales Históricos de la Nación Mexicana* (Los Anales de Tlatelolco). Edición facsimilar en: vol. II del *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*. Copenhagen, 1945.

*Diferentes Historias Originales de los Reynos de Culhuacan, y México, y de otras provincias*. El autor de ellas dicho don Domingo Chimalpain (Das Ms. Mexicain Nr. 78 der Bibl. Nat. de Paris) Übersetzt und erläutert von Ernst Mengin, en *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, XII. Hamburg, 1950.

Esta obra fué publicada asimismo por W. Lehmann en el vol. V de la Colec. de fuentes para la historia antigua de América de la Bibl. Latinoamericana de Berlín. Finalmente, el mismo E. Mengin hizo una reproducción facsimilar de todo el manuscrito original y la publicó en el vol. III (1. 2. 3.) de la Colec. *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, editado en Copenhagen.

*Crónica Mexicáyotl* de Fernando Alvarado Tezozómoc. Paleografía y versión al español de Adrián León, UNAM en colaboración con el INAH, Imprenta Universitaria, México, 1949.

### VIII) DOCUMENTOS EN OTRAS LENGUAS

A estas fuentes en lengua náhuatl hay que añadir otros escritos en español y francés con datos de importancia para completar la cosmovisión mítica de los antiguos nahuas:

Fray Andrés de Olmos (?), *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en Nueva Colec. de Documentos para la Historia de México, III, Pomar, Zurita, Relaciones antiguas (publicada por Joaquín García Icazbalceta), México, 1891, pp. 228-263 (y Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1942).

Manuscrito anónimo, *Origen de los Mexicanos*, *Ibid.*, pp. 281-308.

Manuscrito anónimo, *Estas son las leyes que tenían los indios de la Nueva España*, *ibid.*, pp. 308-315.

Manuscrito anónimo, *Histoire du Mechique*, en traducción al francés antiguo de A. Thevet. (Publicado por De Jonghe en

*Journal de la Société des Americanistes de Paris*, tomo II, pp. 1-41.)

Igualmente las obras de los ya varias veces mencionados: Motolinía, Durán, Pomar, Muñoz Camargo, Tovar, Ixtlilxóchitl, Alvarado Tezozómoc, Mendieta, Zurita, Hernández, Acosta y Torquemada, cuyas referencias bibliográficas aparecen al final de este libro.

### IX) CÓDICICES

En lo que a Códices propiamente dichos se refiere, mencionaremos aquí tan sólo aquellos que siendo ciertamente de origen náhuatl (azteca...), aportan al mismo tiempo datos de interés para el estudio del pensamiento filosófico náhuatl.

Desde este punto de vista, es el más importante el *Códice Vaticano A 3738*, conocido también bajo el título de *Códice Ríos*. Consta de tres partes principales: la primera describe los orígenes cósmicos, los trece cielos, los dioses, los soles cosmogónicos, etc.; la segunda es calendárica y la tercera contiene datos posteriores a la Conquista hasta 1563.

La parte que habremos de aprovechar especialmente es la primera, que si bien fué pintada después de la Conquista, es ciertamente copia de un códice prehispánico. Los Comentarios del padre Ríos que la acompañan en un italiano saturado de hispanismos, aun cuando son con frecuencia fruto de su fantasía, encierran también alguna vez datos de importancia.

El *Códice Vaticano* fué reproducido primero en el vol. II de la monumental obra de lord Kinsborough, *Antiquities of Mexico*, Londres, 1831. Posteriormente (1900), fué editado en fotocromografía a expensas del Duque de Loubat.<sup>40</sup>

Complemento importante del anterior es el *Códice Tellerano-Remensis*, que deriva su nombre del hecho de haber pertenecido a la colección del arzobispo de Reims, M. Le Tellier.

De modo semejante al *Vaticano A*, contiene también una parte mitológica y otra calendárica. La primera parece ser copia del mismo original prehispánico del que son reproducción las pinturas del *Vaticano A*. Aun cuando es menos completo el *Tellerano-Remensis*, ofrece algunos datos ausentes en

<sup>40</sup> *Codex Vaticanus A (Ríos)*. II Manoscritto messicano Vaticano 3738, detto il codice Ríos. Riprodotto in fotocromografia a spese di S. E. il Duca di Loubat per cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1900.

el Vaticano A. La edición del *Tellerano-Remensis* se debe asimismo al benemérito Duque de Loubat.<sup>41</sup>

Conserva también pinturas de sumo interés el llamado *Códice Borgia* de la Biblioteca Vaticana. No poco se ha dicho acerca de su origen. Así, Selser opinó en diversas ocasiones que era de procedencia zapoteca, no obstante lo cual insinuó alguna vez su posible origen náhuatl. Por nuestra parte, seguimos la autorizada opinión del doctor Alfonso Caso, quien después de un estudio directo de las ruinas de Tizatlán, afirma que:

"La analogía es tan extraordinaria que podemos pensar que fué una misma la cultura que produjo los *Tezcatlipocas* del *Borgia* y las pinturas de Tizatlán."<sup>42</sup>

Siendo Tizatlán una colonia cholulteca, puede con razón sostenerse su origen náhuatl.

El *códice Borgia* es uno de los más bellos, tanto por su rico colorido, como por la artística concepción de sus pinturas. Al lado de su contenido, también calendárico, encontramos entre otras cosas, una hermosa estilización de la concepción náhuatl del universo, con su centro y sus cuatro rumbos cardinales. Igual que en los otros casos, costó el Duque de Loubat la magnífica edición en fotocromografía del *Códice Borgia*.<sup>43</sup>

Guarda también no pocas pinturas valiosas para el estudio del pensamiento y cultura de los antiguos mexicanos el libro de Ilustraciones del *Códice Florentino* de Sahagún, publicado en el vol. V de la edición facsimilar de Paso y Troncoso. Si bien se descubre en la forma de dibujar y pintar las ilustraciones de los varios oficios, plantas y animales, tablas calendáricas, etc., una marcada influencia española, se refleja también allí, no obstante, mucho de la auténtica vida cultural de los nahuas.

Tan importantes como los anteriores —en lo que se refiere al estudio del pensamiento náhuatl— pero de particular

<sup>41</sup> *Codex Telleriano Remensis*. Manuscrit Mexicain du cabinet de Ar. M. le Tellier, archeveque de Reims, aujourd'hui a la Bibl. Nat. (ms. Mex. 385). Edición E. T. Hamy, París, 1899.

<sup>42</sup> Caso, Alfonso, "Las ruinas de Tizatlán", en *Rev. Mex. de Estudios Históricos*, T. I, n. 4, p. 139.

<sup>43</sup> *Codex Borgia*. Il manoscrito messicano borganiano del Museo Etnografico della S. Congr. di Prop. Fide. Riprodotto in fotocromografia a spese di S. E. il duca di Loubat a cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1896.

interés por otras razones afines, son los *códices Borbónico* y *Mendocino*.

Brevemente diremos acerca del primero que es netamente prehispánico (fué elaborado hacia 1507), ya que entre sus últimas pinturas está la que representa la solemnidad del fuego nuevo, que se celebró en dicho año, según el cómputo occidental. El *códice* mismo es un *tonalámalo* o libro adivinatorio, y en cuanto tal, es de inapreciable valor para un estudio pormenorizado de sus ideas calendáricas y astrológicas. La edición que de él existe la debemos a E. T. Hamy.<sup>44</sup>

El *códice Mendocino*, así llamado por contener una serie de datos recopilados hacia 1541 por orden del virrey don Antonio de Mendoza, conserva información histórica sobre la fundación de Tenochtitlan, el Imperio azteca, los tributos que imponía, su sistema educativo, su derecho, etc. En relación con nuestro tema es importante su última parte, en la que se describen muchas de las costumbres y la organización jurídica de los antiguos mexicanos. El *Codex Mendoza*, conservado en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, fué editado primero en México, 1925 (Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía) y después en Londres, 1938, por James C. Clark.<sup>45</sup>

#### X) OBRAS DE ARTE

Finalmente, es indispensable mencionar algunas obras de arte nahua, en las que investigadores tan acuciosos como Salvador Toscano, Alfonso Caso, Paul Westheim y Justino Fernández, han encontrado un rico contenido ideológico simbólicamente expresado.<sup>46</sup>

Son de máximo interés, desde nuestro punto de vista, la *Piedra del Sol* (llamada también *Calendario Azteca*) y la *escultura de Coatlicue* (la del faldellín de serpientes). Sobre

<sup>44</sup> *Codex Borbonicus*, le manuscrit mexicain de la Bibliothèque du Palais Bourbon. Publié en facsimile avec un commentaire explicatif par E. T. Hamy. Paris, 1899.

<sup>45</sup> *Codex Mendoza*, The Mexican manuscript known as the Collection Mendoza preserved in the Bodleian Library, Oxford, Edited and translated by James Cooper Clark, London, 1938.

<sup>46</sup> Para una vista general del arte antiguo de México, véase la magnífica obra, no superada aún, de Salvador Toscano, *Arte Precolombino de México y de la América Central*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Univ. Nal. de Méx., México, 1952. En este libro podrá encontrarse además una buena bibliografía sobre el arte náhuatl, pp. 57-65.

el primero de estos monumentos son incontables los estudios que se han hecho, desde los de don Antonio León y Gama, hasta los más recientes del lic. Raúl Noriega.<sup>47</sup>

Por lo que a *Coaticue* se refiere — y a reserva de tratar esto más adelante con mayor detenimiento—, citamos aquí tan sólo el estudio del notable crítico de arte, Dr. Justino Fernández quien ha leído en ella la cosmovisión náhuatl perpetuada maravillosamente en la piedra.<sup>48</sup>

Tales son las fuentes en las que unas veces directa y otras implícitamente se conservan las ideas de carácter filosófico concebidas por los nahuas. Entre todo ese material de documentos, códices y esculturas, conviene repetirlo, son de máxima importancia los textos en náhuatl recogidos por Sahagún de sus informantes indígenas, la colección de *Cantares Mexicanos* y el original en náhuatl de los *Anales de Cuauhtitlán*.

Mas, por una ironía de la historia, a pesar de ser esta riquísima documentación el mejor camino para el estudio, no sólo de la filosofía, sino de la cultura náhuatl en general, por contener en forma objetiva las opiniones de los indios expresadas por ellos mismos en su propia lengua, desgraciadamente este último hecho —el encontrarse en náhuatl— fué causa de que tal acervo de información continuara siendo hasta ahora para la gran mayoría una mina cerrada o casi ignorada.

<sup>47</sup> NORIEGA, Raúl, *La Piedra del Sol y 16 Monumentos astronómicos del México Antiguo*, segunda edición preliminar, México, 1955.

<sup>48</sup> FERNÁNDEZ, Justino, *Coaticue. Estética del Arte Indígena Antiguo*, Prólogo de Samuel Ramos. Centro de Estudios Filosóficos, Imprenta Universitaria, México, 1954.

## LOS INVESTIGADORES DEL PENSAMIENTO NAHUATL

### a) EGUIARA Y EGUREN

Siendo tan poco conocidas las fuentes, no será ya de extrañar que sea escaso lo que sobre el pensamiento filosófico de los nahuas se ha escrito. A modo de notas bibliográficas, nos referiremos a continuación a aquellos investigadores que más de cerca han tocado nuestro tema.

Comenzando en el siglo XVIII, ya que durante los dos anteriores tan sólo los citados frailes y cronistas hicieron alusión al tema de los filósofos nahuas, creemos de justicia principiar nuestra lista con el nombre del sabio bibliógrafo mexicano y catedrático de la Real y Pontificia Universidad de México, Dr. Juan José de Eguiara y Eguren (1696-1763), a quien con razón llama el Prof. Juan Hernández Luna "iniciador de la historia de las ideas en México".<sup>49</sup>

Es cierto que antes de Eguiara y Eguren, escribieron ya sobre las viejas culturas indígenas D. Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) y el célebre viajero italiano Giovanni F. Gemelli Carreri (1651-1725). Sin embargo, por lo que al primero se refiere, las obras que escribió a este respecto, entre otras su *Historia del Imperio de los Chichimecas*, se hallan desgraciadamente perdidas. Por esto, sólo conocemos de Sigüenza su fama de gran investigador y coleccionista de las antigüedades mexicanas, así como algunos datos que comunicó a Carreri y que éste incluyó en su *Giro del Mondo*, publicado en 1700. Pero, si bien encierra este libro noticias de interés, no puede compararse en modo alguno con el trabajo de Eguiara y Eguren, merecedor con pleno derecho del título de "iniciador de la historia de las ideas en México", que le

<sup>49</sup> Véase el interesante trabajo de Hernández Luna, Juan, "El iniciador de la historia de las ideas en México", en *Filosofía y Letras* (51-52), México, jul.-dic., 1953, pp. 55-80.

ha dado Hernández Luna. Fué en las varias secciones de su Prólogo o *Anteloquia*, a su principal obra *Bibliotheca Mexicana* (1755), donde acumulando pruebas refuta Eguiara al Dean de Alicante, don Manuel Martí, que atribuía la más grande barbarie e incultura a todos los pobladores antiguos y modernos del Nuevo Mundo en general y de la Nueva España en particular.

Explicando el Dr. Eguiara en el primero de los *Anteloquia* sus motivos para responder al Dean, dedica luego las seis secciones siguientes de su Prólogo a presentar, apoyado en el testimonio de los cronistas e historiadores de Indias, la que considera auténtica cultura de los antiguos mexicanos. Admite que:

"No conocieron los indios ciertamente el empleo de las letras... mas, no por esto debe decirse que eran rudos e incultos, carentes de toda ciencia, sin códices ni libros..."<sup>50</sup>

Afirma luego Eguiara con igual fundamento de verdad que:

"los mexicanos cultivaron la historia y la poesía, las artes retóricas, la aritmética, la astronomía y todas esas ciencias de las que han quedado pruebas tan evidentes..."<sup>51</sup>

Corroborando lo anteriormente dicho, menciona luego los códices indígenas coleccionados por Sigüenza y Góngora, en los que se contienen los anales de los indios, sus leyes, su cronología, sus ritos y ceremonias, sus ordenanzas sobre el pago de tributos, etc. Acumula también citas de quienes han mencionado o aprovechado el rico contenido de los códices: Torquemada, Betancourt, Gómara, Solís, Acosta, Enrique Martínez, Gemelli, etc.

Estudia pormenorizadamente su sistema educativo. Habla de *Nezahualcōyotl*, de quien elogia su sabiduría y aún cita las primeras palabras en idioma mexicano de uno de los cantares que tradicionalmente se le atribuyen. Se ocupa finalmente

<sup>50</sup> EGUIARA y EUREN, Dr. Juan José, *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*. Nota preliminar por Federico Gómez de Orazco. Versión española anotada con un estudio biográfico y la bibliografía del autor por Agustín Millares Carlo. Fondo de Cultura Económica, México, 1944, pp. 61-62.

La *Bibliotheca Mexicana* de la que son *Prólogo los Anteloquia*, comenzó a publicarse en 1755. Desgraciadamente quedó inédita en su mayor parte. Tiene el gran mérito de haber sido el primer intento de bibliografía publicada en América.

<sup>51</sup> *Loc. Cit.*



*Fray Bernardino  
de Sahagún*

Fray Bernardino de Sahagún

(1499-1590)

de los conocimientos físicos, medicinales y aún teológicos poseídos por los nahuas:

"no juzgarlos a los antiguos indios alejados del estudio de la física... y si nos ponemos a examinar sus códices redactados en figuras jeroglíficas, encontraremos que no pocos de ellos merecen ser llamados tratados teológicos... Siendo todo esto así, nada falta por tanto a los indios mexicanos para que con igual razón que a los egipcios, los llamemos versados en un género superior de sabiduría..."<sup>52</sup>

Tan interesante y poco conocido estudio del Dr. Eguirara que ofrece por primera vez sistemáticamente toda una exposición de la cultura intelectual de los antiguos mexicanos, mencionando expresamente a sus sabios y teólogos, creemos que con razón debe ser considerado como el primer intento de síntesis de lo más valioso de la cultura y el pensamiento náhuatl.

#### b) BOTURINI

Contemporáneo y conocido del Dr. Eguirara fué el sabio viajero italiano D. Lorenzo Boturini Benaducci. Venido a la Nueva España el año de 1736, logró reunir una rica colección de manuscritos y códices, como lo atestigua el Catálogo de su Museo histórico Indiano que acompaña a su obra fundamental: *Idea de una nueva Historia General de la América Septentrional*.<sup>53</sup>

Si bien en la *Idea* no trata directamente el tema de la filosofía de los nahuas, sí encontramos allí varias alusiones sobre el carácter del pensamiento y cultura nahuas, así como un nuevo método objetivo para abordar su estudio: "con ocasión de escribir esta *Idea* histórica —dice en su 'protesta preliminar'— me ha sido forzoso meditar en los Arcanos y Relaciones científicas de los indios y usar especialmente en la primera y segunda Edad, de sus mismos conceptos para explicarlos..."

Con este criterio estudia entre otras cosas los símbolos nahuas de las cuatro estaciones, el Calendario, la astronomía. las metáforas implicadas en la lengua náhuatl "que a mi parecer excede en primores a la latina",<sup>54</sup> así como los can-

<sup>52</sup> EGUIRARA Y EGUREN, JUAN JOSÉ, *Op. cit.*, pp. 95-96.

<sup>53</sup> BOTURINI BENADUCCI, LORENZO, *Idea de una nueva Historia General de la América Septentrional*, Madrid, 1746.

<sup>54</sup> BOTURINI, LORENZO, *op. cit.*, p. 162.

tares y poemas de los que afirma que "quien se pusiere a reflexionarlos con atención hallará en ellos unas sutilísimas fábulas textidas con elevadas metáforas y alegorías".<sup>55</sup>

Desgracia grande fué que Boturini no pudiera aprovechar el arsenal de documentos, de que fué desposeído. Esto no obstante, su nombre quedará como un símbolo para quienes se afanan por comprender los aspectos más humanos de la cultura náhuatl.

#### c) CLAVIJERO

Tras haber mencionado a Boturini, nos encontramos ahora con una figura de mucho mayor significado aún en el estudio de la cultura y antiguas tradiciones de los nahuas: el jesuita Francisco Xavier Clavijero (1731-1787). Su obra principal, *Historia Antigua de México*, concebida e iniciada en México, tuvo que ser publicada en Italia, durante su destierro en Bolonia, a raíz de la expulsión de los jesuitas en 1767.<sup>56</sup>

En lo que al pensamiento y cultura de los antiguos mexicanos se refiere, es mérito grande de Clavijero el haber resumido y ordenado, tanto en su *Historia* como en sus *Disertaciones*, lo que los primeros cronistas e historiadores nos relatan acerca de las ideas religiosas de los indios, su concepción de un ser supremo, su cronología, sus mitos cosmogónicos, sus fábulas y discursos, materias a las que dedica todo el libro VI de su *Historia*. En el VII se ocupa además de su sistema educativo, sus leyes, organización, idioma, poesía, música, medicina, pintura, etc.

Es asimismo de especial interés lo que escribe Clavijero en su sexta disertación al tratar de la naturaleza de la lengua mexicana:

"...aseguro —dice— que no es tan fácil encontrar una lengua más apta que la mexicana para tratar las materias de la metafísica, pues es difícil de encontrar otra que abunde tanto como ella de nombres

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 87-88.

<sup>56</sup> El título de la versión italiana es: *Storia Antica / del Messico / Carta Da' Manoscritti E Dalle Pitture Antiche degl'Indiani; Divisa in Dieci Libri...* Opera Dell'Abate / D. Francesco Saverio / Clavijero. In Cesena MDCCCLXXX. (4 volúmenes.) Sólo hasta fecha reciente se logró hacer una edición sobre el texto original castellano de Clavijero: Clavijero, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, Col. de Escritores Mexicanos, 4 vols., Editorial Porrúa, México, 1945.

abstractos... Pues para dar alguna muestra de esta lengua y por complacer a la curiosidad de los lectores, pondré aquí a su vista algunas voces que significan conceptos metafísicos y morales y que las entienden aun los indios más rudos".<sup>57</sup>

Mas, no obstante estos acertados comentarios, hay que reconocer que la filosofía de los nahuas, en sentido estricto, no fué estudiada por Clavijero. Sin embargo, del conjunto de los datos que presenta sobre mitos, religión, arte y cultura en general, surge una viva y sintética imagen del mundo, tal como debió ser visto por los antiguos mexicanos. La objetividad y el no disimulado "mexicanismo" de Clavijero, hacen de su *Historia* y sus disertaciones el primer intento serio de aprovechar la mayor parte de las fuentes con el fin de reconstruir integralmente la vida cultural de los pueblos nahuas.

Tal interés por conocer científicamente la antigua cultura mexicana pronto iba a tener continuadores, algunos de ellos extranjeros, como el gran Humboldt, quien especialmente en su *Vista de las Cordilleras y de los Monumentos de los pueblos indígenas de América*, muestra repetidas veces su afán humanista de comprender plenamente la forma azteca de vivir y de ver el mundo.<sup>58</sup>

Después de Humboldt, es de justicia nombrar siquiera al infortunado Lord Kingsborough, que en sus *Antiquities of Mexico* (Londres: 1830-1848), puso al alcance de las principales bibliotecas del mundo muchos de los códices indígenas en maravillosa reproducción.

Sin embargo, nos es forzoso admitir que no obstante tales trabajos y publicaciones, hay que aguardar hasta casi fines del siglo XIX para encontrar los primeros intentos de estudiar específicamente lo que constituye nuestro tema: la filosofía de los nahuas.

<sup>57</sup> CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia Antigua de México, Disertaciones*, T. IV, pp. 328-329. La "muestra de voces mexicanas que significan conceptos metafísicos y morales" presentada por Clavijero en su disertación tiene el mérito de ser lo que nos atrevemos a llamar "primer léxico filosófico náhuatl". (Véanse las pp. 329-330 del T. IV de la mencionada edición de las obras de Clavijero donde aparece la "muestra", viciada por desgracia con muchas erratas en lo que se refiere a los términos nahuas).

<sup>58</sup> Véase Humboldt, Alexandre von, *Vues des Cordillères et Monuments des Peuples de l'Amérique*, Paris, 1813.

## d) OROZCO Y BERRA

Fué D. Manuel Orozco y Berra, quien por vez primera en su monumental "crónica de crónicas", como llamó Icabalceta a su *Historia Antigua y de la Conquista de México*, consagró el primer libro de ella al estudio de sus mitos y pensamiento, incluyendo una exposición de las ideas filosóficas nahuas.<sup>59</sup>

Partiendo fundamentalmente de las ideas cosmogónicas expresadas en el *Códice Vaticano A 3738*, presenta el mito de los Soles, el origen de los astros y los dioses, la creencia en el *Tloque Nahuaque* y en la *Oméyotl* o ambivalencia divina. Se ocupa luego de las ideas que sobre la tierra, los cielos, la luna y el sol profesaban los nahuas. Y llega a afirmar que "los mexicanos además de los cuerpos celestes adoraban a los cuatro elementos". En cuanto al origen de los varios pueblos comprendidos en el Imperio *Mexicalt*, atribuye Orozco a sus filósofos una concepción monogenista expresada platónicamente en forma de mitos. Narrando a este propósito las leyendas de *Iztacmixcóatl* (culebra de nubes blancas) y de sus seis hijos, escribe luego: "es la expresión de los filósofos mexicanos reconociendo a todos los pueblos del imperio, fueran cuales fuesen sus diferencias etnográficas, como provenientes de un solo tronco".<sup>60</sup> Comparando luego la mentalidad azteca con la pitagórica, dice que para una y otra

"el mundo sublunar era teatro de un combate sin fin entre la vida y la muerte... era la región de los cuatro elementos, tierra, aire, agua y fuego, los cuales por sus uniones, divorcios y transformaciones incessantes producían todos los fenómenos accidentales que aparecen a nuestra vista."<sup>61</sup>

Sin meternos aquí a discutir lo acertado o no que es comparar el pensamiento azteca con la filosofía pitagórica, o con el pensamiento de la India, como lo hace también Orozco y Berra, sí podemos afirmar que hay al menos en estos intentos el propósito de mostrar el valor y sentido universalmente humano de las ideas nahuas. Desgraciadamente Orozco y Be-

<sup>59</sup> OROZCO Y BERRA, Manuel, *Historia Antigua y de la Conquista de México*, México, 1890; 4 volúmenes y atlas. Ver especialmente lib. I.

<sup>60</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 31.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 41.



rra no conoció los textos y poemas nahuas recogidos por Sahagún, del todo inéditos por ese tiempo. Y es lástima que esto así fuera, porque, tomando en cuenta la competencia y preparación histórica de Orozco, es verosímil suponer que podría habernos legado la primera síntesis del auténtico filósofo náhuatl, en vez de los tanteos y aproximaciones que únicamente escribió.

e) CHAVERO

Muy pocos años después de publicada la *Historia de Orozco y Berra*, aparece otra obra de gran importancia escrita por D. Alfredo Chavero, en la que más expresamente aún se estudia el tema de la filosofía náhuatl. La obra a que nos referimos, de título muy parecido a la de Orozco y Berra, es la *Historia Antigua y de la Conquista* redactada por Chavero para constituir el tomo I de *México a través de los siglos* (1887).<sup>62</sup>

Allí, después de dedicar Chavero los capítulos II y III de su libro I a la exposición de los mitos e ideas religiosas de los pueblos nahuas, consagra el capítulo IV a la que él llama "filosofía nahoa". Para dar una idea de la interpretación que hace Chavero del pensamiento náhuatl, transcribiremos algunos párrafos en los que aparecerán claramente sus opiniones:

"Bastante nos indica la teogonía nahoa a este respecto y sin embargo escritores de mucha nota se han extraviado por querer atribuir a la raza náhuatl todas las perfecciones posibles. Así no dudan en afirmar que las primeras tribus, los mismos toltecas, fueron deístas. Pero su cosmogonía nos dice lo contrario. Comprendieron un ser, el *Ometecuhtli*; pero ese creador era el elemento material fuego y la creación se producía por el hecho material del *omeycauhtli*. El ser creador era el eterno, el *Ayamictlan*; pero lo impercedero continuaba siendo la materia fuego. Los dioses son los cuatro seres materiales, los cuatro astros... Para explicarse la aparición del hombre recurrieron a la acción material del fuego sobre la tierra, al matrimonio simbólico de *Tonacatecuhtli* y *Tonacacihuatl*. Jamás se percibe siquiera la idea de un ser espiritual. Los nahoas no fueron deístas, ni puede decirse que su filosofía fué el panteísmo asiático; fué tan sólo un materialismo basado en la eternidad de la materia. Su religión fué el

<sup>62</sup> CHAVERO, Alfredo, *Historia Antigua y de la Conquista* (Vol. I de *México a través de los siglos*), por V. Riva Palacio y otros. México y Barcelona, s. f., (1887).



D. Manuel Orozco y Berra

(1816-1881)

sabeísmo de cuatro astros, y como su filosofía, fué también materialista.”<sup>63</sup>

Y añade algo más abajo, refiriéndose a la concepción nahua del más allá:

“Por más que queramos idealizar a la raza nahoas, tenemos que convenir en que el camino de los muertos y su fenecimiento en el *Mictlan* revelan un claro materialismo.”<sup>64</sup>

Finalmente, como resumen de la apreciación de Chavero, puede aducirse el siguiente párrafo de carácter más bien pesimista y negativo:

“Por más que quisiéramos sostener que los nahoas habían alcanzado una gran filosofía, que eran deístas y que profesaban la inmortalidad del alma, lo que también creíamos antes, tenemos sin embargo que confesar que su civilización, consecuente con el medio social en que se desarrollaba, no alcanzó a tales alturas. Sus dioses eran materiales; el fuego eterno era la materia eterna; los hombres eran hijos y habían sido creados por su padre el sol y por su madre la tierra; el fatalismo era la filosofía de la vida...”<sup>65</sup>

Tal es la interpretación que da Chavero de la filosofía náhuatl. Afirma explícitamente su existencia, pero aplicando luego quizá a los nahuas algo de sus propias convicciones positivistas, los declara materialistas, sin fijarse que se está poniendo en abierta contradicción con la tesis positivista de los tres estadios y con la historia misma que nos muestra que la concepción del mundo propia de los pueblos de la antigüedad ha tendido siempre hacia el animismo, la teología y la metafísica. Por esto, no obstante que reconocemos los grandes méritos de la obra de Chavero, no podemos menos de calificar de ligera y poco fundada su interpretación del pensamiento nahua. Y es que las fuentes a que acudió son incompletas. No estaban al alcance de Chavero, como ni de Orozco y Berra, los documentos en náhuatl dictados por los informantes de Sahagún, en los que como veremos detenidamente se encierra hondo pensamiento filosófico que no puede ser calificado en modo alguno de “materialista”. Más que otra cosa queda a Chavero el mérito de haber señalado un tema que debía estudiarse, ya que él mismo, desviado por su positivismo

<sup>63</sup> CHAVERO, Alfredo, *op. cit.*, p. 93.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>65</sup> *Loc. cit.*

mo y su fantasía, tan sólo logró dar una exposición incompleta y poco fundada.

#### f) VALVERDE TÉLLEZ

Mucho más cauto que Chavero y ciñéndose a los pocos datos que le eran conocidos con certeza, dedica el primer historiador de la filosofía en México, D. Emeterio Valverde Téllez, tres breves páginas de sus *Apuntaciones Históricas* a la que él llama “filosofía antes de la Conquista”. Afirma allí matizando cuidadosamente su pensamiento, la existencia de filósofos entre los antiguos mexicanos:

“No dudamos —dice— de que los mexicanos anteriores a la conquista como hombres racionales, hayan tenido sus filósofos. Era difícil que su filosofía se distinguiera perfectamente de sus ideas religiosas por una parte, y por otra, de sus ideas astronómicas y físicas.”<sup>66</sup>

Presenta luego Valverde en prueba de lo dicho, una cita que toma de Clavijero, en donde éste, basado en las afirmaciones de Ixtlilxóchitl habla de los conocimientos astronómicos, naturales y filosóficos del rey *Nezahualcōyotl*, a quien se atribuye haber descubierto la idea de un dios único, creador de todas las cosas. Confirma así Valverde Téllez en la figura del sabio rey de Tezcoco que fué a la vez —según testimonio de Ixtlilxóchitl— observador de los astros, investigador de la naturaleza, hombre religioso y pensador profundo, lo que ha dicho sobre la dificultad de “tirar una línea divisoria de los objetos formales de las diversas ciencias”, por lo que a los antiguos mexicanos se refiere. Lo cual, añadimos nosotros no sólo es verdadero respecto de los antiguos pobladores de México, sino aun de los primeros sabios griegos, como Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, etc., quienes recibieron a la vez y con igual justicia los títulos de filósofos, físicos, astrónomos, etc. Y es que hay que aguardar hasta plena edad moderna para encontrar una cabal diversificación en los objetos formales de las diversas ciencias. Precisamente por haber fijado con claridad su propio campo de investigación se llamó a Copérnico padre de la astronomía, a Newton de la

<sup>66</sup> VALVERDE TÉLLEZ, Emeterio, *Apuntaciones Históricas sobre la Filosofía en México*, Herrero Hnos., Editores, México, 1896, p. 36.

física y a Lavoisier de la química. Anteriormente todas estas ciencias eran parte indiscutible de la filosofía.

Siendo pues del todo acertadas las consideraciones hechas por Valverde Téllez, es sólo de lamentar que las verdaderas fuentes del pensamiento filosófico náhuatl le fueran desconocidas. Lo cual no es un reproche, ya que como vamos a ver, fué precisamente unos cuantos años después de la publicación de sus *Apuntamientos* cuando dichas fuentes comenzaron a ser descubiertas y publicadas.

Habiendo mencionado los principales estudios íntimamente ligados con nuestro tema que se llevaron a cabo durante el siglo XIX, es necesario pasar a ocuparnos brevemente de aquéllos que han investigado y escrito en nuestro propio siglo sobre materias relacionadas con el pensamiento náhuatl.

### g) PARRA

Con el solo fin de no dejar suelto, en cuanto sea posible, ningún cabo relacionado con nuestro estudio, vamos a mencionar un trabajo del conocido pensador y maestro de lógica, doctor Porfirio Parra.

Discípulo de don Gabino Barrera, e imbuído más aún que Chavero en las ideas del positivismo en boga, escribió Parra a principios de siglo la historia del que llamó "reinado luminoso de la Ciencia" en México.<sup>67</sup> Dedicó Parra al principio de dicho estudio escasas páginas a un rápido y, nos atrevemos a decir, *apriorístico* examen de la antigua cultura náhuatl. Partiendo de la idea de que "el movimiento científico en nuestro país es de origen exclusivamente español",<sup>68</sup> comienza por afirmar que, supuesto lo imperfecto de la escritura nahua, no pudieron los indios: "consignar las ideas abstractas de espacio, de tiempo, de divisibilidad, bases necesarias de la matemática, que a su vez es base de toda ciencia..."<sup>69</sup> y como para confirmar lo que ha dicho menciona luego Parra el que juzga ser el modo nahua de contar:

"igual, si no mayor obstáculo para el cultivo de las ciencias puras, encontraban las tribus nahuas en su imperfecto sistema de numeración,

<sup>67</sup> PARRA, Porfirio, "La Ciencia en México", en la obra: *México, su Evolución Social. Síntesis de la Historia Política...*, bajo la dirección del Lic. Don Justo Sierra. México, 1902, T. I, Vol. 2, pp. 417-466.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 424.

<sup>69</sup> *Loc. cit.*

si es que a llamarlo sistema nos atrevemos... el examen directo del medio que para tal fin usaban los aborígenes, el testimonio de autoridades respetables... nos enseñan que los indígenas sólo contaban sin equivocarse hasta veinte..."<sup>70</sup>

Y continúa su examen de la cultura nahua, negando todo valor científico a su cronología y astronomía, sin mencionar siquiera cuáles son esas "autoridades respetables" que le informaron que los indios "sólo contaban sin equivocarse hasta veinte" y que le hicieron saber que los nahuas "no poseían medio alguno para medir los ángulos, ni los cortos períodos de tiempo".

Ninguna refutación se merecen tan equivocadas apreciaciones de Parra, sólo comparables a las del filósofo prusiano señor Paw, de quien nos habla Clavijero que sostenía que la numeración náhuatl sólo llegaba a tres y a quien graciosamente respondió así en una de sus disertaciones:

"Yo aprendí la lengua mexicana y la oí hablar a los mexicanos muchos años, y sin embargo, no sabía que fuera tan escasa de voces numerales y de términos significativos de ideas universales, hasta que no vino a ilustrarme Paw. Yo sabía que los mexicanos pusieron el nombre *centzonilli* (400), o más bien el de *centzonliltote* (el que tiene 400 voces), a aquel pájaro tan celebrado por su singular dulzura y por la incomparable variedad de su canto... Yo sabía, finalmente, que los mexicanos tenían voces numerales para significar cuantos millares y millones querían..."<sup>71</sup>

Después de esta contestación de Clavijero, causa admiración que un mexicano, profesor de lógica y gran positivista por añadidura, venga a opinar en tal forma sobre los nahuas que a su juicio "sólo contaban sin equivocarse hasta veinte".

Contrastando con tan ligeras apreciaciones de Parra están los trabajos de investigación directa que por este tiempo llevaban a cabo D. Francisco del Paso y Troncoso, D. Antonio Peñafiel y D. Joaquín García Icazbalceta, eximios en la búsqueda y publicación de textos inéditos, muchos de ellos en náhuatl, referentes a la antigua cultura mexicana. No vamos a detenernos de nuevo en señalar cuáles fueron las obras y documentos que en relación con nuestro asunto, publicaron estos investigadores, ya que de esto hemos tratado al hablar

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 424-425.

<sup>71</sup> CLAVIJERO, Francisco Javier, Disertación VI en *Historia Antigua de México*, tomo IV, p. 324.

de las fuentes. Tan sólo hacemos constar aquí cuál es su mérito al hacer asequible por vez primera la documentación necesaria para poder estudiar, no ya a base de hipótesis y conjeturas, sino directamente, el pensamiento náhuatl.

#### h) SELER

Toca ahora referirnos a lo que podríamos llamar "escuela alemana" de investigadores de la antigua cultura mexicana. Su fundador eximio fué Eduardo Selser (1849-1922). Ya hemos hablado de sus trabajos como traductor y editor de algunos de los textos en náhuatl recogidos por Sahagún y de otras procedencias, tarea en la que encontró seguidores también alemanes como Lehmann, Schultze-Jena y Mengin.

Brevemente vamos a exponer aquí sus opiniones relativas al pensamiento filosófico náhuatl. Aun cuando originalmente se encuentran esparcidas en varias revistas y publicaciones, fueron reunidas finalmente en esa enciclopedia de las culturas mesoamericanas que son sus *Gesammelte Abhandlungen*.<sup>72</sup>

Del inmenso material nos fijamos tan sólo en aquellos estudios que más interés tienen desde nuestro punto de vista. Nos encontramos así en un trabajo titulado *Algo sobre los fundamentos naturales de los mitos mexicanos*, un magnífico ensayo dirigido a determinar cuáles son los elementos estrictamente toltecas en la mitología nahua del siglo XVI.<sup>73</sup>

Sus escritos sobre varios de los antiguos códices encierran también ideas muy importantes para la comprensión de la cosmovisión nahua. Pero hay especialmente cuatro trabajos de Selser de particular interés: *La imagen mexicana del mundo*; *Aparición del mundo y de los hombres, nacimiento del sol y la luna*; *Los primeros hombres y el mundo celeste*; y *El Mito principal de las tribus mexicanas*.<sup>74</sup>

En todos estos trabajos aparece la reconstrucción de la cosmovisión nahua establecida sobre la firme base de los cro-

<sup>72</sup> SELER, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 vols., Ascher and Co., (y) Behrend and Co, Berlin, 1902-1923.

<sup>73</sup> *Ibid.* Vol. III, pp. 305-354. El título original de este trabajo es *Einiges über die natürlichen Grundlagen mexikanischer Mythen*.

<sup>74</sup> SELER, Eduard, Vol. IV, pp. 3-155. (Los títulos originales de estos estudios son: *Das Weltbild der Mexikaner; Entstehung der Welt und der Menschen, Geburt von Sonne und Mond; Die ersten Menschen und die Sternennwelt; Der Hauptmythus der mexikanische Stämme*.)



D. Francisco del Paso y Troncoso.

(1842-1916)

nistas, los códices y la documentación náhuatl. Como un ejemplo de la forma en que elaboraba Selser sus trabajos citaremos un trozo del mencionado estudio *La imagen mexicana del mundo*, en el que sintetiza sus ideas acerca del principio cósmico. Tras hacer mención de sus fuentes, que son aquí los códices *Vaticano A 3738* (fol. 1) y *Tellerano Remensis* (fol. 8), habla Selser de:

"Los dos dioses cuyo nombre es *Tonacatecuhli*, *Tonacacihualt*, "Señor y Señora de nuestro sustento", o *Ometecuhli*, *Omeacihualt*, "Señor y Señora de la dualidad". La diosa también se llama *Xochiquetzal*, "flores y adornos de plumas". Estos dioses que eran para los mexicanos los dioses del amor, de la generación, del nacimiento y en forma correspondiente, de lo que contiene la vida, del sustento, del maíz, etcétera, habitaban el treceavo cielo. Correspondiendo en todo a lo representado por el *Códice Vaticano* está lo expresado por Sahagún (Lib. X, cap. 29), donde dice que en este lugar está concentrado el principio de la vida y por razón de estos dioses es llamado *Omeyocan*, lugar de la dualidad. De allí, según creían los mexicanos, eran enviados los niños al mundo (Sahagún, Lib. VI, cap. 32). Por este motivo se llamaba también a este cielo supremo *Tamoanchan*, lugar de donde se procede, esto es, lugar del nacimiento. Un nombre que como lo he mostrado, era por esto como un lugar mítico del origen de los nahuas, puesto que estando allí el principio de la vida individual, era natural que fuera también el sitio de donde procedían los pueblos..."<sup>75</sup>

En esta forma, apoyándose siempre en códices, textos nahuas, cronistas, y hallazgos arqueológicos, es como escribió Selser sus profundos trabajos sobre la cosmovisión nahua, que tan firme base ofrecen para lo que podemos llamar continuación de su obra, pasando ya a ese estadio en el que el mito comienza a racionalizarse, convirtiéndose en filosofía.

#### i) LEHMANN Y BEYER

Discípulo de Selser y como él estudioso de los viejos textos nahuas, fué Walter Lehmann (muerto en 1939), a quien como hemos visto debemos, entre otras cosas, la primera traducción del original náhuatl de *Los Coloquios de los doce*, así como una excelente versión paleográfica de los *Anales de Cuauhtlán*. Sus preocupaciones acerca del significado filosófico de las culturas maya y náhuatl quedaron esbozadas en un inte-

<sup>75</sup> *Ibid.*, vol. IV, *Das Weltbild der Mexikaner*, pp. 25-26.

resante estudio que fué dado a conocer después de su muerte y en el que señala la necesidad de no quedarse en los meros datos arqueológicos, sino antes bien de aprovecharlos para integrar la imagen completa de las viejas culturas, hasta desembocar en lo que fué su alma: la filosofía.<sup>76</sup>

Dentro de las tendencias humanistas de la que hemos llamado "escuela alemana" estuvo asimismo Hermann Beyer, de quien hemos encontrado dos interesantes y poco conocidos trabajos publicados en un libro de homenaje a Humboldt con motivo del descubrimiento de su estatua en el jardín de la Biblioteca Nacional de México.<sup>77</sup> De sumo interés es el estudio titulado: *La imagen religiosa de los aztecas según Alexander von Humboldt*. Afirma allí Beyer que si:

"nos adentramos más en el lenguaje simbólico de los mitos y de las representaciones figuradas de los códices, veremos que el craso politeísmo que nos sale al paso en el antiguo México es la mera referencia simbólica a los fenómenos naturales, ya que el pensamiento de los sacerdotes había concebido ideas religioso-filosóficas de mayores alcances. Los dos mil dioses de la gran multitud de que habla Gómara, eran para los sabios e iniciados tan sólo otras tantas manifestaciones de lo *Uno*. En la figura del dios *Tonacatecuhli* encontramos un sustituto del monoteísmo. Es él el viejo dios creador que reina en el treceavo cielo y desde allí envía su influjo y calor, y gracias al cual, los niños son concebidos en el seno materno. Para expresar la idea de que las fuerzas cósmicas eran emanaciones del principio divino (*Urgottheit*) se designaba a los dioses de la naturaleza como hijos de *Tonacatecuhli*. . . Y el que el antiguo dios aparezca (a veces) en forma femenina contradice tanto y tan poco al principio monoteístico como la Trinidad cristiana. Encontramos en el panteón mexicano una pareja divina como fundamento único e idéntico del universo. El que también fuera para los mexicanos el sol la fuente de toda la vida terrestre, desempeña la misma función que el viejo dios creador con el cual por este motivo estaba identificado. El fuego, el calor, es para los primitivos filósofos la fuerza vital que lo pervade todo..."<sup>78</sup>

Tan interesante análisis que apunta a expresar la opinión de Beyer de que la cosmovisión azteca era de tipo monista-

<sup>76</sup> Ver, Lehmann Walter, "Die Bedeutung der Altamerikanischen Hochkulturen für die allgemeine Geschichte der Menschheit" en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, April-juli, 1943, pp. 65-71.

<sup>77</sup> ERNEST WITTICH, Hermann Beyer et alii, *Wissenschaftliche Festschrift zu Enthüllung des von Seiten Seiner Majestät Kaiser Wilhelm II. dem Mexikanischen Volke zum Jubiläum seiner Unabhängigkeit gestifteten Humboldt Denkmals*, von... Müller Hnos. Mexiko, 1910. (Ver especialmente: "Über Namensherkunft des Kodex Humboldt von H. Beyer", pp. 95-105 y "Das Aztekische Götterbild Alexander von Humboldt's" von H. Beyer, pp. 109-119.)

<sup>78</sup> *Op. Cit.*, *Das aztekische Götterbild Alexander von Humboldt's* p. 116.

panteísta, contrasta con la opinión de Chavero para quien el pensamiento náhuatl era de tipo materialista. Mas, sin pretender dilucidar ahora esta cuestión, ya que preferimos que los textos hablen por sí mismos en nuestra parte expositiva, tan sólo llamamos la atención sobre este estudio de Beyer que concluye con las siguientes palabras:

“Y podemos decir que ya no está lejano el día en que —al menos en sus líneas fundamentales— pueda ser comprendido el sistema mitológico de los pensadores de Anáhuac”.<sup>79</sup>

Tras habernos ocupado de la “escuela alemana”, y ante la imposibilidad de detenernos en autores —desde otros puntos de vista imprescindibles— como Herbert J. Spinden, Miguel Othón de Mendizábal, Theodor W. Danzel, George C. Vaillant, Salvador Toscano, Paul Westheim, etc., cuyas obras mencionaremos únicamente en la bibliografía final, ya que menos directamente se relacionan con nuestro tema, si queremos referirnos ahora a algunos eminentes maestros contemporáneos, cuyas aportaciones para el estudio de la filosofía náhuatl son de positivo valor.<sup>80</sup>

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>80</sup> Antes queremos señalar tan sólo que el primero en ofrecer nueva síntesis del pensamiento religioso de los nahuas fue Lewis Spence, quien sin llegar a descubrir aún en *The Civilization of ancient Mexico* (Cambridge, 1912) o en *The Gods of Mexico* (London, 1923) el meollo mismo de la concepción religiosa de Anáhuac, logró sin embargo presentar un bien documentado trabajo de introducción, que aun actualmente sigue siendo de positiva utilidad.

Citaremos además la serie de estudios del notable antropólogo argentino Dr. José Imbelloni, publicados con el título de “El Génesis de los pueblos protohistóricos de América”, en el *Boletín de la Academia Argentina de Ciencias Naturales*, Tomo VIII (1942) y siguientes, así como el trabajo del Ing. Alberto Escalona Ramos: “Una interpretación de la cultura maya y mexicana”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, Tomo LXIX, núms. 1-2, pp. 57-189. No nos detendremos en el análisis de estas obras por juzgar que su ambicioso propósito de comparar las culturas náhuatl y maya con otras de América, del cercano Oriente, de Grecia, de la India y China, etc., es algo que rebasa por completo los límites más modestos de nuestro estudio: estudiar el pensamiento náhuatl a través de sus fuentes auténticas.

Por lo que al estudio de Imbelloni se refiere, sentimos tener que notar que tal vez por desconocer el valor y amplitud de las investigaciones de Fray Bernardino, incurra en el grave error de juzgar que “la recopilación de Sahagún resulta harto tardía y confusa” para el estudio de los viejos mitos nahuas. (Véase Imbelloni, José, *Op. Cit.*, Tomo IX, p. 310).

## j) GAMIO

Por expresar admirablemente la importancia metodológica de los estudios sobre el pensamiento indígena, mencionaremos aquí una idea fundamental expuesta por el Dr. Manuel Gamio en su obra *Forjando Patria*.<sup>81</sup> Tratando específicamente del arte indígena, y aceptando el abismo que existe entre el criterio estético occidental y el propio de los indios, señaló la razón por la que ordinariamente el arte indígena no despierta en el observador occidental emoción estética alguna. Acontece esto,

“... porque no se puede calificar en ningún sentido aquello de que no se tiene conocimiento, y lo que por primera vez se contempla, no puede ser apreciado ni estimado suficientemente para calificarlo.”<sup>82</sup>

Para comprender el arte indígena es pues necesario empaparse de la mentalidad indígena, conocer sus antecedentes, sus mitos, su cosmogonía, su filosofía, en una palabra, hay que adquirir los moldes genéricos del pensamiento indígena. Tal idea expresada por Gamio, en relación con el arte, tiene implícitamente un alcance más universal aún: para comprender a fondo, integralmente, cualquier aspecto o manifestación de la cultura, es menester reconstruir humanísticamente todos los aspectos de su cosmovisión y de ser posible de lo más elaborado de ésta, su filosofía. Tal es el criterio metodológico de Gamio.

## k) CASO

Entre los modernos arqueólogos y antropólogos, ninguno quizá ha logrado embeberse tan profundamente de un semiente criterio humanista como el Dr. Alfonso Caso. Varios son los estudios escritos por él acerca de las ideas y cosmovisión de los aztecas. Pero, especialmente en las tres obras siguientes se expresan como en síntesis los resultados de sus investigaciones: *La Religión de los Aztecas* (1936 y 1945), *El Águila y el Nopal* (1946) y *El Pueblo del Sol* (1953).<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Gamio, Manuel, *Forjando Patria* (Pro Nacionalismo), Librería de Porrúa, México, 1916. (Ver especialmente “El Concepto del arte prehispánico”, pp. 69-79.)

<sup>82</sup> *Op. cit.*, p. 74.

<sup>83</sup> Caso, Alfonso, *La Religión de los Aztecas*, Enciclopedia Ilustr. Mexicana, México, 1936.

Comienza Caso su exposición de la religión azteca, señalando el hecho de que entre

"las clases incultas había una tendencia a exagerar el politeísmo, concibiendo como varios dioses lo que en la mente de los sacerdotes sólo eran manifestaciones o advocaciones del mismo dios".<sup>54</sup>

Contrasta, por tanto, la que podríamos llamar actitud religiosa del pueblo, con el anhelo de unidad existente en los medios sacerdotales:

"por otra parte son patentes los esfuerzos de los sacerdotes aztecas por reducir las divinidades múltiples a aspectos de una misma divinidad, y al adoptar los dioses de los pueblos conquistados, o al recibirlos de otros pueblos de cultura más avanzada, trataron siempre de incorporarlos, como hicieron los romanos, a su panteón nacional, considerándolos como manifestaciones diversas de los dioses que habían heredado de las grandes civilizaciones que les habían precedido y de las que derivaban su cultura".<sup>55</sup>

Finalmente se refiere Caso a:

"...una escuela filosófica muy antigua (que) sostenía que el origen de todas las cosas es un solo principio dual, masculino y femenino que había engendrado a los dioses, al mundo y a los hombres y, superando todavía esta actitud en ciertos hombres excepcionales, como el rey de Tezoco, Nezahualcóyotl, aparece ya la idea de la adoración preferente a un dios invisible que no se puede representar, llamado *Tloque Nahuaque* o *Ipalnemohuani*, "el dios de la inmediata vecindad", "Aquel por quien todos viven"...<sup>56</sup>

Mas, como "nunca han tenido gran popularidad los dioses de los filósofos", la cosmovisión religiosa del pueblo azteca siguió desarrollándose por su propia cuenta.

Si reflexionamos ahora sobre los datos aportados por Caso, veremos que distingue en ellos tres capas o substratos en la cosmovisión religiosa de los aztecas:

1. *El substrato popular*: politeísta.
2. *El substrato sacerdotal*: trata de reducir lo múltiple a meros aspectos de una divinidad.

"El Águila y el Nopal", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, T. V, núm. 2, México, 1946.

*El Pueblo del Sol*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

<sup>54</sup> Caso, Alfonso, *La Religión de los Aztecas*, p. 7. (Ver también: *El Pueblo del Sol*, pp. 16-17.)

<sup>55</sup> *Opera citata*, pp. 8 y 17.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 8 y 18.

3. *El substrato filosófico*: había una escuela filosófica muy antigua que afirmaba el principio cósmico dual y aun pensadores aislados que se acercaban al monoteísmo.

Habiendo señalado así por vez primera en forma nítida la complejidad de elementos del pensamiento azteca, consagra Caso principalmente su atención al estudio de los dos primeros substratos: el popular y el sacerdotal, refiriéndose secundariamente al estrictamente filosófico, ya que el fin de sus trabajos es estudiar la religión azteca. Expone luego magistralmente los mitos de la creación de los dioses, la distribución cósmica según los cuatro puntos cardinales, la creación del hombre, los cuatro Soles, la misión de *Quetzalcóatl* y sus luchas con *Tezcatlipoca*, los atributos de los dioses del fuego, del agua, de la vegetación, de la tierra y de la muerte.

Pero, hurgando en la cosmovisión religiosa, no se detiene Caso en la mera exposición de los grandes mitos, sino que descubre la clave, o *leit-motiv*, del pensamiento azteca: el hombre concebido como colaborador de los dioses, particularmente del sol, *Huitzilopochtli*:

"...el joven guerrero que nace todas las mañanas del vientre de la vieja diosa de la tierra y muere todas las tardes para alumbrar con su luz apagada el mundo de los muertos. Pero al nacer el dios tiene que entablar combate con sus hermanos, las estrellas y con su hermana, la luna, y armado de la serpiente de fuego, el rayo solar, todos los días los pone en fuga y su victoria significa un nuevo día de vida para los hombres. Al consumir su victoria es llevado en triunfo hasta el medio del cielo por las almas de los guerreros que han muerto en la guerra o en la piedra de los sacrificios, y cuando empieza la tarde, es recogido por las almas de las mujeres muertas en parto, que se equiparan a los hombres porque murieron al tomar prisionero un hombre, el recién nacido... Todos los días se entabla este divino combate; pero para que triunfe el sol, es menester que sea fuerte y vigoroso, pues tiene que luchar contra las innumerables estrellas... Por eso el hombre debe alimentar al sol, pero como dios que es, desdena los alimentos groseros de los hombres y sólo puede ser mantenido con la vida misma, con la substancia mágica que se encuentra en la sangre del hombre, el *chalcinatl*, el "líquido precioso", el terrible néctar de que se alimentan los dioses.

El azteca, el pueblo de *Huitzilopochtli*, es el pueblo elegido por el sol; es el encargado de proporcionarle su alimento; por eso para él la guerra es una forma de culto y una actividad necesaria..."<sup>57</sup>

Tal concepción que viene a hacer de los aztecas "el pue-

<sup>57</sup> Caso, Alfonso, *La Religión de los Aztecas*, pp. 10-11.

blo del Sol", como acertadamente los ha designado Caso, aparece asimismo confirmada en los cuidadosos análisis hechos por el mismo autor, del viejo símbolo azteca del águila y el nopal. Aunando en su estudio, las aportaciones de la arqueología con los datos ofrecidos por los cronistas y las fuentes nahuas directas, concluye Caso afirmando que:

"el águila sobre el nopal significa entonces que el Sol está posado en el lugar en que recibirá su alimento. El nopal, el árbol espinoso que produce la tuna roja, es el árbol del sacrificio; y según la mitología, sólo el sacrificio de los hombres podrá alimentar al Sol; sólo ofreciéndole la tuna colorada, podrá el ave solar continuar su vuelo."<sup>88</sup>

De esta idea fundamental, de ser "un pueblo con misión" se deriva, como lo hace ver Caso, el sentido mismo de la vida y del obrar de los aztecas: hasta cierto punto de ellos depende que el universo siga existiendo, ya que si el Sol no se alimenta no podrá continuar su lucha sin fin. Y al estar el azteca al lado del Sol, se considera al lado del Bien en un combate moral contra los poderes del Mal. Tal es, en resumen, el meollo mismo de la cosmovisión mítica religiosa de los aztecas y el resorte secreto que hizo de ellos los creadores del Imperio Mexicano y de la gran ciudad lacustre centro del mundo *tenochcá*. Las investigaciones y trabajos de Caso sobre lo que constituye el núcleo dinámico de la principal porción de los nahuas al tiempo de la Conquista, servirán de base insustituible para la ulterior búsqueda de las ideas estrictamente filosóficas de "esa escuela muy antigua" de que nos habla también el mismo Caso.

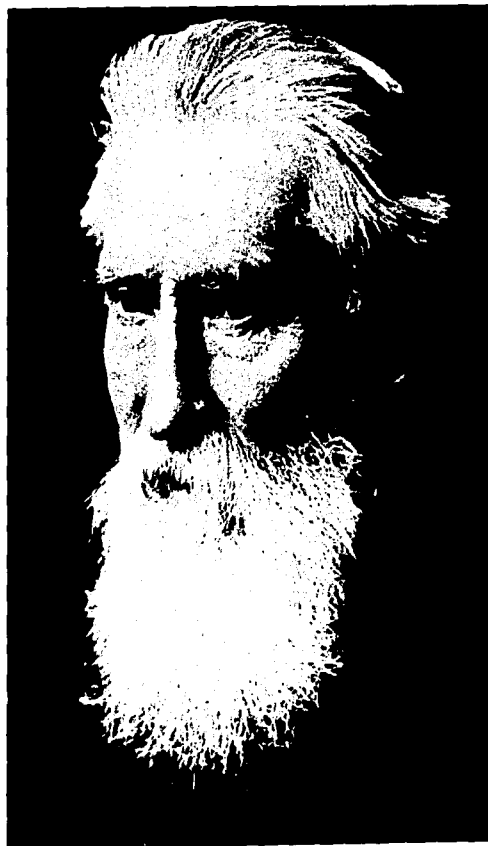
### 1) SOUSTELLE

Existe otro importante estudio, verdadero complemento de los trabajos de Caso: *El Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos*, del Dr. Jacques Soustelle, notable antropólogo e historiador, varias veces residente en México.<sup>89</sup>

Puede describirse su mencionada obra como una apretada síntesis en la que van presentándose con claridad y siempre sobre una firme base documental, las concepciones fundamen-

<sup>88</sup> CASO, Alfonso, *El Águila y el Nopal*, en *op. cit.*, p. 102.

<sup>89</sup> SOUSTELLE, Jacques, *La Pensée Cosmologique des anciens mexicains*, Hermann et Cie. Ed., París, 1940.



Dr. Eduard Scler

(18/9-1922)



tales de los nahuas sobre el origen del mundo, los cuatro soles, el Sol, los astros y cielos, la tierra y la vegetación, las moradas de los muertos, los puntos cardinales, el espacio y el tiempo.

Mas no sólo está el valor de esta obra en ser una bien lograda síntesis de la cosmología nahua, ya que además con frecuencia nos encontramos en ella acertadas consideraciones que ponen de manifiesto lo bien meditado del estudio de Soustelle. Así, por ejemplo, refiriéndose a la naturaleza de la lengua náhuatl, dice:

"...puede ser caracterizada como un instrumento de transmisión de asociaciones tradicionales, de blocs, si se quiere, de enjambres de imágenes...

Ahora bien, lo que caracteriza el pensamiento cosmológico mexicano, es precisamente la ligación de imágenes tradicionalmente asociadas. El mundo es un sistema de símbolos que se reflejan mutuamente: colores, tiempos, espacios orientados, astros, dioses, hechos históricos, todos encuentran una cierta correspondencia. No nos encontramos en presencia de "targas cadenas de raciocinios", sino de una implicación recíproca y continua de los diversos aspectos de un todo."<sup>90</sup>

Tras exponer y comentar las principales ideas cosmológicas nahuas, da Soustelle una interpretación final de su mundo espacio-temporal:

"Así, el pensamiento cosmológico mexicano no distingue radicalmente el espacio y el tiempo; se rehusa sobre todo a concebir al espacio como un medio neutro y homogéneo independiente del desenvolvimiento de la duración. 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. 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. El mundo puede compararse a una decoración de fondo sobre la cual varios filtros de luz de diversos colores, movidos por una máquina incansable, proyectaran reflejos que se suceden y superponen, siguiendo indefinidamente un orden inalterable. En un mundo semejante, no se concibe al cambio como el resultado de un *devenir* más o menos desplegado en la duración, sino como una mutación brusca y total: hoy es el Este quien domina, mañana será el Norte; hoy vivimos todavía en un día fasto y pasaremos sin

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 9.

transición a los días nefastos *nemontemi*. La ley del mundo, es la alternancia de cualidades distintas, radicalmente separadas, que dominan, se desvanecen y reaparecen eternamente."<sup>91</sup>

Al lado de *El Pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos*, mencionaremos otro libro también fundamental de Soustelle: *La vida cotidiana de los aztecas*.<sup>92</sup>

Destinada esta obra a un público más amplio, al igual que otros artículos publicados por Soustelle en varias revistas, encierra no obstante, valiosas exposiciones y comentarios sobre la concepción azteca del mundo. Son especialmente importantes los capítulos III, V y VII en los que se refiere expresamente a la cosmovisión y religión aztecas, a su sistema educativo, a su ética y orden social, así como a sus artes. Resumiendo su juicio sobre la cultura y el pensamiento azteca, termina Soustelle este libro con el siguiente párrafo que transcribimos íntegramente:

"La cultura de los antiguos mexicanos, tan súbitamente aniquilada, es una de aquellas de las que puede enorgullecerse la humanidad de ser creadora. Esa cultura debe tener su sitio en el espíritu y en el corazón de aquellos para quienes nuestro común Patrimonio está formado por todos los valores concebidos por nuestra especie, en todo tiempo y lugar, entre nuestros tesoros de más valor, por ser más poco frecuentes. De tarde en tarde, en lo infinito del tiempo y en medio de la enorme indiferencia del mundo, algunos hombres reunidos en sociedad, crean algo que los sobrepasa, una civilización. Son los creadores de culturas. Y los indios de Anáhuac, al pie de sus volcanes, a la orilla de sus lagos, pueden ser contados entre esos hombres."<sup>93</sup>

#### m) RAMOS

En estrecha relación con el pensamiento cosmológico de los aztecas y con esa "escuela filosófica muy antigua" de que nos habla Caso, debemos aludir aquí al capítulo inicial de la *Historia de la Filosofía en México* del Dr. Samuel Ramos, iniciador de las investigaciones filosóficas sobre lo mexicano.<sup>94</sup> En dicho capítulo titulado: "Hubo filosofía entre

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>92</sup> SOUSTELLE, Jacques, *La Vie quotidienne des aztèques à la veille de la conquête espagnole*, Librairie Hachette, Paris, 1955.

<sup>93</sup> SOUSTELLE, Jacques, *op. cit.*, p. 275.

<sup>94</sup> RAMOS, Samuel, *Historia de la Filosofía en México*, UNAM, Imprenta Universitaria, México, 1943. (El mismo trabajo de Ramos: "¿Hubo Filosofía entre los antiguos Mexicanos?", fue publicado en *Cuadernos Americanos*, Año I, Vol. II, pp. 132-145.)

los antiguos mexicanos?", señala Ramos con verdadero sentido crítico el meollo de la cuestión: es necesario contar con fuentes auténticas para poder responder en forma definitiva. Admite que,

"La astronomía de los aztecas y de los mayas, aun cuando se encuentre vinculada con ideas religiosas, constituye sin duda alguna un esfuerzo racional por conocer el universo. . .

Las concepciones astronómicas muestran su parte racional en aquellos puntos que tenían que servir como sistemas de referencia para la cronología. La astronomía está pues, forzosamente ligada con la aritmética para formar el Calendario y en éste se expresa de un modo claro la concepción temporal que estos pueblos se hacían del Universo. . ."<sup>95</sup>

Con la mira siempre puesta en la necesidad de conocer las fuentes, se refiere Ramos a un pequeño estudio de Salvador Domínguez Assiayn publicado en la desaparecida *Revista Contemporáneos*, como extracto de una obra en preparación sobre la civilización de los antiguos mexicanos.<sup>96</sup> Desgraciadamente, en dicho estudio Domínguez Assiayn, no obstante sus magníficas intenciones que le hacen atribuir fantásticamente a los nahuas un conocimiento de la "inmortalidad de la energía y de la materia, reconociendo la contemporaneidad de ambas", no señala la existencia de fuentes directas, en las que pudieran estar auténticamente expresadas por lo menos algunas de las opiniones de los antiguos sabios o filósofos mexicanos.

Tan sólo los textos filosóficos nahuas recogidos principalmente por Sahagún de labios de los indios viejos y pasados luego "por triple cedazo" de comprobación histórica, podrán responder en forma cierta y definitiva a la pregunta de Ramos. Por esto juzgamos que es mérito de éste el haber planteado así la cuestión, ¿Hubo filosofía entre los antiguos mexicanos?, dejando pendiente la respuesta de la existencia de fuentes auténticas.

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 11 y 13.

<sup>96</sup> DOMÍNGUEZ ASSIAYN, Salvador. "Filosofía de los Antiguos Mexicanos", en *Revista Contemporáneos*, núm. 42-43, pp. 209-225 (citado por Ramos, *op. cit.*, página 14).

## n) GARIBAY

Fué precisamente el Dr. Angel Ma. Garibay K., conocedor mejor que nadie de los innumerables textos nahuas que él mismo ha paleografiado y traducido, quien por vez primera nos señaló sin vacilaciones la existencia de fuentes auténticas para el estudio de la filosofía náhuatl. Todo el que haya leído sus antologías de poesía lírica y épica nahuas, o su más amplia obra sobre literatura náhuatl, habrá encontrado ya no pocos textos en verso o en prosa, en los que surgen dudas o se plantean problemas de hondo sentido filosófico. Así, para aducir sólo un ejemplo, nos encontramos en su *Historia de la Literatura Náhuatl* un viejo poema en el que meditando en *Ipalnemoani* (el dador de la vida), se despierta de pronto la inquietud metafísica, expresada en angustiosa pregunta sobre la realidad y el valor de la vida presente:

"Pero, ¿algo verdadero digo?  
Aquí, oh tú por quien se vive,  
solamente estamos soñando,  
solamente somos como quien despierta a medias y se levanta. . ."<sup>97</sup>

O, aquella otra serie de preguntas sobre el más allá, del que implícitamente se confiesa no saber nada con certeza:

"¿Son llevadas las flores al reino de la muerte?  
¿Es verdad que nos vamos, es verdad que nos vamos!  
¿A dónde vamos, ay, a dónde vamos?  
¿Estamos allá muertos o vivimos aún?  
¿Otra vez viene allí el existir?"<sup>98</sup>

Y así como estos, nos salen al paso en incontables ocasiones discursos y poemas; que con igual derecho que las sentencias de Heráclito, el poema de Parménides o los himnos védicos, merecen ser tenidos por reflexiones filosóficas.

Pero, aún hay más, cuando atraídos por los muchos textos semejantes a los citados, nos propusimos investigar seriamente las fuentes del pensamiento náhuatl, nos encontramos con que el mismo Garibay había ido seleccionando ya con fino sentido crítico varios textos de contenido estrictamente

<sup>97</sup> GARIBAY K., Angel M<sup>a</sup>, *Historia de la Literatura Náhuatl*, T. I, p. 147.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 186.

filosófico, del vasto material paleografiado y traducido por él. Dichos textos amablemente puestos a nuestra disposición por Garibay, así como otros que encontramos por nuestra cuenta, como aquel en el que se describen expresamente los atributos y funciones de los "sabios o *phylosophos*", como anotó Sahagún al margen del manuscrito, constituyen precisamente las fuentes buscadas, cuyo origen y valoración crítica hemos dado ya anteriormente.<sup>99</sup>

## ñ) FERNÁNDEZ

Junto con el aprovechamiento de estas fuentes escritas, existe también la posibilidad de leer el pensamiento náhuatl en sus expresiones artísticas como la escultura. Y nadie que sepamos ha logrado esto con tanto acierto como el Dr. Justino Fernández quien en su magnífica obra *Coatlícue, estética del arte indígena antiguo*, descubre el hondo simbolismo implicado en la estatua de *Coatlícue*, la diosa de la tierra. Así, proponiendo claramente el fin de su investigación, nos dice el mismo Justino Fernández:

"...lo importante ahora es encontrar el *ser* histórico de la *mundivisión* azteca, es decir: el *ser* de los dioses y el *ser* de la existencia humana, ambos en relación esencial, para llegar a comprender el *ser* histórico de la belleza de *Coatlícue*, que es nuestro objetivo final.

Los aztecas vivieron el principio del movimiento en los dioses, en la vida, en el hombre y en todo ser generado por ellos, por eso su cultura y su arte tienen un sentido dinámico, tras de un aparente estatismo. El ser de su *mundivisión* es dinámico. Mas hay que aprender el sentido profundo de ese dinamismo, hay que comprender cómo lo sintieron, pensaron e imaginaron, y para eso hay que volver a *Coatlícue*, para no apartarnos de nuestro punto de partida y de llegada."<sup>100</sup>

Que Justino Fernández logró cabalmente su cometido, es decir, que supo leer en la piedra la *mundivisión* azteca, nos lo prueba su obra y nos lo confirma Samuel Ramos en su

<sup>99</sup> De grande ayuda nos han sido asimismo las versiones paleográficas de Seler, Lehmann, Schulze-Jena, Anderson y Dibble, que se han hecho beneméritos de la cultura mexicana al publicar los textos recopilados por Sahagún, mencionados ya al tratar de las fuentes.

<sup>100</sup> FERNÁNDEZ, Justino, *Coatlícue, estética del arte indígena antiguo*, pp. 249-250.

prólogo a *Coatlícue*: "arroja una luz inesperada para fijar con precisión la visión cósmica de los aztecas."<sup>101</sup>

Encontrándonos pues ante dos de los más recientes trabajos de investigación sobre la cultura náhuatl, uno acerca de su literatura y otro acerca de su estética, y constatando las maravillas descubiertas en dichos campos por Garibay y Justino Fernández, intentamos ahora penetrar avanzando sobre la firme base de nuestras fuentes, en el terreno de lo que fué en sentido estricto la filosofía náhuatl. Con este fin dividiremos nuestro trabajo en la siguiente forma: mostraremos en primer término la existencia de inquietudes y problemas estrictamente filosóficos, así como de hombres dedicados a buscar el saber racional, es decir, la existencia de filósofos, en sentido propio (Capítulo I).

Posteriormente analizaremos los textos en que aparecen sus concepciones e ideas cosmológicas (Capítulo II); sus ideas metafísicas y teológicas (Capítulo III); su pensamiento acerca del origen, situación y destino humanos (Capítulo IV), así como su imagen del hombre en cuanto creador de una forma de vida: los principios de sus sistemas educativo, ético y jurídico (Capítulo V), para terminar con una visión sintética de los temas fundamentales de la filosofía náhuatl. Y expresamente aclaramos que los textos filosóficos que aquí van a estudiarse constituyen sólo una muestra de los muchos que podrían aducirse. Nuestro trabajo será en este sentido un mero abrir brecha en el campo virgen de la filosofía de los nahuas.

A manera de apéndices a este estudio, añadiremos el original náhuatl de todos los textos citados, al igual que un "vocabulario filosófico náhuatl", en el que se explicará el significado preciso de varios de los términos filosóficos nahuas, que hayamos ido encontrando en los textos.

En esta forma, haciendo rigurosa labor de *ex-égesis* y huyendo siempre de la que llamaríamos *eis-égesis*, o atribución de un sentido ajeno a los textos, procuraremos poner de manifiesto la insospechada riqueza de los principales aspectos de un pensamiento que supo descubrir y abordar muchos de los grandes temas que han preocupado a los filósofos de todos los tiempos.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 12.

## CAPÍTULO I

### EXISTENCIA HISTORICA DE UN SABER FILOSOFICO ENTRE LOS NAHUAS

La cosmovisión mítico-religiosa de los nahuas de principios del siglo XVI nos es hoy conocida gracias a investigadores como Selser, Caso, Soustelle, Garibay y Fernández, que han logrado reconstruirla sobre la base de las fuentes directas y desde diversos puntos de vista. Particularmente Alfonso Caso ha mostrado cuál era la estructuración interna de esa visión del mundo, en la que los diversos mitos cósmicos y las creencias sobre un más allá giraban alrededor del gran mito solar, que hacía específicamente de la nación azteca "el pueblo del Sol".

Mas, no obstante el afán de unidad y los penetrantes atisbos presentes en la compleja cosmovisión nahua, hay que reconocer que si el pensamiento de sus sabios no hubiera llegado más lejos, entonces la filosofía en sentido estricto no habría aparecido entre ellos. Porque, aun cuando los mitos y creencias son la primera respuesta implícita al misterio latente del universo, en realidad filosofar es algo más que ver el mundo a través de los mitos.

Dar una definición de filosofía que sea aceptada por las varias escuelas, es cosa difícil. Sin embargo, creemos que todos admitirán que para filosofar en sentido estricto se requiere la percepción explícita de problemas en el ser de las cosas. Es menester admirarse y dudar de las soluciones ya hechas —fruto de la tradición o la costumbre— para poder preguntarse racionalmente sobre el origen, ser y destino del universo y del hombre. Son filósofos quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su sentido y valor, o yendo aún más lejos, inquieran sobre la *verdad* de la vida, el existir después de la muerte, o la posibilidad misma de conocer todo ese *trasmundo* —más allá de lo físico— donde los mitos y las creencias ha-

bían situado sus respuestas. Inquietarse y afanarse por esto es filosofar en sentido estricto.

Ahora bien, ¿tenemos pruebas ciertas de que tal inquietud y afán hayan aparecido entre los nahuas? ¿Hubo entre ellos quienes empezaran a dudar de los mitos, tratando de racionalizarlos, hasta llegar a plantearse en forma abstracta y universal cuestiones como las arriba mencionadas?

Con base en la evidencia de los documentos nahuas examinados al tratar de las Fuentes, nuestra respuesta es decididamente afirmativa. Los textos originales libres de toda interpretación que pudiera falsear o desviar fantásticamente su sentido, irán apareciendo a lo largo de este estudio, hablando por sí mismos. Confesamos, desde luego, que la versión castellana que de dichos textos daremos, no obstante ser escrupulosamente fiel, difícilmente alcanzará a mostrar la maravillosa concisión y lo matizado de la lengua náhuatl. Por esto, en un apéndice se ofrecerán también los textos en su lengua original, así como un "vocabulario filosófico náhuatl", en el que se analizarán varias palabras compuestas, de las que únicamente se hallan sus elementos en los diccionarios clásicos, pero no filosóficos, de Molina y Remi Simeon. Y es que el náhuatl, así como el griego y el alemán, son lenguas que no oponen resistencia a la formación de largos compuestos a base de la yuxtaposición de varios radicales, de prefijos, sufijos e infijos, para expresar así una compleja relación conceptual con una sola palabra, que llega a ser con frecuencia verdadero prodigio de "ingeniería lingüística".<sup>1</sup> Es pues en este sentido el idioma náhuatl un adecuado instrumento para la expresión del pensamiento filosófico que, como veremos, se refleja a veces aun en la misma estructura interna de los términos.

<sup>1</sup> Sobre la filosofía implicada en el idioma náhuatl, véase el interesante trabajo del Dr. Agustín de la Rosa: *Estudio de la Filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, Guadalajara, 1889.

La parte más interesante del estudio del Dr. De la Rosa fué reimpresa en un suplemento de la revista *Et Coetera*, Guadalajara, Jal., marzo de 1950, número 1, pp. 1-15.

## DESCUBRIMIENTO DE LOS PROBLEMAS

Las primeras dudas e inquietudes que agitaron al pensamiento náhuatl, y que a continuación presentamos traducidas, tomando en cuenta lo anteriormente dicho, se conservan bajo la forma de lo que hoy llamaríamos "pequeños poemas". Al lado de cantares religiosos, poemas épicos, eróticos y de circunstancia, nos encontramos en la rica *Colección de Cantares Mexicanos*, de la Biblioteca Nacional de México, esos pequeños trozos en los que aparecen en toda su fuerza —hasta diríamos que lírica y dramáticamente a la vez— las más apremiantes preguntas de la filosofía de todos los tiempos. Ya hemos tratado, al presentar nuestras fuentes, de la autenticidad y antigüedad prehispánica de estos *Cantares*. Sólo precisaremos ahora —siguiendo en esto a Garibay— que dichos textos proceden del período comprendido entre 1430 y 1519. Lo cual no quiere decir que se excluyan influencias mucho más antiguas, así como ideas y tradiciones toltecas, etc. Se señalan únicamente esas fechas como puntos ciertos de referencia cronológica.<sup>2</sup> No afirmamos tampoco que todos los textos aducidos, sean obra de un mismo autor. Lo que sí sostenemos es que contienen auténticos problemas descubiertos por el pensamiento náhuatl antes de la conquista. Así, el primero que vamos a presentar puede describirse como una serie de preguntas sobre el valor de lo que existe, en relación con el afán humano de encontrar satisfacción en las cosas que están sobre la tierra:

"¿Qué era lo que acaso tu mente hallaba?

¿Dónde andaba tu corazón?

Por esto das tu corazón a cada cosa,  
sin rumbo lo llevas: vas destruyendo tu corazón.

Sobre la tierra, ¿acaso puedes ir en pos de algo?"<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Las razones históricas que presenta Garibay para adoptar esas fechas, pueden verse en su *Historia de la Literatura Náhuatl*, t. I, pp. 22-24.

<sup>3</sup> Ms. *Colección de Cantares Mexicanos*. Original en la Biblioteca Nacional de México. Ed. fototípica de Antonio Peñafiel, México, 1904, fol. 2, v. En el Apéndice I a este trabajo se ofrecerán todos los textos citados en

Un breve comentario de tres conceptos fundamentales expresados en este pequeño poema, nos revelará, desde luego, la hondura de pensamiento de la que estamos llamando *problemática* náhuatl.

El primero apareció en las dos líneas iniciales. Se pregunta en ellas qué es lo que la mente y el corazón pueden encontrar de verdaderamente valioso. Dice el texto, ¿qué era lo que tu mente y corazón hallaban? *Tu corazón: moyollo*. Como lo veremos más detenidamente, el complejo idiomático náhuatl *mix, moyollo* (tu cara, tu corazón), significa "tu persona, tu propio ser". Apareciendo aquí tan sólo la segunda parte de dicho modismo, obviamente se está aludiendo a la persona en su sentido dinámico, en cuanto busca y desea. Como comprobación de esto puede añadirse que *yóllotl* (corazón), es un derivado de la misma raíz que *ollin* (movimiento), lo que deja entrever la más primitiva concepción nahua de la vida: *yólliztli*; y del corazón: *yóllotl*; como movimiento, tendencia.

Otra idea de suma importancia surge también en la tercera y cuarta líneas del poema: el hombre, es un ser sin reposo, da su corazón a cada cosa (*timóyol cecenmana*) y andando sin rumbo (*ahuicpa*), perdiendo su corazón, se pierde a sí mismo.

Apremiante aparece así la pregunta de la línea final: *sobre la tierra, ¿acaso puedes ir en pos de algo? (¿In tlalticpac can mach ti illatiuh?)*, que traducida literalmente, plantea el problema de la posibilidad de dar con algo capaz de satisfacer al corazón (al ser todo) del hombre, aquí, "sobre la tierra" (*in tlalticpac*). Término que como veremos se contraponen con frecuencia al complejo idiomático *topan, micltan*, "lo (que está) sobre nosotros, en la región de los muertos", es decir, el más allá. *Tlalticpac* (lo sobre la tierra) es por consiguiente lo que está aquí, lo que cambia, lo que todos vemos, lo manifiesto. Siendo prematuro querer penetrar más en el significado de este par de conceptos opuestos, sólo hacemos notar ahora cuál es el verdadero sentido del problema descubierto por la mente náhuatl acerca del valor de las cosas en el mundo cambiante de *tlalticpac*.

Un poco más abajo, en otros textos de la misma colección,

su original náhuatl. Para facilitar su localización, añadiremos en cada caso a la respectiva cita la sigla *AP I* (apéndice I), seguida del número asignado a cada texto en el apéndice. Así, este primer texto tiene su original náhuatl en *AP I 1*.

ahondando aún más en la pregunta sobre la urgencia de encontrar algo verdaderamente valioso en *tlalticpac* (sobre la tierra), se plantea abiertamente el problema de la finalidad de la acción humana:

"¿A dónde iremos?  
Sólo a nacer venimos.  
Que allá es nuestra casa:  
Donde es el lugar de los descarnados<sup>4</sup>

Sufro: nunca llegó a mí alegría, dicha.  
¿Aquí he venido sólo a obrar en vano?  
No es ésta la región donde se hacen las cosas.  
Ciertamente nada verdea aquí:  
abre sus flores la desdicha."<sup>5</sup>

Como lo muestran las líneas citadas, y otras semejantes que pudieran también aducirse, los pensadores nahuas se vieron impelidos a la búsqueda racional ante la realidad estranjante del sufrimiento y la urgencia de encontrar una explicación a su vida y a sus obras amenazadas de exterminio por el anunciado fin del quinto Sol, que había de poner término a todo lo existente.<sup>6</sup> Y a la persuasión de que todas las cosas tendrían que perecer fatalmente se sumaba una duda profunda sobre lo que pudiera haber más allá, que hace plantearse cuestiones como éstas:

"¿Se llevan las flores a la región de la muerte?  
¿Estamos allá muertos o vivimos aún?  
¿Dónde está el lugar de la luz pues se oculta el que da la vida?"<sup>7</sup>

Preguntas que implican ya abiertamente una desconfianza respecto de los mitos sobre el más allá. Quienes se las plantean no están satisfechos con las respuestas dadas por el saber religioso. Por eso dudan y admiten que hay un problema. Quieren ver con mayor claridad cuál es el destino de nuestras

<sup>4</sup> *Ibid.*, fol. 3, r.; *AP I*, 2. *El lugar de los descarnados: Ximoyan*. Era ésta una de las formas de concebir el más allá. De ella habremos de ocuparnos más adelante al tratar del problema de la supervivencia humana después de la muerte.

<sup>5</sup> *Ibid.*, fol. 4, v.; *AP I*, 3.

<sup>6</sup> Recuérdese el mito cosmogónico de los soles, según el cual, tras la destrucción de los soles de tigre, de viento, de fuego y de agua, era la época actual la del sol de movimiento, *Ollintonatiuh*, que "como andan diciendo los viejos, en él habrá movimientos de tierra, habrá hambre y con esto pareceremos". *Anales de Cuauhtitlán* (ed. de W. Lehmann), p. 62.

<sup>7</sup> *Ibid.*, fol. 61, r.; *AP I*, 4.

<sup>8</sup> *Ibid.*, fol. 62, r.; *AP I*, 4.

vidas y consiguientemente, qué importancia tiene el afanarse en el mundo. Porque, si sobre la tierra nada florece y *verdea*, a excepción de la desdicha y si el más allá es un misterio, cabe entonces una pregunta sobre la realidad de nuestra vida, en la que todo se asoma por un momento a la existencia, para luego desgarrarse, hacerse pedazos y marcharse para siempre:

“¿Acaso de verdad se vive en la tierra?  
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.  
Aunque sea jade se quiebra,  
aunque sea oro se rompe,  
aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar,  
no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí”.<sup>9</sup>

La vida en *tlalticpac*, sobre la tierra, es transitoria. Al fin todo habrá de desaparecer. Hasta las piedras y metales preciosos serán destruidos. ¿No queda entonces algo que sea realmente firme o *verdadero* en este mundo? Tal es la nueva pregunta que se hace el pensador nahua, dirigiéndola en forma de diálogo a quien tradicionalmente se cree que da la vida, a *Ipalnemohua*:

“¿Acaso hablamos algo verdadero aquí, dador de la vida?  
Sólo soñamos, sólo nos levantamos del sueño.  
Sólo es como un sueño...  
Nadie habla aquí de verdad...”<sup>10</sup>

Arraigada persuasión que hace afirmar que la vida es un sueño, no ya sólo en los cantares recogidos por Sahagún, sino también en las exhortaciones morales de los *Huehuettolli* o charlas de los viejos. Negándose todo cimiento y permanencia a lo que existe en *tlalticpac* (sobre la tierra), surge una de las interrogaciones más hondas y angustiosas: ¿hay alguna esperanza de que el hombre pueda escaparse, por tener un ser *más verdadero*, de la ficción de los sueños, del mundo de lo que se va para siempre?

<sup>9</sup> Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 17, r.; AP I, 5. Este texto es atribuido por el compilador de los cantares al rey *Nezahualcōyōtl* (1402-1472), sobre quien tanto se ha fantaseado. Excediendo nuestros límites el adentrarnos aquí en un examen crítico de lo que llamaríamos las fuentes para el estudio de la vida y pensamiento de *Nezahualcōyōtl* —los *Anales de Cuauhtitlán*, *Ixtlixōchitl* y el Ms. de los *Cantares*— señalaremos siquiera los puntos fundamentales de este tema en el capítulo en el que estudiaremos las concepciones nahuas sobre la divinidad.

<sup>10</sup> *Ibid.*, fol. 5, v. y fol. 13, r.; AP I, 6.

“¿Acaso son verdad los hombres?  
Por tanto ya no es verdad nuestro canto.  
¿Qué está por ventura en pie?  
¿Qué es lo que viene a salir bien?”<sup>11</sup>

Para la mejor comprensión de este texto diremos sólo que *verdad*, en náhuatl, *neltiliziti*, es término derivado del mismo radical que *tlā-nēl-huatl*: raíz, del que a su vez directamente se deriva: *nelhuáyōtl*: cimiento, fundamento. No es por tanto mera hipótesis el afirmar que la sílaba temática NEL connota originalmente la idea de “fijación sólida, o enraizamiento profundo”. En relación con esto, puede pues decirse que etimológicamente *verdad*, entre los nahuas, era en su forma abstracta (*neltiliziti*) la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado. Así se comprenderá mejor la pregunta del texto citado: ¿*Acaso son verdad los hombres?*, que debe entenderse como: ¿acaso poseen los hombres la cualidad de ser algo firme, bien enraizado? Y esto mismo puede corroborarse con la interrogación que aparece dos líneas después, en la que expresamente se pregunta, ¿*qué está por ventura en pie?*, lo cual puesto en relación con las afirmaciones hechas sobre la transitoriedad de las cosas, adquiere su más completo sentido.

Podemos, pues, concluir —libres de toda fantasía— que la preocupación nahua al inquirir si algo “era verdad” o “estaba en pie”, se dirigía a querer saber si había algo fijo, bien cimentado, que escapara al *sólo un poco aquí*, a la vanidad de las cosas que están sobre la tierra (*tlalticpac*), que parecen un sueño. Toca al lector juzgar si es que esta cuestión nahua del *estar algo en pie*, tiene o no relación con el problema filosófico del pensamiento occidental de la *subsistencia* de los seres, que han sido concebidos como “sostenidos por un principio trascendente” (escolásticos), o como apoyados en una realidad immanente de la que son manifestaciones (Hegel, panteísmo), o sin apoyo alguno, “existiendo allí”, como quiere el existencialismo. Pero lo que aquí más nos interesa es haber constatado que preocupó a los nahuas, ante la honda experiencia de la fugacidad universal de las cosas, la idea de encontrar una *fundamentación* del mundo y del hombre, como lo expresan sus citadas preguntas: “¿qué está por ventura en pie?, ¿acaso son verdad los hombres?”. Y para poder apreciar el desarrollo mental que significa el preguntarse explícitamente

<sup>11</sup> *Ibid.*, fol. 10, v.; AP I, 7.

acerca de la *verdad* de los seres humanos, es necesario que recordemos tan sólo el hecho de que entre los griegos este mismo problema —planteado así, racional y universalmente— sólo surgió hasta la época de Sócrates y de los sofistas, es decir, después de casi dos siglos de pensar filosófico.<sup>12</sup> Podemos pues, sostener que aun desconociendo todavía las respuestas dadas por los pensadores nahuas, basta con la sola enunciación de sus problemas (¿Sobre la tierra, se puede ir en pos de algo? ¿Acaso son verdad los hombres? ¿Qué está por ventura en pie?), para afirmar que había entre ellos no sólo mitos y aproximaciones, sino antes bien un pensamiento vigoroso capaz de reflexionar sobre las cosas, preguntándose sobre su valor, su firmeza o evanescencia (¿son acaso un sueño?), hasta llegar por fin a ver racionalmente al hombre —a sí mismo— como problema.

Esto es lo que nos dicen los pocos textos presentados, escogidos de entre otros muchos que tratan de problemas semejantes. Queda, pues, establecido el hecho de una serie de inquietudes y preguntas de tipo filosófico —una *problemática*, como diríamos ahora— entre los nahuas anteriores a la venida de los conquistadores. Sin embargo, creemos que el solo haber probado la existencia de preguntas e inquietudes relacionadas con el ser de las cosas y el hombre, no basta para poder afirmar sin distinguos la existencia de individuos dedicados al quehacer intelectual de plantearse esas preguntas y sobre todo de tratar de contestarlas. Es decir, la aparición de esas cuestiones pudo ser algo esporádico, sin que sea necesario dar por supuesta la existencia de *filósofos*. Cabe, pues, preguntarse explícitamente, ¿tenemos pruebas históricas de que haya habido entre los nahuas quienes se ocuparan de investigar el ser de las cosas y del hombre, con miras a encontrar soluciones a preguntas como las descubiertas en los textos?

Por verdadera fortuna tenemos la respuesta a esta cuestión entre los datos proporcionados a Sahagún por sus informantes indígenas al mediar el siglo XVI. Pasamos, pues, a examinar el material en náhuatl recogido por Sahagún.

<sup>12</sup> Sabemos por los estudios de Jaeger, Mondolfo, etc., que ya antes del pensamiento cosmológico griego, había habido reflexiones e inquietudes sobre el sentido de la vida humana, pero como el mismo Jaeger expresamente lo afirma, dichas preocupaciones no fueron aún filosofía en sentido estricto, sino su necesario antecedente histórico. Sigue, pues, siendo exacto afirmar que Sócrates y los sofistas fueron los primeros en aplicar el pensamiento filosófico al tema del hombre, aproximadamente dos siglos después de Tales de Mileto.

## LOS SABIOS O FILOSOFOS

Ya hemos dicho que la información en náhuatl obtenida por Sahagún en Tepepulco, Tlatelolco y México constituyó, la base principal sobre la que redactó su *Historia general de las cosas de Nueva España*. Y aun cuando esta obra no es en modo alguno una mera versión castellana de los textos nahuas, pueden descubrirse en ella no obstante, secciones enteras que traducen casi al pie de la letra o resumen lo que en varios textos de los informantes indígenas se dice.

Será, pues, una especie de guía y comprobación el buscar primero en la *Historia* algo de lo que puede referirse a la existencia de sabios o filósofos entre los antiguos mexicanos, antes de pasar a exponer lo que se contiene en los textos nahuas originales. Así, ya desde la Introducción al libro primero, nos dice Sahagún que:

“Del saber o ciencia de esta gente, hay fama que fué mucho como parece en el libro décimo, donde en el capítulo XXIX se habla de los primeros pobladores de esta tierra y se afirma que tuvieron perfectos filósofos y astrólogos...”<sup>13</sup>

Pasando ahora al Prólogo del libro VI, dedicado por entero a la exposición de “la Retórica y Filosofía Moral y Teología de la gente mexicana”, y que es todo un riquísimo repertorio de sus opiniones y doctrinas, nos encontramos con que el mismo Sahagún certifica allí una vez más la autenticidad de toda esa mina de datos ya que,

“En este libro se verá muy a buena luz, que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escrito en estos libros antes de éste y después de éste, son ficciones y mentiras, hablan como apasionados y mentirosos, porque lo que en este volumen está escrito, no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo ni hombre viviente pudiera contradecir el lenguaje que en él está; de modo que, si todos

<sup>13</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, ed. de Acosta Saignes, México, 1946; t. I, p. 13.



los indios entendidos fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es propio de sus antepasados y obras que ellos hacían.”<sup>14</sup>

Finalmente, para no recargar este capítulo con demasiadas citas, tan sólo aduciremos otro texto tomado del libro X de la *Historia*, en el que precisamente se resume un documento náhuatl de los informantes que trata especialmente sobre nuestro asunto.

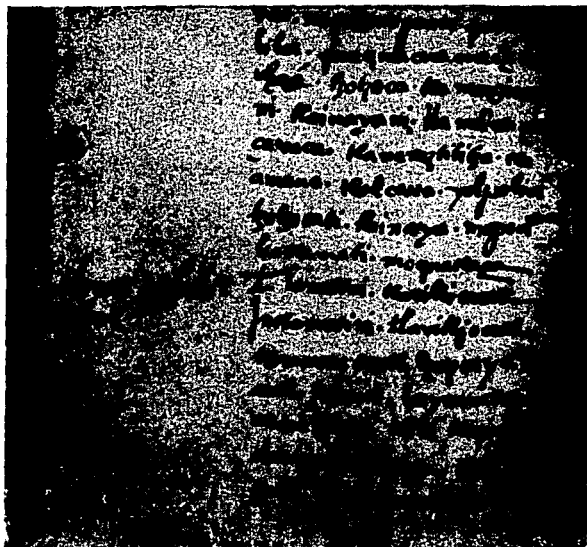
“El sabio — escribe Sahagún hablando de las varias profesiones existentes entre los indios— es como lumbré o hacha grande, espejo luciente y pulido de ambas partes, buen dechado de los otros, entendido y leído; también es como camino y guía para los demás. El buen sabio, como buen médico, remedia bien las cosas, y da buenos consejos y doctrinas, con que guía y alumbra a los demás, por ser él de confianza y de crédito, y por ser cabal y fiel en todo; y para que se hagan bien las cosas, da orden y concierto con lo cual satisface y contenta a todos respondiendo al deseo y esperanza de los que se llegan a él, a todos favorece y ayuda con su saber.”<sup>15</sup>

Pero, tiempo es ya de acudir a los textos originales en náhuatl. Y conviene repetirlo una vez más: no es aquí Sahagún el que habla, son los viejos informantes indígenas de Tepepulco y Tlatelolco que refieren lo que de jóvenes vieron y aprendieron en el *Calmécac* o escuela superior, antes de la venida de los conquistadores. Consta por tanto que hablaban de cosas que les eran bien conocidas. Y sabemos también que decían la verdad porque Sahagún se informó cuidadosamente sobre sus antecedentes morales y sobre todo porque citó “a través de triple cedazo” en Tepepulco, Tlatelolco y México, la información recibida, para ver si había o no concordancia en las varias versiones.

Habiéndose rechazado lo incierto o dudoso, tenemos por consiguiente genuina certeza histórica de la validez y veracidad de los dichos textos. Y constándonos también que Sahagún se fijó especialmente en el que vamos a presentar, ya que lo resumió expresamente en su *Historia*, damos ahora su traducción castellana, hecha con la mayor fidelidad y exactitud posibles. Tomando en cuenta su especial importancia, no sólo ofreceremos en el apéndice su original náhuatl, sino que además se inserta en página adyacente su reproducción facsimilar. En ella podrá verse claramente una anotación al margen que

<sup>14</sup> *Ibid.*, t. I, pp. 445-446.

<sup>15</sup> *Ibid.*, t. II, p. 194.



Sabios o *Philosophos*. Anotación marginal de letra de Sahagún en el fol. 118, r. del *Códice Matricense* de la Real Academia de la *Historia* (ed. facsimilar de Paso y Troncoso, vol. VIII).

dice SABIOS O PHYLOSOPHOS. La letra es como puede comprobarse sin género de duda del mismo fray Bernardino. Sabemos por tanto que juzgó él que la descripción que en esas líneas del texto náhuatl se hace era precisamente de las funciones y actividades de quienes merecían el título de filósofos. Toca ahora al lector, leyendo y analizando cuidadosamente el texto, juzgar si fué o no un acierto de Sahagún el hacer la anotación marginal de SABIOS O PHYLOSOPHOS:

- 1.—“El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma.
- 2.—Un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados.
- 3.—Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices.
- 4.—El mismo es escritura y sabiduría.
- 5.—Es camino, guía veraz para otros.
- 6.—Conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos.
- 7.—El sabio verdadero es cuidadoso (como un médico) y guarda la tradición.
- 8.—Suya es la sabiduría transmitida, él es quien la enseña, sigue la verdad.
- 9.—Maestro de la verdad, no deja de amonestar.
- 10.—Hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla.
- 11.—Les abre los oídos, los ilumina.
- 12.—Es maestro de guías, les da su camino,
- 13.—de él uno depende.
- 14.—Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad).
- 15.—Se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena.
- 16.—Aplica su luz sobre el mundo.
- 17.—Conoce lo (que está) sobre nosotros (y), la región de los muertos.
- 18.—(Es hombre serio).
- 19.—Cualquiera es confortado por él, es corregido, es enseñado.
- 20.—Gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza.
- 21.—Conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura.”<sup>16</sup>

<sup>16</sup> *Códice Matricense de la Real Academia*, ed. facsimilar de don Fco. del Paso y Troncoso, vol. VIII, últimas líneas del fol. 118 r. y primera mitad del 118 v.; AP I, 8.

La traducción de este texto, así como las de los otros aquí presentados, cuando no se indique expresamente otra cosa, han sido hechas por el autor de este trabajo, bajo el asesoramiento lingüístico del ermitano nahuatlo doctor Angel M<sup>o</sup> Caribay K.

### Comentario del Texto:

Línea 1.—*El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma.*

*El sabio:* tal es la forma usual de traducir la palabra náhuatl *tlamatini* (véase *Vocabulario*, de fray Alonso de Molina, folio 126 r.). Por juzgarla de especial interés en nuestro estudio, damos aquí su análisis etimológico. Dicha voz se deriva del verbo *mati* (él sabe), el sufijo *—ni*, que le da el carácter substantivado o participial de “el que sabe” (lat. *sapiens*). Finalmente el prefijo *tlā* es un correlato que antepuesto al sustantivo o verbo significa *cosas* o *algo*. De todo lo cual se concluye que la palabra *tlā-mati-ni* etimológicamente significa “el que sabe cosas” o “el que sabe algo”.

En esta línea con bella metáfora se introduce la figura del *tlamatini* comparándolo con la luz de una gruesa tea, que iluminando, no ahuma.

Línea 2.—*Un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados.*

*Un espejo agujereado por ambos lados: tezcatl necuc xapo.* Se alude aquí claramente al *tlachialioni*: una especie de cetro con un espejo horadado en la punta, que formaba parte del atavío de algunos dioses y les servía para mirar a través de él la tierra y las cosas humanas. Literalmente *tlachialioni*, como nota Sahagún en su *Historia*: “quiere decir miradero o mirador... porque con él se miraba por el agujero de enmedio”.<sup>17</sup> Al aplicarse al Sabio, diciendo que es un espejo horadado se afirma que el *tlamatini* es en sí mismo una especie de órgano de contemplación: “una visión concentrada del mundo y de las cosas humanas”.

Línea 3.—*Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices.*

Aparece aquí el sabio como poseedor de los códices: *Amoxtli*, los viejos libros nahuas hechos de tiras de “papel” de *amate* (*ficus petiolaris*), dobladas como biombos, y de los que sólo unos pocos se salvaron de la destrucción que acompañó a la Conquista. Que en dichos códices se conservaban importantes ideas filosóficas nos lo prueba, entre otros, el *Códice*

<sup>17</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, op. cit., t. I, p. 40.

Vaticano A 3738 en cuyas primeras "páginas" encontramos maravillosamente estilizadas sus concepciones acerca del principio supremo, los rumbos del universo, etc.

Línea 4.—*El mismo es escritura y sabiduría.*

*Tilli Tlapalli*, a la letra significa que el sabio es tinta negra y roja. Pero como la yuxtaposición de dichos colores a través de toda la mitología náhuatl significaba la representación y el saber de las cosas de difícil comprensión y del más allá, hemos creído conveniente dar aquí éste su obvio sentido metafórico: *escritura y sabiduría.*

Línea 8.—*Suya es la sabiduría transmitida, él es quien la enseña, sigue la verdad.*

*Suya es la sabiduría transmitida*, dicho en náhuatl con una sola palabra: *machize*, derivada de *machiztli* y del sufijo *-e* indicador de posesión (de él es...), que hace perder la terminación al sustantivo *machiz-(tli)*. Conviene notar el sentido preciso de esta palabra, que aparece aquí como derivada de la forma pasiva de *mati* (saber) que es *macho* (ser sabido). Tenemos por consiguiente lo que podríamos llamar "un sustantivo pasivo": *sabiduría-sabida* (o transmitida de boca en boca por la tradición). Su correlato es *(tla)matiliztli: sabiduría* en sentido activo, o sea, *sabiduría adquirida*. Es éste sólo un ejemplo de lo matizado del pensamiento náhuatl y de la flexibilidad de la lengua que tan concisamente lo expresa.

Línea 10.—*Hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla.*

En tres sustantivos nahuas de una riqueza insospechada se encierra todo lo expresado en esta línea: *teixtlamachtiani*, *teixcuitiani*, *teixtomani*. Un análisis lingüístico mostrará su sentido: la voz *tlamachtiani* significa "el que enriquece o comunica algo a otro". La partícula *ix-* es el radical de *ixtli*: la cara, el rostro. Y el prefijo *te* es un correlato personal indefinido, término de la acción del verbo o sustantivo a que se antepone: "a los otros". Por tanto, *te-ix-tlamachtiani*: significa al pie de la letra "el que enriquece o comunica algo a los rostros de los otros". Y lo que les comunica es sabiduría, como por todo el contexto obviamente se deduce, ya que ha estado afirmándose que es "Maestro de la verdad", que "él es quien la enseña", etc.

Las otras dos palabras *te-ix-cuitiani*: "a-los-otros-una-cara-hace-tomar" y *te-ix-tomani*: "a-los-otros-una-cara-hace-desarrollar", son aún más interesantes, pues en ellas se descubre que el *tlamatini*, o sabio, tenía verdaderas funciones de pedagogo y psicólogo. Por el sentido de estos textos, así como por lo que se afirma en las líneas 11 y 12, podrá constatarse claramente que existe un asombroso paralelismo entre la palabra *ixtli*: rostro, cuyo radical *ix-* hemos encontrado en estos tres com-



El *tlamatini* en su papel de educador (Códice Florentino).

puestos, y la voz griega *prósopon* (cara), tanto en su significado primitivo de carácter anatómico, como en su aplicación metafórica de *personalidad*. Tal sentido metafórico de *ixtli* aparece con mucha frecuencia en las arengas y discursos conservados de memoria por los indios informantes de Sahagún, así como entre las frases y modismos nahuas de la colección del padre Olmos. Véase el siguiente ejemplo: *in te-ix in teyolo nonan nota nicchihua* "al rostro y corazón de otro (a tal persona) la hago mi madre y mi padre". (La toma por guía o consejero).<sup>18</sup>

No insistiremos más sobre este punto ya que habremos de ocuparnos de él en el capítulo sobre el concepto náhuatl del hombre. Por ahora, cotejese tan sólo la línea 10 del texto, con lo que se afirma en las 11 y 14. Esto ayudará a juzgar si es o no exacto lo que hemos dicho.

<sup>18</sup> OLMOS, fray Andrés de, *Arte para aprender la Lengua Mexicana*, París, 1875, p. 247. Véase asimismo el "Huehuetlatilli, Documento A", publicado por Garibay en *Tlalocan*, vol. I, núm. 1, p. 45.

Línea 14.—*Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad).*

Aparece aquí el *tlamatini* o sabio en su calidad de moralista. Analizamos la palabra *tetzcoaviyani*: “que pone un espejo delante de los otros”. El elemento central del compuesto es *tézcaltl*: espejo, hecho de piedras labradas y pulidas, que como dice Sahagún, “hacían (reproduciendo) la cara muy al propio”.<sup>19</sup> “De *tézcaltl* se deriva el verbo *tezcavia* que con el prefijo *te* significa “poner un espejo a otros”. Finalmente la desinencia *ni*, da al compuesto el carácter participial de *tezca-via-ni*: “El que a los otros pone un espejo”. Y aparece luego lo que se busca al poner ante los otros un espejo: “hacerlos cuerdos y cuidadosos”. Una vez más encontramos aquí paralelismo con un pensamiento moral común entre los griegos y los pueblos de la India: la necesidad de conceirse a sí mismo: el *gnóthi seautón*, “conócete a ti mismo” de Sócrates.

En estrecha relación con esta idea hay un pasaje del célebre mito de *Quetzalcóatl* en una de sus versiones originales en náhuatl. Los hechiceros que lo visitan en Tula se empeñan en mostrarle un espejo para que él descubra quién es. Pero de esto nos ocuparemos más adelante al tratar de las ideas nahuas acerca del hombre.

Línea 16.—*Aplica su luz sobre el mundo.*

El concepto náhuatl del mundo era el expresado por la palabra *cecanáhuac*, que analizada en sus componentes significa: *cem*, “enteramente, del todo” y *a-náhuac*: “lo que está rodeado por el agua” (a modo de anillo). El mundo era, pues, “lo que enteramente está circundado por el agua”. Idea que encontraba una cierta verificación en lo que se conocía del llamado Imperio Azteca que terminaba por el occidente en el Pacífico y por el oriente en el Golfo, verdadero *Mare Ignotum*, más allá del cual sólo estaba el mítico “lugar del Saber”: *tlilan-tlapalan*. Con la palabra *cecanáhuac*, y el verbo *tlavia*: “iluminar”, “aplicar una luz”, se forma el compuesto: “aplica una luz sobre el mundo”. Esta idea atribuida al *tlamatini*, o sabio, da a éste el carácter de *investigador del mundo físico*.

La línea 17 que viene a continuación nos hablará, a modo de contraposición de sus preocupaciones metafísicas.

Línea 17.—*conoce lo (que está) sobre nosotros (y), la región de los muertos.*

Nos encontramos aquí con otro rasgo fundamental del *tlamatini* (sabio): “conoce lo (que está) sobre nosotros”, *topan*, “lo que nos sobrepasa”, y *micltlan*, “la región de los muertos”, es decir, “el más allá”.

El complejo idiomático: *topan, micltlan*, que aparece citado por los indios informantes de Sahagún, no sólo en este lugar sino en otras ocasiones, siempre lleva consigo el significado de “lo que nos sobrepasa, lo que está más allá”. Tal era la forma cómo concebía la mente náhuatl lo que hoy llamamos “el orden metafísico” o “del *noúmenon*”. Su contraparte es el mundo: *cecanáhuac*, “lo que está enteramente rodeado por el agua”.

En otros casos, como lo hemos ya insinuado en una nota, se contraponen también lo que está “sobre nosotros, el más allá” con “lo que está sobre la superficie de la tierra” (*tlalticpac*). Y es tal la persistencia y lo manifiesto de esta oposición, que no dudamos en afirmar que también los nahuas habían descubierto a su manera la dualidad o ambivalencia del mundo, que tanto ha preocupado al pensamiento occidental desde el tiempo de los presocráticos: por una parte, lo visible, lo inmanente, lo múltiple, lo fenoménico, que para los nahuas era *lo que está sobre la tierra: tlalticpac*, y por la otra, lo permanente, lo metafísico, lo trascendente, que en la mentalidad náhuatl aparece como *topan, micltlan* (lo sobre nosotros, lo que se refiere al más allá, a la región de los muertos).

Cuando más adelante estudiemos los problemas estrictamente metafísicos del pensamiento náhuatl, así como sus anhelos por escaparse de la transitoriedad de *tlalticpac*, acabaremos de constatar el hondo sentido de estos conceptos.

Línea 20.—*gracias a él, la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza.*

*Itech nellacaneco*, “gracias a él, la gente humaniza su querer”. Tal es la forma castellana de expresar la idea implicada en la voz náhuatl: *ne-tlaca-neco*. Un análisis de sus elementos nos lo mostrará: *-neco* constituye la voz pasiva de *nequi* (él quiere: él es querido); *tlaca* es el radical de *tlacatl*: hombre, ser humano; *ne-* es un prefijo personal, indefinido. Uniendo estos elementos se forma el compuesto *ne-tlaca-neco* que sig-

<sup>19</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, op. cit., t. II, p. 464.

nifica "es querida humanamente la gente", *itech*: gracias a (al sabio).

Es este un nuevo aspecto del *tlamatini* que apunta a una cierta idea de "lo humano", como calidad moral. Se encuentra aquí como en embrión un descubrimiento de tipo humanista entre los nahuas. ¿Era esta humanización del querer una de las ideas básicas en su educación? Así parece indicarlo el texto. Tanto esto, como sus posibles implicaciones respecto de la moral y el derecho nahuas, serán objeto de nuestro estudio, cuando expresamente presentemos una serie de textos de carácter ético-jurídico, en el último capítulo de este trabajo.

Haciendo ahora un breve resumen del texto ya comentado, se acabará de comprender su contenido: en sus cuatro primeras líneas se describe simbólicamente la esencia del filósofo —no por una definición a base de género y diferencia específica—, sino por un *engarce* de los rasgos o aspectos más significativos del ser del filósofo: ilumina la realidad como "una gruesa tea que no ahuma"; es una visión concentrada del mundo: un *tlachilioni*, instrumento de contemplación: "de él son los códices"; "es escritura y sabiduría". Tal es el "enjambre de rasgos e imágenes" que evoca en la mente náhuatl la figura del sabio. Aparece luego éste en su relación con los hombres. Primero —líneas 5 a 9—, es presentado como maestro (*temachtiani*). Se dice de él que "es camino", "suya es la sabiduría transmitida", "es maestro de la verdad y no deja de amonestar". Aparece luego —líneas 10 a 13— como un genuino psicólogo (*teixcuiiani*) que "hace a los otros tomar una cara y los hace desarrollarla"; "les abre los oídos... es maestro de guías..." En la línea 14 se describe su función de moralista: (*tetzcahuiani*) "pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos..." Se refleja en seguida su interés por examinar el mundo físico —líneas 15 y 16— (*cemanahuactlahuiani*) "se fija en las cosas, aplica su luz sobre el mundo". Con una sola frase —línea 17— se indica que es un metafísico, ya que estudia "lo que nos sobrepasa, la región de los muertos", el más allá. Finalmente, como resumiendo sus atributos y misión principal, se dice —líneas 19 a 21— que "gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza".

En pocas palabras, aplicando anacrónica y análogamente

al sabio o *tlamatini* los términos con que hoy se designan a quienes tienen muy semejantes funciones, diremos que era un maestro, un psicólogo, un moralista, un cosmólogo, un metafísico y un humanista. Léase el texto una vez más y júzguese imparcialmente si es o no acertado este análisis.

Una valiosa comprobación de esto podrá encontrarse en el prólogo de Ixtlilxóchitl a su *Historia de la Nación Chichimeca*, en donde resume su información acerca de las diversas especies de sabios que había en Tezcoco. Después de referirse a quienes ponían "por su orden las cosas que acaecían en cada año", a los que "tenían a su cargo las genealogías", a los que "tenían cuidado de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de las ciudades... y de los repartimientos de tierras", y tras de mencionar a los conocedores de las leyes y a sus diversos sacerdotes, dice:

"Y finalmente, los filósofos y sabios que tenían entre ellos, estaba a su cargo pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban y enseñar de memoria todos los cantos que conservaban sus ciencias e historias; todo lo cual mudó el tiempo con la caída de Reyes y Señores y con los trabajos y persecuciones de sus descendientes..."<sup>20</sup>

Y conviene recalcar —aunque sea de paso— lo que nota aquí Ixtlilxóchitl, que eran precisamente los *tlamatime*, o filósofos nahuas, quienes tenían a su cargo componer, pintar, saber y enseñar los cantares y poemas donde conservaban sus ciencias. No es, por consiguiente, arbitrario buscar allí sus problemas filosóficos, como ya lo hemos hecho y continuaremos haciéndolo. Y es que sucedió con los nahuas lo que con casi todos los pueblos antiguos, que encontraron en la expresión rítmica de los poemas un medio que les permitía retener en la memoria más fácil y fielmente lo que recitaban o cantaban. Pudiera decirse en este sentido que grabando las palabras por medio de los versos enseñados en el *Calmécac*, imprimían los nahuas sus ideas, no ya sobre el papel, sino más íntimamente en el substrato animado de la memoria, de donde a su vez pasaron —como se ha mostrado— principalmente a los textos manuscritos de los informantes de Sahagún.

Comprobada por tanto la existencia de sabios cuyos atributos les merecen la denominación griega de *filósofos*, en vez de acumular aquí las referencias a los lugares de algunas cró-

<sup>20</sup> IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Históricas*, t. II, p. 18.

nicas de los antiguos misioneros que aluden a ellos, parece mejor presentar ahora lo que podría llamarse una contraprueba histórica.<sup>21</sup> Así como habían hablado los informantes de Sahagún acerca de los verdaderos sabios, no dejaron tampoco de mencionar a los sabios falsos, a quienes podemos designar anacrónicamente con el nombre de *sofistas*, siguiendo el ejemplo de Sahagún que llama *phylosophos* a los primeros.

La contraposición de sus características con las del sabio verdadero, permitirá llegar a conocer cuál era el ideal nahua del saber enseñado en el *Calmécac*. He aquí, por tanto, en fiel versión castellana, la descripción del pseudo-sabio:

- 1.—El falso sabio: como médico ignorante, hombre sin sentido, dizque sabe acerca de Dios.
- 2.—Tiene sus tradiciones, las guarda.
- 3.—Es vanagloria, suya es la vanidad.
- 4.—Dificulta las cosas, es jactancia e inflación.
- 5.—Es un río, un peñascal.<sup>22</sup>
- 6.—Amante de la obscuridad y el rincón,
- 7.—sabio misterioso, hechicero, curandero,
- 8.—ladrón público, toma las cosas.
- 9.—Hechicero que hace volver el rostro.<sup>23</sup>
- 10.—extravía a la gente,
- 11.—hace perder a los otros el rostro.
- 12.—Encubre las cosas, las hace difíciles,
- 13.—las mete en dificultades, las destruye,
- 14.—hace perecer a la gente, misteriosamente acaba con todo.<sup>24</sup>

En la descripción que aquí se da del *amo qualli tlamatini*: "sabio no bueno", conviene destacar siquiera la contraposición de sus rasgos y atributos con los del auténtico sabio o *tlamatini* náhuatl. Así como de éste se dijo que "a-los-otros-un-rostro-hace-tomar" (*teixcuitiani*), así del falso sabio se afirma ahora que es quien "a-los-otros-hace-perder-su-rostro" (*teixpoloa*). Y si el sabio genuino se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena, de manera contraria el que hemos

<sup>21</sup> En la *Introducción*, en la sección destinada al estudio de las Fuentes, se encontrarán las citas precisas de varias crónicas y relaciones donde se menciona a los *tlamatinime* o sabios.

<sup>22</sup> *Un río, un peñascal: atóyal, tepexitli*. Es éste un complejo idiomático náhuatl que significa metafóricamente "desgracia, infortunio".

<sup>23</sup> *Teixcuepani: hace-que-los-otros-vuelvan-el-rostro*, es decir, como lo indican claramente las siguientes palabras del texto: "extravía a la gente, la desorienta".

<sup>24</sup> *Códice Matritense de la Real Academia*, vol. VIII, fol. 118, v.; *AP I*, 9. Se encuentra este texto, como lo muestra la cita, a continuación del ya ofrecido sobre los sabios o *phylosophos*.

designado como *sofista nahua*, "misteriosamente acaba con todo": *tlannahualpoloa*. Término interesante que literalmente quiere decir: "a-las-cosas-misteriosamente-destruye".

Ambos pretenden influir activamente en la gente, enseñando: uno, la verdad, "que hace sabios los rostros ajenos"; el otro, cual hechicero, "encubriendo las cosas", "hace perecer a la gente y misteriosamente acaba con todo". Tal es el testimonio transmitido a Sahagún por sus informantes indígenas que prueban tener clara conciencia de que había también entre ellos pseudo-sabios, cuya "jactancia e inflación" se ponían de manifiesto al compararlos con la figura del genuino *tlamatini*.

## UNA CIERTA DIVERSIFICACION DEL SABER

Conocida así positiva y negativamente la figura de los sabios nahuas, la mejor manera de terminar este primer capítulo comprobatorio de la existencia de un saber filosófico náhuatl, será presentando un último texto que ahora por vez primera se traduce íntegramente al castellano. Su importancia está en el hecho de que se menciona en él la existencia de sabios al lado de sacerdotes, asignándose a ambos grupos diversas funciones. En otras palabras, se pone de manifiesto que se tenía conciencia de que además del saber estrictamente religioso, había otra clase de saber, fruto de observaciones, cálculos y reflexiones puramente racionales, que aún cuando podían relacionarse con los ritos y prácticas religiosas, eran en sí de un género distinto.

Precisamente los problemas descubiertos por los sabios nahuas, expuestos al principio de este capítulo, son resultado de tales meditaciones; son la expresión de sus dudas acerca del sentido de la vida y del más allá. Y que no se trata ya del saber religioso, lo demuestra el hecho de la duda: el sacerdote en cuanto tal, *cree*. Puede sistematizar y estudiar sus creencias, pero nunca aceptará problemas sobre aquello mismo que su religión profesa. Por esto, puede decirse que aun cuando originariamente los *tlamatimime* pertenecieran a la clase sacerdotal, en su papel de investigadores, eran algo más que sacerdotes.

Pues bien, es del libro de los *Colloquios de los Doce*, de donde procede el texto que habrá de mostrarnos esta diversificación de conocimientos y preocupaciones. Como ya se ha estudiado el origen y valor histórico de esta obra al hablar de las fuentes, podemos entrar ahora directamente en materia.<sup>25</sup> Nos encontramos aquí a los frailes adoctrinando a un

<sup>25</sup> Véase la *Introducción*. El interés principal de este libro está, como ya se ha indicado, en el hecho de que aparecen allí en abierta discusión los sabios nahuas, defendiendo su manera de ver el mundo ante la impugnación de los frailes. Más adelante nos serviremos también de esta misma obra para el estudio de la concepción náhuatl de la divinidad.

grupo de Señores principales en la recién conquistada Tenochtitlan. Con la instrucción se ha mezclado la condenación de las antiguas creencias indígenas. Los indios escuchan en silencio. Tan sólo cuando los frailes dan por terminada su lección, lo inesperado sucede. Se pone de pie uno de aquellos indios principales y "con toda cortesía y urbanidad", manifiesta cautelosamente su disgusto al ver así atacadas esas costumbres y creencias "tan estimadas por sus abuelos y abuelas" y confesando no ser él gente letrada, afirma en seguida tener sus maestros, entre los que enumera a las varias clases de sacerdotes, a los astrónomos y a los sabios, quienes sí podrán responder a lo que los frailes han dicho:

- 1.—"Mas, señores nuestros (dice),
- 2.—hay quienes nos guían,
- 3.—nos gobiernan, nos llevan a cuestras,
- 4.—en razón de cómo deben ser venerados nuestros dioses,
- 5.—cuyos servidores somos como la cola y el ala,
- 6.—quienes hacen las ofrendas, quienes inciensan,
- 7.—y los llamados *Quequetzalcoa*.
- 8.—Los sabedores de discursos
- 9.—es de ellos obligación,
- 10.—se ocupan día y noche,
- 11.—de poner el copal,
- 12.—de su ofrecimiento,
- 13.—de las espinas para sangrarse.
- 14.—Los que ven, los que se dedican a observar
- 15.—el curso y el proceder ordenado del cielo,
- 16.—cómo se divide la noche.
- 17.—Los que están mirando (leyendo), los que cuentan (o refieren lo que leen).
- 18.—Los que vuelven ruidosamente las hojas de los códices.
- 19.—Los que tienen en su poder la tinta negra y roja (la sabiduría) y lo pintado,
- 20.—ellos nos llevan, nos guían, nos dicen el camino.
- 21.—Quienes ordenan cómo cae un año,
- 22.—cómo sigue su camino la cuenta de los destinos y los días y cada una de las veintenas (los meses).
- 23.—De esto se ocupan, a ellos les toca hablar de los dioses"<sup>26</sup>

<sup>26</sup> *Colloquios y Doctrina Christiana... (Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft)*, Ed. W. Lehmann, Stuttgart, 1949, pp. 96-97; AP I, 10.

Al principio del cap. III de este trabajo —donde se expone el pensamiento náhuatl acerca de la divinidad— ofreceremos la respuesta íntegra dada por los sabios a los frailes en la discusión principal que con ellos sostuvieron.

## Comentario del Texto:

Líneas 2-7.—*hay quienes nos guían, nos gobiernan, nos llevan a cuestras, en razón de cómo deben ser venerados nuestros dioses, cuyos servidores somos como la cola y el ala, quienes hacen las ofrendas, quienes inciensan, y los llamados Quequetzalcoa.*

En el *Código Matritense de la Academia*, fol. 119 r. y ss., se mencionan —después de haber hablado de los sabios— más de 30 clases distintas de sacerdotes. Aquí, en el texto de los *Colloquios*, se termina esta breve enumeración de las diversas especies de sacerdotes, refiriéndose a los *Quequetzalcoa* o pontífices. Sahagún mismo señala claramente en varias ocasiones que el título de *Quetzalcóatl* se daba a los sumos sacerdotes o pontífices; así nos dice hablando de uno de ellos que ha dirigido un discurso al nuevo rey: “el orador que hacía esta oración era alguno de los sacerdotes muy entendido y gran retórico, alguno de los tres sumos sacerdotes, que como en otra parte se dijo, el uno se llamaba *Quetzalcóatl*”.<sup>27</sup>

Línea 8.—*Los sabedores de discursos.*

*Tlatolmainime* cuyo significado literal es “sabios de la palabra”. Sin duda se trata aquí también de los sacerdotes, ya que a continuación en las líneas siguientes se señalan varios de los quehaceres principales de estos sabedores de discursos.

Línea 14-15.—*Los que ven, los que se dedican a observar el curso y el proceder ordenado del cielo,*

*El curso y el proceder ordenado del cielo: in iohlatoquiliz in inematacachóliz in ilhuicatl.* Dado el rico contenido ideológico de estos términos se hace aquí un breve análisis de ellos. *I-oh-latoquiliz*: es ésta una palabra compuesta del prefijo *i-* (su...) que se refiere a *ilhuicatl*: el cielo; *oh-* es el radical de *otli*: camino y finalmente *latoquiliztli* (corrimiento) sustantivo derivado del verbo *latoquiliztia*: correr. Uniendo estos elementos puede darse esta versión más completa de *i-oh-latoquiliz*: *el corrimiento por el camino del cielo*, o sea el curso de los astros, que siguen su camino. El otro término: *inematacachóliz*, está formado por el mismo prefijo *i-* (su...) que se refiere también al cielo; *ne-* es otro prefijo personal

<sup>27</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, op. cit., t. I, p. 498.

indefinido: algunos; *ma-*: radical de *mañl*, mano; *taca*: poner, colocar; y *chóliz* (*tli*) sustantivo derivado del verbo *choloa*: huir. Uniendo estos elementos, la voz *i-ne-ma-taca-chóliz* puede traducirse así: *coloca la mano sobre la huida del cielo*, o sea que va midiendo con su mano, la huida o recorrimiento de los astros. Esta idea de que los astrónomos nahuas no sólo observaban sino medían, encuentra doble comprobación en el Calendario que supone rigurosos cálculos matemáticos y en el más obvio hecho de que la *mañl* (mano) era precisamente una medida entre ellos.

Línea 17-19.—*Los que están mirando (leyendo), los que cuentan (o refieren lo que leen). Los que vuelven ruidosamente las hojas de los códices. Los que tienen en su poder la tinta negra y roja (la sabiduría) y lo pintado,*

Se alude aquí a otra de las ocupaciones principales de los *tlataminime* o sabios nahuas: leen y comentan la doctrina contenida en los códices. Con una viveza y un realismo maravillosos, se los muestra “volviendo ruidosamente las hojas de los códices”, cosa inevitable ya que siendo éstos largas tiras de papel hechos con cortezas de *amate* (*ficus petiolaris*) secas y endurecidas, al irse desdoblado necesariamente producían un ruido característico que evocaba la figura del sabio.

Líneas 21-22.—*Quienes ordenan cómo cae un año, cómo sigue su camino la cuenta de los destinos y los días y cada una de las veintenas los meses.*

Son éstos los conocedores de los calendarios: el *Tonalpohualli* o cuenta de los destinos, calendario adivinatorio, en función del cual se leían, desde el nacimiento hasta la muerte, los sinos que inflúan en la vida de los hombres y en el acaecer del mundo; y el *Xiuhpohualli* o cuenta de los años, formada de 18 veintenas (o meses), a los que se añadían 5 días más —los nefastos *nemontemi*— para completar el año solar de 365 días. Exigiendo estos calendarios complicados cálculos matemáticos, de rigurosa exactitud y universalidad, puede con razón afirmarse que su conocimiento y manejo constituía algo muy semejante a una ciencia.

Notable paralelismo guarda la descripción que aquí se hace de los *tlataminime* o sabios nahuas con la dada por los indios informantes de Sahagún: tanto aquí como allá se dice



que ellos son los que poseen e interpretan los códices, los que guardan la tinta negra y roja, *in tulli in tlapalli*, expresión idiomática náhuatl que como vimos significa escritura y sabiduría. Aparece también aquí el sabio como guía, como persona que muestra el camino a los otros: expresiones casi idénticas se encuentran en el texto ya anteriormente ofrecido. Tan interesante concordancia, no buscada, ni artificial, pone de manifiesto una vez más la existencia de auténticos sabios o *tlamatinime* entre los nahuas.

Es más, la clara distinción hecha entre sacerdotes —líneas 2 a 13— y sabios (astrónomos, poseedores de códices y del saber, conocedores del calendario y la cronología) —líneas 14 a 23— confirma lo que se ha venido diciendo: tanto los indios informantes de Sahagún, como los que respondieron a los doce frailes, tenían conciencia de que había algo más que el mero saber acerca de sus dioses y sus ritos.

Había hombres capaces de percibir problemas en el “sólo un poco aquí” de todo lo que existe “sobre la tierra”; en la fugacidad de la vida que es como un sueño; en el ser del hombre, acerca de cuya verdad —de su estar o no en pie— poco es lo que se sabe, y finalmente en el misterio del más allá, donde quién sabe si hay o no un nuevo existir con cantos y flores. Por otra parte esos hombres capaces de oír dentro de sí la voz del problema, son los mismos que componen los cantares donde están las respuestas; de ellos es la tinta negra y roja: escritura y sabiduría. Escriben y leen en sus Códices. Son maestros de la verdad, tratan de hacer tomar una cara a los otros; se empeñan en ponerles un espejo delante para hacerlos cuerdos y cuidadosos. Y sobre todo investigan con curiosidad insaciable. Aplican su luz sobre el mundo, sobre lo que existe en *tlalticpac* y osadamente tratan de inquirir también acerca de “lo que nos sobrepasa, la región de los muertos”.

Y aún hay más, reflexionando sobre su propia condición de sabios y constatando en sí mismos un anhelo irresistible de investigar y conocer el más allá —lo que está por encima del hombre— certeramente llegan a expresar, engastada en un símbolo, la que podríamos llamar versión náhuatl del “nacer condenado a filosofar”, de que habla el Dr. José Gaos:

- 1.—“Dicen que para nacer (el *tlamatin*): cuatro veces desaparecía el seno de su madre, como si ya no estuviera en cinta y luego aparecía.
- 2.—Cuando había crecido y era ya mancebillo, luego se manifestaba cuál era el arte y manera de acción.
- 3.—Decíase conocedor del reino de los muertos (*Miclan-matini*), conocedor del cielo (*Iluicac-matini*).”<sup>28</sup>

Y a estos “predestinados a saber”, a los *tlamatinime*, que en náhuatl quiere decir los *conocedores de cosas*: del cielo y de la región de los muertos, Sahagún los llamó filósofos, parangonándolos con los sabios griegos. Por nuestra parte opinamos que lo hizo sobre una base de evidencia histórica. Los textos nahuas presentados —que no son los únicos que pudieran aducirse— constituyen nuestras pruebas. Toca al lector valorizarlas, en función de lo expuesto al tratar de las fuentes, para formarse por sí mismo un criterio en esta materia.

Conocida ya la figura histórica del *tlamatin* o filósofo náhuatl, pasaremos en los siguientes capítulos —siempre sobre la base de los textos— al estudio directo de su pensamiento y doctrinas. Y no queremos ocultar el hecho de que a excepción de *Nezahualcōyotl* y de algún otro sabio rey o poeta, casi nada es lo que podremos decir respecto del nombre y rasgos biográficos de los varios pensadores cuyas ideas se estudiarán.

Una doble explicación puede darse a este hecho. Por una parte, quienes transmitieron las doctrinas filosóficas nahuas fueron en su mayoría, no los sabios mismos, sino los antiguos estudiantes de los varios *Calmécac* que, habiendo recibido en su época las ideas en boga, no se cuidaron por lo general de dar el nombre de sus maestros. Por otra parte, la elaboración de la filosofía náhuatl no puede atribuirse —al igual que en el caso de los orígenes de la filosofía hindú contenida en los *Upanishadas*— a pensadores aislados, sino más bien a las antiguas escuelas de sabios. Y es que no hay que juzgar puerilmente con el criterio individualista de la cultura occidental moderna las agrupaciones más socializadas de los sabios de otros tiempos y latitudes.

Así, en el mundo náhuatl hay que atribuir el origen último

<sup>28</sup> Textos de los Informantes de Sahagún: *Códice Matriense del Real Palacio*, en ed. facsimilar de Paso y Troncoso, vol. VI, fol. 126; AP. I, 11. Véase asimismo: Garibay K., Angel M., “Paralipómenos de Sahagún”, en *Tlailocan*, vol. II, p. 167, lugar de donde tomamos la traducción del citado texto.

de su filosofía, desde los tiempos toltecas a toda una serie de generaciones de sabios, conocidos por la más antigua tradición como los que:

"llevaban consigo  
la tinta negra y roja,  
los códices y pinturas,  
la sabiduría (*tlamatiliztli*).  
Llevaban todo consigo:  
los libros de canto y la música de las flautas."<sup>29</sup>

Estos fueron tal vez quienes crearon en fecha remota el símbolo maravilloso del saber náhuatl, personificado legendariamente en la figura de *Quetzalcóatl*.

Mas, de lo que se ha dicho sobre la falta de datos biográficos de la gran mayoría de los *tlamatinime*, no debe concluirse que desconocieran éstos el concepto y el valor de la persona humana. Sus opiniones sobre este punto, que exponemos al tratar de sus ideas acerca del hombre, prueban radicalmente lo contrario. Y aún el mismo texto ya citado, donde se describe la figura del sabio o "phylosopho" nahua, que tiene por misión enseñar a los hombres para "hacer que aparezca y se desarrolle en ellos un rostro", así como "poner delante de sus semejantes un espejo", para que conociéndose se hagan cuerdos y cuidadosos,<sup>30</sup> muestra el gran interés de los *tlamatinime* por acabar con el anonimato humano tan plás-

<sup>29</sup> *Textos de los Informantes de Sahagún*, Códice Matritense de la Academia (ed. facs. del Paso), vol. VIII, fol. 192, r., AP I, 12. Este mismo texto fué citado por Seler en su trabajo *Das Ende der Toltekenzeit* (en *Gesammelte Abhandlungen*, t. IV, p. 352), quien indica allí que procede de la *Colec. de Mss. Mexicana*, de la Biblioteca Nac. de París. Núms. 46-58. Dichos documentos forman la llamada por Boturini *Historia Tolteca-Chichimeca*.

Con el fin de aclarar esta divergencia en las citas, buscamos el texto cuidadosamente en la ed. facsimilar que de dichos manuscritos hizo Mengin (volumen I del *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*) sin encontrarlo. Como hallamos por otra parte dos versiones de él en los textos nahuas de *Los Informantes de Sahagún*, parece que se trata de un mero error de Seler al citar. A no ser que, respetando el parecer del notable maestro alemán, supongamos que las líneas citadas se hallan incluidas en algunas de las secciones de los Mss. 46-58 de la Bibl. Nac. de París no publicadas en la edición de Mengin. Pues, como lo expresó el Sr. Barlow al Dr. Garibay, habiendo examinado los mencionados documentos de la Bibl. de París, pudo verificar que no obstante los méritos de la ed. facsimilar de Mengin, ésta es incompleta. En este caso, tendríamos aquí un nuevo ejemplo de lo bien arraigado de la enseñanza oral impartida a los indios, que les permitió conservar el mismo texto en regiones tan distintas como son aquéllas de donde proceden la *Hist. Tolteca-Chichimeca* (Tecamachalco, Puebla) y los testimonios de los informantes de Sahagún (Tepepulco, Texcoco y México).

<sup>30</sup> Véase el texto completo ofrecido ya en este mismo capítulo, donde se mencionan estos rasgos profundamente "humanistas" del *tlamatini*.

ticamente descrito por ellos como "carencia de rostro" en el hombre.

Y si el rostro es —como se ha probado y se estudiará aún más— el símbolo náhuatl de la personalidad, completan los sabios nahuas este concepto desde un punto de vista dinámico, añadiendo la mención expresa del corazón —fuente del querer— que según hemos visto en el mismo texto "debe ser humanizado" por el *tlamatini* que da así un carácter genuinamente humanista a su misión de formar hombres en el *Calmécac* y el *Telpochcalli*.

## CAPÍTULO II

### IDEAS COSMOLOGICAS DE LOS NAHUAS

Hemos comprobado en el capítulo anterior la existencia histórica de los *tlamatinime*, o filósofos nahuas. Aun cuando no hubiera forma alguna de estudiar su pensamiento, nos constaría por los textos aducidos que hubo entre los antiguos mexicanos hombres dedicados a quehaceres intelectuales que con razón merecieron —por su analogía con los sabios griegos— el calificativo de filósofos. Sin embargo, para fortuna nuestra, quienes nos transmitieron datos acerca de su existencia, particularmente Sahagún y sus informantes, nos hablan también con algún detalle sobre sus ideas y doctrinas. Gracias a esto podremos estudiar ahora directamente, sobre la base de las fuentes ya valoradas, el pensamiento de los *tlamatinime*.

Sus preocupaciones —como lo muestran los textos— versaron sobre el origen y naturaleza del mundo, del hombre, del más allá y de la divinidad. Y siendo precisamente estas ideas los centros fundamentales de referencia del pensamiento humano, creemos conveniente tratarlas por separado, siguiendo la división tradicional de las varias ramas de la filosofía. Este capítulo estudiará su pensamiento acerca del origen, ser y destino del mundo.

Conviene notar desde un principio que la primera formulación de las ideas cosmológicas de los nahuas —al igual que las de los demás pueblos cultos, incluyendo a los griegos— se llevó a cabo a base de metáforas y con los ropajes del mito. Sin embargo, la presencia de mitos no debe desorientarnos. Ya hemos citado a Werner Jaeger, quien sostiene que hay auténtica mitogonía en las filosofías de Platón y Aristóteles. Lo que sucede es que en los primeros estadios del pensamiento racional comienza éste a formular sus atisbos a base de símbolos capaces de cautivar su atención. La elaboración racional

es el andamiaje; los mitos ofrecen el contenido simbólico que hace posible la comprensión. De hecho, aún hoy día nos quedaríamos asombrados al analizar nuestras más bien cimentadas verdades científicas y descubrir todo el simbolismo, las metáforas y aun auténticos mitos implicados en ellas.

En el pensamiento cosmológico náhuatl encontraremos, más aún que en sus ideas acerca del hombre, innumerables mitos. Pero hallaremos también en él profundos atisbos de validez universal. De igual manera que Heráclito con sus mitos del fuego inextinguible y de la guerra "padre de todas las cosas", o que Aristóteles con su afirmación del motor inmóvil que atrae, despertando el amor en todo lo que existe, así también los *tlamatinime*, tratando de comprender el origen temporal del mundo y su posición cardinal en el espacio, forjaron toda una serie de concepciones de rico simbolismo que cada vez iban depurando y racionalizando más.

Porque, es indudable como se comprobará en seguida documentalmente, que el pensamiento cosmológico náhuatl había llegado a distinguir claramente entre lo que era explicación verdadera —sobre bases firmes— y lo que no rebasaba aún el estadio de la mera credulidad mágico-religiosa. En otras palabras, valiéndonos de nuevo anacrónicamente de un término occidental, el más aproximado para expresar la distinción percibida por los sabios nahuas, diremos que sabían separar lo verdadero —lo científico— de lo que no era tal.

Y esto no es una hipótesis. Los textos nahuas lo demuestran. Véase por ejemplo, el siguiente texto en el que tratando de sus médicos o curanderos, hacen clara distinción entre los auténticos —los que conocen experimentalmente sus remedios y siguen un método apropiado— y los falsos que recurren a la brujería y a los hechizos:

- 1.—"El médico verdadero: un sabio (*tlamatini*), da vida;
- 2.—Conocedor experimental de las cosas: que conoce experimentalmente las hierbas, las piedras, los árboles, las raíces.
- 3.—Tiene ensayados sus remedios, examina, experimenta, alivia las enfermedades.
- 4.—Da masaje, cierra los huesos.
- 5.—Purga a la gente, la hace sentirse bien, le da brebajes, la sangra, corta, cose, hace reaccionar, cubre con ceniza (las heridas).
- 6.—El médico falso: se burla de la gente, hace su burla, mata a la gente con sus medicinas, provoca indigestión, empeora las enfermedades y la gente.

- 7.—Tiene sus secretos, los guarda, es un hechicero (*nahualli*) posee semillas y conoce hierbas malféticas, brujo, adivina con cordeles.
- 8.—Mata con sus remedios, empeora, ensemilla, enyerba".<sup>1</sup>

Un breve análisis de la primera parte del texto que se refiere al médico genuino, pone de manifiesto que es un sabio: *tlamatini*; que conoce experimentalmente las cosas: *tlaximatini*, palabra compuesta que significa: el que directamente conoce (*-imatini*), el rostro o naturaleza (*ix-*), de las cosas (*tl-*). Así, conoce sus remedios: hierbas, piedras, raíces, etc. Sigue un método: prueba primero el valor de sus medicinas, antes de aplicarlas examina y experimenta. Se mencionan por fin las varias formas que tiene para devolver la salud: dando masaje, concertando los huesos, purgando, sangrando, cortando, cosiendo, haciendo reaccionar a sus pacientes. Forma tan cuidadosa de proceder merece ciertamente un nombre muy semejante al moderno de ciencia. Quien quisiera penetrar más en el estudio de la medicina náhuatl tiene a su disposición el libro X de la *Historia de Sahagún*, los textos nahuas de sus informantes y los interesantísimos trabajos del médico indígena Martín de la Cruz, que terminó su tratado de botánica medicinal en 1552, así como los datos recogidos por el Dr. Hernández en los años siguientes hasta el de 1577.<sup>2</sup>

Por otra parte, la figura del falso médico, brujo o *nahuah*, burlador de la gente, conocedor de hierbas malféticas, hechicero que adivina con cordeles,<sup>3</sup> muestra claramente lo que

<sup>1</sup> Textos de los informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, Ed. facsimilar de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 119, r.: AP I, 13.

<sup>2</sup> El tratado de Martín de la Cruz fue traducido del náhuatl al latín por Juan Badiano, indígena de Xochimilco, con el título de *Libellus de medicinalibus Indiarum herbis*. Esta obra, descubierta en 1929 en la Biblioteca Vaticana, fue publicada en Ed. facsimilar por E. Walcott Emmert con el título de *The Badianus Manuscript*, Baltimore, John Hopkins Press, 1940.

El trabajo de Hernández fue publicado asimismo en edición facsimilar: *De Antiquitatibus Novae Hispaniae*, Authore Francisco Hernando, medico et historico Philippo II et Indiarum omnium medico primario, en el *Códice de la Real Academia de la Historia de Madrid*, Ed. facsimilar, Talleres del Museo Nac. de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1926.

Mencionaremos asimismo dos recientes trabajos de particular importancia: "Estudios farmacológicos de algunas plantas usadas en la medicina azteca", por el Dr. Efrén C. del Pozo, en *Boletín Indigenista*, vol. VI, pp. 350-364; e "Influencia indígena en la Medicina hipocrática", por el Dr. Juan Comas en *América Indígena*, vol. XIV, pp. 327-361, en los que se destaca el hecho de la supervivencia, tanto en el plano científico, como en el popular, de no pocos conocimientos médicos de los antiguos nahuas.

<sup>3</sup> Motolinía describe así brevemente la forma como adivinaban los he-

ya se ha dicho: uno era el saber basado en el conocimiento y el método y otro el de la magia y hechicerías. Referirse pues a todos los curanderos nahuas como brujos, sería fruto de la más completa ignorancia histórica.

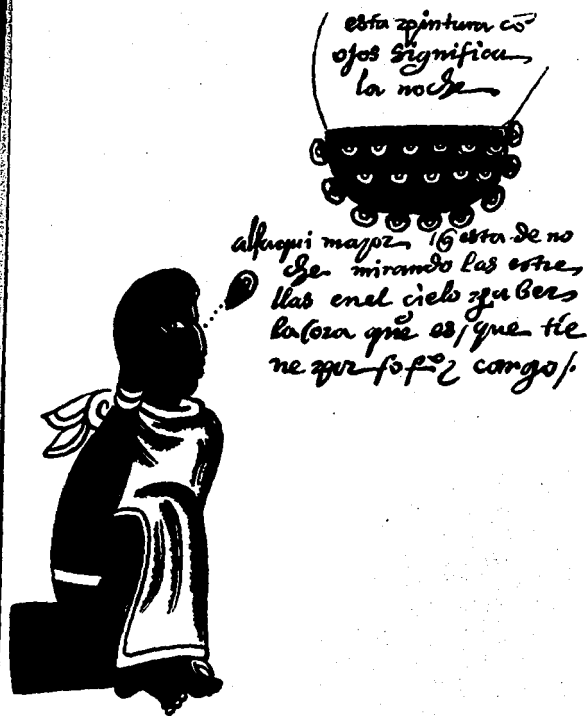
Pues bien, esta clara distinción ofrecida por el texto citado de los informantes indígenas, quienes debieron memorizarla sin duda en el *Calmécac*, pone de manifiesto cuál era el tipo de saber, resultado de observación directa, buscado por los sabios nahuas. Y no es esto de extrañar, si se toma en cuenta el hondo sedimento *racionalizante*, que debían dejar en ellos sus observaciones astronómicas y los cálculos matemáticos relacionados con sus dos calendarios.

Porque, como ya lo hemos oído de labios de los mismos indios hablando con los frailes, sus *tlamatinime* se dedicaban a observar y medir el curso de los astros. Sus astrónomos —como se lee en los *Colloquios*— medían con la mano, a modo de sextante el recorrimiento de los astros por los caminos del cielo.<sup>4</sup> Determinaban el comienzo de la cuenta de los años (*xihpohualli*), el orden de la cuenta de los destinos (*tonalpohualli*) y de cada una de las veintenas; sabían precisar las divisiones del día y de la noche y en una palabra, poseían amplios conocimientos matemáticos para poder entender, aplicar y aún perfeccionar el calendario heredado de los toltecas. Existiendo bien documentados estudios acerca de esto y de la cronología náhuatl en general, no vamos a detenernos aquí en ulteriores consideraciones sobre este punto.<sup>5</sup> Es suficiente haberlo mencionado, como una prueba más de que nada tiene de extraño encontrar un genuino pensamiento cosmológico entre quienes tan familiarizados estaban con los cálculos matemáticos exigidos por su astronomía y cronolo-

chiceros con cordeles: "También tenían aquellos hechiceros unos cordeles como llavero de donde las mujeres traen colgando las llaves e lanzábanles, e si quedaban revueltos decían que era señal de muerte e si salía alguno o salían extendidos era señal de vida..." (MOTOLINIA, fray Toribio, O. F. M., *Memo-riales*, París, 1903, p. 126.)

<sup>4</sup> *Colloquios y Doctrina...* fol. 3, r. AP I, 13. (Ed. de Lehmann, p. 97.)

<sup>5</sup> Entre los trabajos más recientes sobre este tema debe mencionarse la importante obra aún no concluida del Lic. Raúl Noriega, *La Piedra del Sol y 16 monumentos astronómicos del México antiguo*, 2ª Ed. Preliminar, México, 1955, en la que, sobre la base de una profunda interpretación matemática, descubre no sólo en la Piedra del Sol, sino en otros varios monumentos prehispánicos, toda una serie de "relojes cósmicos" de asombrosa precisión. Su desciframiento de signos algebricos, factores, multiplicadores, etc., en la Piedra del Sol, merece un detenido estudio de parte de quienes se interesan por el aspecto científico de las antiguas culturas de Mesoamérica.



Tlamatini observando las estrellas. (Códice Mendocino.)

gía. Un análisis de algunos de los textos que contienen la expresión mítico-simbólica de las ideas nahuas, acerca de la fundamentación del universo, su acaecer temporal y su orientación espacial, pondrá de manifiesto cuáles eran los temas principales de su concepción cosmológica.

#### LA EXIGENCIA NAHUATL DE UNA FUNDAMENTACION DEL MUNDO

Hemos encontrado al tratar de los problemas descubiertos por el pensamiento náhuatl, un texto, en el que después de proponerse la pregunta sobre cuál es la *verdad* del hombre y de sacar la conclusión de que si éste carece de *verdad*, nada de lo que se piensa o se afirma en los cantos podrá ser verdadero, abruptamente pasa a plantearse en forma universal y abstracta las dos cuestiones siguientes:

“¿Qué está por ventura en pie?  
¿Qué es lo que viene a salir bien?”<sup>6</sup>

Y ya se ha visto también por medio de un análisis lingüístico, que fué precisamente esa preocupación por el “estar en pie” (tener cimiento o raíz) respecto de las cosas y del mundo, lo que por un cambio semántico, llevó al concepto de *verdad*.<sup>7</sup>

Era, pues, precisamente la *verdad* del mundo y su destino o *salir bien*, lo que preocupaba a los *tlamatinime* que se plantearon esas preguntas. Juzgando sin duda que este mundo en el que hasta “el oro y el jade se quiebran”, más bien parece un sueño, y no tiene en sí mismo el buscado fundamento, inquirieron acerca de su *verdad* en el plano metafísico: *topan*, en el mundo de “lo que está por encima de nosotros”.

Tal orientación metafísica tomada desde un principio por la cosmología náhuatl, no debe extrañarnos en manera alguna, ya que si recordamos la historia del pensamiento griego, nos encontraremos con que le es también característico este mismo sesgo metafísico, no exento de un cierto tinte de religiosidad, que comenzando con Tales lo hace afirmar

<sup>6</sup> Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 10, v.; AP I, 14.

<sup>7</sup> Véase lo dicho al comentar en el capítulo I el último de los textos aducidos al tratar de la *problemática náhuatl*, p. 67.

que "todo está lleno de dioses" y concluyendo con Aristóteles, lo lleva a sostener que el motor inmóvil del universo es precisamente la divinidad. Y la razón de esto es que, como ya lo hemos dicho, citando a W. Jaeger, la historia de la filosofía no parece ser sino "el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos".<sup>8</sup>

Siendo, pues, nuestro empeño descubrir precisamente los comienzos de este proceso entre los nahuas, analizaremos aquellos textos que por primera vez ofrecen la respuesta a las preguntas planteadas por ellos mismos sobre qué es lo que explica el origen y la fundamentación del mundo y de las cosas. Y aun cuando en no pocos textos y narraciones de los primeros cronistas misioneros, hallamos mención de la respuesta forjada por los *tlataminime* o sabios, creemos que en ningún otro lugar podría tal vez encontrarse tan clara y adecuadamente expresada como en una vieja narración conservada en los *Anales de Cuauhtlilan*. En ella se atribuye simbólicamente a *Quetzalcóatl* —dios héroe cultural de los toltecas— el hallazgo de la solución buscada. Se señala con la vestidura del mito, que este descubrimiento es precisamente fruto de la sabiduría, representada por *Quetzalcóatl*:

- 1.—"Y se refiere, se dice
- 2.—que *Quetzalcóatl*, invocaba, hacia su dios a algo (que está) en el interior del cielo,
- 3.—a la del *faldellín* de estrellas, al que hace lucir las cosas;
- 4.—Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne;
- 5.—la que está vestida de negro, el que está vestido de rojo;
- 6.—la que ofrece suelo (o sostiene en pie) a la tierra, el que la cubre de algodón.
- 7.—Y hacia allá dirigía sus voces, así se sabía, hacia el lugar de la D<sup>iv</sup>inidad, el de los nueve travesaños con que consiste el Cielo..."<sup>9</sup>

### Comentario del Texto

Línea 1.—Y se refiere, se dice.

Claramente se indica con estas palabras que se trata de algo conocido por tradición. Muy probablemente "se refería

<sup>8</sup> JAEGER, Werner, *op. cit.*, T. I, pp. 172-173.

<sup>9</sup> *Anales de Cuauhtlilan*, en *Códice Chimalpopoca*, publicado en fotocopia y con versión al español por el Lic. Primo Feliciano Velázquez, fol. 4. La versión que ofrecemos ha sido hecha *ex profeso*, ya que la publicada por el Lic. Velázquez se aleja demasiado del texto náhuatl. *AP I*, 15.

y se decía", lo que a continuación sigue, en el *Calmécac* o escuela de estudios superiores, en donde la enseñanza se llevaba a cabo "contando" (*pohua*), como decían en náhuatl, lo descrito en los códices.

Línea 2.—que *Quetzalcóatl* rogaba, invocaba, hacia su dios a algo (que está) en el interior del cielo,

"Hacia su dios a algo...", *mo-teo-tiaya*, palabra que literalmente significa *deificaba algo para sí, o sea, "buscaba para sí a ese dios"* que vivía en el interior del cielo.

Línea 3.—a la del *faldellín* de estrellas, al que hace lucir las cosas;

No siendo nuestro tema en este capítulo analizar la idea náhuatl de la divinidad, solamente señalaremos que son estos títulos pareados las formas más usuales con que se designa en su doble aspecto a *Ometéotl*: dios de la dualidad o del dúo, que como en seguida se indica, vive en "el lugar de la dualidad" (*Omeyocan*).<sup>10</sup> Los dos primeros nombres con que se designa al principio dual: *La del faldellín de estrellas (Cūlalincue)* y *astro que hace lucir las cosas (Citlatlātonac)*, se refieren obviamente a la doble acción de *Ometéotl*, cuando por la noche hace brillar las estrellas, y cuando de día, identificado con el sol, es el astro que da vida a las cosas y las hace lucir.

Línea 4.—Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne;

Más claramente aún aparece aquí la ambivalencia de *Ometéotl*: es a un tiempo Señora y Señor de nuestra carne (de nuestro sustento): *To-naca-cihuatl, To-naca-tecuhtli*.

Línea 5.—la que está vestida de negro, el que está vestido de rojo;

*La que está vestida de negro: tecolliquenqui; el que está vestido de rojo: yezllaquenqui*. Literalmente quiere decir: vestido de (color) de sangre. De nuevo los mismos aspectos

<sup>10</sup> El designar al principio ambivalente que mora en *Omeyocan* (lugar de la dualidad) con el título de *Ometéotl* (dios dual), no es invención nuestra. Existen varios textos nahuas en los que nos encontramos con que se le da este nombre, especialmente cuando se le está designando como principio generador universal. Véanse por ejemplo, los lugares siguientes: *Ms. Cantares Mexicanos*, f. 35 v.; *Historia Tolteca-chichimeca* (*Anales de Cuauhtinchan*) (Ed. facsimilar de E. Mengin), p. 33.

del dios de la dualidad: la noche y el día, negro y rojo, colores que yuxtapuestos evocan asimismo la idea de sabiduría, como ya se ha indicado al describir la figura del *tlamatini*.

Línea 6.—*la que ofrece suelo (o sostiene en pie) a la tierra, el que la cubre de algodón.*

En esta línea se encierra la respuesta al problema de qué es lo que sostiene en pie a la tierra. Es el principio dual, descubierto por la larga meditación simbolizada en la figura de *Quetzalcóatl*. Es *Ometéotl* (dios de la dualidad) quien en su doble forma femenina-masculina: *tlallamānac*, ofrece suelo a la tierra y *tlallichcalt*: viste de algodón a la tierra. Cuando en el capítulo siguiente se estudien directamente los rasgos característicos de *Ometéotl*, dios de la dualidad (Señor y Señora de nuestro sustento), se verá cómo no obstante ser claramente un solo principio, una sola realidad, por poseer simultáneamente dos aspectos: el masculino y el femenino, es concebido como núcleo generativo y sostén universal de la vida y de todo lo que existe. Pero, de esto nos ocuparemos después. Aquí nos basta haber mostrado que en él se descubre el apoyo que mantiene en pie a la tierra, así como la fuerza que produce los cambios en el cielo y las nubes, tan plásticamente descrita como “lo que cubre de algodón a la tierra”.

Línea 7.—*Y hacia allá dirigía sus voces, así se sabía, hacia el lugar de la Dualidad, el de los nueve travesaños con que consiste el cielo...*

Expresamente se menciona aquí el lugar del origen cósmico: el *Omeyocan*, “sitio de la dualidad”, que se afirma está arriba de los “nueve travesaños” que forman los cielos. Notamos de paso que en otros textos, en vez de nueve, se afirma que son doce, o más comúnmente, trece los dichos cielos.

Nadie mejor que *Quetzalcóatl* podría simbolizar entre los nahuas el ansia de explicación metafísica. Su figura, evocadora de mitos, hace pensar en su sabiduría, en su búsqueda de un más allá, cuando cayendo en la cuenta de que en esta vida existe el pecado y se hacen viejos los rostros, trató de irse al Oriente, hacia la tierra del color negro y rojo, a la región del saber. Aquí lo encontramos todavía en Tula,

en su casa de ayunos, lugar de penitencia y oración, a donde se retiraba a meditar. Invocaba, como dice el texto y buscaba la solución deseada, inquiriendo acerca de lo que está en el interior del cielo. Allí, como hemos visto, descubrió su respuesta: es el principio dual, el que a “la tierra hace estar en pie y la cubre de algodón”.

Mas, *Quetzalcóatl*, no sólo halló en su meditación a *Ometéotl* ofreciendo sostén a la tierra, sino que lo vio vestido de negro y de rojo, identificado con la noche y el día. Descubrió en el cielo estrellado el faldellín luminoso con que se cubre el aspecto femenino de *Ometéotl* y en el astro que de día hace resplandecer a las cosas, encontró su rostro masculino y el símbolo maravilloso de su potencia generativa. El mundo, el sol y las estrellas reciben su ser de *Ometéotl*; en última instancia todo depende de él. Pero hay que notar, no obstante, que este principio radical, este Dios viejo (*Huehuetéotl*), como a veces también se le llama, no existe él solo, frente al Universo. Es en su función primordial generativa “madre y padre de los dioses”,<sup>11</sup> o sea que es origen de las demás fuerzas naturales divinizadas por la religión náhuatl. Dando apoyo al mundo, está *Ometéotl* (dios de la dualidad):

- 1.—“Madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo,
- 2.—tendido en el ombligo de la tierra,
- 3.—metido en un encierro de turquesas.
- 4.—El que está en las aguas color de pájaro azul, el que está encerrado en nubes,
- 5.—el dios viejo, el que habita en las sombras de la región de los muertos,
- 6.—el señor del fuego y del año.”<sup>12</sup>

#### Comentario del texto:

Línea 1.—*Madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo,*

Se enuncia, desde luego, el doble aspecto del principio cósmico (el dios viejo), sostén universal: es madre y padre. Generando y concibiendo en sí mismo, da origen a cuanto existe y primero que nada a los dioses.

<sup>11</sup> *Madre de los dioses, padre de los dioses: el dios viejo, in teteu inan in teteu ita, in Huehuetéotl.* Así es designado expresamente por los informantes de Sahagún. Fotocopia del libro VI del *Código Florentino*, en poder del doctor Garibay, Fol. 34. r. y su paralelo en Fol. 71, v. (Material náhuatl correspondiente al cap. XVII del lib. VI de la *Historia* de Sahagún.)

<sup>12</sup> *Código: Florentino, loc. cit., AP 1, 16.*



Línea 2.—*tendido en el ombligo de la tierra,*

*Tendido en el ombligo de la tierra: in tlalxicco ónoc.*

Analizando el interesante locativo *tlal-xic-co*, se ve que está formado por la desinencia de lugar *-co* (en); el radical de *xic-tli* (ombligo); y *tlal-(ti)* (tierra) que, sin glosa alguna, significa "en el ombligo de la tierra". Señalado dicho sitio como punto donde está tendido (*ónoc*) *Ometéotl*, se está indicando que sustenta al mundo viviendo precisamente en lo que es su centro, entre los cuatro puntos cardinales que, como veremos, se asignan a los otros dioses engendrados por él.

Líneas 3-5.—*metido en un encierro de turquesas.*

*El que está en las aguas color de pájaro azul, el que está encerrado en nubes, el dios viejo, el que habita en las sombras de la región de los muertos,*

Se afirma en estas líneas la omnipresencia de *Ometéotl*: está en *Omeyocan*, en el ombligo de la tierra, en su encierro de turquesas, en medio de las aguas, entre las nubes, en la región de los muertos. ¿Puede esta afirmación, que encuentra eco en otros textos, inducirnos a afirmar, como lo hace Hermann Beyer en su trabajo citado en la Introducción, que la tendencia más fuerte del pensamiento náhuatl se dirigía hacia el panteísmo?<sup>13</sup> En el capítulo siguiente, al ocuparnos más directamente de la divinidad como la concibieron los *tlamatimime*, trataremos de dilucidar este punto.

Línea 6.—*el señor del fuego y del año.*

*El señor del fuego y del año: Xiuhtecuhtli.* Es este otro título de *Ometéotl*. Brevemente resume así Clavijero los varios aspectos de *Xiuhtecuhtli*: "señor del año o de la hierba, era el dios del fuego, al cual llamaban también *Ixczahquih* que significa semblante amarillo".<sup>14</sup>

Dando así apoyo a la tierra, desde su ombligo o centro, deja luego *Ometéotl* actuar a los dioses —a las fuerzas cósmicas que ha generado— siendo su madre y su padre, como dice el texto citado. De acuerdo con la antigua relación de

<sup>13</sup> BEYER, HERMANN, *Das aztekische Götterbild* Alex. V. Humboldt's en *Wissenschaftliche...*, pp. 109-119.

<sup>14</sup> CLAVIJERO, FRANCISCO JAVIER, *Historia Antigua de México*, t. II, p. 79.

la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*,<sup>15</sup> cuatro fueron los primeros dioses, desdoblamiento inmediato del principio dual:

- 1.—"Este dios y diosa engendraron cuatro hijos:
- 2.—Al mayor llamaron *Tlaclaque Tezcatlipuca* (*Tlaltlahqui Tezcatlipuca*), y los de Guaxocingo (*Huexotzingo*) y Tascalá (*Tlaxcala*), los cuales tenían a éste por su dios principal, le llamaban *Camastle* (*Camaxtle*); éste nació todo colorado.
- 3.—Tuvieron el segundo hijo, al cual dijeron *Yayanque* (*Yayauqui*) *Tezcatlipuca*, el cual fué el mayor y peor, y el que más mandó y pudo que los otros tres, porque nació en medio de todos: éste nació negro.
- 4.—Al tercero llamaron *Quizalcoatl* (*Quetzalcóatl*), y por otro nombre *Yagualhecatl* (*Yoalli Hécatl*).<sup>16</sup>
- 5.—Al cuarto y más pequeño llamaban *Omitécilt* (*Omitéotl*), y por otro nombre *Maquicoatl* (*Maquicoatl*) y los mexicanos le decían *Uchilobi* (*Huitzilopochtli*), porque fué izquierdo, al cual tuvieron los de México por dios principal, porque en la tierra de do vinieron le tenían por más principal..."<sup>17</sup>

Estos cuatro dioses constituyen, como vamos a verlo, las fuerzas primordiales que ponen en marcha la historia del mundo. Desde un principio, el simbolismo de sus colores —rojo, negro, blanco y azul— nos permitirá seguirlos a través de sus varias identificaciones con los elementos naturales, con los rumbos del espacio y con los periodos de tiempo que estarán bajo su influencia. Porque, con los cuatro hijos de *Ometéotl* entrarán de lleno en el mundo, el espacio y el tiempo, concebidos no como un escenario vacío —unas meras coordenadas— sino como factores dinámicos, que se entrelazan y se implican para regir al acaecer cósmico.

La misma *Historia de los Mexicanos* nos ilustra acerca de sus primeras actividades como creadores del fuego, del Sol, de la región de los muertos, del lugar de las aguas, allende los cielos, de la tierra y los hombres, de los días

<sup>15</sup> Es éste, como ya se indicó en las fuentes, un manuscrito cuyo probable autor —en opinión de Garibay y otros varios— es fray Andrés de Olmos. De cualquier manera, su antigüedad no puede ponerse en duda, así como tampoco el hecho de haber sido redactado tomando como base pinturas o códices antiguos y primitivos textos en náhuatl.

<sup>16</sup> El color característico de *Quetzalcóatl*, *Yoalli-hécatl*, noche-viento, en cuanto dios del occidente es el blanco, *Huitzilopochtli* a su vez, ocupa aquí, por una trasposición azteca, el lugar del primitivo *Tezcatlipuca* azul.

<sup>17</sup> *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*. En Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, III, Pomar, Zurita, Relaciones Antiguas (publicadas por J. G. Icazbalceta), pp. 228-229.

y los meses y en una palabra, del tiempo. Y esto que a primera vista parece contradecir la versión dada por los informantes de Sahagún arriba citada, donde se dice que *Ometéotl* mismo es quien vivifica y da cimiento a todas esas realidades, de hecho si se examina mejor, más bien podrá decirse que los nuevos datos la clarifican y completan.

Porque los informantes hablando del mundo ya existente, dijeron tan sólo que *Ometéotl* le daba apoyo hallándose en su ombligo o centro. Refiriéndose a las aguas, a las nubes y a la región de los muertos, sostuvieron también que en todos esos lugares estaba presente *Ometéotl*, pero no precisaron si fué el principio dual por sí mismo, o por medio de las cuatro fuerzas cósmicas (sus hijos) como produjo el mundo de la realidad. Esto es lo que precisamente explica la *Historia de los Mexicanos*:

- 1.—“Pasados seiscientos años del nacimiento de los cuatro dioses hermanos, y hijos de Tonacatecli (*Tonacatecuhtli*), se juntaron todos cuatro y dijeron que era bien que ordenasen lo que habían de hacer, y la ley que habían de tener,
- 2.—y todos cometieron a Quetzalcóatl y a Uchilobi (*Huitzilopochtli*), que ellos dos lo ordenasen,
- 3.—y estos dos, por comisión y parecer de los otros dos, hicieron luego el fuego, y fecho, hicieron medio sol, el cual por no ser entero no relumbraba mucho sino poco.
- 4.—Luego hicieron a un hombre y a una mujer: el hombre dijeron Uxumuco (*Oxomoco*), y a ella Cipastonal (*Cipactónal*), y mandáronles que labrasen la tierra, y que ella hilase y tejese, y que dellos nacerían los *macehuals*, y que no holgasen sino que siempre trabajasen.
- 5.—y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos ella curase y usase de adivinanzas y hechicerías, y así lo usan hoy día a hacer las mujeres.
- 6.—Luego hicieron los días y los partieron en meses, dando a cada mes veinte días, y así tenía diez y ocho, y trescientos y sesenta días en el año, como se dirá adelante.
- 7.—Hicieron luego a Mitlilatteclet (*Mictlantecuhtli*) y a Michiteciglat (*Mictēcūhuatl*), marido y mujer, y estos eran dioses del infierno, y los pusieron en él;
- 8.—y luego criaron los cielos, allende del treceno, y hicieron el agua,
- 9.—y en ella criaron a un peje grande que se dice cipoa quacli (*Cipactli*), que es como caimán, y deste peje hicieron la tierra, como se dirá...”<sup>18</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 229-230.

Creados ya el fuego y el sol —línea 3— los hombres y el maíz —líneas 4 y 5— los días, meses y años —línea 6—, el lugar de los muertos, el de las aguas y el mundo —líneas 7, 8 y 9—, los dioses ponen en marcha la historia del universo.

Identificándose muy pronto el *Tezcatlipoca* rojo con el lugar del oriente, *Tlapalan*, la región del color rojo; el *Tezcatlipoca* negro con la noche y la región de los muertos, situada en el norte; *Quetzalcóatl*, noche y viento, con el oeste, la región de la fecundidad y la vida y por fin el *Tezcatlipoca* azul —personificado por el *Huitzilopochtli* azteca en Tenochtitlan— ligado con el sur, la región que se halla a la izquierda del sol, cada uno comenzará a actuar desde su centro de acción, situado en uno de los cuatro rumbos del mundo. *Huehuetéotl*, el dios viejo, el principio supremo observará desde el *Omeyocan* y desde el ombligo de la tierra la acción de los dioses.

Pero la actuación de éstos —como vamos a verlo acudiendo a los textos nahuas— es violenta: “los dioses combaten —dice Alfonso Caso— y su lucha es la historia del universo; sus triunfos alternativos son otras tantas creaciones”<sup>19</sup>.

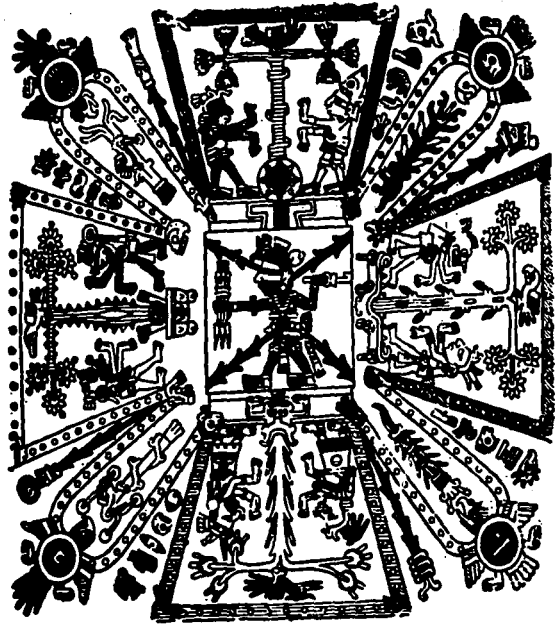
<sup>19</sup> Caso, Alfonso, *La Religión de los Aztecas*, p. 11.

## EL ACAECER TEMPORAL DEL UNIVERSO

La idea de la lucha aplicada antropomórficamente a las fuerzas cósmicas, es precisamente la forma encontrada por el pensamiento náhuatl para explicar el acaecer del universo. Este ha existido en diversos períodos de tiempo. Al principio, recién creado, hubo un equilibrio de fuerzas: "los cuatro dioses hijos de *Tonacateuhli* se juntaron y dijeron que era bien que ordenasen lo que habían de hacer y la ley que habían de tener".<sup>20</sup>

Mas, este primer equilibrio no fué algo estable; las luchas míticas de *Quetzalcóatl* y los varios *Tezcatlipocas* habrán de romperlo. Porque como ninguno de los cuatro dioses existe por sí mismo ni es en realidad el sostén del universo, ya que esto es obra de *Ometéotl*, su condición es también precaria e inestable. Sólo *Ometéotl* —dualidad generadora y sostén universal— está en pie por sí mismo. Sus hijos, los cuatro primeros dioses, son fuerzas en tensión y sin reposo. Llevan en sí mismos el germen de la lucha. En un afán de predominio, cada uno tratará de identificarse con el sol, para regir entonces la vida de los hombres y el destino del mundo. En cada edad de la tierra —en cada Sol— predomina uno de ellos, simbolizando a la vez un elemento —tierra, aire, fuego y agua— y uno de los cuatro rumbos del mundo. El breve lapso de tiempo en que logra mantener a raya el influjo de las fuerzas rivales, constituye una de las edades del mundo, que a los mortales parecen tan largas. Mas, al fin sobrevienen la lucha y la destrucción. *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl* combaten, se eliminan uno a otro y reaparecen de nuevo en el campo de batalla del universo. Los monstruos de la tierra, el viento, el fuego y el agua son las fuerzas que chocan, viniendo con ímpetu desde los cuatro rumbos del mundo.

Y así —de acuerdo con una velada dialéctica que en



Los rumbos del universo y sus divinidades (Codex Fejérváry Mayer).

<sup>20</sup> *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, en op. cit., p. 229.

vano pretende armonizar el dinamismo de fuerzas contrarias— se van sucediendo las varias edades del mundo —los Soles—, como decían simplemente los nahuas. De entre ellos, los aztecas concibieron el ambicioso proyecto de impedir, o al menos aplazar, el cataclismo que habría de poner fin a su Sol, el quinto de la serie. Esta idea que llegó a convertirse en obsesión, fué precisamente la que dió aliento y poderío a los habitantes de Tenochtitlan, haciendo de ellos como ha escrito Caso:

“un pueblo con una misión. Un pueblo elegido. El cree que su misión es estar al lado del Sol en la lucha cósmica, estar al lado del bien, hacer que el bien triunfe sobre el mal, proporcionar a toda la humanidad los beneficios del triunfo de los poderes luminosos sobre los poderes tenebrosos de la noche.

Es claro que el azteca, como todo pueblo que se cree con una misión, está mejor dispuesto a cumplirla si de su cumplimiento se deriva el dominio sobre los otros pueblos...

La idea de que el azteca era un colaborador de los dioses; la concepción de que cumplían con un deber trascendental y que en su acción radicaba la posibilidad de que el mundo continuara viviendo, permitió al pueblo azteca sufrir las penalidades de su peregrinación, radicarse en un sitio que los pueblos más ricos y más cultos no habían aceptado, e imponerse a sus vecinos ensanchando constantemente su dominio, hasta que las huestes aztecas, llevaron el poder de Tenochtitlan a las costas del Atlántico y del Pacífico...”<sup>21</sup>

Tal fué la viviente conclusión descubierta por los aztecas, que pronto pasó a ser una verdadera inspiración mística, unificador de sus actividades personales y sociales alrededor de la idea de la colaboración con el Sol. Como hipnotizados místicamente por el que Soustelle llama “misterio de la sangre”,<sup>22</sup> dirigían sin reposo su esfuerzo vital a proporcionar a los dioses el *chalchihuatl* o agua preciosa de los sacrificios, único alimento capaz de conservar la vida del Sol.

Mas, esto, que sin duda constituyó uno de los puntos fundamentales de su religión y aun de su concepción imperialista del mundo, no debe hacernos olvidar su base estrictamente filosófica. Porque si los aztecas sacaron esa conclusión místico-religiosa del antiquísimo mito náhuatl de los Soles, en realidad dicho mito en sí —independientemente de

<sup>21</sup> CASO, Alfonso, “El Águila y el Nopal”, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. V, núm. 2, p. 103.

<sup>22</sup> SOUSTELLE, Jacques, *La Vie Quotidienne des Aztèques*, p. 275.

sus aplicaciones religiosas— encierra la explicación náhuatl del acacer cósmico.

Pasan de diez las crónicas y anales donde se encuentra esta narración, aunque con diversas variantes por lo que al número y orden de los Soles se refiere.<sup>23</sup>

La narración que aquí se da, traducida del náhuatl, es la que juzgamos más completa y de mayor interés: la contenida en el manuscrito de 1558. Las razones que nos mueven a preferirla, brevemente pueden reducirse a tres: 1) Su antigüedad, pues aún cuando fué escrita en 1558, la forma

<sup>23</sup> Las versiones más conocidas y antiguas son las siguientes:

- 1) La del *Códice Vaticano A 3738*, con su explicación adjunta en italiano saturado de hispanismos, por el padre Pedro Ríos. *Codex Vaticanus A (Ríos). II Manuscrito mexicano Vaticano 3738, detto il codice Ríos*. Riprodotto in fotocromografia a spese di S. E. il Duca di Loubat a cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1900. Fol. 4 v. 7 r.
- 2) La de la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* (anterior a 1540). Escrita probablemente por Olmos sobre la base de textos nahuas. En *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, III, pp. 231-236.
- 3) La de la *Hystoire du Méchique*, manuscrito traducido por Thevet (1513), publicado por De Jonghe, en *Journal de la Societé des Americanistes de Paris*, t. 2, pp. 141.
- 4) La que aparece en los *Memoriales de Motolinia* (anterior a 1545). Motolinia, fray Toribio, O. F. M., *Memoriales*, Ed. de Luis García Pimentel, México-Paris, 1903, pp. 346-348.
- 5) La llamada por Paso y Troncoso *Leyenda de los Soles*, o también *Manuscrito Náhuatl de 1558*—Ed. de Walter Lehmann, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*. Stuttgart, 1938 (texto náhuatl y versión alemana), pp. 322-327.
- 6) La que se incluye en el texto náhuatl de los *Anales de Cuauhtitlan* (recogida antes de 1570). Ed. Walter Lehmann (texto náhuatl y versión alemana). *Op. cit.*, pp. 60-62.
- 7) La que ofrece Nuñez Camargo en su *Historia de Tlaxcala* (recogida a fines del siglo XVI). MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, 1892, pp. 153-154.
- 8) La incluida por Ixtlilxóchitl en su *Sumaria Relación* (principios del siglo XVII). *Obras Históricas*, de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, 1891-1892, t. I, pp. 11-14.
- 9) La ofrecida por el mismo en su *Historia Chichimeca*, *Ibid.*, t. I, páginas 19-21.
- 10) La que aparece en su *Historia de la Nación Chichimeca*, *Ibid.*, t. II, páginas 21-25.
- 11) La que puede leerse en la piedra del Sol, tal como lo hizo ver don Antonio León y Gama, quien asimismo incluye en su obra *Descripción Histórica y Cronológica de dos misteriosas piedras que el año 1790 se desenterraron, en la plaza mayor de México*, 2ª Ed., México, 1832, una versión casi idéntica a la del Ms. de 1558. Según testimonio del mismo León y Gama, se trata de “una historia anónima, en la lengua mexicana, que se halla al fin de la que copió don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, que cita Boturini en el párrafo VIII, número 13 del Catálogo de su Museo.” (*Op. cit.*, pp. 94-95.)

Sigue echándose de menos un estudio comparativo y pormenorizado de todas estas versiones de la llamada *leyenda de los Soles*. Su análisis y comparación sobre la base de los conocimientos cronológicos nahuas, indudablemente arrojará nueva luz acerca de sus ideas cosmológicas. Desgraciadamente no podemos adentrarnos aquí en semejante investigación, tema ya de por sí de una obra aparte.

de redacción, en la que continuamente se repiten expresiones como "aquí está..." al lado de fechas yuxtapuestas, claramente indican que se trata de la explicación de un viejo códice indígena. Por otra parte —como opina Lehmann—, es más que probable que dicha narración de los Soles formó parte de los documentos recogidos por Olmos. 2) El hecho de que concuerden con ella, el monumento prehispánico conocido como piedra del Sol, y la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, tanto en lo que se refiere al número como al orden en que van sucediéndose los diversos Soles. 3) Es el texto náhuatl de los Soles que más detalles de interés nos conserva.<sup>24</sup>

La versión castellana que damos a continuación del documento de 1558, siendo lo más apegada posible al texto náhuatl, pretende reflejar hasta donde se pueda el carácter de descripción de un viejo códice azteca que se trasluce en el texto original:

- 1.—"Aquí está la relación oral de lo que se sabe acerca del modo como hace ya mucho tiempo la tierra fue cimentada.
- 2.—Una por una, he aquí sus varias fundamentaciones (edades).
- 3.—En qué forma comenzó, en que forma dió principio cada Sol hace 2513 años —así se sabe— hoy día 22 de mayo de 1558 años.
- 4.—Este Sol, 4 tigre, duró 676 años.
- 5.—Los que en este primer Sol habitaron, fueron comidos por ocelotes (tigres), al tiempo del Sol, 4 tigre.
- 6.—Y lo que comían era nuestro sustento —7 grama— y vivieron 676 años.
- 7.—Y el tiempo en que fueron comidos fué el año 13.
- 8.—Con esto perecieron y se acabó (todo) y fué cuando se destruyó el Sol.
- 9.—Y su año era 1 caña; comenzaron a ser devorados en un día —4 tigre— y sólo con esto terminó y todos perecieron.
- 10.—Este Sol se llama 4 viento.
- 11.—Estos, que en segundo lugar habitaron en este segundo (Sol), fueron llevados por el viento al tiempo del Sol 4 viento y perecieron.
- 12.—Fueron arrebatados (por el viento) se volvieron monos;
- 13.—sus casas, sus árboles todo fué arrebatado por el viento,
- 14.—y este Sol fué también llevado por el viento.

<sup>24</sup> Tomado esto en cuenta, remitimos a quien pretenda un estudio más pormenorizado del texto en cuestión, a la introducción escrita por Walter Lehmann en su versión paleográfica náhuatl con traducción al alemán de los documentos que publicó bajo el título de *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, text mit Übersetzung von Walter Lehmann, en *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*. Bande I, Stuttgart und Berlin, 1938, páginas 1-37.

- 15.—Y lo que comían era nuestro sustento.
- 16.—12 serpiente; el tiempo en que estuvieron viviendo fué 364 años.
- 17.—Así perecieron en un solo día llevados por el viento, en el signo 4 viento perecieron.
- 18.—Su año era 1 pedernal.
- 19.—Este Sol 4 lluvia era el tercero.
- 20.—Los que vivieron en la tercera (edad) al tiempo del Sol 4 lluvia, también perecieron, llovió sobre ellos fuego y se volvieron guajolotes (pavos),
- 21.—y también ardió el Sol, todas sus casas ardieron,
- 22.—y con esto vivieron 312 años.
- 23.—Así, perecieron, por un día entero llovió fuego.
- 24.—Y lo que comían era nuestro sustento.
- 25.—7 pedernal; su año era 1 pedernal y su día 4 lluvia.
- 26.—Los que perecieron eran los (que se habían convertido en) guajolotes (*pipiltin*)
- 27.—y así, ahora se llama a las crías de los guajolotes *pipil-pipil*.
- 28.—Este Sol se llama 4 agua, el tiempo que duró el agua fué 52 años.
- 29.—Y éstos que vivieron en esta cuarta edad, estuvieron en el tiempo del Sol 4 agua.
- 30.—El tiempo que duró fué de 676 años.
- 31.—Y como perecieron: fueron oprimidos por el agua y se volvieron peces.
- 32.—Se vino abajo el cielo en un solo día y perecieron,
- 33.—y lo que comían era nuestro sustento.
- 34.—4 flor; su año era 1 casa y su signo 4 agua.
- 35.—Perecieron, todo monte pereció,
- 36.—el agua estuvo extendida 52 años y con esto terminaron sus años.
- 37.—Este Sol, su nombre 4 movimiento, este es nuestro Sol, en el que vivimos ahora.
- 38.—y aquí está su señal, cómo cayó en el fuego el Sol, en el fogón divino, allá en Teotihuacán.
- 39.—Igualmente fué este el Sol de nuestro príncipe, en Tula, o sea de *Quetzalcoatl*.<sup>25</sup>
- 40.—El quinto Sol, 4 movimiento su signo,
- 41.—se llama Sol de movimiento porque se mueve, sigue su camino.
- 42.—Y como andan diciendo los viejos, en el habrá movimientos de tierra, habrá hambre y con esto pereceremos."<sup>26</sup>

#### Comentario del Texto:

Línea 1.—Aquí está la relación oral de lo que se sabe acerca del modo como hace ya mucho tiempo la tierra fué cimentada.

<sup>25</sup> Documento de 1558, en la Ed. bilingüe (náhuatl-alemán) de W. Lehmann, op. cit., pp. 322-327: AP I, 17.

<sup>26</sup> Las líneas 40 a 42 están tomadas del texto de los *Anales de Cuauhtlín* (ed. de W. Lehmann), p. 62; AP I, 17.

“La relación oral de lo que se sabe”: *tlamachiliztlatol-zazanilli*. Es este un compuesto en el que nos volvemos a encontrar la palabra *tlamachiliztli*, que como se ha indicado en el capítulo anterior, significa “sabiduría” en sentido pasivo: *sabiduría sabida*, o sea, la tradición. Se expresa aquí claramente lo que es característico de todo saber de la antigüedad. Es un conocimiento recibido de palabra —en el *Calmécac*— lugar donde se daban “las relaciones orales de lo que se sabe”.

Línea 2.—*Una por una, he aquí sus varias fundamentaciones (edades)*.

Para expresar lo que hemos traducido como “fundamentaciones”, se usa en el texto náhuatl la palabra *i-tlamamanca*, compuesta del prefijo *i-* (de ella, de la tierra) y del sustantivo verbal *tlamamanca* derivado del verbo *mani*: permanecer, estar permanentemente. A la letra, pues, la voz *tlamamanca* significa el resultado de las acciones por las que queda hecha permanentemente la tierra, o sea, sus *fundamentaciones*.

Con mayor precisión que del Paso y que D. Primo F. Velázquez, tradujo así Walter Lehmann la mencionada frase: *in einzelnen (Weltaltern) ihre Gründungen (erfolgten)*: “en sendas edades ocurrieron sus fundamentaciones”.<sup>27</sup> Lo cual está en perfecta armonía con la idea náhuatl que hemos encontrado anteriormente de la necesidad “de sostener en pie” o cimentar al universo, ya que como vimos se aplicó precisamente a *Ometéotl* (dios de la dualidad) el título de *Tlallámanac* que a la letra significa “el que da cimiento o sostén a la tierra”.

Línea 3.—*En qué forma comenzó, en qué forma dió principio cada Sol hace 2513 años —así se sabe— hoy día 22 de mayo de 1558 años*.

Es ciertamente indicio del afán náhuatl de precisión adquirido por el manejo constante de sus dos calendarios, la presencia aquí de fechas. Junto a la del día en que se narra la historia —22 de mayo de 1558—, se señala el año en que se cree tuvo lugar el comienzo de las varias edades cósmicas.

<sup>27</sup> LEHMANN, Walter, *Die Geschichte von der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, p. 322.

Con frecuencia nos iremos encontrando fechas, dadas en función del *xihpohualli* o cuenta de los años. Igualmente se indica, haciéndose referencia a sus cálculos astrológicos, el signo del *Tonalámatl* que corresponde a las varias edades y cataclismos. Todo esto pone de manifiesto que, aun cuando la dialéctica de la evolución de los Soles está revestida del mito, se sigue en su exposición un cuidadoso método cronológico, lo que supone un auténtico pensamiento racionalizante y sistematizador.<sup>28</sup>

Línea 4.—*Este Sol, 4 tigre, duró 676 años*.

Como se verá, cada Sol o edad recibe el nombre de aquello que causó su destrucción. Y ésta tiene igualmente lugar en la fecha que corresponde al día 4 del signo en el que irrumpe la fuerza destructora. Así, en este primer Sol de *tigre*, el final llegó precisamente en un día “4 tigre”. Los tigres como “devoradores de gente”, que esto significa uno de sus nombres en náhuatl (*te-cuani*), son monstruos de la tierra y simbolizan por tanto la acción de este primer elemento.

Según la versión de la *Historia de los Mexicanos* que nos conserva el mito simbólico de las luchas cósmicas, habiéndose hecho sol *Tezcatlipoca* y estando bajo su égida el mundo y sus primeros habitantes, actuó *Quetzalcóatl* por primera vez en su contra: “Porque le dió con un grande bastón y lo derribó en el agua y allí se hizo tigre y salió a matar gigantes...”<sup>29</sup>

Línea 6.—*Y lo que comían era nuestro sustento —7 grama— y vivieron 676 años*.

La *Historia de los Mexicanos* señala claramente cuál era el alimento peculiar de cada época. En este primer Sol dice que los *macehuales* (los hombres) “comían bellotas de encinas y no otra cosa”.<sup>30</sup>

La fecha del *tonalámatl* 7 *malinalli* (grama) que algunos

<sup>28</sup> Fijándose en la acción de los elementos en las varias edades, se ha sostenido con frecuencia que la narración de los Soles refleja la historia hecha mito de varios cataclismos naturales ocurridos en fechas remotas. Así, por ejemplo, se considera la erupción del *Xitle* (en la serranía del Ajusco, D. F.), como ocurrida al tiempo del Sol de fuego. Siendo esto posible, aunque difícil de comprobar, sigue en pie el hecho de que la Leyenda de los Soles constituye la versión mitológica náhuatl de la evolución temporal del universo.

<sup>29</sup> *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en op. cit., p. 233.

<sup>30</sup> Loc. cit.

como Primo F. Velázquez erróneamente han pensado que indicaba la clase de alimento consumido en este Sol, señala solamente un día del calendario adivinatorio que estaba bajo el influjo de *Tezcatlipoca*, quien como hemos visto era la fuerza que gobernaba al universo durante esta primera época.

Línea 10.—*Este Sol se llama 4 viento.*

Interviene aquí el segundo elemento: el viento. Con el ropaje del mito nos describe así *La Historia de los Mexicanos* lo que pasó en este Sol:

“duró Quetzalcóatl seyendo sol otras trece veces cincuenta y dos, que son seiscientos y setenta y seis años, los cuales acabados, Tezcatlipuca, por ser dios se hacía tigre como los otros sus hermanos lo querían y así andaba fecho tigre y dió una coz a Quetzalcóatl, que lo derribó y quitó de ser sol y levantó tan grande aire que lo llevó y a todos los *macehuales* (los hombres) y estos se volvieron en monos y ximias, y quedó por sol Tlalocatecli dios del infierno...”<sup>31</sup>

Línea 15.—*Y lo que comían era nuestro sustento.*

Respecto del alimento que tomaban en esta segunda edad, encontramos en la *Historia de los Mexicanos*, que “no comían sino *aciciutti*, que es una simiente como de trigo, que nace en el agua”.<sup>32</sup> Nótese el principio de una cierta evolución en la naturaleza de los alimentos, ya que ahora en vez de bellotas de encinas, comían *acecentli* o maíz de agua. El maíz (*centéotl*), el cereal americano por excelencia, obsequio de la hormiga a *Quetzalcóatl*, será la culminación de esta evolución en los alimentos al llegar la quinta edad.

Línea 19.—*Este Sol 4 lluvia es el tercero.*

Es ésta la edad en que actúa el tercero de los elementos: el fuego. La *Historia de los Mexicanos*, continuando su narración de las luchas míticas de los dioses, dice:

“Pasados estos años, *Quetzalcóatl* llovió fuego del cielo y quitó que no fuese sol a *Tlalocatecli* (*Tláloc*) y puso por sol a su mujer

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 233.—El autor de la *Historia*, o tal vez el copista, parece haber confundido aquí a *Tláloc* con *Nicitlantecuhtli*. Este último sí era ciertamente dios del infierno, divinidad del rumbo del norte y encarnación del *Tezcatlipoca* negro. Sin embargo, al escribir *Tlalocatecli* y al decir más adelante que su comparte era *Chalchiuhlicue*, se está afirmando claramente que se trata no ya del “dios del infierno”, sino de *Tláloc*, dios del oriente y de la lluvia, que ocupa el lugar del primitivo *Tezcatlipoca* rojo. El error está, pues, en decir que *Tlalocatecli* (*Tláloc*) era dios del infierno.

<sup>32</sup> *Loc. cit.*



El Sol de viento, segundo periodo cósmico (*Códice Vaticano A, 3738, I. 6.*)

*Chalchiuttlque* (*Chalchiuhlicue*), la cual fué sol seis veces cincuenta y dos años, que son trescientos y doce años..."<sup>32</sup>

Línea 24.—Y lo que comían era nuestro sustento.

"Los macehuales comían en este tiempo de una simiente como de maíz que se dice *cintrrocopi*..."<sup>34</sup> El alimento se acerca cada vez más a lo que llegará a ser "nuestro sustento" (*to-nácatl*), por antonomasia: el maíz.

Líneas 26-27.—Los que perecieron eran los (que se habían convertido en) guajolotes (*pipiltin*) y así, ahora se llama a las crías de los guajolotes "*pipil-pipil*".

Extrañas a primera vista podrán parecer estas dos líneas. Sin embargo, si se recuerda que —como dice la línea 20— los macehuales se habían convertido en guajolotes (*pipiltin*), no causará admiración que todavía en la época del que narra el mito de los Soles, quedara como una supervivencia la creencia popular de que las crías de los guajolotes eran descendientes de los pobladores de la tercera edad del mundo. Por eso al llamar a dichas crías se usaba repetir la misma voz náhuatl *pipil-pipil*, que significa también infante, príncipe, etc.

Línea 28.—Este Sol se llama 4 agua, el tiempo que duró el agua fué 52 años.

Es ésta la época del cuarto Sol: el de agua. La *Historia de los Mexicanos* refiere así lo sucedido:

"En el año postrero que fué sol Chalchiuttlque (*Chalchiuhlicue*), como está dicho, llovió tanta agua y en tanta abundancia, que se cayeron los cielos y las aguas llevaron todos los macehuales que iban y dellos se hicieron todos los géneros de pescados que hay y así cesaron de haber macehuales y el cielo cesó porque cayó sobre la tierra..."<sup>35</sup>

Línea 36.—y el agua estuvo extendida 52 años.

Concluye aquí el relato de las 4 primeras edades del mundo. El manuscrito publicado por Paso y Troncoso narra todos los preliminares de la creación del quinto Sol, incluyendo el viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* (región de los muertos) para obtener huesos de hombres y llevar a cabo su nueva

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>34</sup> *Loc. cit.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 233-234.

formación. Encontramos también otro mito de hondo simbolismo en el que se narra el hallazgo del maíz, el cereal básico de América, que es dado a *Quetzalcóatl* por la hormiga que lo tenía escondido en el monte de nuestro sustento.

Los informantes de Sahagún (*Códice Matriense del Real Palacio*, vol. VI, fol. 180 y ss.) refieren también la creación del quinto sol en Teotihuacán, donde *Nanahuatzin* "el bubosillo", en competencia con el arrogante *Tecuiztécatl*, se arrojó valerosamente a la hoguera y se convirtió en Sol. Todos estos mitos —de profundo interés humano y filosófico—, desgraciadamente, sólo podemos mencionarlos, ya que su exposición y comentario alargaría fuera de toda proporción este capítulo. Señalaremos únicamente que hay en ellos un riquísimo filón muy poco aprovechado aún, especialmente si se toman como base los textos nahuas originales.

Línea 37.—Este Sol, su nombre 4 movimiento, este es nuestro Sol, en el que vivimos ahora.

Tal como lo dice el texto, puede también verse esto mismo en la maravillosa piedra del Sol, donde la figura central representa el rostro de *Tonatiuh* (Sol), dentro del signo 4 movimiento (*nahui ollin*) del *Tonalámatl*.

Con este quinto Sol hace su entrada en el pensamiento cosmológico náhuatl la idea de movimiento, como un concepto de suma importancia en la imagen y destino del mundo.

Línea 38.—y aquí está su señal, cómo cayó en el fuego el Sol, en el fogón divino, allá en Teotihuacán.

Se alude al ya mencionado mito de la creación del quinto Sol en Teotihuacán, cuando los dioses (fuerzas cósmicas, hijos de *Ometéotl*), logrando una cierta armonía, deciden crear una vez más un Sol.

La figura de *Nanahuatzin* —el bubosillo—, que atrevidamente se arroja al fuego para convertirse en Sol, implica ya desde un principio la raíz más oculta del futuro misticismo azteca: por el sacrificio existe el Sol y la vida; sólo por el mismo sacrificio podrán conservarse. Copiamos aquí tan sólo los momentos culminantes del drama de la creación del quinto Sol tal como los trasmite Sahagún:

"Llegada la media noche, todos los dioses se pusieron en derredor del hogar que se llamaba *teotexcalli*. En este lugar ardió el



fuego cuatro días... y luego hablaron y dijeron a *Tecuciztécatl*. "¡Ea, pues, *Tecuciztécatl*, entra tú en el fuego!" Y él luego acometió para echarse en él y como el fuego era grande y estaba muy encendido, sintió gran calor, hubo miedo, y no osó echarse en él, volvióse atrás... De que hubo probado cuatro veces, los dioses luego hablaron a *Nanauatzin*, y dijéronle: ¡Ea, pues, *Nanauatzin*, prueba tú!; y como le hubieron hablado los dioses, estorzóse y cerrando los ojos, arremetió, y echóse en el fuego, y luego comenzó a rechinar y respendar en el fuego como quien se asa. Como vió *Tecuciztécatl*, que se había echado en el fuego y ardía, arremetió y echóse en la hoguera... Después que ambos se hubieron arrojado en el fuego, y que se habían quemado, luego los dioses se sentaron a esperar a qué parte vendría a salir el *Nanauatzin*. Habiendo estado gran rato esperando, comenzó a poner colorado el cielo, y en todas partes apareció la luz del alba. Dicen que después de esto los dioses se hincaron de rodillas para esperar por donde saldría *Nanauatzin* hecho sol; miraron a todas partes volviéndose en derredor, mas nunca acertaron a pensar ni a decir a qué parte saldría, en ninguna cosa se determinaron; algunos pensaron que saldría de la parte del norte, y paráronse a mirar hacia él: otros hacia medio día, a todas partes sospecharon que había de salir; porque por todas partes había resplandor del alba; otros se pusieron a mirar hacia el oriente, y dijeron aquí de esta parte ha de salir el sol. El dicho de éstos fué verdadero; dicen que los que miraron hacia el oriente fueron *Quetzalcóatl*, que también se llama *Ecatl*, y otro que se llama *Tótec*... y cuando vino a salir el sol, pareció muy colorado, y que se contoneaba de una parte a otra, y nadie lo podía mirar, porque quitaba la vista de los ojos, resplandecía, y echaba rayos de sí en gran manera, y sus rayos se derramaron por todas partes..."<sup>36</sup>

Líneas 40-42.—*El quinto Sol 4 movimiento su signo, se llama Sol de movimiento porque se mueve, sigue su camino. Y como andan diciendo los viejos, en el habrá movimientos de tierra, habrá hambre y con esto pereceremos.*

Se alude en la línea 41 a lo que nos refieren también los informantes de Sahagún (*Código Matricense del Real Palacio*, ed. facs., vol. VI, fol. 187), que al principio el quinto Sol no se movía: "entonces, dijeron los dioses, ¿cómo viviremos? ¿No se mueve el Sol?" Para darle fuerzas se sacrificaron los dioses y le ofrecieron su sangre. Por fin sopló el viento y "moviéndose, siguió el Sol su camino".

En la línea 42 se anuncia el fin de la época actual por un terremoto que, según lo muestra la fecha esculpida en la

<sup>36</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, op. cit., t. II, pp. 14-15.

piedra del Sol, tendrá precisamente lugar en un día 4 movimiento.

Tal era la antigua concepción nahua de las varias edades o tiempos en que fué cimentada la tierra. Una rápida mirada retrospectiva nos permitirá descubrir en ella, haciendo a un lado lo puramente mitológico, las que llamaremos categorías cosmológicas nahuas.

La primera y más importante es la exigencia lógica de fundamentación de los mundos, idea que responde a la pregunta concebida por los *tlamatinime* sobre qué es lo que hace estar a las cosas "en pie". El pensamiento náhuatl sólo tiene por verdadero (*nelli*) aquello que está cimentado en algo firme y permanente: con raíz (*nel-huá-yoll*). Y lo único verdaderamente cimentado en sí mismo es *Ometéotl*, el principio ambivalente, origen y sostén de las fuerzas cósmicas (sus hijos, los dioses). Por esto, aunque *Ometéotl* existe originalmente en la dimensión superior del *Omeyocan*, en el treceavo cielo, para dar sustento al mundo, está también en su ombligo o centro. Las cosas, particularmente el mundo, son entonces *tlamamanca*: resultado de la acción fundamentadora de *Ometéotl*.

Otra categoría, igualmente clave, es la que enmarca estas fundamentaciones del mundo en una serie de ciclos. La tierra cimentada por *Ometéotl* no es algo estático. Sometida al influjo de las fuerzas cósmicas, viene a ser el campo donde éstas actúan. Cuando se equilibran, existe una edad, un *Sol*. Entonces es cuando viven los *macehuales*. Mas, pronto, en un tiempo determinado desaparece el equilibrio y sobreviene un cataclismo. Parece como si *Ometéotl* retirara su apoyo a la tierra. Y, sin embargo, como una prueba de que en el fondo su acción permanece, se descubre a través de los varios ciclos o edades un principio latente de evolución, que culmina, en el caso particular de las plantas alimenticias, con la aparición del maíz.

Ligada con esta idea de los ciclos del mundo está la concepción de los cuatro elementos, simbolizados en la *Historia de los Mexicanos* por los hijos de *Ometéotl*. Los tigres, monstruos de la tierra, el viento, el fuego y el agua, por

sorprendente paralelismo, vienen a coincidir con las cuatro raíces o elementos (*ritsómata*) de todas las cosas, hipótesis ideada por el filósofo griego Empédocles y comunicada al pensamiento occidental a través de Aristóteles. Atinadamente señaló así Selser las relaciones existentes entre los períodos cósmicos y los cuatro elementos:

"Estas cuatro diferentes edades prehistóricas o precósmicas de los mexicanos, orientadas cada una hacia un distinto rumbo del cielo, se hallan maravillosamente ligadas con los cuatro elementos conocidos por la antigüedad clásica y que constituyen hasta ahora la base del modo de ver la naturaleza de los pueblos cultos del oriente asiático, o sea, agua, tierra, aire y fuego."<sup>37</sup>

Sólo que entre los nahuas estos elementos no son principios estáticos que se descubren por un análisis teórico o por la alquimia, sino que aparecen por sí mismos como las fuerzas cósmicas fundamentales que irrumpen violentamente, desde los cuatro rumbos del universo, en el marco del mundo.

Y con esto encontramos otras dos categorías del pensamiento nahua: la de los rumbos del universo y la de la lucha. El universo está dividido en cuatro rumbos bien definidos, que coincidiendo con los puntos cardinales, abarcan mucho más que éstos, ya que incluyen todo un cuadrante del espacio universal: el oriente, país del color rojo, región de la luz, su símbolo es una caña que representa la fertilidad y la vida; el norte, región de los muertos y del color negro, lugar frío y desierto que se simboliza por un pedernal; el poniente, región del color blanco, país de las mujeres, su signo es la casa del sol; y por fin el sur, designado como la región azul, a la izquierda del sol, rumbo de carácter incierto que tiene por símbolo al conejo, que como decían los nahuas, "nadie sabe por dónde salta"<sup>38</sup>

En este universo así dividido en cuadrantes, es donde se desarrolla una lucha que parece interminable entre las cuatro fuerzas cósmicas. Cada uno de los cuatro elementos (los

<sup>37</sup> SELSER, Eduard, "Entstehung der Welt und der Menschen, Geburt von Sonne und Mond", en *Gesammelte Abhandlungen*, t. IV, pp. 38-39.

<sup>38</sup> Hay que notar que aun cuando esta distribución de colores: oriente-rojo; norte-negro; poniente-blanco y sur-azul, es la que más frecuentemente se repite en los códices y textos nahuas, había asimismo otros ordenamientos secundarios de los colores cósmicos, expresión de diferente simbolismo. Así p. e., si encontramos en el *Códice Borja*, 27, al oriente pintado de rojo, en otro lugar del mismo códice, 72, lo vemos también caracterizado por el color verde, símbolo de la fertilidad.

hijos de *Ometéotl*) tiende a prevalecer. Bellamente, con el lenguaje del mito, expresa esto la *Historia de los Mexicanos* diciendo que "Tezcallipoca por ser dios se hacia tigre, como los otros sus hermanos (también) lo querían." Y así, en un combate que se desarrolla en cada uno de los Soles, desde los cuatro rumbos del mundo y por medio de una oposición de elementos, se va desenvolviendo por ciclos la historia del cosmos tal como la vieron los nahuas.

Cinco son, pues, las principales categorías cosmológicas que se implican en la narración de los Soles: 1) necesidad lógica de fundamentación universal; 2) temporalización del mundo en edades o ciclos; 3) idea de elementos primordiales; 4) espacialización del universo por rumbos o cuadrantes, y 5) concepto de lucha como molde para pensar el acaecer cósmico.

## LOS TRECE CIELOS: EL ESPACIO VERTICAL

Al lado de esta interpretación del acaecer cíclico del mundo llegaron también los sabios nahuas a una coherente visión espacial del universo. Completando su división en el plano horizontal, hacia los cuatro rumbos del mundo, concibieron a éste como un gran disco de tierra rodeado por las aguas. Nadie mejor que Selser resume así este punto:

"Al igual que otros pueblos, se representaban los mexicanos la tierra como una gran rueda rodeada completamente por las aguas. Llamaban a esta plataforma o más propiamente al anillo de agua circundante *Anáhuatl*, "anillo" o *Cem-anáhuatl* el anillo completo. Debido a una incorrecta interpretación, algunos historiadores posteriores introdujeron la costumbre de designar a la sección central de la actual República Mexicana, como la meseta del Anáhuac, en tanto que los antiguos mexicanos entendían indefectiblemente por esto la tierra situada "a la orilla del agua", o sea todo lo que se extendía entre los dos mares y llamaban a esa agua que circundaba a la tierra, al océano, *teoatl*, agua divina o *ihuica-atl*, agua celeste, porque se juntaba en el horizonte con el cielo."<sup>39</sup>

Y relacionando luego esto con sus ideas acerca del Sol, de los cuatro rumbos del Universo y del origen étnico de los nahuas, continúa Selser resumiendo así el pensamiento náhuatl:

"De ese mar (que circunda el mundo) surge en la mañana por el oriente el Sol y se hunde también en el mar por la tarde hacia el occidente. Igualmente pensaban los mexicanos que su pueblo había venido del mar, del rumbo de la luz (Oriente) y que había por fin arribado a la costa del Atlántico. Por otra parte, creían también que los muertos en su viaje al infierno tenían que cruzar un amplio mar, que se decía *chicunauh-apan* "el extendido nueve veces", o "agua que se difunde en todas las direcciones".<sup>40</sup>

Pero junto con esta concepción que completa sus ideas sobre el que llamaríamos "espacio horizontal", habían for-

<sup>39</sup> SELSER, Eduard, "Das Weltbild der alten Mexikaner", en *Gesammelte Abhandlungen*, t. IV, p. 3.

<sup>40</sup> *Loc. cit.*

jado también los *tlamatinime*, particularmente "aquéllos que se dedicaban a observar el curso y el acaecer ordenado del cielo"<sup>41</sup> una visión astronómica del universo. Idearon así un mundo vertical con trece cielos hacia arriba y nueve infiernos hacia abajo. Estando estos últimos principalmente ligados con la región de los muertos y el más allá, sólo vamos a ocuparnos aquí, brevemente, de describir los 13 cielos en relación con sus conocimientos astronómicos.<sup>42</sup>

Conviene decir que concebían los nahuas estos cielos a modo de regiones cósmicas superpuestas y separadas entre sí por una especie de travesaños, que constituían al mismo tiempo lo que pudiéramos llamar pisos o caminos sobre los cuales se movían los varios cuerpos celestes. En relación con esto, decían los indios, hablando de sus astrónomos, que se dedicaban a contemplar "el corrimiento de los astros por los caminos del cielo" (*ihuicatl i-oh-llatoquiliz*).<sup>43</sup>

Sintetizando las varias versiones que se conservan y siguiendo de preferencia la representación pictórica del *Códice Vaticano A*,<sup>44</sup> comenzaremos por describir el cielo inferior, el que todos vemos: es éste aquel por donde avanza la luna (*Ilhuicatl Metzli*) y en el que se sostienen las nubes. Sobre lo que pensaban de la luna y sus fases, desde un punto de vista astronómico, transcribiremos aquí tan sólo algo de lo que se enseñaba a los estudiantes (*momachtique*) en el *Cal-mécac*, tal como lo resume Sahagún:

- 1.—"Cuando la luna nuevamente nace, parece como un arquito de alambre delgado, aún no resplandece, y poco a poco va creciendo,
- 2.—a los quince días es llena, y cuando ya lo es, sale por el oriente.
- 3.—A la puesta del sol parece como una rueda de molino grande, muy redonda y muy colorada,
- 4.—y cuando va subiendo se para blanca o resplandeciente; aparece como un conejo en medio de ella, y si no hay nubes, resplandece casi como el sol a medio día;
- 5.—y después de llena cumplidamente, poco a poco se va menguando hasta que se va a hacer como cuando comenzó;
- 6.—dicen entonces, ya se muere la luna, ya se duerme mucho.

<sup>41</sup> *Colloquios y Doctrina...*, fol. 3, v. (Ed. de W. Lehmann, p. 93.)

<sup>42</sup> Ya hemos señalado al comentar un texto de los *Anales de Cuauhtitlán* (fol. 4), en donde se habla de los "nueve travesaños con que consiste el cielo", que no había unidad de pareceres respecto del número de cielos. Aquí nos atenemos preferentemente a las pinturas del *Códice Vaticano A 3738*, fol. 1, v. y 2, r.

<sup>43</sup> *Loc. cit.*

<sup>44</sup> *Codex Vaticanus A (Rios)*, fol. 1, v. y 2, r.

7.—Esto es cuando sale ya con el alba, y al tiempo de la conjunción dicen: "ya es muerta la luna".<sup>45</sup>

El segundo cielo era el lugar de las estrellas: *Cūlalco*, como claramente lo muestra la bella ilustración del *Códice Vaticano A*. Las estrellas, que como hemos visto, eran concebidas como el faldellín luminoso con que se cubría el aspecto femenino de *Ometéotl*, se dividían en dos grandes grupos, las 400 (innumerables) estrellas del Norte: *Centzon Mimixcoa* y las 400 (innumerables) estrellas del Sur: *Centzon Huitznahua*.

Además de esta clasificación general, distinguían los astrónomos nahuas, entre otras, a la Osa Mayor, que era el tigre *Tezcatlipoca*; a la constelación de la Osa Menor llamada por ellos *Cūtalxonecuilli*, "porque —como dice Sahagún— (sus estrellas) tienen semejanza con cierta manera de pan que hacen a modo de S, al cual llaman *xonecuilli*...".<sup>46</sup> a la constelación del escorpión, que por una coincidencia llamaban con el mismo nombre: *Cólotl* (alacrán); a las tres estrellas que forman la cabeza del Toro, designadas por la palabra *mamathuaztli* que, como anota también Sahagún era el nombre de los palos de que se servían para encender el fuego nuevo. Especial importancia tenía para los nahuas su movimiento, así como el de las pléyades nombradas *tianquiztli*, ya que de él dependía cada 52 años la supervivencia del mundo. Al continuar su movimiento estas estrellas en la media noche del día en que terminaba una atadura de años (un siglo), se encendía el fuego nuevo y se celebraba esto como presagio de 52 años más de vida. La vieja pirámide de Tenayuca a la que acolhuas, tepanecas y aztecas superpusieron nuevos cuerpos en tiempos determinados, correspondiendo como indica Ignacio Marquina "a la terminación de un ciclo de 52 años", prueba mejor que cualquiera larga disertación el hondo significado que atribuían los nahuas a la entrada de un nuevo siglo.<sup>47</sup>

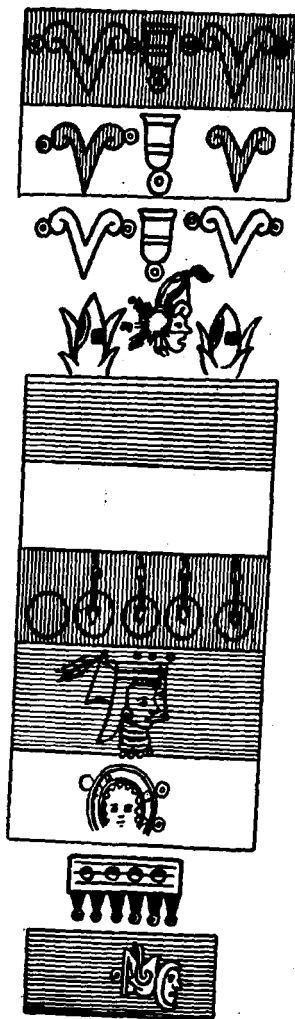
El nombre de la tercera región de los cielos, era cielo del

<sup>45</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. II, p. 12.

<sup>46</sup> *Ibid.*, t. II, p. 18.

<sup>47</sup> MARQUINA, Ignacio, *Estudio arquitectónico de la Pirámide de Tenayuca*. Estudio arqueológico de la pirámide de este lugar, hecho por el Departamento de Monumentos de la Secretaría de Educación Pública. México, 1935, p. 101.

George C. Vaillant en su libro *The Aztecs of Mexico* (p. 92) señala por menzuzadamente las fechas de las varias reconstrucciones de la pirámide de Tenayuca en 1507, 1455, 1403, 1351, 1299...



Los cielos superpuestos. *Códice Vaticano A*, 3738, f. 1, v.

Sol (*Iluicatl Tonatiuh*) ya que por él avanzaba *Tonatiuh* en su diaria carrera desde el país de la luz, hasta su casa de occidente. Acerca del Sol, en su aspecto astronómico, Sahagún nos conserva algo de lo que se enseñaba en el *Calmécac*:

- 1.—“El Sol, águila con saetas de fuego,
- 2.—Príncipe del año, dios.
- 3.—Ilumina, hace resplandecer las cosas, las alumbró con su rayos.
- 4.—Es caliente, quema a la gente, la hace sudar, vuelve morenos los rostros de la gente, los ennegrece, los hace negros como el humo.”<sup>48</sup>

Viene luego el cuarto cielo (*Iluicatl huitzilán*) en que se mira Venus, llamada en náhuatl *Citlāpōl* o *Hueycūlālin*, estrella grande, que era de todos los planetas el mejor estudiado por los astrónomos nahuas. Relacionándose ya, desde la época de los teotihuacanos, a Venus con *Quetzalcōatl* puede verse —como lo nota Gamio— en el templo conocido vulgarmente como la *ciudadela*, “a la serpiente emplumada rodeada de caracoles marinos”,<sup>49</sup> y es que “al ponerse Venus en las movientes aguas del Pacífico, su reflejo semejaba una serpiente de escamas y plumas brillantes: de ahí su nombre de *Quetzalcōatl*”.<sup>50</sup>

Acertadamente dice Soustelle:

“La observación de los movimientos de Venus había cobrado una grande importancia en la astronomía y la cronología indígena. Sesenta y cinco años venusinos equivalían a ciento cuatro años solares, gran período, llamado *hueliztli* “una vejez”; al cabo de este tiempo, el ciclo solar y el ciclo venusino volvían a empezar en la misma fecha del calendario adivinatorio...”<sup>51</sup>

En el quinto cielo estaban las cometas: estrellas humeantes (*citlālin popoca*).

El sexto y el séptimo son dos cielos en que se ven tan sólo los colores verde y azul, o según otra versión, negro (*yayauhco*) y azul (*xoxouhco*): los cielos de la noche y el día.

<sup>48</sup> *Textos de los informantes de Sahagún, Códice Matritense del Real Palacio, ed. facs., vol. VI, fol. 177, AP 1, 18.*

<sup>49</sup> GAMIO, Manuel y otros, *La población del valle de Teotihuacán*, 3 volúmenes. México, 1922, t. 1, p. XLVI.

<sup>50</sup> *Op. cit., Manifestaciones Intelectuales de Cultura*, por Roque Ceballos Novelo, p. 326.

<sup>51</sup> SOUSTELLE, Jacques, *La pensée cosmologique des anciens mexicains*, p. 29.

El octavo parece que era el lugar de las tempestades.

Los tres cielos siguientes: el blanco, amarillo y rojo, se reservaban para morada de los dioses: *teteocan*, lugar donde ellos viven.

Por fin, los dos últimos cielos constituían el *Omeyocan*: mansión de la dualidad, fuente de la generación y la vida, región metafísica por excelencia, donde está primordialmente *Ometéotl*.

Forma tan original de contemplar el espacio en todas sus dimensiones, dió a los nahuas un punto de vista peculiar y exclusivo, ante la que hoy llamamos realidad objetiva del universo. Este punto de vista, o manera náhuatl de concebir el cosmos, se refleja en todas sus obras: en su literatura, en su cronología, en sus pinturas y en general, en todo su arte. Mas, tal vez, en ninguna parte podría comprobarse esto con mayor facilidad que en el *enjambré* de formas y relaciones cosmológicas que viene a ser la imponente estatua de *Coatlícue*, cuidadosamente estudiada por Justino Fernández. Porque como claramente lo muestra su interesante análisis, “leyó” dicho autor en la piedra lo mismo que nosotros hemos encontrado en los textos:

“No es una mentalidad pre-lógica —nos dice— la que concibió a *Coatlícue*, por el contrario sus estructuras son de una clara lógica y sus formas de una sensibilidad vigorosa y altamente imaginativas...”<sup>52</sup>

Y mostrando luego cuáles son esas estructuras fundamentales de *Coatlícue*, piramidal, cruciforme y humana a la vez, va descubriendo en la impresionante escultura: “la concepción azteca del espacio cósmico, con todas sus dimensiones”, así:

“Por último, o por principio, en lo más alto llegamos a *Omeyocan*, el lugar en que mora la pareja divina: *Ometecuhli* y *Ometéotl*, creadora por excelencia, origen de la generación de los dioses y de los hombres. Si esta masa bicéfala toma el lugar de la cabeza y parece surgir de las entrañas mismas del todo, también hay un sentido de decapitación que alude a *Coyolxauhqui*, la Luna, con lo cual se completa el sistema astral.

Todavía hay que agregar las cuatro direcciones cardinales que se expresan en forma de cruz y la quinta dirección, de arriba a abajo, en cuyo centro estará *Xiuhcúchli*, ‘el señor viejo’, el dios

<sup>52</sup> FERNÁNDEZ, Justino, *op. cit.*, p. 215.

del fuego. Y, por último, la forma piramidal, de ascenso y descenso, y que va desde el fondo de la tierra, el mundo de los muertos, hasta el más alto sitio: *Omeyocan*. Así, la escultura no sólo está concebida exteriormente sino que los cuerpos de las serpientes cuyas cabezas asoman en lo más alto provienen de sus entrañas, y hay que recordar que bajo sus plantas se extiende el mundo de los muertos. Toda ella, pues, vibra, vive, por dentro y por fuera, toda ella es vida y muerte; sus significaciones abarcan todas las direcciones posibles y se prolongan en ellas. En resumen, *Coatlícue* es, *in nuce*, la fuerza cósmico-dinámica que da la vida y que se mantiene por la muerte en lucha de contrarios, tan necesaria, que su sentido último y radical es la guerra...<sup>53</sup>

O sea, que en *Coatlícue* se muestran incorporadas a la piedra las ideas del principio cósmico generador y sostén universal, la orientación cruciforme de los rumbos del universo, así como el dinamismo del tiempo que crea y destruye por medio de la lucha, categoría central en el pensamiento cosmológico náhuatl. Por esto, tal vez el más maravilloso de todos los símbolos de su pensar cosmológico es la plástica figura trágicamente bella de *Coatlícue*.

#### OLLINTONATIUH: SOL DE MOVIMIENTO

De entre los puntos principales de la cosmología náhuatl que nos hemos propuesto estudiar aquí —teniendo que dejar por fuerza otros muchos— queda sólo por analizar uno de verdadera importancia: ¿cuál era para los *tlamatinime* la naturaleza del movimiento? Su original posición frente a este tema —que el pensamiento occidental no ha logrado esclarecer por completo— quedará manifiesta haciendo un breve análisis de sus ideas relativas al quinto Sol o “edad en que vivimos”.

Como en las cuatro edades anteriores actuó cada uno de los cuatro elementos, proviniendo de los cuatro rumbos del universo, así ahora esta quinta edad —resultado, como dice el mito, de una cierta armonía entre los dioses que aceptaron sacrificarse en Teotihuacán— es la época del ombligo o centro del universo, la del Sol de movimiento.

*Nahui ollin* (4 movimiento) fué su signo. Se refiere en los mitos que como un resultado de la armonía de los dioses (fuerzas cósmicas) que aceptaron el sacrificio, “se movió el sol, siguió su camino”.<sup>54</sup>

Más, el movimiento del Sol sólo pudo lograrse concediendo a cada uno de los cuatro principios fundamentales, a cada uno de los cuatro rumbos, un tiempo determinado de predominio y de receso. Surgieron entonces los años del rumbo del oriente, del norte, del poniente y del sur. Dicho esto mismo en términos abstractos: apareció el movimiento, al espacializarse el tiempo, al orientarse los años y los días hacia uno de los cuatro rumbos del universo. Así es como hablan los indios informantes de Sahagún, explicando la tabla de la cuenta de los años orientados espacialmente cada uno de ellos:

1.—“Uno conejo, se llama el signo anual, la cuenta de años del rumbo del sur.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 265-266.

<sup>54</sup> *Anales de Cuauhuitlán*, ed. W. Lehmann, p. 62.

- 2.—Trece años porta, encamina, lleva a cuestras siempre, cada uno de los años.
- 3.—Y él va por delante, guía, comienza, se hace su principio, introduce todos los signos del año: caña, pedernal, casa.
- 4.—Caña se dice al día del rumbo de la luz (oriente) así como también se dice al signo anual del rumbo de la luz, porque de allá aparece la luz, el resplandor.
- 5.—Y el tercer grupo de años: pedernal. Se dice el día del rumbo de los muertos.
- 6.—Porque hacia allá se decía, la región de los muertos, como decían los viejos:
- 7.—dizque cuando se mueren, hacia allá se van, hacia allá van derecho, hacia allá se encaminan los muertos...
- 8.—Y el cuarto signo anual, casa, se dice el día del rumbo de las mujeres, porque como se decía (está orientado) hacia las mujeres (al oeste).
- 9.—Dizque sólo siempre las mujeres allá moran y ningunos hombres.
- 10.—Estos cuatro signos anuales, cuentas de años, tantos cuantos son, de uno en uno surgen, días principios se hacen.
- 11.—Cuando todos los trece años terminaban, se acercaban, concluían, cuatro veces daban vueltas, se apartaban, iban entrando cada uno de año en año.<sup>55</sup>

Un examen de la tabla del siglo, conservada por Sahagún, para incluirla al final de su libro IV —tomando en cuenta el citado texto de los indios informantes— claramente muestra que en un siglo náhuatl de 52 años, cada uno de los 4 rumbos, tenía con su influjo trece años. E igualmente dentro de cada año —como lo atestiguan las pinturas de los Códices Vaticano B y Borgia— los días del *Tonalámatl* divididos en series de cinco “semanas”, de trece días cada una ( $5 \times 13 = 65$  días) formaban precisamente 4 grupos ( $65 \times 4 = 260$  días), en cada uno de los cuales se incluía el signo que lo refería a uno de los 4 rumbos cardinales. Estudiando pormenorizadamente este punto, dice Soustelle:<sup>56</sup>

“Los más importantes manuscritos indígenas ofrecen una repartición muy clara de veinte signos de días entre las cuatro direcciones. Hela aquí:

<sup>55</sup> *Textos de los informantes de Sahagún*, Códice Matricense del Real Palacio, ed. facs., vol. VII, fol. 269 r.; AP I, 19; en adelante se citarán en este trabajo los Códices Matritenses, bajo el título de “Textos de los informantes de Sahagún”.

<sup>56</sup> SOUSTELLE, Jacques, *La Pensée Cosmologique des Anciens Mexicains*, página 82.

Oriente	Norte	Poniente	Sur
Cipactli, lagarto.	Océlotl, tigre.	Mízatl, venado.	Xóchtli, flor.
ACATL, caña.	Miquiztli, muerte.	Quitauil, lluvia.	Malinali, grama.
Cóatl, serpiente.	TECPAL, pedernal.	Ozomatli, mono.	Cuetzpalin, lagartija.
Ollin, movimiento.	Itzcuinli, perro.	CALLI, casa.	
Atl, agua.	Écatl, viento.	Quauhtli, águila.	Coccaquauhli, buitres.
			TOCHTLI, conejo.

Así, no sólo en cada uno de los años, sino también en todos y cada uno de los días, existía la influencia y predominio de alguno de los cuatro rumbos del espacio. En esta forma, el espacio y el tiempo, uniéndose y compenetrándose, hicieron posible la armonía de los dioses (las cuatro fuerzas) y con esto, el movimiento del Sol y la vida. Y como ya se ha indicado anteriormente, uno mismo es el origen de las palabras nahuas movimiento, corazón y alma. Lo cual prueba que para los antiguos mexicanos era inconcebible la vida —simbolizada por el corazón (*y-óllo-ll*)— sin lo que es su explicación: el movimiento (*y-olli*).

Puede pues afirmarse, sin fantasear, que el movimiento y la vida eran para los nahuas el resultado de esa armonía cósmica lograda por la orientación espacial de los años y los días, o más brevemente, por la espacialización del tiempo. Mientras esto continúe, mientras en cada siglo haya cuatro grupos de trece años dominados por el influjo de uno de los rumbos del espacio, el quinto Sol seguirá existiendo, seguirá moviéndose. Pero, si algún día esto faltare, quiere decir que entonces habrá de comenzar una vez más la lucha cósmica. Habrá un último movimiento de tierra, pero tan fuerte, que “con esto —como dicen los *Anales de Cuauhtlán*— pereceremos.”<sup>57</sup>

Entre tanto, mientras llegaba el fatal *Nahui ollin* (día cuatro movimiento) que habría de cerrar el ciclo del quinto Sol —a quien tan tenazmente alimentaban día a día los aztecas con el *chalchihuatl*, o agua preciosa de los sacrificios— los *tlamatime* continuaban mirando el mundo a través de su original categoría de un tiempo espacializado, en el que, como dice Soustelle:

“los fenómenos naturales y los actos humanos se hunden y se impregnan de cualidades propias a cada lugar y a cada instante. Cada ‘lugar-instante’ complejo de situación y tiempo, determina de

<sup>57</sup> *Anales de Cuauhtlán*, en op. cit., p. 62.

un modo irresistible y previsible (por medio del *Tonalámatl*), todo lo que en él se encuentra existiendo. El mundo puede compararse a una decoración de fondo sobre la cual varios filtros de luz de diversos colores, movidos por una máquina incansable, proyectaran reflejos que se suceden y superponen, siguiendo indefinidamente un orden inalterable. En un mundo semejante, no se concibe el cambio como el resultado de un *devenir* más o menos desplegado en la duración, sino como una mutación brusca y total: hoy es el Este quien domina, mañana será el Norte; hoy vivimos todavía en un día fasto y pasaremos sin transición a los días nefastos *nemontemi*. La ley del mundo, es la alternancia de cualidades distintas, radicalmente separadas, que dominan, se desvanecen y reaparecen eternamente.<sup>58</sup>

En esta forma, relacionando las varias categorías ya estudiadas del pensamiento cosmológico náhuatl, con su compleja idea de fenómenos hundidos en un espacio-tiempo humanizado, es como tal vez podrán entreverse mejor los contornos fundamentales de su original visión del universo físico.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> SOUSTELLE, Jacques, *La Pensée Cosmologique des Anciens Mexicains*, p. 85.

<sup>59</sup> Al estudiar las ideas nahuas de espacio y tiempo, nos hemos encontrado con que forman un complejo que tiende a homogeneizarse y a concebirse no como algo vacío, sino como un todo donde se proyectan y entrecruzan los fenómenos naturales y los actos humanos. Quien esté algo familiarizado, por otra parte, con los rasgos fundamentales de la imagen de la naturaleza ofrecida por la Física actual, no podrá menos de sorprenderse al constatar que precisamente la moderna estructura espacio-temporal en sus relaciones con el pensamiento humano, guarda asombroso paralelismo con la concepción náhuatl. La explicación de esto puede ser el hecho de que, a partir de Einstein, la Física se ha orientado hacia una verdadera síntesis, en la que se van unificando conceptos tan básicos como el de la relación espacio-tiempo. Heisenberg especialmente, al introducir su hipótesis del indeterminismo físico, rompió el frío fatalismo "objetivo" e introdujo en la realidad un cierto humanismo que deja abiertas las puertas a la libertad y a un acontecer más lleno de sorpresas. Léase, por ejemplo, el siguiente párrafo, escrito por el mismo Heisenberg en 1955 en su obra "*La imagen de la Naturaleza en la Física actual*", de la que varios de los conceptos expresados podrían aplicarse análogamente al pensamiento cosmológico náhuatl:

"Si se puede hablar de una imagen del mundo lograda por las ciencias de la Naturaleza en nuestro tiempo, ya no se trata más de una mera imagen de la Naturaleza, sino de una imagen de nuestras relaciones con la Naturaleza. La antigua parcelación del mundo en un acontecer objetivo en el espacio y el tiempo, por una parte y por otra el alma, en la que se representa como en un espejo ese acontecer..., no vale ya como punto de partida para la comprensión de las modernas ciencias de la Naturaleza. En el campo de observación de estas ciencias se destacan sobre todo las relaciones entre el hombre y la Naturaleza, la interdependencia por la cual nosotros, en cuanto seres corpóreos, somos porciones dependientes de ella y al mismo tiempo, en cuanto hombres, la hacemos objeto de nuestro pensamiento y control. Las ciencias de la Naturaleza no se hallan ya como meros puntos de contemplación, sino que se reconocen a sí mismas como parte de ese intercambio incesante entre el hombre y la Naturaleza." (HEISENBERG, Werner, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rowchit, Hamburg, 1955, p. 21.)

## INTEGRACION DE LA IMAGEN NAHUATL DEL UNIVERSO

Ensayando ahora una especie de síntesis de los varios puntos estudiados se podría describir así la visión cosmológica náhuatl:

La superficie de la tierra (*Ilticpac*) 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-a-náhuac*). Pero, tanto la tierra, como su anillo inmenso de agua, no son algo amorfo e indiferenciado. Porque, el universo se distribuye en cuatro grandes cuadrantes o rumbos, que se abren en el ombligo de la tierra y se prolongan hasta donde las aguas que rodean al mundo se juntan con el cielo y reciben el nombre de agua celeste (*Ilhuica-atl*). Los cuatro rumbos del mundo implican enjambres de símbolos. Los nahuas los describirían colocándose frente al poniente y contemplando la marcha del sol: allá por donde éste se pone, se halla su casa, es el país del color rojo; luego, a la izquierda del camino del sol, está el sur, el rumbo del color azul; frente a la región de la casa del sol, está el rumbo de la luz, de la fertilidad y la vida, simbolizadas por el color blanco; finalmente a la derecha de la ruta del sol se extiende el cuadrante negro del universo, el rumbo del país de los muertos.

Tal era el aspecto horizontal de la imagen náhuatl del universo. Verticalmente, arriba y abajo de este mundo o *cem-a-náhuac*, había 13 cielos y 9 infiernos. Estos últimos son planos cada vez más profundos, donde existen las pruebas que deben afrontarse durante cuatro años *los descarnados* (los muertos) antes de descansar por completo.

Arriba se extienden los cielos que, juntándose en un límite casi metafísico con las aguas que rodean por todas partes al mundo, forman una especie de bóveda azul surcada de caminos que corren en distintos planos, separados entre sí por lo que describen los nahuas como travesaños celestes. En los



cinco primeros planos están los caminos de la luna, las estrellas, el Sol, Venus y los cometas. Luego están los cielos de los varios colores, y por fin el más allá metafísico: la región de los dioses y por encima de todo el *Omeyocan* (lugar de la dualidad), donde existe el principio dual generador y conservador del universo.

Esta era la que podríamos llamar, empleando anacrónicamente un concepto occidental y moderno, cosmología estática de los nahuas. Para completar la imagen es menester introducir ahora en ellas los rasgos dinámicos que hemos estudiado ya en este capítulo. Volvamos de nuevo a fijarnos en el centro del mundo, en su ombligo, como decían los nahuas. Allí, es donde primordialmente ejerce su acción sustentadora el principio dual que mora en lo más alto de todos los cielos. *Ometéotl*, actuando en el ombligo del mundo, da fundamento a la tierra (*tlalamánac*), desde allí también “la viste de algodón” (*tlallichcatl*).

Dando vida y moviendo a todo cuanto existe, es *Ipatnemohuani*; haciendo llegar su presencia a “las aguas color de pájaro azul”, desde su “encierro de nubes” gobierna el movimiento de la luna, de las estrellas que son simbólicamente el faldellín con que se cubre el aspecto femenino de su ser generador, y por fin, dando vida al astro que hace lucir y vivir a las cosas, pone al descubierto su rasgo principal masculino de creador dotado de maravillosa fuerza generativa.

Al lado de este primer principio dual, generador constante del universo, existen las otras fuerzas que en el pensamiento popular son los dioses innumerables, pero que en lo más abstracto de la cosmología náhuatl son las cuatro fuerzas en que se desdobra *Ometéotl* —sus hijos— los cuatro elementos, tierra, aire, fuego y agua, que actuando desde uno de los cuatro rumbos del universo introducen en éste los conceptos de lucha, edades, cataclismos, evolución y orientación espacial de los tiempos.

En un afán de prevalecer y dominar, cada elemento trata de dirigir por sí mismo la acción vivificadora del sol. Comienzan entonces las grandes luchas cósmicas, simbolizadas por los odios entre *Tezcatlipoca* y *Quezalcoatl*. Cada período de predominio es un Sol, una edad. Luego viene la destrucción y el surgir de un nuevo mundo, en el que las plantas alimenticias y los *macehuals* (la gente) parecen ir

evolucionando hacia formas mejores. Han terminado así cuatro Soles. El nuestro es el quinto, el de movimiento. En él se ha logrado una cierta armonía entre los varios principios cósmicos que han aceptado dividir el tiempo de su predominio, orientándolo sucesivamente hacia cada uno de los cuatro rumbos del universo desde donde actúan las fuerzas cósmicas fundamentales. Nuestra edad es pues la de los años espacializados: años del rumbo de la luz, o años de la región de los muertos, años del rumbo de la casa del Sol, o de la zona azul a la izquierda del Sol. Y la influencia de cada rumbo se deja sentir no sólo en el universo físico, sino también en la vida de todos los mortales. El *Tonalámatl* es el libro que permite señalar los varios influjos que sin cesar se van sucediendo, de acuerdo con una oculta armonía de tensiones que los astrólogos nahuas —como los de todos los demás pueblos y tiempos— en vano se esfuerzan por conocer y dominar.

El destino final de nuestra edad será también un cataclismo: la ruptura de la armonía lograda. “Habrá movimientos de tierra, habrá hambre y con esto pereceremos.” Pero, tal conclusión cósmica de carácter pesimista no sólo no hizo perder a los nahuas su entusiasmo vital, sino que fué precisamente el móvil último que los llevó a superarse en dos formas por completo distintas: los aztecas se orientaron por el camino de lo que hoy llamaríamos misticismo imperialista. Persuadidos de que para evitar el cataclismo final era necesario fortalecer al Sol, tomaron como misión proporcionarle la energía vital encerrada en el líquido precioso que mantiene vivos a los hombres. El sacrificio y la guerra florida, que es el medio principal de obtener víctimas para mantener la vida del Sol, fueron sus ocupaciones centrales, el eje de su vida personal, social, militar y nacional. Su desviación mística, condensada en la que podríamos llamar “visión *huizilopóchlica* del mundo”, hizo de ellos el pueblo guerrero por excelencia, “el pueblo del Sol”. Tal fué la actitud suscitada en lo más representativo de los aztecas por la amenaza del cataclismo final del quinto Sol. Mas, ésta, como ya se ha indicado, no fué la única forma náhuatl de reaccionar.

Hubo también, ya desde el tiempo de los toltecas, pensadores profundos que se afanaron por hacer frente a la temida destrucción en el marco espacio-temporal del universo, for-

jando una concepción estrictamente metafísica acerca de la divinidad y de una cierta supervivencia más allá de este mundo, sobre lo cual se encuentran especulaciones e hipótesis en numerosos poemas nahuas.

Y aunque es indudable que no pocas veces se busca la salvación en las antiguas concepciones religiosas, es también cierto que con frecuencia se expresa abiertamente la duda acerca de ellas, y se plantea el problema de la divinidad y de la supervivencia y destino del hombre en forma claramente racional, prescindiendo hasta donde es posible de los mitos y tradiciones. De tales especulaciones acerca de la divinidad y del hombre, que constituyen lo más elevado del que llamamos pensamiento filosófico náhuatl, es de lo que vamos a ocuparnos en los siguientes capítulos, después de haber puesto ya al descubierto los que parecen haber sido rasgos característicos de la concepción cosmológica de los nahuas.

### CAPÍTULO III

#### IDEAS METAFÍSICAS Y TEOLOGICAS DE LOS NAHUAS

Entre los varios textos nahuas que hablan acerca de la concepción que los *tlamatinime* tenían sobre la divinidad, hay uno de particular interés que contiene la respuesta dada por los sabios nahuas a los doce primeros frailes impugnadores de su religión y tradiciones. Se trata de toda una sección del ya antes mencionado libro de *Los Colloquios*, que no es sino la recopilación hecha por Sahagún sobre la documentación que halló en Tlatelolco, de las pláticas y discusiones tenidas por los doce primeros frailes, llegados en 1524, con los indios principales y sus sabios acerca de temas religiosos.<sup>1</sup>

Los párrafos que vamos a presentar, traducidos por vez primera al castellano, constituyen los puntos culminantes de la respuesta de los *tlamatinime*, que lejos de someterse servilmente —como algunos han creído— ante la nueva doctrina enseñada por los frailes, prefieren discutir con ellos. Al hablar los *tlamatinime* ante los frailes y ante el pueblo es quizás ésta su última y más dramática actuación pública. A través de sus palabras, extremadamente respetuosas y llenas de cautela, se ve que tienen conciencia de que por ser ellos los vencidos, no puede existir de hecho un plano de igualdad en la discusión. Sin embargo, no por esto dejan de oponerse con valentía a los que consideran injustificados ataques contra su manera de pensar.

Como vamos a verlo, claramente se descubre que las razones que dan a los frailes proceden de un saber organizado acerca de la divinidad. Hablando ante numerosa gente y tal

<sup>1</sup> Véase lo dicho en la Introducción, al analizar las fuentes, donde se trató del valor y contenido de este libro. Lo que aquí traducimos ahora es la mayor parte del capítulo VII (*inic chicome Cap.*) del texto náhuatl, tomado de la versión paleográfica publicada por W. Lehmann en su *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*, Stuttgart, 1949, pp. 100-107.

vez prefiriendo no ir demasiado lejos a la vista de los frailes, sólo esgrimen los argumentos que juzgan más apropiados para mostrar simplemente que el modo náhuatl de pensar en relación con la divinidad puede y debe ser respetado, por poseer ciertamente un rico y elevado concepto acerca del Dador de la vida y por ser igualmente sólido fundamento de sus estrictas reglas de conducta y de su tradición inmemorial. He aquí la forma como hablaron los *tlamatinime*:

872.—“Señores nuestros, muy estimados señores:<sup>2</sup>  
Habéis padecido trabajos para llegar a esta tierra.

875.—Aquí ante vosotros,  
os contemplamos, nosotros gente ignorante...

902.—Y ahora ¿qué es lo que diremos?

¿qué es lo que debemos dirigir a  
vuestros oídos?

¿Somos acaso algo?

Somos tan sólo gente vulgar...

913.—Por medio del intérprete respondemos,  
devolvemos el aliento y la palabra

915.—del Señor del cerca y del junto.

Por razón de él, nos arriesgamos

por esto nos metenemos en peligro...

920.—Tal vez a nuestra perdición, tal vez a nuestra destrucción,  
es sólo a donde seremos llevados.

(Mas) ¿a dónde deberemos ir aún?

Somos gente vulgar,  
somos percederos, somos mortales,

925.—déjennos pues ya morir,

dejennos ya perecer,

puesto que ya nuestros dioses han muerto.

(Pero) Tranquílcese vuestro corazón y vuestra carne,

¡Señores nuestros!

930.—porque romperemos un poco,

ahora un poquito abriremos

el secreto, el arca del Señor, nuestro (dios).

Vosotros dijisteis

que nosotros no conocemos

935.—al Señor del cerca y del junto,

a aquel de quien son los cielos y la tierra.

Dijisteis

<sup>2</sup> Los números que se antepone a las varias líneas se refieren a la división hecha del texto náhuatl por W. Lehmann en su edición de los *Coloquios*, op. cit., pp. 100 y ss.

que no eran verdaderos nuestros dioses.

Nueva palabra es ésta,

940.—la que habláis,

por ella estamos perturbados,

por ella estamos molestos.

Porque nuestros progenitores,

los que han sido, los que han vivido sobre la tierra,

945.—no solían hablar así.

Ellos nos dieron

sus normas de vida,

ellos tenían por verdaderos,

daban culto,

950.—honraban a los dioses.

Ellos nos estuvieron enseñando

todas sus formas de culto,

todos sus modos de honrar (a los dioses).

Así, ante ellos acercamos la tierra a la boca,<sup>3</sup>

955.—(por ellos) nos sangramos,

cumplimos las promesas,

quemamos copal (incienso)

y ofrecemos sacrificios.

Era doctrina de nuestros mayores

960.—que son los dioses por quien se vive,

ellos nos merecieron, (con su sacrificio nos dieron vida).

¿En qué forma, cuándo, dónde?

Cuando aún era de noche.

Era su doctrina

965.—que ellos nos dan nuestro sustento,

todo cuanto se bebe y se come,

lo que conserva la vida, el maíz, el frijol,

los bledos, la chia.

Ellos son a quienes pedimos

970.—agua, lluvia,

por las que se producen las cosas en la tierra.

Ellos mismos son ricos,

son felices,

poseen las cosas,

975.—de manera que siempre y por siempre,

las cosas están germinando y verdean en su casa...

allá “donde de algún modo se existe”, en el lugar de *Tlalocan*.

Nunca hay allí hambre,

980.—no hay enfermedad,

<sup>3</sup> Se refiere claramente esta línea a la ceremonia que hacían en los juramentos descrita así por Sahagún: “y luego tocaba con los dedos en la tierra, llevábalos a la boca y lamíalos y así comía tierra haciendo juramento”.

(SAHAGÚN, fray Bernardino de, op. cit., t. I, p. 273.)

no hay pobreza.  
Ellos dan a la gente  
el valor y el mando...

Y ¿en qué forma, cuándo, dónde, fueron los dioses invocados,  
990.—fueron suplicados, fueron tenidos por tales,  
fueron reverenciados?

De esto hace ya muchísimo tiempo,  
fué allá en Tula,  
fué allá en Huapalcalco,  
996.—fué allá en Xuchatlapan,  
fué allá en Tlamohuanchan,  
fué allá en Yohuallichan,  
fué allá en Teotihuacan.

Ellos sobre todo el mundo  
1000.—habían fundado  
su dominio.  
Ellos dieron  
el mando, el poder,  
la gloria, la fama.

1005.—Y ahora, nosotros  
¿destruiremos  
la antigua regla de vida?  
¿La de los chichimecas,  
de los toltecas  
1010.—de los acolhuas,  
de los tecpanecas?

Nosotros sabemos  
a quien se debe la vida,  
a quien se debe el nacer,  
1015.—a quien se debe el ser engendrado,  
a quien se debe el crecer,  
cómo hay que invocar,  
cómo hay que rogar.

Oíd, señores nuestros,  
no hagáis algo  
1020.—a vuestro pueblo  
que le acarree la desgracia,  
que lo haga perecer...

1036.—Tranquila y amistosamente  
considerad, señores nuestros,  
lo que es necesario.  
No podemos estar tranquilos.  
1040.—y ciertamente no creemos aún,

no lo tomamos por verdad,  
(aun cuando) os ofendamos.

Aquí están  
1045.—los señores, los que gobiernan,  
los que llevan, tienen a su cargo  
el mundo entero.  
Es ya bastante que hayamos perdido,  
que se nos haya quitado,  
1050.—que se nos haya impedido  
nuestro gobierno.

Si en el mismo lugar  
permanecemos,  
sólo seremos prisioneros.  
Haced con nosotros  
1055.—lo que queráis.

Esto es todo lo que respondemos,  
lo que contestamos,  
a vuestro aliento,  
a vuestra palabra,  
1060.—¡oh, Señores Nuestros!"<sup>4</sup>

Parece superfluo cualquier largo comentario a un texto que tan clara y dramáticamente habla por sí mismo. Tan sólo quizá convendrá destacar expresamente, a modo de resumen, cuáles fueron las principales razones dadas por los *tlamatinime*, ya que así podrá valorarse mejor su original manera de argumentar.

Hábilmente comienzan su discurso, humillándose ante los frailes y alabando a éstos como venidos de más allá del mar, "entre nubes y nieblas". Mas, pronto, contrastando con sus palabras anteriores, muestran su resolución de responder y contradecir, a sabiendas de que como dicen, "nos metemos en peligro". Confiesan que no dejarán de hablar por temor a la muerte, que es más bien lo que buscan, ya que según dicen los frailes, "los dioses han muerto".

Después de este preámbulo, citan los *tlamatinime* las objeciones mismas de los frailes: "Vosotros dijisteis que no conocemos al Señor del cerca y del junto, a aquel de quien son los cielos y la tierra" y responden admirándose primero y dando las razones más obvias, las que cualquier seguidor culto de una fé religiosa, daría todavía en la actualidad:

<sup>4</sup> *Colloquios y doctrinas...* (Ed. W. Lehmann), pp. 100-106; AP I, 20.

"Nuestros progenitores nos dieron estas normas de vida... ellos tenían por verdaderos a los dioses, nos enseñaron todas sus formas de culto, todos sus modos de honrarlos..."

En seguida —tras haber así relacionado sus creencias con la antigua enseñanza recibida de generación en generación— pasan a dar toda una serie de variados y profundos argumentos. El primero, que es tal vez el más hondo, debió ser no obstante comprensible a la gran mayoría del pueblo, al ser presentado por los *tlamatinime* en relación con el viejo mito de la creación de los astros y del hombre en Teotihuacán, cuando se juntaron allí los dioses para dar principio al quinto Sol (nuestra Edad).

"Era doctrina de nuestros progenitores —dicen los sabios nahuas— que son los dioses a quienes se debe la vida..." Pero lo más importante es la explicación que añaden acerca del tiempo y el modo como aconteció esto: "aun era de noche" (*in oc iohuaya*). Palabras que como acertadamente comenta Lehmann en una nota, significan: "En los tiempos anteriores a toda edad, cuando no existía aún nada determinado".<sup>5</sup> Por consiguiente, implícitamente están señalando los *tlamatinime* el origen de cuanto existe en un período en el que, ausente toda forma o determinación, sólo reinaba la noche. En ese oscuro lapso pre-cósmico, más allá de cualquier tiempo y espacio determinados, fué cuando comenzaron a actuar las fuerzas divinas. Tal es la antigüedad del existir y la acción de los dioses.

Otras razones más añaden los sabios nahuas en favor de sus creencias y tradiciones. No sólo fueron los dioses el origen de la vida "cuando aún era de noche", sino que en todo tiempo, son quienes la conservan: "ellos nos dan nuestro sustento, todo cuanto se bebe y se come, lo que conserva la vida, el maíz, el frijol..." Y hay más, a los dioses —que son como hemos visto en el capítulo anterior, las fuerzas cósmicas fundamentales— es "a quienes se debe el que se producen las cosas", ya que ellos dan el agua y la lluvia. Como

<sup>5</sup> LEHMANN, W., *op. cit.*, p. 103 (nota 2). Conviene añadir como dato de interés que las palabras nahuas citadas aquí por los *tlamatinime*: *in oc iohuaya* (aún era de noche), son precisamente las mismas con las que los indígenas informantes de Sahagún, muchos años más tarde (hacia 1560) comenzaron a relatar el mismo mito de la creación del quinto Sol en Teotihuacán. (Véase, *Textos de los Informantes* (ed. facs. de Del Paso, vol. VI, fol. 180). Esto prueba una vez más lo que ya se ha hecho ver: que los indios tenían notable capacidad para retener a la letra, las tradiciones y leyendas que aprendían de memoria en el *Calmécac* o en el *Telpochcalli* (centros de educación).

símbolo maravilloso de su poder fecundador se alude expresamente a la morada divina "allá donde de algún modo se existe", en *Tlalocan* (morada de *Tlaloc*, dios de la lluvia), lugar "donde las cosas siempre germinan y verdean".

Después de todas estas razones de hondo contenido filosófico, puestas al alcance del pueblo que escucha, gracias a los mitos bien conocidos, a los que de continuo se alude, pasan los *tlamatinime* al campo de la historia y ofrecen otro argumento que hoy llamaríamos de autoridad. Comienzan por preguntarse "¿en qué forma, cuándo fueron los dioses invocados, suplicados, tenidos por tales, reverenciados?" La respuesta es clara y precisa: "hace ya de esto muchísimo tiempo", y enumeran luego los más antiguos centros religiosos y de cultura, donde —como lo atestigua la tradición— se tenían por verdaderos a los dioses: en *Tula*, en *Hupalcalco*, en *Xuchatlapan*, en *Tlamohuanchan*, en *Yohuallichan*, en *Teotihuahan*.<sup>6</sup> Sobre todo el mundo (*nohuian cemanáhuac*) imperaban los dioses.

La conclusión —reforzada todavía con un nuevo argumento implícito se impone: "¿cómo vamos a destruir nosotros unas normas de vida tan antiguas, aceptadas ya por los toltecas, los chichimecas, los acolhuas, los tecpanecas..." No es posible suprimir un sistema de vida y pensamiento que tiene hundidas sus raíces en la tradición más antigua de la vieja estirpe náhuatl.

Después de esta importante consideración histórica, que muestra claramente que los *tlamatinime* eran conscientes de lo que pudiera llamarse "continuidad cultural de los nahuas", vuelven de nuevo al campo metafísico, para enunciar sólo a modo de resumen, proposiciones como las siguientes, que parecen indicar los grandes capítulos de su saber teológico: "Nosotros sabemos —dicen— a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, el ser engendrado, el crecer..." Si esto es así, si se alude abiertamente a un saber teológico bien meditado, "tenemos en el corazón", que explica cuestiones tan hondas como las que se han enumerado, no será ya de extrañar que la conclusión de los sabios nahuas sea la de exhortar a

<sup>6</sup> Se señalan todos estos sitios, algunos fácilmente localizables en la actualidad como *Tula* y *Teotihuacán*, y otros tal vez míticos como *Xuchatlapan*, y *Tlamohuanchan* (o *Tamohuanchan*), etc., que —como lo hace ver Sahagún en su versión resumida en castellano de este texto— eran tenidos por "célebres y sagrados lugares". (En *Colloquios*, ed. de Lehmann, p. 63.)

los frailes a que respeten el modo náhuatl de creer y pensar: "No hagáis algo a vuestro pueblo que le acarree la desgracia"... Porque lo que los frailes enseñan "no lo tomamos por verdad", y esto, aun cuando "os ofendamos y disgustemos".

Bien saben los *tlamatime* que su pueblo ha perdido ya su libertad y su forma de gobierno. Los conquistadores han dado muerte a sus dioses —es decir, a sus tradiciones, a su arte y en una palabra, a toda su cultura— "haced pues con nosotros lo que queráis. Esto es lo que respondemos, lo que contestamos..." Tal fué, en resumen, la última actuación pública de los pocos *tlamatime* que sobrevivieron a la Conquista y de la que tenemos noticia histórica cierta. A través de las palabras de los sabios nahuas hemos visto reflejado, —como dice Lehmann— "el choque del pensamiento y la fe de los europeos con el mundo espiritual de los antiguos mexicanos".<sup>7</sup> Y juntamente con esto, hemos podido constatar en acción la existencia de un saber teológico entre los *tlamatime*. Aquí han aparecido tan sólo algunos rasgos fundamentales. En los textos que vamos ahora a examinar encontraremos los elementos necesarios para ensayar su reconstrucción lo más integralmente que se pueda. Mas, antes de pasar al estudio directo de los textos que nos muestran con algún detalle el modo como concebían racionalmente los sabios nahuas a la divinidad, nos ocuparemos de otra documentación, cuyo análisis preliminar juzgamos indispensable, por encontrarse en ella toda una especie de *problemática* acerca del conocimiento metafísico y de la divinidad. O sea, que los filósofos nahuas no sólo hicieron afirmaciones acerca de lo que tenían por principio supremo y divino, sino que —como lo demuestran los textos que vamos a ver— también dudaron y se plantearon problemas sobre la existencia y naturaleza de la divinidad y el más allá.

<sup>7</sup> LEHMANN, Walter, *op. cit.*, p. 11.

#### ¿SE PUEDE CONOCER "SOBRE LA TIERRA LO QUE NOS SOBREPASA: EL MAS ALLA?"

Es un fenómeno humano que se repite en casi todas las culturas el de la existencia de un saber teológico más hondo —esotérico, o como se prefiera llamarlo— al lado de la fe religiosa del pueblo. Así, coexisten de ordinario esos dos mundos, magistralmente caracterizados por el viejo filósofo eleatense, Parménides, quien por vez primera habló de un camino de "la opinión" y otro del "Ser", o realidad auténtica. Esto mismo, aunque como es evidente en forma análoga, sucedió también en el ambiente intelectual de los nahuas.

Por una parte, tanto los monumentos arqueológicos, como los códices y las crónicas de los antiguos misioneros e historiadores nos hablan de incontables dioses, entre los que sobresalen los númenes protectores del grupo, *Huitzilopochtli*, *Camaxtle*, etc., que siendo a veces una misma divinidad, pero recibiendo diversos nombres, suscitan no poca confusión en quien trata de ordenar y de trazar genealogías en el complejo panteón náhuatl, en el que los mitos se entrelazan, se mezclan y se tiñen de colorido local.

La religión popular de los nahuas, no sólo era politeísta, sino que en tiempos del último rey *Moteczuhzoma* llegó a admitir con amplio sentido de tolerancia, a muchos dioses de los demás pueblos y provincias, para los que se edificó un templo especial llamado *Coateocalli* (casa de diversos dioses), incluido en el gran *Teocalli* de Tenochtitlan, con lo que se enriqueció así cada día más el número de divinidades que en una forma u otra eran allí adoradas. El P. Durán en su *Historia* habla pormenorizadamente acerca de esto:

"Parecióle al Rey Montezuma que faltaba un templo que fuese conmemoración de todos los ydolos que en esta tierra adorauan, y movido con celo de religión mandó que se edificase, el qual se edificó contenido en el de *Vitzilopachtli*, en el lugar que son agora las casas de Acevedo: llámanle *Coateocalli*, que quiere decir *Casa de*

diversos dioses, á causa que toda la diversidad de dioses que aua en todos los pueblos y prouincias, los tenían allí allegados dentro de una sala, y era tanto el número dellos y de tantas maneras y visajes y hechuras, como los habrán considerado los que por esas calles y casas los ven caydos...<sup>8</sup>

Mas al lado de esta religiosidad popular, que como dice Caso, poseía una "tendencia a exagerar el politeísmo"<sup>9</sup> existió también entre los nahuas la otra forma de saber esotérico, o mejor filosófico, que buscando racionalmente, llegó a descubrir problemas en aquello mismo que el pueblo aceptaba y creía. Varios textos nahuas expresan, sirviéndose de la forma poética, algunas de las primeras dificultades y cuestiones que racionalmente se plantearon los *tlamatinime*. Conscientes de que pretendían lograr un saber "acerca de lo que nos sobrepasa, acerca del más allá",<sup>10</sup> al comparar sus conocimientos que hoy llamaríamos metafísicos, con el ideal del saber verdadero, tal como puede el hombre vislumbrarlo, llegaron a experimentar una de las dudas más hondas que pueden aquejar al pensador de todos los tiempos:

"¿Acaso algo de verdad hablamos aquí...?  
Sólo es como un sueño, sólo nos levantamos de dormir,  
sólo lo decimos aquí sobre la tierra..."<sup>11</sup>

Porque, lo que "sobre la tierra" (*in tlalticpac*), se dice, es algo transitorio, fugaz, ya que, "¿sobre la tierra (*in tlalticpac*) se puede ir en por de algo?"<sup>12</sup> Pregunta que claramente está implicando la duda acerca del valor de todo saber terrenal, que pretenda escaparse de este mundo de ensueño, para ir en pos de una ciencia acerca de "lo que nos sobrepasa, de lo que está más allá". Por esto, el sesgo de la búsqueda parece ser ya desde un principio más bien negativo: "aquí sólo es como un sueño, —afirman— sólo nos levantamos a dormir".<sup>13</sup> Idea ésta que se repite con insistencia

<sup>8</sup> DUBÁN, fray Diego de, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. I, p. 456.

<sup>9</sup> Caso, Alfonso, *La Religión de los Aztecas*, p. 7.

<sup>10</sup> "El sabio conoce acerca de lo que nos sobrepasa, acerca de la región de los muertos (el más allá)": (*tuwan, micilan quimati*). Tal es el saber que específicamente asignan al *tlamatin*, o "philosopho" náhuatl los indígenas informantes de Sahagún, en *Textos...* (Ed. de Paso y Troncoso), vol. VIII, fol. 118, v.

<sup>11</sup> *Mé. Cantares Mexicanos*, fol. 5, v.; AP I, 6.

<sup>12</sup> *Ibid.*, fol. 2, v.; AP I, 1.

<sup>13</sup> *Ibid.*, fol. 5, v.; AP I, 6.

en composiciones de pensadores nahuas desconocidos y en poemas de los que sí sabemos el nombre de su autor:

"Lo dejó dicho *Tochihuitzin*,  
lo dejó dicho *Coyolchiuhqui*:  
sólo venimos a dormir,  
sólo venimos a soñar  
no es verdad, no es verdad que venimos a vivir sobre la tierra:  
cual cada primavera de la hierba, así es nuestra hechura:  
viene y brota, viene y abre corolas nuestro corazón,  
algunas flores echa nuestro cuerpo: ¡se marchita!  
Lo dejó dicho *Tochihuitzin*."<sup>14</sup>

Y entre los poemas que "con fundamento", como anota Garibay, pueden atribuirse al célebre rey *Nezahualcōyōtl*, hay también varios en los que se comprueba que la meditación sobre la transitoriedad de lo que sobre la tierra existe, fué asimismo tema fundamental y punto de partida de ulteriores elucubraciones del rey tezcocano. Citaremos aquí dos de estos poemas filosóficos de *Nezahualcōyōtl*:

"¿Es verdad que se vive sobre la tierra?  
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.  
Aunque sea jade se quiebra  
aunque sea oro se rompe,  
aunque sea plumaje de quetzal se desgarras,  
no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí."<sup>15</sup>

La misma idea constituye también el tema central de este otro poema de *Nezahualcōyōtl*, conservando por *Ixtlilxōchil* en su *Historia de la Nación Chichimeca* y que mucho se ase-

<sup>14</sup> *Ibid.*, fol. 14, v.; AP I, 21. La traducción de este poema es de Garibay (*Historia de la Literatura Náhuatl*, t. I, p. 191). A propósito de *Tochihuitzin Coyolchiuhqui*, indica el mismo Garibay (*op. cit.*, t. II, p. 385), que fué "un rey de la región de Huexotzinco, el cual casó con una hija de *Tlacácel*, *Cihuacōatl* de Tenochtitlan, en tiempo de *Iztacōatl*".

<sup>15</sup> *Ibid.*, fol. 17, v.; AP I, 5. Es *Nezahualcōyōtl* (1402-1472) el rey-filósofo y poeta tezcocano, que cayendo en la cuenta de la vanidad (la fragilidad o "rupturabilidad") de las cosas sobre la tierra (*in tlalticpac*), se echó a buscar en su forma más pura al Dios, dador de la vida, el único pensador náhuatl de cuya azarosa vida se tienen numerosos datos históricos ciertos. Nadie, que sepamos, ha aprovechado mejor las fuentes para el estudio de la vida de *Nezahualcōyōtl*, que Frances Gilmor en su libro *Plute of the Smoking Mirror* (a portrait of *Nezahualcōyōtl*, Poet-King of the Aztecs), The University of New Mexico Press, 1949. La forma novelada que dió la Srita. Gilmor a su libro, no debe inducir a considerarlo como una mera composición literaria, ya que un análisis más atento muestra que acudió siempre a las fuentes: especialmente a la *Historia Chichimeca* de *Ixtlilxōchil* y a los *Anales de Cuauhtitlán*.

En dicho trabajo podrán encontrarse pormenorizadamente los más importantes episodios de la vida de *Nezahualcōyōtl*, asunto en el que nos es imposible detenernos aquí, ya que nos alejaría del tema principal de nuestro estudio.

meja a otro de la colección de Cantares Mexicanos, atribuido asimismo al rey tezcocano:

"...ido que seas de esta presente vida a la otra, oh rey Yoyontzin, vendrá tiempo en que serán deshechos y destrozados tus vasallos, quedando todas tus cosas en las tinieblas del olvido..."

Porque en esto vienen a parar los mandos, imperios y señoríos, que duran poco y son de poca estabilidad.

Lo de esta vida es prestado, que en un instante lo hemos de dejar..."<sup>16</sup>

Habiendo llegado así —tanto *Nezahualcōyōtl* como los demás *tlamatinime*— al convencimiento más hondo de que en esta vida, aquí sobre la tierra, no hay nada durable, ni tal vez verdadero en el sentido náhuatl de esta palabra: *nelli*, (relacionada con *nel-huā-yōtl*: raíz, cimiento, base), el problema de encontrar un auténtico sentido fundamentador de la acción y el pensamiento humanos, se hace aún más apremiante. Si la vida humana existe sólo en la transitoriedad de *tlaticpac*, ¿cómo podrá decirse algo verdadero sobre lo que está más allá de toda experiencia: sobre el Dador de la vida? Porque, hay indudablemente el peligro de que siendo esta vida un mero ensueño, todas nuestras palabras "sean de la tierra", sin posibilidad alguna de ser referidas a "lo que nos sobrepasa, al más allá". En ese caso, sólo quedará al hombre, como una especie de consuelo, el "embriagarse con vino de hongos", para tratar de olvidar que: "En un día nos vamos, en una noche baja uno a la región del misterio..."<sup>17</sup>

La conclusión sería entonces —como debieron verlo algunos de los sabios y poetas nahuas— tratar de gozar en esta vida, aquí en *tlaticpac*, de todos los deleites lo más que se pueda:

<sup>16</sup> IXTLILNÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Completas*, t. II, pp. 235-236. Por lo que se refiere a las composiciones filosófico-poéticas que con razón pueden atribuirse a *Nezahualcōyōtl*, seguimos aquí el parecer de Garibay quien, en su *Historia*, t. II, p. 381, admite las siguientes: los poemas conservados fragmentariamente por Ixtlilnóchitl en *Obras Históricas*, t. II, pp. 155 y 225-236; así como otros siete del *Ms. Cantares Mexicanos*, de los que hemos presentado aquí algunos aludiendo a su origen. Respecto del tantas veces citado *Madre mía, cuando muera...*, ampliamente ofrece el mismo Garibay, *op. cit.*, t. I, pp. 247-250, las razones que prueban que no puede ser obra de *Nezahualcōyōtl*. Por otra parte, conviene añadir que si bien la figura de *Nezahualcōyōtl* es como un símbolo en el pensamiento náhuatl, las ideas que comúnmente se le atribuyen acerca de la inestabilidad de la vida humana y del Señor del cerca y del junto (*in Tloque in Nahuaque*), aparecen también en las composiciones de la gran mayoría de los *tlamatinime*.

<sup>17</sup> *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 25, v; *AP I*, 22.

"(Si) en un día nos vamos, en una noche baja uno a la región del misterio, aquí sólo venimos a conocernos, sólo estamos de paso sobre la tierra, En paz y placer pasemos la vida: venid y gocemos, que no lo hagan los que viven airados: la tierra es muy ancha! ¡Ojalá siempre se viviera, ojalá no hubiera uno de morir!"<sup>18</sup>

Mas, esta manera de reaccionar, frente al problema de la posibilidad de llegar al menos con el pensamiento, hasta lo que es verdadero, lo que nos sobrepasa, no fué ni la única ni la que más hondamente se arraigó en el espíritu de los nahuas. Porque, acosados por el problema, se empeñaron en la búsqueda de una nueva forma de saber, capaz de llevar al hombre al conocimiento seguro del punto de apoyo inmutable, cimentado en sí mismo, sobre el cual debía descansar toda consideración verdadera. Aplicando esperanzadamente a ese fundamento universal de cuanto puede existir y ser conocido, el calificativo de "Dador de la vida", con que se designaba principalmente en el plano religioso a la divinidad superior, o sea a lo más alto que puede concebirse, se preguntaron los *tlamatinime*, si había algún modo de alejarse de todo ensueño y fantasía, para decir algo verdadero acerca de ese principio supremo:

"¿Acaso de veras hablamos aquí, Dador de la vida...?

Aun si esmeraldas, si unguentos finos,

damos al dador de la vida,

si con collares eres invocado, con la fuerza del águila, del tigre, puede que nadie diga la verdad en la tierra."<sup>19</sup>

He aquí el primer intento de solución. Tratar de inquirir la verdad sobre el Dador de la vida, por el camino de los ofrecimientos de tipo religioso: "aun si esmeraldas, si unguentos finos le damos... puede que nadie diga la verdad en la tierra". La respuesta es otra vez negativa: las dádavas al principio supremo, no abren el camino de la verdad. Porque, como se dice en otro poema, dirigido a la divinidad:

"¿Cuántos dicen si es o no verdad allí?

Tú, sólo te muestras inexorable, dador de la vida..."<sup>20</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*, fol. 26, r; *AP I*, 22. La traducción de este poema es del Dr. Garibay, quien lo dió a conocer por vez primera en su *Poesía Indígena de la Altiplanicie*, pp. 103-104.

<sup>19</sup> *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 13, r; *AP I*, 23.

<sup>20</sup> *Ibid.*, fol. 62, r; *AP I*, 24.



## FLORES Y CANTOS: LO UNICO VERDADERO EN LA TIERRA

Dejando pues los dones innumerables y los sacrificios para el culto público y popular de los dioses, los *tlamatinime* —en oposición con la que hemos llamado en el capítulo anterior “Visión *huizilopóchtlica* del universo”— ensayan un nuevo método para encontrar la forma de decir “palabras verdaderas”, sobre lo que “está por encima de nosotros”, sobre el más allá. Su teoría acerca del conocimiento metafísico, que así debe llamarse con justicia, —valiéndose de un concepto filosófico occidental—, el primer punto de llegada de ésta su búsqueda, encontró al cabo una formulación adecuada en varios de sus poemas.

Hay en particular uno en el cual encontramos expresada magistralmente la respuesta náhuatl al problema. Se trata de un poema que se dice fué recitado en la casa de *Tecayehuatzin*, señor de Huexotzinco, con ocasión de una junta de sabios y poetas:

“Así hablan *Ayocuan* y *Cuétzpal*  
que ciertamente conocen al dador de la vida...  
Allí oigo su palabra, ciertamente de él,  
al dador de la vida responde el pájaro cascabel.  
Anda cantando, ofrece flores, ofrece flores.  
Como esmeraldas y plumas de quetzal,  
están lloviendo sus palabras.

¿Allá se satisface tal vez el dador de la vida?  
¿Es esto lo único verdadero sobre la tierra?”<sup>21</sup>

En la última pregunta está indicado el sentido de todo el poema: “¿Es esto lo único verdadero sobre la tierra?” Una lectura atenta de las líneas anteriores mostrará claramente que lo que se piensa puede ser “lo único verdadero sobre la tierra” (*azo tle nelli in tlalhicpac*), es precisamente lo que tal vez “satisface al dador de la vida”: los cantos y las flo-

<sup>21</sup> Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 9, v: AP I, 25.

res. A primera vista quizás causará esto alguna extrañeza. Sin embargo, un análisis del modismo o complejo idiomático náhuatl “cantos y flores” posiblemente logrará aclarar el genuino significado del texto citado. El Dr. Garibay, estudiando en su *Llave del Náhuatl* algunos de los principales caracteres estilísticos de dicho idioma, se detiene en el análisis de lo que acertadamente llama *difrasismo*, característico de esta lengua:

“(es) un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacentes. Varios ejemplos del castellano se explicarán mejor: “a tontas y a locas; a sangre y fuego; contra viento y marea; a pan y agua”, etc. Esta modalidad de expresión es rara en nuestras lenguas, pero es normal en el náhuatl. Pongo una serie de ejemplos, tomados de este repertorio de textos, como de otros lugares. Casi todas estas frases son de sentido metafórico, por lo cual hay que entender su aplicación, ya que si se tomaran a la letra, torcerían el sentido, o no lo tendrían adecuado al caso...”<sup>22</sup>

Ahora bien, entre los ejemplos de *difrasismo* ofrecidos por Garibay está precisamente éste: *in xóchichtl in cuicatl*, al que se asigna como significado literal: *flor y canto*, y como sentido metafórico el de *poema*. Relacionando ahora esto con el texto que acabamos de presentar, es necesario concluir que “lo único que puede ser verdadero sobre la tierra” —en opinión de los *tlamatinime*— son los poemas, o si se prefiere, *la poesía*: “flor y canto”.

Y es que persuadidos como estaban los pensadores nahuas de la fugacidad de todo cuanto viene a existir sobre la tierra y considerando a esta vida como un sueño, su posición ante el problema de “qué es lo verdadero”, no pudo ser en modo alguno la aristotélica de una “adecuación de la mente de quien conoce, con lo que existe”. Este tipo de saber era para los *tlamatinime* casi del todo imposible: “puede que nadie diga la verdad en la tierra”. (*ach ayac nelli in tiquitohua nican*).<sup>23</sup>

Mas, su respuesta: “lo único verdadero en la tierra” es la poesía: “flor y canto”, no lleva tampoco a lo que hoy llamaríamos un escepticismo universal y absoluto. Porque, en cualquier forma, la verdadera poesía implica un peculiar

<sup>22</sup> GARIBAY K., Angel M', *Llave del Náhuatl*, Otumba, México, 1940, p. 112.

<sup>23</sup> Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 13, r.

modo de conocimiento, fruto de una auténtica experiencia interior, o si se prefiere, resultado de una intuición. La poesía viene a ser entonces la expresión oculta y velada, que con las alas del símbolo y la metáfora lleva al hombre a balbucir y a sacar de sí mismo lo que en una forma, misteriosa y súbita ha alcanzado a percibir. Sufrir el poeta, porque siente que nunca alcanzará a decir lo que anhela; pero a pesar de esto, sus palabras pueden llegar a ser una auténtica revelación. Maravillosamente expresa esto mismo la siguiente composición náhuatl, en la que hablando de flores y cantos se señala el alma de la poesía:

"Flores con ansia mi corazón desea,  
 sufro con el canto, y sólo ensayo cantos en la tierra,  
 yo *Cuacuauhtzin*:  
 ¡quiero flores que duren en mis manos...!  
 ¿Yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?  
 Jamás los produce aquí la primavera:  
 yo sólo me atormento, yo *Cuacuauhtzin*.  
 ¿Podréis gozar acaso, podrán tener placer nuestros amigos?  
 ¿Yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?"<sup>24</sup>

Este anhelo de encontrar la verdadera expresión de la poesía: "Flores con ansia mi corazón desea, ¿yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?", atormenta al pensador náhuatl: "yo sufro con el canto", al ver que con frecuencia "sólo ensayo cantos en la tierra". O sea, que sus palabras rara vez logran decir "lo único verdadero", porque la auténtica poesía: flor y canto, "no la produce aquí la primavera". ¿De dónde pues procede la poesía? He aquí una nueva cuestión que vivamente interesó a los *ilamatinime*, como lo prueba, entre otros, el siguiente texto, en el que dirigiéndose a los sacerdotes les plantean así el problema:

"Sacerdotes yo os pregunto:  
 ¿De dónde provienen las flores que embriagan al hombre?  
 ¿El canto que embriaga, el hermoso canto?"<sup>25</sup>

Las preguntas se refieren al origen de la poesía: flor y canto, a la que aquí se atribuye un rasgo que acaba de ca-

<sup>24</sup> *Ibid.*, fol. 26, r; *AP I*, 26. La traducción de este poema y de otros que se presentan en esta sección están tomadas casi literalmente de la obra de Garibay, *Historia de la Literatura Náhuatl*, aun cuando se ha tenido siempre a la vista asimismo el texto náhuatl original, que incluimos en el Apéndice I, al final de este trabajo.

<sup>25</sup> *Mx. Cantares Mexicanos*, fol. 34, r; *AP I*, 27.

racterizarla: se dice que "embriaga al hombre", esto es, que lo saca fuera de sí y lo hace ver lo que no perciben los otros: "lo único verdadero en la tierra." Pero, oigamos ahora cuál fué la respuesta que se supone dieron los sacerdotes respecto del origen de la poesía (flor y canto):

"Sólo provienen de su casa, del interior del cielo,  
 sólo de allá vienen las variadas flores...  
 Donde el agua de flores se extiende,  
 la fragante belleza de la flor se refina con negras, verdécientes  
 flores y se entrelaza, se entreteje:  
 dentro de ellas canta, dentro de ellas gorjea el ave quetzal."<sup>26</sup>

Tal es el origen divino de la poesía: especie de inspiración que proveniente del más allá: "de lo que está por encima de nosotros", pone al hombre en la posibilidad de decir "lo único verdadero en la tierra". Oigamos otro poema en el que se expresan también bellamente estas ideas:

"Brotan las flores, están frescas, se van perfeccionando,  
 abren las corolas:  
 de su interior salen las flores del canto:  
 sobre los hombros las derramas, las esparces:  
 ¡tú eres el cantor!"<sup>27</sup>

Quien logra obtener ese influjo divino que hace descender sobre los hombres las flores y los cantos, es el único que puede decir "lo verdadero en la tierra". Posee entonces el sabio un "corazón endiosado" (*yohtëonl*), como expresamente se dice en un texto de los informantes indígenas de Sahagún, al describir la personalidad del artista, y formular lo que hoy llamaríamos una concepción estética náhuatl.<sup>28</sup>

En estrecha relación con lo anterior, nos encontramos con la idea de que la poesía: flor y canto, es algo que se escapa de algún modo a la destrucción final. Es cierto que las flores, tomadas aisladamente son símbolo de la belleza que al fin se marchita, pero formando parte del *difrasismo* "flor y canto" (*in xóchiül, in cuicatl*), consideradas como poesía venida del interior del cielo, entonces, siendo "lo único ver-

<sup>26</sup> *Loc. cit.*, *AP I*, 27.

<sup>27</sup> *Ibid.*, fol. 35, v; *AP I*, 28.

<sup>28</sup> Véase *Textos de los Informantes de Sahagún* (Ed. de Paso y Troncoso), vol. VIII, fol. 117, v. Más adelante, al ocuparnos de las ideas de los nahuas acerca del hombre, trataremos de su modo de calificar al artista y a sus obras de arte, así como de lo que era según ellos, el alma de su inspiración.

dadero en la tierra", se dice que nunca perecerán. Así habla *Nezahualcōyotl*, en un breve poema que con fundamento puede atribuirsele:

"No acabarán mis flores, no cesarán mis cantos:  
Yo cantor los elevo:  
se reparten, se esparcen..."<sup>29</sup>

Y aun cuando añade luego, algo que parece contradecir lo anterior: "son flores que se marchitan y amarillean", esto es sólo aquí "sobre la tierra", ya que como afirma en seguida el mismo *Nezahualcōyotl*: "son llevadas allá, a la dorada casa de plumas", es decir, a donde mora la divinidad que es el lugar de su origen. Y al mismo tiempo, en un sentido profundamente humano —referible a la mezquina inmortalidad que se puede alcanzar en la tierra— es también la poesía: flor y canto, lo único de valor que acaso podremos dejar:

"¿Se irá tan sólo mi corazón,  
como las flores que fueron pereciendo?  
¿Cómo lo hará mi corazón?  
¡Al menos flores, al menos cantos!"<sup>30</sup>

Resumiendo ya los pensamientos que hemos venido analizando, creemos poder afirmar, libres de fantasía, que los *tlamatinime* llegaron a formular en sus poemas una auténtica teoría acerca del conocer metafísico. No obstante la transitoriedad universal, hay un modo de conocer lo verdadero: la poesía (flor y canto). Ahora bien, la poesía es simbolismo y metáfora. Y como atinadamente nota García Bacca, comentando el libro de Heidegger *La Esencia de la Poesía*:

"Metáfora y Meta-física son en el fondo y raíz una sola función: poner las cosas más allá (*meta*), plus ultra..."<sup>31</sup>

Es pues la poesía como forma de expresión metafísica —a base de metáforas— un intento de superar la transitoriedad, el ensueño de *tlalticpac* (lo sobre la tierra). No creen los *tlamatinime* poder decir por vía de adecuación lo que está más allá: "lo que nos sobrepasa". Pero afirman que

<sup>29</sup> Ms. Cantares Mexicanos, fol. 16, v; AP I, 29.

<sup>30</sup> *Ibid.*, fol. 10, r; AP I, 30.

<sup>31</sup> GARCÍA BACCA, Juan D., Comentarios a *La Esencia de la Poesía*, de Heidegger, en *Rev. Nac. de Cultura*, Caracas, núms. 112-113, p. 226.

yendo *metafóricamente* —por la poesía: flor y canto— si podrán alcanzar lo verdadero. Y confirman esto, señalando que la poesía tiene precisamente un origen divino: "viene de arriba". O, si se prefiere, en términos modernos, es fruto de una intuición que conmueve el interior mismo del hombre y lo hace pronunciar palabras que llegan hasta el meollo de lo que sobrepasa toda experiencia vulgar. Es por tanto, en este sentido, flor y canto, el lenguaje en el que se establece el diálogo entre la divinidad y los hombres:

"Allí oigo su palabra, ciertamente de él,  
al dador de la vida responde el pájaro cascabel:  
anda cantando, ofrece flores, ofrece flores...  
¿Allá se satisface tal vez el dador de la vida?  
¿Es esto lo único verdadero sobre la tierra?"<sup>32</sup>

Por esto, valiéndose de las mejores galas del rico y preciso idioma náhuatl, para hablar de "lo que está por encima de nosotros, de la región de los muertos", (*topan, mictlan*), los *tlamatinime*, como el pájaro cascabel, ofrecen flores y cantos: se valen de la metáfora y la poesía para decir algo verdadero acerca de la divinidad. Es pues ya tiempo de analizar cuál fué precisamente la imagen de lo divino, que lograron formular los sabios nahuas a través de sus "flores y cantos".

<sup>32</sup> Ms. Cantares Mexicanos, fol. 9, v; AP I, 25.

LA CONCEPCION TEOLÓGICA DE LOS TLAMATINIME

Conviene advertir desde un principio algo que sin duda tiene importancia en el estudio de los textos nahuas en que se conserva lo más elevado del pensamiento teológico de los *tlamatinime*. El punto en cuestión es que tanto en los *Anales de Cuauhtlán*, como en los textos de los informantes de Sahagún, nos encontramos con que se atribuye siempre un origen tolteca a las más hondas y abstractas especulaciones acerca de la divinidad.

¿Se trata de un mero símbolo con el que se pretende subrayar lo antiguo y estimable de este saber acerca de lo divino? Porque, es cierto, que para los nahuas del período inmediatamente anterior a la Conquista —aztecas, tezcocanos, etc.— la *toltecáyotl* (*toltequidad*) llegó a implicar lo más elevado y perfecto en todas las artes y ciencias, hasta hacer que la palabra *toltécal* se convirtiera en sinónimo de sabio y artista.<sup>33</sup>

Mas, aun siendo esto cierto, creemos, no obstante, que la respuesta al problema de la antigüedad y origen del meollo de las ideas teológicas nahuas, nos la puede dar un viejo poema que aparece intercalado en el texto conocido como *Historia Tolteca-Chichimeca*. Un análisis lingüístico de dicho poema revela, como lo indicó ya Garibay en su *Historia*, su "carácter de mayor primitivismo".<sup>34</sup> Y el contexto en que aparece muestra a las claras, por lo menos en este caso, que se trata de un poema de origen muy anterior al tiempo de los aztecas ya que era conocido y cantado por algunas tribus errantes (chichimecas), esparcidas probablemente al sobrevivir la ruina del último imperio tolteca. Ahora bien, —y aquí está el punto que nos interesa— en este poema se habla ya

<sup>33</sup> Así, por ejemplo, en los *textos de los Informantes de Sahagún*, vol. VIII, fol. 117, v., al hablar del pintor (*tlacuilo*) vemos que se dice que es *tlilat toltécal* (tolteca de la tinta negra): al referirse al orador (*Ibid.*, fol. 122), se afirma que es *tenoltécal* (tolteca del labio, o de la palabra), etc.

<sup>34</sup> Véase la autorizada opinión de Garibay acerca de este punto en *Historia de la Literatura Náhuatl*, t. I, pp. 128-130.

del mismo principio dual supremo, cuyo descubrimiento los otros textos posteriores atribuyen a los sabios toltecas.<sup>35</sup> Cabe pues sostener sobre esta base de evidencia histórica que es del todo cierto afirmar, como lo hace Caso, que:

"una escuela filosófica muy antigua (*al menos desde la época tolteca, añadimos*), sostenía que el origen de todas las cosas es un solo principio dual, masculino y femenino, que había engendrado a los dioses, al mundo y a los hombres...".<sup>36</sup>

Mas, conviene aclarar —como lo prueban los textos que vamos a aducir— que esas ideas de antiguo origen tolteca no constituían una muerta herencia intelectual en el mundo náhuatl, sino que seguían siendo objeto de apasionada especulación por parte de los *tlamatinime* del período inmediatamente anterior a la Conquista. Porque, tomando ellos dicho núcleo de ideas como objeto de su conocimiento metafísico-poético (*flor y canto*), en vez de aceptar simplemente toda esa antigua concepción teológica, se plantearon problemas acerca de ella, como el que ejemplifica esta pregunta:

"¿dónde está el lugar de la luz,  
pues se oculta el que da la vida?"<sup>37</sup>

Y luego, refiriéndose más expresamente al que podríamos llamar modo tolteca de concebir al principio supremo, se proponen las siguientes preguntas:

"¿A dónde iré?  
¿a dónde iré?  
El camino del dios de la dualidad.  
¿Por ventura es tu casa en el lugar de los descarnados?  
¿acaso en el interior del cielo?  
¿o solamente aquí en la tierra  
es el lugar de los descarnados?"<sup>38</sup>

Pretenden saber los *tlamatinime* cuál es el camino que lleva a *Ometéotl* (dios de la dualidad), como aquí explícitamente es designado. Para encontrar la respuesta se formula

<sup>35</sup> El poema en cuestión que más adelante, en este mismo capítulo, daremos traducido íntegramente al castellano, puede verse en la ed. facsimilar de la *Historia Tolteca-chichimeca*, publicada por Ernst Mengin, en el *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, Copenhagen, 1942, en la p. 33.

<sup>36</sup> CASO, Alfonso, *La religión de los aztecas*, p. 8.

<sup>37</sup> *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 62, n.º: AP I, 4 (última línea).

<sup>38</sup> *Ibid.*, fol. 35, v; AP I, 31.

una triple interrogación que menciona tres posibilidades distintas: ¿vive en el cielo, o abajo en el lugar de los descarnados, o solamente aquí en la tierra?

La solución hallada por los *tlamatinime* nos la han dado ya los textos cosmológicos que hablan de la acción sustentadora de *Ometéotl* en el ombligo de la tierra, y de su multipresencia en las aguas color de pájaro azul, en las nubes, en *Omeyocan*, más allá de los cielos, y aun en la misma región de los muertos.<sup>39</sup>

Y también en los Cantares hay uno en el que aplicando maravillosamente la poesía: flor y canto, señalan los *tlamatinime* una vez más la que hemos llamado multipresencia del dador de la vida:

- 1.—“En el cielo tú vives;
- 2.—la montaña tú sostienes,
- 3.—el Anáhuac en tu mano está,
- 4.—por todas partes, siempre eres esperado,
- 5.—eres invocado, eres duplicado,
- 6.—se busca tu gloria, tu fama.
- 7.—En el cielo tú vives:
- 8.—el Anáhuac en tu mano está.”<sup>40</sup>

Tal es la forma como concebían los *tlamatinime* al dador de la vida, presente en los rumbos más importantes del universo, sin que falte siempre la idea de que su morada por antonomasia está en los cielos, en lo más elevado de ellos, como lo indica expresamente el *Códice Vaticano A 3738*. Y junto con esto, menciona también el poema, en bella metáfora, la acción cimentadora del dador de la vida, que a la montaña sostiene y coloca en su mano el *Anáhuac*.

Resuelta así satisfactoriamente la pregunta de los *tlamatinime* acerca del sitio físico y del más allá metafísico (el *Omeyocan*), donde mora el dador de la vida, es ya conveniente pasar a ocuparnos de la idea filosófica náhuatl del principio supremo considerado en sí mismo. Oigamos lo que refirieron a Sahagún sus informantes a este respecto:

- 1.—“Y sabían los toltecas
- 2.—que muchos son los cielos,
- 3.—decían que son doce divisiones superpuestas,
- 4.—Allá vive el verdadero dios y su comparte.

<sup>39</sup> Véase *Códice Florentino*, fol. 34, r. y *Anales de Cuauhtitlán*, fol. 4.

<sup>40</sup> *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 21, v.; *AP I*, 32.

- 5.—El dios celestial se llama Señor de la dualidad;
- 6.—y su comparte se llama Señora de la dualidad, Señora celeste;
- 7.—quiere decir:
- 8.—sobre los doce cielos es rey, es señor.”<sup>41</sup>

Por contener este texto ideas de particular interés para la comprensión del tema que estudiamos, vamos a analizarlo con mayor detenimiento.

#### Comentario del Texto:

Línea 1.—*Y sabían los toltecas.*

Indicando su antigüedad, y tal vez para subrayar también lo profundo de esta doctrina, comienzan los informantes indígenas por señalar el origen tolteca de lo que a continuación exponen.

Líneas 2 y 3.—*que muchos son los cielos, decían que son doce divisiones superpuestas.*

Se está aludiendo aquí obviamente a la concepción cosmológica náhuatl que consideraba al universo vertical formado por una especie de “pisos celestes”, por encima de los cuales avanzaban los distintos astros.<sup>42</sup>

Línea 4.—*Allá vive el verdadero dios y su comparte.*

Son ésta y las dos siguientes, las líneas más importantes del texto que analizamos. Se nombra aquí expresamente al principio supremo descubierto por el pensamiento náhuatl. Es, como con claridad lo dice el texto, *in nelli téotl* (el verdadero dios). Mas, para comprender realmente el significado de esta frase, es necesario que recordemos la connotación de la palabra *nelli*: verdadero, cimentado, firme. Se dice por tanto que quien allá en el doceavo cielo vive es el dios bien cimentado, el fundado en sí mismo: *nelli*. Y conviene recalcar que se habla de un dios (*téotl*) y no de dos o varios, ya que entonces

<sup>41</sup> *Textos de los Informantes Indígenas* (ed. del Paso), vol. VIII, fol. 175, v.; *AP I*, 33.

<sup>42</sup> Tal vez, cause extrañeza ver que aquí se dice que son doce los cielos, cuando ya hemos encontrado en el *Códice Vaticano A 3738* y en el *Ms. de Theret*, la enumeración de trece. La variante puede explicarse de varios modos. Puede tratarse de un error del informante. O bien pudiera ser que haya habido diferencia de opiniones, ya que en otro texto de los *Anales de Cuauhtitlán*, hemos visto que sólo se mencionan nueve divisiones o travesaños del cielo.

tendría que encontrarse la palabra *teteo* (dioses), plural de *téotl*.

Pero, siendo uno este *nelli téotl*, se añade en seguida, por medio de una forma verbal substantivada, que tiene "su comparte": *i-námic*. Esta última palabra, derivada del verbo *namiqui* (encontrar, ayudar) y del prefijo posesivo *i-* (de él), según el diccionario de Molina, significa literalmente "su igual, o cosa que viene bien y cuadra con otra".<sup>43</sup> Aquí, apeándonos a éste, su sentido estricto, hemos traducido *i-námic* como *su comparte* para indicar así la relación en que se halla el *nelli téotl* con "su igual o lo que con él embona". No se trata de otro principio distinto, sino de lo que llamaríamos algo que se aúna con el principio supremo, o que comparte con él la condición de ser el *nelli téotl*: dios cimentado en sí mismo.<sup>44</sup>

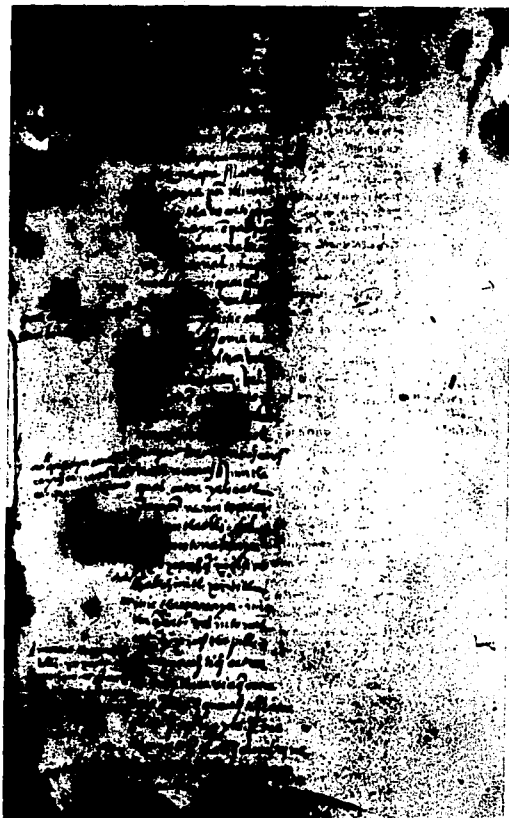
Líneas 5 y 6.—*El dios celestial se llama Señor de la dualidad; y su comparte se llama Señora de la dualidad, Señora celeste.*

Nos ofrece aquí el texto la clave para comprender a fondo el sentido de la idea de "un dios verdadero y su comparte": "el dios celestial (*ihhuicatéotl*) se llama Señor dual (*Ometecuhli*)". Siendo uno —como ya se ha visto—, posee al mismo tiempo una naturaleza dual. Por este motivo, al lugar metafísico donde él mora se le nombra *Omeyocan*: lugar de la dualidad y por esto también es designado en otros textos con el nombre más abstracto aún de *Ometéotl* (dios de la dualidad). En función de esto, el nombre de su comparte, "de su igual" (*i-námic*), es, como lo dice el texto: "Señora dual" (*Ometcihuatl*).

Vemos, por tanto, que el pensamiento náhuatl, tratando de explicar el origen universal de cuanto existe, llegó metafóricamente, por el camino de *las flores y el canto*, al descu-

<sup>43</sup> MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, fol. 38, v.

<sup>44</sup> Ya hemos visto en la *Introducción* el parecer de H. Beyer que respondiendo a una posible objeción sobre la unidad del *nelli téotl*, dice: "Y el que el antiguo dios aparezca (a veces) en forma femenina, contradice tanto y tan poco al principio monoteístico, como la Trinidad cristiana." (Bayer, H., *Das astekische Götterbild*, en *op. cit.*, p. 116). Sin adentrarnos aquí en una difícil comparación de la ambivalencia del concepto del *nelli téotl* con la idea cristiana de un Dios trino y uno, sí podemos afirmar, como lo hace Beyer, que la atribución de más de un rostro a la divinidad, no destruye necesariamente su unidad.



Página del *Códice Matritense de la Real Academia*, fol. 175, v., donde aparece la doctrina náhuatl sobre *Ometecuhli*, *Ometcihuatl*.

brimiento de un ser ambivalente: principio activo, generador y simultáneamente, receptor pasivo, capaz de concebir. Aunado así en un solo ser, generación y concepción —lo que hace falta en nuestro mundo para que surja la vida—, se está afirmando primero implícitamente y después en otros textos explícitamente, que el *nelli téotl*, o por otro nombre, *Ometéotl*, es el principio cósmico en el que se genera y concibe cuanto existe en el universo. Y ante la posible objeción de que se trata sólo de una proyección antropomórfica del proceso generativo humano sobre el trasfondo del más allá, “de lo que está por encima de nosotros”, cabe contestar que ya los mismos *tlamatinime* cautamente dijeron, que acerca del dador de la vida “puede que nadie diga la verdad en la tierra”.<sup>45</sup> Pero al mismo tiempo, escapándose al escepticismo universal, añadieron que para conocer lo verdadero sólo existía tal vez el camino de la poesía: flor y canto. Ahora bien, podemos preguntarnos, ¿no es ciertamente una metáfora maravillosa esta proyección que personifica, y aún en la divinidad, más allá de toda limitación temporal, el acto generativo que produce a los hombres, lo más elevado que con “flores y cantos” se puede imaginar? Y no sólo se trata de una mera imaginación ya que la idea de *Ometéotl*, considerada en su *ambivalencia dinámica* permite a la mente náhuatl encontrar en la acción generativa de *Ometéotl* más allá del tiempo y el espacio, el principio supremo, origen y fundamento de lo que existe y vive en el *Cem-a-náhuac* (el mundo). Tal es el meollo de la profunda concepción náhuatl de la divinidad.

Línea 8.—*sobre los doce cielos es rey, es señor.*

A modo de conclusión de lo que anteriormente se ha dicho, se afirma, por una parte, lo que hoy llamaríamos *transcendencia* de la divinidad: “está sobre los doce cielos”, y por otra, el dominio que tiene sobre las cosas que existen, respecto de las que es Señor (*tecuhtli*) y rey (*tlatocati*). Ideas ambas que resumen admirablemente dos aspectos fundamentales de *Ometéotl*, considerado como supremo principio metafísico, que está “por encima de nosotros” y que es dueño de todo cuanto existe, gracias a su no interrumpida acción generadora universal.

<sup>45</sup> *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 13, r.

#### OTROS ASPECTOS FUNDAMENTALES DEL PRINCIPIO DUAL

Existen varios textos que confirman y enriquecen las ideas teológicas expresadas en el que acabamos de comentar. Matizando variadamente la concepción fundamental del principio supremo dual, se le menciona unas veces con su nombre más abstracto de *Ometéotl* (dios de la dualidad);<sup>46</sup> otras con los ya bien conocidos de *Ometecuhtli*, *Ometcuihuatl* (Señor y Señora de la dualidad).<sup>47</sup> Se le llama también *Tonacatecuhtli*, *Tonacacuihuatl* (Señor y Señora de nuestra carne)<sup>48</sup> y se alude a él asimismo con frecuencia, como a *in Tonan*, *in Tota*, *Huehuetéotl* (nuestra madre, nuestro padre, el dios viejo).<sup>49</sup> Y por si alguna duda hubiera acerca de la unidad e identidad del dios supremo al que se refieren todas estas denominaciones, encontramos en varios lugares de las Historias y Crónicas de los primeros misioneros, la aclaración expresa de que con los citados nombres —y con otros que hemos omitido aquí— se está designando siempre al mismo principio dual. Véase por ejemplo, lo que se dice en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*:

“... parece que tenían un dios al que decían *Tonacatectli* (*Tonacatecuhtli*), el cual tuvo por mujer a *Tonacacigual* (*Tonacacuihuatl*)... los cuales se criaron y estuvieron siempre en el treceno cielo, de cuyo principio no se supo jamás...”<sup>50</sup>

Como claramente se indica —al señalarse su morada en el último de los cielos, “el treceno”, y al afirmarse que de su “principio no se supo jamás”—, *Tonacatecuhtli* y *Tonacacuihuatl* (Señor y Señora de nuestra carne) no son otros sino

<sup>46</sup> Véase, p. e., *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 35, v.; *AP I*, 31.

<sup>47</sup> *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 120, v., 148, r.; *Códice Matritense*. (Textos de los informantes de Sahagún), vol. VIII, fol. 175, v.

<sup>48</sup> *Anales de Cuauhhuilán*, fol. 4; *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, p. 222.

<sup>49</sup> *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 34, r.; fol. 71, v.; 142, v., etc. “Huehuetotli, Doc. A.”, en *Tlalocan*, t. I, p. 85.

<sup>50</sup> *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en *op. cit.*, p. 228.

*Ometecuhli* y *Omecihuatl* (Señor y Señora de la Dualidad). Por consiguiente, como afirma Torquemada a modo de resumen, después de haber hablado de *Ometecuhli*, *Omecihuatl* y de señalar su identidad con *Citlatlātōnac*, *Citlalicue*:

"... podemos decir, que estos indios quisieron entender en esto haber Naturaleza Divina repartida en dos dioses (*dos personas*), conviene saber Hombre y Mujer..."<sup>51</sup>

Y es que probablemente, en su afán de describir mejor la naturaleza ambivalente de *Ometēotl*, fueron introduciendo los *tlamatinime*, de acuerdo con su concepción metafísico-poética, estas diversas formas de nombrarlo para revivir así con nueva fuerza su inspiración o intuición original.

A modo de ilustración vamos a ofrecer aquí tan sólo dos textos de distinta procedencia y antigüedad, que nos mostrarán dos modos diferentes —ambos hondamente expresivos y poéticos— de referirse al principio dual. Al primero de estos textos ya hemos aludido anteriormente. Se trata de un poema de la *Historia Tolteca-Chichimeca*, redactada sobre la base de los informes dados por los indígenas de Tecamachalco (en el actual estado de Puebla) hacia 1540 y que, como todos admiten, es una de las mejores fuentes para el estudio de las antiguas tradiciones tolteca-chichimecas, ya que los indios de Tecamachalco conservaban en su poder algunos códices, en los que "leyeron" los datos de la *Historia*.

Pues bien, el poema a que nos estamos refiriendo y que es la versión más antigua que conocemos de las ideas acerca del principio dual, contiene asimismo varios puntos de suma importancia para acabar de comprender el meollo del pensamiento teológico náhuatl. Traducimos el poema con la mayor fidelidad posible:

1. —"En el lugar del mando, en el lugar del mando gobernamos;
2. es el mandato de mi Señor principal.
3. Espejo que hace aparecer las cosas."

<sup>51</sup> TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, t. II, p. 37. Se podrían acumular más textos de Sahagún, de Mendieta, del padre Ríos, comentar del *Códice Vaticano A 3738*, y del Ms. de Thevet para reforzar aún más las pruebas dadas sobre la unidad del principio supremo designado de tan variadas maneras. Mas, para no hacer tediosa esta sección con innumerables citas, indicamos tan sólo los principales lugares que pueden consultarse: Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, t. I, pp. 575, 605, 630; t. II, 280; Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, t. I, p. 83; padre Ríos, *Códice Vaticano*, fol. 1, v.; Ms. de Thevet ("Histoire du Mexique"), en *Journal de la Société des américanistes de Paris*, t. II, pp. 1-41.

4. —"Ya van, ya están preparados.
5. Embriagate, embriagate,
6. Obra el dios de la dualidad
7. El Inventor de hombres,
8. el espejo que hace aparecer las cosas."<sup>52</sup>

#### Comentario del Texto:

Líneas 1-2.—*En el lugar del mando, en el lugar del mando gobernamos. Es el mandato de mi Señor principal.*

Para darnos cuenta del alcance de este poema es necesario referirse brevemente a las legendarias circunstancias en que según la *Historia Tolteca-Chichimeca*, fué cantado. Dos jefes de origen tolteca, *Ixcicóhuatl* y *Quetzaltehuéyac*, llegan ante la cueva del cerro encurvadado para invitar a un grupo de chichimecas a unirse con ellos: "venimos —dicen— a apartaros de vuestra vida cavernaria y montañesa...". Los chichimecas que se hallan en el interior de la cueva, exigen que los visitantes se den a conocer con un cantar que los identifique.

Se entabla entonces animado diálogo entre *Ixcicóhuatl* y *Quetzaltehuéyac* por una parte, y los chichimecas por otra. Después de entonar un poema que para nuestro asunto no encierra especial interés, y de cambiarse otras frases con los chichimecas que están en la cueva, estos últimos dan principio al canto que estamos comentando.

Dicen gobernar allí en el lugar del mando (*Teuhcan*), donde han conocido la orden de su señor principal. Y en seguida, con el claro propósito de ver si son comprendidos por los que se dicen jefes de origen tolteca, aluden a su antigua doctrina acerca del principio supremo.

Línea 3.—*Espejo que hace aparecer las cosas: tezcatlanextia.*

Es ésta otra denominación del dios de la dualidad, como lo prueban las líneas 6-8 del poema, en las que "el espejo que hace aparecer las cosas" y *Ometēotl* se identifican. Se afirma, en otras palabras, que el dios de la dualidad con su luz hace brillar lo que existe. Y es necesario notar que el término *tezcatlanextia* claramente se contraponen al más conocido de *Tezca(tli)poca* (espejo que ahuma) y que fué precisamente —como ya vimos— el nombre de los cuatro hijos

<sup>52</sup> *Historia Tolteca-Chichimeca* (ed. facs. de E. Mengin), p. 33: AP I, 34.



(o primeros desdoblamientos) de *Ometéotl*: el *Tezcatlipoca* rojo del oriente, el negro del norte, el blanco del poniente y el azul del sur.

Tal vez pudiera decirse que en un principio, *Tezcatlanextia* y *Tezcatlipoca*, no eran sino las dos fases del mismo *Ometéotl*, considerado en cuanto señor del día y de la noche. Ya en un texto de los *Anales de Cuauhuitlán*, que presentamos en el capítulo anterior, vimos que en el plano cosmológico se afirmaba expresamente que el rostro masculino de *Ometéotl* se identificaba con el astro que "hace lucir las cosas" (*Citlallatónac*), en tanto que su aspecto femenino se cubría con el faldellín de estrellas de la noche (*Citlaninuc*).<sup>53</sup>

Ahora bien, fué precisamente al tiempo de la creación —cuando aún era de noche: *in oc iohuaya*— cuando la faz nocturna de *Ometéotl* (*Tezcatlipoca*), se desdobló en las cuatro fuerzas cósmicas fundamentales, los cuatro primeros dioses, sus hijos, según los mitos de la religión popular:

"... parece —dice la *Historia de los Mexicanos*— que tenían un dios a que decían *Tonacatectli* (*Tonacatecutli*), el cual tuvo por mujer a *Tonacaciquatl* (*Tonacacihuatl*)..., los cuales se criaron y estuvieron siempre en el treceño cielo... (y)... engendraron cuatro hijos: al mayor llamaron *Tlalauque Tezcatlipuca* (*Tlalauhqui Tezcatlipoca*)..., éste nació todo colorado. Tuvieron el segundo hijo al cual dijeron *Yayanque* (*Yayauqui Tezcatlipuca*)..., éste nació negro..."<sup>54</sup>

Idea que nos confirman también los informantes de Sahagún cuando, refiriéndose al principio supremo, dicen que es:

"Madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo, el que está en el ombligo del fuego, el que está en su encierro de turquesas..."<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Por su parte, Mendieta nos certifica de la identidad de *Citlallatónac* y *Citlaninuc* con el principio supremo *Ometecuhli*, *Ometihuatl*. (Véase su *Historia Eclesiástica Indiana*, t. I, p. 83.)

Habla también en este sentido Torquemada en su *Monarquía Indiana*, ampliando lo que dice Mendieta. Véase, *op. cit.*, t. II, 37.

<sup>54</sup> *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en *op. cit.*, p. 228.

<sup>55</sup> *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 34, r.; *AP I*, 35.

Auguste Genin, el inspirado poeta mexicano-francés autor de *Légendes et Récits du Mexique ancien*, interpretó bellamente algunas de estas ideas en la estrofa siguiente de su "Genèse Aztèque":

"Or, le Principe était une dualité:  
Un pour vouloir et deux pour créer, homme et femme  
A la fois, et s'aimant dans sa double entité,  
Son amour engendra la chaleur et la flamme."

Puede, pues, sostenerse —sobre la evidencia de los textos citados—, que los títulos de *Tezcatlipoca* y *Tezcatlanextia* (espejo doble que ahuma las cosas por la noche y las hace brillar durante el día), no son sino otros dos títulos pareados con que se designó en los más antiguos tiempos de la cultura náhuatl a *Ometéotl*. Y tal vez, toda la serie de oraciones que nos conserva Sahagún en el libro VI de su *Historia*, y que como él dice muestran "el lenguaje y afectos que usaban cuando oraban al principal de los dioses, llamado *Tezcatlipoca*", están confirmando una vez más lo que ya hemos visto: que *Tezcatlipoca* como título correlativo de *Tezcatlanextia*, fué en su origen una de las varias denominaciones de *Ometéotl*, quien al crear a sus cuatro hijos "cuando aún era de noche", les comunicó este nombre suyo, que más relación decía con el tiempo en que fueron creados.

Lineas 4-5.—*Ya van, ya están preparados.*  
*¡Embriágate, embriágate!*

Volviendo a las circunstancias exteriores en que se entona el poema, nos encontramos en esta línea el principio de la respuesta de *Ixcicóhuatl* y *Quetzalchéuac*. Claramente se ve en ella que la alusión al "Espejo que hace aparecer las cosas", ha sido comprendida por los dos jefes de origen tolteca que muestran así su conocimiento de las antiguas tradiciones.

Con entusiasmo responden: "Ya van, ya están preparados", manifestando que lo que han dicho los de la cueva es señal evidente de que van a aceptar su invitación. Por esto añaden en son de júbilo: "embriágate, embriágate", al encontrar igualdad de tradiciones y pensamientos con los chichimecas, que muestran así ser tributarios de la vieja cultura tolteca.

Línea 6.—*Obra el dios de la dualidad (ái Ometéotl).*

Tal vez el sentido de esta línea deba referirse a las circunstancias mismas en que es cantado el poema. El hecho del reconocimiento de ambos grupos de dialogantes que ha provocado el entusiasmo de *Ixcicóhuatl* y *Quetzalchéuac*, es considerado como una intervención de *Ometéotl*, el principio supremo que ha sido reconocido como "espejo que hace aparecer las cosas". Por eso, jubilosamente exclaman: ¡Obra el dios de la dualidad!

(GENIN, Auguste, *Légendes et Récits du Mexique ancien*, en Les Editions Cl. Grés et Cie. Paris, 1923, p. 30.)

Líneas 7-8.—*El inventor de hombres  
el espejo que hace aparecer las cosas.*

Y luego —a manera de alabanza, que muestra algo de lo que saben acerca de *Ometéotl*—, terminan el poema los jefes de origen tolteca, mencionando expresamente dos de los atributos de *Ometéotl*. Es *inventor de hombres* (*in teyocoyani*), palabra compuesta del verbo *yocoya*: “fabricar o componer algo”; del sufijo *-ni*, participial: “el que fabrica o compone algo”, y del prefijo personal *te*, “a la gente, a los hombres”. Reuniendo, pues, todos estos elementos nos encontramos con que la palabra *te-yocoyani*, significa literalmente “el que fabrica o compone hombres”.

El segundo atributo que añaden *Ixcóhuatl* y *Quetzalhuéyac* es el ya conocido de *Tezcatlanexia*: “espejo que hace aparecer las cosas”, y que fué el título de *Ometéotl* que sirvió a los chichimecas de la cueva para identificar a los jefes de origen tolteca.

Estas son, en resumen, las ideas contenidas en el antiguo poema de la *Historia Tolteca-Chichimeca*. Su importancia está principalmente en el hecho de mostrar: 1) la remota antigüedad de la concepción náhuatl de *Ometéotl* y 2) otra variedad de títulos con que era también designado *Ometéotl*: *Tezcatlanexia* (y su correlativo *Tezcatlipoca*), *Teyocoyani* (inventor de hombres), junto con la mención expresa de ser el supremo principio activo: *ai Ometéotl* (obra el dios de la dualidad).

Vamos a dar ahora —como ya se indicó anteriormente— un segundo texto dirigido a acabar de clarificar la idea náhuatl del principio supremo considerado en sí mismo. A diferencia del antiguo texto de la *Historia Tolteca-Chichimeca*, el que ofrecemos a continuación procede de los informantes de Sahagún y muestra lo que se pensaba acerca de *Ometéotl* en el período inmediatamente anterior a la Conquista. Es de especial interés porque pone de manifiesto que la influencia de esta concepción teológica era tan grande que llegó a dejarse sentir —al lado de la religión de *Huizilopochtli*— en las ceremonias que practicaban los nahuas con ocasión del nacimiento. Entonces, como dice Sahagún en su *Historia*:

“Acabando la partera su principal operación, cortaba el ombligo a la criatura, luego lavaba y lavándole hablaba con ella y decía si era varón...”<sup>56</sup>

Y aquí es donde se pronunciaban las palabras que traducimos del texto náhuatl original:

- 1.—Señor, amo nuestro;
- 2.—la de la falda de jade.
- 3.—el de brillo solar de jade.
- 4.—Llegó el hombre
- 5.—y lo envié acá nuestra madre, nuestro padre,
- 6.—El Señor dual, la Señora dual,
- 7.—Del sitio de las nueve divisiones,
- 8.—El del lugar de la dualidad.”<sup>57</sup>

*Comentario del Texto:*

Líneas 1-3.—*Señor, amo nuestro:  
la de la falda de jade,  
el de brillo solar de jade.*

Nos encontramos aquí con dos nuevos títulos que se atribuyen al “Señor, amo nuestro”; se le llama primero *Chalchihuitlicue* (la de la falda de jade) y luego *Chalchihuitlātonac* (el de brillo solar de jade). Y conviene notar que este par de nombres con que se designa a *Ometéotl*, en cuanto señor de las aguas, guarda profunda semejanza con los dos títulos dados al mismo dios de la dualidad, en cuanto Señor de los astros de la noche y del día *Citlālinicue* (la de la falda de estrellas) y *Citlāllātonac* (el que da brillo solar a las cosas).

Ya en otro texto de los informantes de Sahagún, que ofrecemos en el Capítulo anterior, habíamos visto que *Ometéotl* era el señor que “está encerrado en aguas de color de pájaro azul” (*in xiuhtotoaticā*), pero una mención expresa de su doble aspecto en cuanto señor de las aguas, no la habíamos hallado, sino hasta dar con el texto que comentamos. Mas, esta nueva designación doble de *Ometéotl* suscita una nueva cuestión: ¿en el pensamiento de los *tlamatime*, el dios de la lluvia, *Tláloc* y su consorte *Chalchihuitlicue* eran sólo dos aspectos diferentes del supremo principio dual?

<sup>56</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, t. I, p. 604.

<sup>57</sup> Códice Florentino, lib. VI, fol. 148, v.; AP I, 36.

Hace ya bastantes años H. Beyer formuló una opinión a este respecto:

“(si) nos adentramos más en el lenguaje simbólico de los mitos..., veremos que el craso politeísmo que nos sale al paso en el antiguo México es la mera referencia simbólica a los fenómenos naturales, ya que el pensamiento de los sacerdotes (los sabios) había concebido ideas religioso-filosóficas de mayores alcances. Los dos mil dioses de la gran multitud de que habla Gómara, eran para los sabios e iniciados tan sólo otras tantas manifestaciones de lo Uno. (*Waren nur ebensoviele Manifestationen des Einen.*)”<sup>58</sup>

Por nuestra parte, creemos que las identificaciones que hemos ido encontrando en los varios textos presentados son por lo menos una confirmación parcial de la opinión de Beyer. Así, por lo que a *Tláloc* y *Chalchiuhtlicue* se refiere, el texto que estamos examinando parece ser lo suficientemente expresivo, como para hacernos admitir su identificación como dos nuevas fases de *Ometéotl*. Y sería sumamente interesante un estudio integral de este punto —sobre la base de las fuentes— para poder ver si hay o no elementos suficientes para universalizar como lo hace Beyer y decir que la multitud innumerable de dioses nahuas eran “para los sabios e iniciados tan sólo otras tantas manifestaciones de lo Uno”.<sup>59</sup>

Líneas 4-5.—*Llegó el hombre*

*y lo envió aca nuestra madre, nuestro padre.*

Se corrobora una vez más en estas líneas uno de los principales atributos ya vistos de *Ometéotl*: en cuanto “madre y padre nuestro” (*in Tonan in Tota*), es quien envía a los hombres al mundo. Es él “inventor de hombres” (*teyocoyani*).

Líneas 6-8.—*El Señor dual, la Señora dual,  
el del sitio de las nueve divisiones,  
el del lugar de la dualidad.*

He aquí una última alusión a la naturaleza de *Ometéotl* considerado en sí mismo: es *Ometecuhli*, *Omecihuatl*, que mora allá, más arriba de las divisiones del cielo, en *Omeyocan* (el lugar de la dualidad). Como detalle de interés, nos encontramos ahora con la opinión de que son sólo nueve las divisiones del cielo. Como ya se ha señalado, hay en los tex-

<sup>58</sup> BEYER, Hermann, *Das astekische Götterbild Alexander von Humboldt's*, en *op. cit.*, p. 116.

<sup>59</sup> *Loc. cit.*



Una representación de *Tonacacuhli* en el XIII cielo. (*Códice Vaticano A*, 3738, 1.)

tos numerosas variantes acerca de este punto, que bien pueden ser síntoma de una diferencia de pareceres o escuelas nahuas a este respecto.

Resumiendo ya la doctrina encontrada en los textos analizados acerca del principio dual, podemos decir que hay pruebas suficientes para sostener, como anota Torquemada,

“que estos indios quisieron entender en esto haber Naturaleza Divina (*sic*) repartida en dos dioses (dos personas) conviene saber Hombre y Mujer...”<sup>60</sup>

Y muestran además los textos que esta ambivalente naturaleza divina (*Ometéotl*) va tomando diversos aspectos al actuar en el universo:

- 1) Es Señor y Señora de la dualidad (*Ometecuhli, Ometecihuatl*).
- 2) Es Señor y Señora de nuestro sustento (*Tonacatecuhli, Tonacacihuatl*).
- 3) Es madre y padre de los dioses, el dios viejo (*in teteu inan, in teteu ita, Huehuetéotl*).
- 4) Es al mismo tiempo el dios del fuego (*in Xiuh-tecuhli*), ya que mora en su ombligo (*tle-xic-co*: en el lugar del ombligo del fuego).
- 5) Es el espejo del día y de la noche (*Tezcatlanextia, Tezcatlipoca*).
- 6) Es astro que hace lucir las cosas y faldellín luminoso de estrellas (*Citlalotónac, Citlalínicue*).
- 7) Es señor de las aguas, el de brillo solar de jade y la de falda de jade (*Chalchiuhtlotónac, Chalchiuhlicue*).
- 8) Es nuestra madre, nuestro padre (*in Tonan, in Tota*).
- 9) Es, en una palabra, *Ometéotl* que vive en el lugar de la dualidad (*Omeyocan*).

La lectura atenta de los textos que hemos aducido, junto con una actitud crítica objetiva, servirán para juzgar si hay o no base documental para llegar a estas conclusiones respecto de la doble naturaleza del principio supremo, afirmado por los *tlamatinime* valiéndose de su doctrina del conocimiento metafísico a base de flores y cantos.

<sup>60</sup> TORQUEMADA, fray Juan de, *op. cit.*, t. II, p. 37.

#### ATRIBUTOS EXISTENCIALES DE OMETEOTL EN RELACION CON EL SER DE LAS COSAS

Habiéndose ya constatado la multipresencia de *Ometéotl*, así como su función de madre y padre de los dioses —o más abstractamente, origen de las fuerzas cósmicas— junto con su acción sustentadora de la tierra (*tlallamánac*), su identificación con los astros, con el fuego y con el agua, la cuestión planteada por H. Beyer acerca de un cierto sentido panteísta en el pensamiento náhuatl parece cobrar ahora nueva fuerza.<sup>61</sup> Sin embargo, antes de emitir cualquier juicio acerca de la hipótesis propuesta tentativamente por Beyer, preferimos adentrarnos en el examen de varios títulos dados por los *tlamatinime* al principio supremo en su relación con lo que llamaremos “el ser de las cosas”. Porque, las denominaciones de *Ometéotl* a que nos estamos refiriendo, tienen de particular ser precisamente un intento de expresar las peculiares relaciones del Señor de la dualidad con todo lo que existe en *tlalticpac* (sobre la tierra). Los nombres de *Ometéotl* que analizaremos son los siguientes, que comenzamos por enumerar:

*Yohualli-ehécatl* (que Sahagún traduce como “invisible e impalpable”) *in Tloque in Nahuaque* (“El Dueño del cerca y del junto”); *Ipalnemohuani* (“Aquel por quien se vive”); *Totecuio in ilhuicahua in tlalticpacque in mictlane* (“Nuestro Señor, dueño del cielo, de la tierra y de la región de los muertos”), y por fin, *Moyocoyani*, “el que a sí mismo se inventa”.

Principiando por el *difrasismo Yohualli-ehécatl*, diremos que se encuentra innumerables veces a todo lo largo del texto náhuatl correspondiente al libro VI de la *Historia* de Sahagún. La primera impresión de quien lee dicho libro es de que se trata más bien de un atributo de *Tezcatlipoca*. Así, por ejem-

<sup>61</sup> Véase lo dicho por H. Beyer en *Das astekische Weltbild Alexander von Humboldt's en op. cit.*, p. 116. Sobre la opinión de Beyer que habla sólo en términos bastante generales, tratamos brevemente en la Introducción al exponer sus ideas sobre la filosofía náhuatl.

plo, ya desde el título del capítulo II, dice Sahagún que va a hablar "del lenguaje y afectos que usaban cuando oraban al principal de los dioses llamado Tezcatlipoca y Yoalli-ehécatl..."<sup>62</sup>

Más, frente a tal afirmación nos encontramos otra, no menos autorizada, en el antiguo texto de la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en donde, hablando de los hijos de Ometecuhli, Ometcihuatl, se dice que "al tercero llamaron Quizalcóatl y por otro nombre Yagua-liecatl (o sea Yohualli-ehécatl)"<sup>63</sup>

Y, finalmente, en oposición con los dos textos anteriores, en los que se identificó a Yohualli-ehécatl primero con Tezcatlipoca y después con Quizalcóatl, nos encontramos con la siguiente afirmación de Sahagún que, al tratar del origen y tradiciones de los pueblos nahuas en general, dice que:

"tenían dios, a quien adoraban, invocaban y rogaban, pidiendo lo que les convenía y le llamaban Yoalli-ehécatl, que quiere decir noche y aire, o invisible y le eran devotos..."<sup>64</sup>

Y así, como este lugar, hay otros en los que el mismo Sahagún claramente parece indicar que Yohualli-ehécatl era el dios supremo de los nahuas.<sup>65</sup> Sin embargo, tal vez la prueba definitiva la constituye el siguiente texto náhuatl, en el que se atribuyen claramente al dios supremo tres de los títulos que vamos a analizar en esta sección y entre los que está Yohualli-ehécatl. He aquí la línea en cuestión:

"Tlacalé, tloquee nahuaquee, Ipalnemoani, yoale-ehcatle..."

cuya traducción es "Señor, Dueño del cerca y del junto, Dador de la vida, noche-viento..."<sup>66</sup>

Al parangonarse así el título de Yohualli-ehécatl con los de Tloque Nahuaque e Ipalnemohuani, acerca de los que no cabe la menor duda que se refieren al principio supremo, podemos concluir, libres de temor a equivocarnos, que Yohualli-ehécatl es también un atributo del dios dual.

Más, aclarado este punto, queda ahora por resolver la aparente contradicción implicada por los dos primeros textos

<sup>62</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino, *op. cit.*, t. I, p. 450.

<sup>63</sup> *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en *op. cit.*, p. 228.

<sup>64</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. II, p. 289.

<sup>65</sup> Véase, p. r., su *Historia*, t. I n. 570.

<sup>66</sup> *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 5, r. y *passim*.

de Sahagún y de la *Historia de los Mexicanos*. Para esto recordaremos que por una parte, como ya vimos, Tezcatlipoca en su origen no es sino la faz nocturna de Ometéotl y que por otra Quetzalcóatl, en su calidad de uno de los cuatro hijos del dios dual, está ocupando en la narración de la *Historia de los Mexicanos* el sitio del Tezcatlipoca rojo, como se indicó al estudiar las ideas cosmológicas nahuas. Identificándose así Quetzalcóatl con Tezcatlipoca y éste con una faz de Ometéotl, el mismo título de Yohualli-ehécatl, que parecía engendrar tanta confusión, nos sirve ahora como una contrapueba de lo que hemos afirmado anteriormente: Tezcatlipoca (espejo que ahuma) y Tezcatlanextia (espejo que hace mostrarse a las cosas) son originalmente dos de las varias máscaras con que encubre su ser dual Ometéotl.

Habiéndose ya desvanecido, según parece, esta dificultad inicial, vamos a estudiar ahora el significado más hondo de este primer atributo de Ometéotl: Yohualli-ehécatl. Nos hallamos ante un *difrasismo*, como el de "flor y canto". Su significado literal es "noche-viento". Mas, su sentido es como lo indica Sahagún, "invisible (como la noche) y no palpable" (como el viento).<sup>67</sup>

Es, por tanto, algo que corrobora lo que ya se ha insinuado. Al afirmarse que el principio supremo es una realidad invisible y no palpable, se está sosteniendo de manera implícita su naturaleza trascendente, metafísicamente hablando. O puesto en otras palabras, se está diciendo que Ometéotl rebasa el mundo de la experiencia, tan plásticamente concebida por los nahuas como "lo que se ve y se palpa". Yohualli-ehécatl, es, pues, en resumen, la determinación del carácter trascendente de Ometéotl.

Pasemos ahora al estudio de otro de los nombres dados al dios supremo por los *tlamatinime*: in Tloque in Nahuaque, designación que se halla generalizada, al igual que la de Ipalnemohuani en la mayoría de los textos nahuas. Ixtlixlóchitl nos refiere como dato de interés sobre estos dos nombres del principio supremo, que Nezahualcóyotl los empleaba indefectiblemente al hablar acerca de Dios:

"Nunca jamás (aunque había muchos ídolos que representaban diferentes dioses) cuando se ofrecía tratar de deidad, los nombraba,

<sup>67</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, pp. 450-451.

ni en general, ni en particular, sino que decía *In Tloque yn Nahuaque, Ypalnemoani...*<sup>68</sup>

Comenzando por el difrasismo *In Tloque in Nahuaque*, diremos que es una substantivación de dos formas adverbiales: *tloc* y *náhuac*. La primera (*tloc*) significa *cerca*, como lo prueban los varios compuestos que de ella existen, p. e., *no-tloc-pa*: hacia mi cercanía... El segundo término *náhuac*, quiere decir literalmente *en el circuito de*, o si se prefiere “en el anillo”, como lo nota Selser en un interesante trabajo acerca de esta palabra.<sup>69</sup> Sobre la base de estos elementos, añadiremos ahora que el sufijo posesivo personal *-e*, que se agrega a ambas formas adverbiales *Tloqu(-e)* y *nahuaqu(-e)*, da a ambos términos la connotación de que el estar cerca, así como el “circuito” son “de él”. Podría, pues, traducirse *in Tloque in Nahuaque*, como “el dueño de lo que está cerca y de lo que está en el anillo o circuito”. Fray Alonso de Molina en su diccionario vierte este difrasismo náhuatl, que es auténtica “flor y canto”, en la siguiente forma: “Cabe quien está el ser de todas las cosas, conservándolas y sustentándolas.”<sup>70</sup> Clavijero, por su parte, al tratar en su *Historia* de la idea que tenían los antiguos mexicanos acerca del ser supremo, traduce *Tloque Nahuaque* como “aquél que tiene todo en sí”.<sup>71</sup> Y Garibay, a su vez, poniendo el pensamiento náhuatl en términos más cercanos a nuestra mentalidad, traduce: “el que está junto a todo, y junto al cual está todo”.<sup>72</sup>

De lo dicho podrá concluirse que el atributo que específicamente se atribuye a *Ometéotl*, al designarlo como *Tloque Nahuaque*, se relaciona íntimamente con lo que ya hemos encontrado en varios textos al estudiar las ideas cosmológicas nahuas, o sea, su *multipresencia*, no meramente estática, sino dando fundamento primero al universo, que es el circuito rodeado de agua (*cem-a-náhuac*), en cada una de sus cinco “cimentaciones” o edades y después prestando apoyo a la tierra (*tlallamánac*) desde su ombligo o centro. En este sentido podrá comprenderse plenamente la traducción dada por Molina al difrasismo que estamos estudiando: él es “cabe

<sup>68</sup> INTILIXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Completas*, t. II, pp. 243-244.

<sup>69</sup> SELSER, Eduard, “Ueber die Worte Anauac und Nauatl”, en *Gesammelte Abhandlungen*, t. II, pp. 49-77.

<sup>70</sup> MOLINA, fray Alonso de, *op. cit.*, fol. 148, r.

<sup>71</sup> CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, t. II, p. 62.

<sup>72</sup> GARIBAY K., Angel M., *Historia de la Literatura Náhuatl*, t. II, p. 408.

quien está el ser de todas las cosas, conservándolas y sustentándolas”. Todo es posesión suya: desde lo que está más cerca, hasta lo más remoto del anillo de agua que circunda al mundo. Y siendo de él, es todo un efecto de su acción generativa (Señor y Señora de la dualidad), que da sin cesar “verdad”: cimiento, a cuanto existe.

Pero, así como *in Tloque in Nahuaque*, apunta a la soberanía y a la acción sustentadora de *Ometéotl*, así *Ypalnemoahuani*, se refiere a lo que llamaríamos su función vivificante, o si se prefiere, de “principio vital”. El análisis de los varios elementos de este título del dios dual, pondrá de manifiesto su significado. *Ypalnemoahuani* es desde el punto de vista de nuestras gramáticas indoeuropeas, una forma participial de un verbo impersonal: *nemohua* (o *nemoa*), se vive, todos viven. A dicha forma se antepone un prefijo que connota causa: *ipal-* por él, o mediante él. Finalmente al verbo *nemohua* (se vive), se le añade el sufijo participial *-ni*, con lo que el compuesto resultante *ipal-nemohua-ni* significa literalmente “aquél por quien se vive”.

Garibay —dando un sesgo poético a esta palabra— la suele traducir en sus versiones de los *Cantares* como “Dador de la vida”, idea que concuerda en todo con la de “aquél por quien se vive”. Penetrando ahora —hasta donde la evidencia de los textos lo permite— en el sentido más hondo de este término, puede afirmarse que está atribuyendo el origen de todo cuanto significa el verbo *nemi-* moverse, vivir, a *Ometéotl*. Completa, por consiguiente, el pensamiento apuntado por el difrasismo *In Tloque in Nahuaque*. Allí se significaba que *Ometéotl* es cimiento del universo, que todo está en él. Aquí se añade ahora que por su virtud (*ipal-*) hay movimiento y hay vida (*nemoa*). Una vez más aparece la función generadora de *Ometéotl*, que concibiendo en sí mismo al universo, lo sustenta y produce en él la vida.

Por esto, era también llamado —especialmente en varios de los *Huehuetlatolli*— *Totecuioy in ilhuicahua in tlaticpaque in miclanc* (Señor nuestro, dueño de los cielos, de la tierra y de la región de los muertos).<sup>73</sup> Así se agrupan bellamente en forma por demás gráfica, los tres rumbos verticales del universo de los que es dueño y señor *Ometéotl*.

<sup>73</sup> “Huehuetlatolli, Documento A”, publicado y traducido por A. M. Garibay K., en la revista *Tlalocan*, vol. I, pp. 31-53 y 91-107.

Existiendo en lo más elevado de los cielos, en el *Omeyocan*, en el ombligo de la tierra, y en la región de los muertos, abarca con su influencia al universo, que se muestra a los ojos de los hombres “como un sueño maravilloso” y que es en realidad el fruto de la concepción de *Omecihual*, gracias a la acción generadora de *Ometecuhtli*. Y si ahora relacionamos esto con lo que hemos comprobado acerca de los varios aspectos de *Ometecuhtli*, *Omecihual*, como “espejos de la noche y el día”, como “astro que hace aparecer a las cosas y faldellín luminoso de estrellas”, como “señor del agua y falda de jade”, como “nuestro padre y nuestra madre”, veremos que la acción de *Ometéotl* desarrollándose siempre en unión con su comparte (*i-námic*), hace del universo un escenario maravilloso, donde todo ocurre gracias a una misteriosa generación-concepción cósmica que principió más allá de los cielos, en *Omeyocan*: Lugar de la dualidad.

Y aquí es precisamente donde cobra su pleno sentido el último de los títulos de *Ometéotl* que nos hemos propuesto analizar: *Moyocoyani*. En él encontraremos la explicación suprema de la “generación-concepción” cósmica que dió origen al universo y que constituye el ser mismo de *Ometéotl*. Hallaremos en una palabra, en una de las más maravillosas metáforas del pensamiento náhuatl, flor y canto, la explicación suprema del existir mismo de *Ometéotl*.

Entre otros nos ha conservado Mendieta en su *Historia Eclesiástica Indiana* el título del dios de la dualidad que vamos a analizar. Después de referirse al significado de *Ipal-nemohuani*, escribe:

“Y también le decían *Moyucoyatzin ayac oquiyocux, ayac oquipic*, que quiere decir que nadie lo creó o formó, sino que él solo por su autoridad y su voluntad lo hace todo...”<sup>74</sup>

Con el fin de comprender mejor el breve texto náhuatl conservado por Mendieta, daremos aquí una nueva traducción del mismo, lo más exacta posible:

*Mo-yocuya-tzin*, es palabra compuesta del verbo ya conocido *yucuya* (o *yocoya*: inventar, forjar con el pensamiento); del sufijo reverencial *-tzin*, que se acerca a nuestro “Señor mío”; y del prefijo reflexivo *mo-* (se, a sí mismo). Reuniendo estos elementos, encontramos que la palabra *mo-*



Una forma de la dualidad: *Mictlantecuhtli-Quetzalcóatl* soldados por la espalda.  
(Códice Vaticano B, 3773, f. 76.)

<sup>74</sup> MENDIETA, fray Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, t. I, p. 95.

*yocoyatzin* significa "Señor que a sí mismo se piensa o se inventa".<sup>75</sup> El sentido de las otras palabras del texto es realmente una explicación del concepto implicado en la voz *moyocoyatzin*: *Ayac oquiyocux*: "nadie lo hizo o inventó a él"; *ayacoquiptic*: "nadie le dió ser o forma".

La profunda concepción implícita en este último título dado al dios de la dualidad, expresa el origen metafísico de dicho principio: a él nadie lo inventó ni le dió forma; existe más allá de todo tiempo y lugar, porque en una acción misteriosa que sólo con flores y cantos puede vislumbrarse, se concibió y se sigue concibiendo a sí mismo, siendo a la vez agente (Señor dual) y paciente (Señora dual). O aplicando un concepto occidental, siendo sujeto y objeto, en relación dinámica incesante que fundamenta cuanto puede haber de verdadero en todos los órdenes.

Tal es, según parece, el sentido más hondo del término *Moyocoyatzin*, analizado y entendido en función de lo que los textos nahuas han dicho acerca de *Ometéotl*. Este fué el clímax supremo del pensamiento filosófico náhuatl, que según creemos bastaría para justificar el título de filósofos, dado a quienes tan alto supieron llegar en sus especulaciones acerca de la divinidad.

#### ACCION Y PRESENCIA COSMICAS DE OMETEOTL

Es ahora cuando —sobre la base de las varias ideas y atributos estudiados acerca de *Ometéotl*— responderemos al problema planteado por H. Beyer acerca de un posible panteísmo en la concepción náhuatl de la divinidad y del mundo. Según Beyer:

"El dios del fuego, *Xiuhtecuhtli*, llegó a convertirse en una divinidad panteísta que todo lo penetra e invade y que recibe también los nombres de *Huehuéotl*, "dios viejo", *Tota*, "nuestro padre", y *Teteu inan*, *teteu ita*, "madre y padre de los dioses". Originalmente es, como lo indica su nombre "Señor azul", el dios del cielo diurno, un dios solar. Y como también era el Sol para los mexicanos la fuente original de toda la vida terrestre, desempeña también la misma función que el viejo dios creador con el que se identificó por esta causa..."<sup>76</sup>

Es cierto que *Xiuhtecuhtli* (Señor del fuego y del tiempo) se identifica en varios de los textos que hemos citado con *Huehuéotl* (el dios viejo), con *in Tonan in Tota* (nuestra madre, nuestro padre), que son igualmente en *Teteu inan in Teteu ita* (madre y padre de los dioses), y que esta pareja se iguala también en otros textos con *Ometecuhtli*, *Ometéotl*, y en una palabra, con *Ometéotl*.<sup>77</sup> Por otra parte, es asimismo cierto que, especialmente entre los aztecas, considerándose al Sol como principio supremo, se le invocaba también con los nombres de "nuestra madre, nuestro padre",

<sup>76</sup> BEYER, Hermann, *Das aztekische Götterbild Alexander von Humboldt's*, en *op. cit.*, p. 116.

<sup>77</sup> Aun cuando ya se han presentado, tanto en éste como en el capítulo anterior, los textos a que estamos aludiendo, sin embargo, para facilitar la comprobación de la afirmación global que ahora se hace, damos una lista de los lugares donde ocurren las identificaciones mencionadas:

*Xiuhtecuhtli* es identificado con *Huehuéotl* en *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 34 r. y fol. 71, v.

*Huehuéotl* se identifica con *in Totan in Tota* y con *in Teteu inan, in Teteu ita* en *loc. cit.* del *Códice Florentino*.

*In Teteu inan in Teteu ita* (madre y padre de los dioses) se identifica con *Ometecuhtli, Ometéotl* en *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas, op. cit.*, p. 228; en el *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 148, v., etc.

<sup>75</sup> Reflexiónese sobre el concepto expresado por la palabra *mo-yocoyatzin*: "Señor que a sí mismo se piensa o se inventa" y júzguese si tiene o no alguna semejanza con el clásico *Ens-a-se* (o ser que existe por sí mismo) de la filosofía escolástica, o con el "yo soy el que soy" del pensamiento bíblico.



como lo prueba entre otros, el siguiente texto en el que hablando ante el cadáver de la mujer muerta de parto, le decían:

“Levántate, ataviate, ponte de pie,  
goza del hermoso lugar:  
la casa de tu madre, tu padre, el Sol.  
Allí hay dicha, hay placer, hay felicidad.  
Conducéte, sigue a tu madre, a tu padre, el Sol...”<sup>78</sup>

No puede, pues, negarse a Beyer lo bien fundado de las identificaciones propuestas en su breve ensayo a que nos hemos estado refiriendo. Lo que tal vez sí puede discutirse es su rápida afirmación de que *Xiuhtecuhtli*, o si se prefiere, habiéndose demostrado ya su identidad, *Ometéotl*, “llegó a convertirse en una divinidad panteísta que todo lo compenetra e invade”.<sup>79</sup> En primer término hay que decir que filosóficamente hablando, el término *panteísmo* implica sentidos tan diversos —como lo muestran entre otros, los conocidos diccionarios filosóficos de Lalande o de Eisler— que su empleo en vez de aclararnos cuál era la naturaleza del pensar teológico de los *tlamatinime*, se presta más bien para introducir vaguedad y aun confusión. Por esto, en lugar de hablar simplemente de *panteísmo*, preferimos esbozar una interpretación específica del pensamiento náhuatl, sin apartarnos un momento de los datos ciertos aportados por los textos ya estudiados.

Se ha visto, que en su afán de encontrar “lo único verdadero”, llegaron los *tlamatinime* hasta la más abstracta concepción de *Ometéotl Moyocoyatzin*, el dios dual que “se piensa o inventa a sí mismo”, en ese “lugar” metafísico, llamado la dualidad (*Omeyocan*). Y esto, más allá de los cielos y de los tiempos, ya que el mismo *Ometéotl* es quien impera sobre ambos como lo prueba su nombre de *Xiuhtecuhtli* (Señor del tiempo y del fuego). En *Omeyocan*, “en el treceno cielo, de cuyo principio no se supo jamás...”,<sup>80</sup> como nota la *Historia de los Mexicanos*, existía *in nelli téotl*, el dios verdadero: fundado, cimentado en sí mismo. Pero, por su naturaleza misma generadora y capaz de concebir (*Ometecuhtli, Omecihuatl*), comenzó a actuar.

<sup>78</sup> Códice Florentino, lib. VI, fol. 141, v.; AP I, 37.

<sup>79</sup> BEYER, Hermann, loc. cit.

<sup>80</sup> *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en op. cit., p. 228.

Engendró cuatro hijos, como un primer desdoblamiento de su ser dual. Fué desde ese momento “madre y padre de los dioses”. Y como la creación de esos hijos tuvo lugar “cuando aún era de noche”, en un principio, las cuatro nuevas fuerzas recibieron el nombre de *Tezcatlipocas* (espejos que ahuman). *Ometéotl* siguió actuando por sí mismo y a través de sus cuatro hijos: “se tendió” (*ónoc*) en lo que iba a ser ombligo del universo (*tlalxicco*) para “darle verdad”, sostenerlo, y permitir a sus hijos comenzar las varias edades de mundo. En cuanto “espejo que hace mostrarse a las cosas” (*Tezcatlanextia*), hizo posibles las varias creaciones del Sol. En las cuatro edades o Soles que nos han precedido dió siempre “verdad” (cimimiento) a lo que sus hijos hacían. Quizá dirigió también la oculta dialéctica implicada en las luchas y cataclismos que tuvieron lugar en el mundo.

En nuestra edad, que es la del Sol de movimiento (*Ollintonatiuh*), logra la armonía de los cuatro elementos y da “verdad” a un mundo en el que el tiempo se orienta y espacializa en razón de los cuatro rumbos del universo. Aparentemente —a los ojos de los *macehuals*— los hijos de *Ometéotl* se han multiplicado en número creciente. Sin embargo, si bien se mira, todos los dioses, que aparecen siempre por parejas (marido y mujer), son únicamente nuevas fases o máscaras con que se encubre el rostro dual de *Ometéotl*. De día su fuerza se concentra y da vida por medio del Sol, entonces se le llama *Tona-tiuh* (el que va haciendo el día), *Ipalmemohuani* (aquél por quien se vive), *Tezcatlanextia* (espejo que hace mostrarse a las cosas), *Citlallatónac* (astro que hace lucir a las cosas), *Yezilaquenqui* (el que está vestido de rojo), que para los aztecas vino a ser el dios guerrero *Huitzilopochtli*. Por la noche se hace invisible e impalpable, *Yohualli-ehécatl*, es *Tezcatlipoca*, en relación con la luna, espejo que ahuma las cosas, es también *Citlalinicue*, faldellín luminoso de estrellas con que se cubre el aspecto femenino de *Ometéotl*, es finalmente *Tecolliquenqui* (la que está vestida de negro).

Respecto de la tierra, a la que ofrece apoyo, es *Tlalamánac* (la que sostiene a la tierra); en cuanto hace aparecer sobre ella las nubes y los cielos es *Tlallichcatl* (el que la cubre de algodón). Estando en el ombligo de la tierra es *Tlattecuhtli* y en su función de madre que concibe la vida

es *Coatlícue* o *Cihuacóatl* (la del faldellín de serpientes o mujer serpiente), que como se mostró en la sección cosmológica, siguiendo a Justino Fernández, es símbolo maravilloso de la tensión creadora de *Ometéotl*.

Como un aspecto del principio vivificador —*Ipalnemohuani*— es *Chalchiuhtláonac* (el que hace brillar a las cosas como jade). Bajo el nombre de *Tláloc* fué creado por los cuatro primeros hijos de *Ometéotl* y es señor de las lluvias y fecundador de la tierra. Su comparte es *Chalchiuhtlicue* (la del faldellín de jade), señora de las aguas que corren, del mar y de los lagos.<sup>81</sup> En relación con los hombres, es *Ometéotl* “nuestra madre, nuestro padre”, *Tonacatecuhtli*, *Tonacacihuatl* (Señor y Señora de nuestra carne y nuestro sustento), “el Dador de la vida”, que envía a los hombres al mundo y les mete su destino en el seno materno:

“Se decía que desde el doceavo cielo a nosotros los hombres nos viene el destino. Cuando se escurre el niño de allá viene su suerte y destino, en el vientre se mete, lo manda el Señor de la dualidad.”<sup>82</sup>

Finalmente, como símbolo de lo impalpable y señor del saber y las artes —de lo único verdadero en la tierra—, se personifica *Ometéotl* en la figura legendaria de *Quetzalcóatl*, que en la *Historia de los Mexicanos* ocupa ya el sitio del *Tezcatlipoca* rojo y que en un viejo texto del *Códice Florentino* aparece como sinónimo de *Ometéotl*, recibiendo los títulos de inventor y creador de hombres (*in teyocoyani, in techihuani*):

“¿Es verdad acaso? ¿Lo mereció el señor, nuestro príncipe, *Quetzalcóatl*, el que inventa hombres, el que los hace?  
¿Acaso lo determinó el Señor, la Señora de la dualidad?  
¿Acaso fué transmitida la palabra?”<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Literalmente se dice en un texto del *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 34, r., que “la madre y padre de los dioses... es la que está en las aguas color de pájaro azul, el que está encerrado en las nubes...”

<sup>82</sup> *Textos de los Informantes indígenas de Sahagún* (ed. Del Paso), t. VIII, fol. 175, v.: AP I, 38.

<sup>83</sup> *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 120, r.: AP I, 39. Es interesante notar que Seler en un estudio titulado *Der Hauptmythos der mexikanischen Stämme, en Gesammelte Abhandlungen*, vol. IV, pp. 96-156, ensaya la unificación de varias divinidades nahuas en la figura de *Quetzalcóatl*, que aparece como el símbolo totica del saber inescrutable del principio dual.

Por lo que se refiere a la misteriosa región de los muertos (*Mictlan*), sabemos también que expresamente se afirma de *Ometéotl* que “habita en las sombras” de ese lugar, encubriendo su doble faz con las máscaras de *Miclanecuehli*, *Mictēcacihuatl* (Señor y Señora de la región de los muertos).

Se ha comprobado así —sobre la evidencia de los textos nahuas— que de hecho, toda la oscura complejidad del panteón náhuatl comienza a desvanecerse al descubrirse siempre bajo la máscara de las numerosas parejas de dioses, el rostro dual de *Ometéotl*. No negamos que en la religión popular se tuvieron por dioses, en número siempre creciente, a los muchos principios o “señores” de la lluvia, del viento, del fuego, de la región de los muertos, etc. Mas, como ya se ha visto, los *tlamatinime* superando un tal politeísmo, como tan acertadamente escribió Torquemada,

“... quisieron entender en esto haber Naturaleza Divina (*sic*) repartida en dos dioses (dos personas), conviene saber Hombre y Mujer...”<sup>84</sup>

Y es que en su búsqueda de un símbolo, para mostrar “con flores y cantos” el origen de todas las cosas y la misteriosa naturaleza de su creador “invisible como la noche e impalpable como el viento” (*Yohualli-chécatl*), acuñaron el más profundo de todos sus *disfrasismos*: *Ometecuhtli*, *Ometēcihuatl* (Señor y Señora de la dualidad). Indicaron así lo que sólo con metáforas puede vislumbrarse. Más allá de todo tiempo, cuando aún era de noche; más allá de los cielos, en el *Omeyocan*, en un plano a-temporal, *Ometéotl Moyocoyani*, el dios dual existe porque se concibe a sí mismo, porque se está concibiendo siempre en virtud de su perenne acción ambivalente: *Ometecuhtli-Ometēcihuatl*. Y continuando luego la proyección metafórica: flor y canto, fueron señalando con diversos nombres el influjo y la acción de *Ometéotl* en todo el *Cem-a-náhuac* (el mundo).

El panteísmo que en esto pudiera haber, lo describiríamos en todo caso, sirviéndonos de una voz híbrida, pero lo suficientemente expresiva, como una *Omeyotización* (dualificación) dinámica del universo. O sea, que para el pensamiento náhuatl, dondequiera que hay acción, ésta tiene lugar gracias a la intervención del supremo principio dual. Se

<sup>84</sup> TORQUEMADA, fray Juan de, *op. cit.*, t. II, p. 37.

necesita siempre un rostro masculino que actúe y uno femenino que conciba. Tal es —según parece— el origen de las numerosas parejas de dioses: simbolizan en todos los campos la actividad de *Ometéotl*. Generación-concepción son los dos momentos aunados en el dios dual, que hacen posible su propia existencia y la de todas las cosas. Desde un punto de vista dinámico, es cierto que todo lo que existe recibe su *verdad*: su cimiento, de esa generación-concepción a-temporal que es *Ometéotl*. En este sentido es exacto decir que “lo único verdadero es *Ometéotl*”; todo lo demás “es como un sueño”. Pero, frente a esto, que pudiera describirse tal vez como una peculiar especie de “panteísmo dinámico”, está la afirmación expresa del hombre que no obstante descubrirse cimentado en el Señor de la dualidad, reconoce su trascendencia, afirmando que es invisible como la noche e impalpable como el viento (*Yohualli-chécatl*). Existe asimismo la distinción de personalidades, que hace preguntarse al hombre si algún día podrá vivir con el Dador de la vida, en su casa de donde provienen flores y cantos, o si es que por desgracia al fin todos “perecemos en ella” (*tipolihui ye lchan*).<sup>85</sup>

No es, por consiguiente, adecuado aplicar meramente una etiqueta de “panteísmo” a la concepción teológica de los *tlamatinime*. Es más exacto afirmar que en su afán de decir “lo único verdadero en la tierra” con flores y cantos, trataron de aprisionar en una metáfora el más hondo sentido del manantial eterno de potencia creadora que es Dios. Por esto, pudieron decir con flores y cantos que *Ometéotl* era “nuestra madre, nuestro padre”, dador de la vida, “cabe quien está el ser de todas las cosas”, invisible e impalpable. Y es que dando verdad a cuanto existe, actúa en todas partes: es *Tloque Nahuaque*. Pero, considerado en sí mismo no puede aprenderse, es noche y viento, *Yohualli-chécatl*. Tal, es en resumen, el alma del pensamiento teológico náhuatl, forjado no a base de categorías abstractas, sino con el impulso vital que lleva a la intuición de la poesía: flor y canto, lo único capaz de hacer decir al hombre “lo verdadero en la tierra”. Sólo resta añadir una última consideración. Quizá como una resonancia de un pensamiento anclado en la dualidad de *Ometéotl*, nos encontramos en la lengua náhuatl, como

una especie de necesidad, el *difrasismo*. Los nahuas, cuando quieren describir más cabalmente cualquier cosa, mencionan siempre dos aspectos principales de ella, como para lograr que de su unión salte la chispa que permita comprender. Su tendencia intuitiva los llevó así a forjar designaciones especiales para suscitar en la mente humana la *visión* —no abstracta y fría como la *idea aristotélica*— sino rica en contenido, viviente, dinámica y al mismo tiempo de valor universal. Los siguientes ejemplos —clásicos difrasismos—, flor y canto, hablarán por sí mismos:

- in cuéitl in huipilli*: la falda, la camisa: la mujer vista en su aspecto sexual.  
*in ahuéhuetl in póchotl*: el sabino, la ceiba: la autoridad, en cuanto ofrece protección.  
*in chalchíhuil in quetzalli*: el jade y las plumas finas: la belleza.  
*in ail in tépetl*: agua y cerro: el pueblo.  
*topco petlacalco*: en morral y en caja: en secreto.  
*dilli tlapalli*: tinta negra y roja: escritura o sabiduría.

Se podrían dar otros muchos ejemplos, como los que nos han ido saliendo al paso: *in topan in micltan*: lo que nos sobrepasa, la región de los muertos (el más allá metafísico); *Yohualli-chécatl*: noche-viento (la trascendencia de Dios), y, por último, *in xóchitl in cuicatl*: flor y canto (la poesía), que como hemos visto es “lo único verdadero en la tierra”.

Esta es quizá una de las más obvias resonancias de la concepción dualista y ambivalente de *Ometéotl*. Es posible que haya otros campos donde el dualismo resuene también. Mas, los límites de este trabajo nos impiden adentrarnos en su estudio. Por ahora, después de haber atisbado un poco los secretos de la teología náhuatl y sospechando que lo que conocemos es sólo una parte tal vez insignificante, de las profundas especulaciones de los *tlamatinime* acerca de la divinidad, pasaremos al estudio de los textos que nos presentan la imagen filosófica náhuatl del hombre.

<sup>85</sup> Ms. Cantares Mexicanos, fol. 5, v.

## CAPÍTULO IV

### EL PENSAMIENTO NAHUATL ACERCA DEL HOMBRE

Contándose entre los atributos de los *tlamatinime* —como ya se mostró en el Capítulo I—, “poner un espejo delante de la gente para hacerla cuerda y cuidadosa”, “hacer sabios los rostros ajenos, hacerlos tomar y desarrollar una cara”, así como “humanizar el querer de la gente”,<sup>1</sup> tuvieron que irse encontrando en ésta su misión de pedagogos innumerables dificultades, debidas no sólo a las circunstancias de tiempo y lugar, sino también al misterioso ser del hombre, cuyas reacciones e inclinaciones parecen siempre imprevisibles. El hecho de ser necesario enseñar al hombre “a tomar una cara”, estaba ya indicando que los mortales que vienen al mundo son algo así como seres “sin rostro”, deficientes, casi diríamos anónimos.

Conocían por otra parte los *tlamatinime* que el hombre en su afán de adquirir por sí mismo “un rostro”, se lanza a la acción sobre la realidad evanescente de *tlalticpac*. Y allí, “dando su corazón a cada cosa, yendo sin rumbo (*ahuicpa*), lo va perdiendo”, porque sobre la tierra es difícil ir en pos de algo verdaderamente valioso.<sup>2</sup> Así, era un nuevo problema el encontrar un sentido para la acción misma del hombre: “¿sobre la tierra se puede ir acaso en pos de algo?”<sup>3</sup> Y si esto es difícil aquí, sobre la tierra, acerca de las relaciones del hombre con “lo que nos sobrepasa”, con el más allá, es menos aún lo que en verdad puede decirse.

Hallándose de este modo los *tlamatinime* ante la precaria realidad de los seres humanos que nacen faltos de un rostro, llenos de anhelos no satisfechos, sin una meta clara en *tlalticpac* y con un enigma respecto del más allá: *topan Mictlan*,

<sup>1</sup> *Textos de los informantes de Sahagún* (ed. facs. de Paso y Troncoso), vcl. VIII, fol. 118, v.; AP I, 8.

<sup>2</sup> *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 2, v.; AP I, 1.

<sup>3</sup> *Loc. cit.*

fué apareciendo ante ellos el problema del hombre en toda su amplitud. Por fin, un día —sin que sepamos la fecha, ni el nombre del *tlamatini* que hizo el descubrimiento completo —surgió la pregunta de alcance universal: “¿son acaso verdad los hombres?”<sup>4</sup>

En este momento, el pensamiento náhuatl, gracias a la reflexión sobre sí mismo, entró de lleno en el campo de lo que hoy llamamos antropología filosófica y comenzó a elaborar toda una serie de doctrinas que constituyen su respuesta a los varios aspectos implicados en el gran problema acerca de la *verdad* de los seres humanos. Y conviene recordar, con el fin de hacer plenamente comprensible el planteo náhuatl del problema del hombre, que la palabra *verdad* (*neliliztli*) posee entre los nahuas el sentido de *apoyo* o *fundamento existencial*. Por tanto, la pregunta citada equivaldría así a la siguiente: ¿tienen acaso algún cimiento los hombres, o son ellos también un mero ensueño?

Varios son los caminos recorridos por los *tlamatinime* para poder responder. Con el fin de seguir sus especulaciones acerca del hombre con la mayor claridad posible, vamos a distribuir las en dos capítulos íntimamente relacionados. Primero: lo que pensaron sobre el hombre considerado como una realidad existente —un objeto— que se supone tiene un origen, una cierta constitución y facultades, así como un problemático destino más allá de la muerte. Segundo: su doctrina acerca del hombre visto ahora como sujeto actuante en el mundo, inventor de una forma de vida (sus principios educativos, éticos y jurídicos), para concluir nuestro estudio hurgando en lo que fué su ideal supremo, personal y social; el móvil de su pensamiento y acción, cuando la divinidad se mete en su corazón (*yoltéotl*) y hace de él un artista: “un corazón endiosador de las cosas”, *tlayolteuani*, como dice literalmente un texto.<sup>5</sup> Siguiendo este esquema y dejando hablar como siempre a los textos nahuas por sí mismos, vamos a estudiar la respuesta de los *tlamatinime* a la pregunta sobre la posible verdad de los hombres.

<sup>4</sup> *Ibid.*, fol. 10, v.; AP I, 7.

<sup>5</sup> *Textos de los informantes de Sahagún* (ed. facs. de Paso y Troncoso), vol. VIII, fol. 117, v.

## EL ORIGEN DEL HOMBRE

Al igual que en otros aspectos de la cultura intelectual de los nahuas, nos encontramos también ahora, respecto de la explicación del origen del hombre, con un doble plano, mítico-religioso por una parte y filosófico por otra. En el campo de los mitos mencionaremos brevemente dos de los más conocidos que hablan acerca de “la creación de los primeros hombres”.

Hallamos una de las más antiguas versiones en la *Historia de los Mexicanos*, que concuerda en lo general con lo que gráficamente ilustra el *Código Vaticano A 3738*. Nos refiere la mencionada *Historia* que los cuatro primeros dioses, hijos de *Ometecuhtli*, *Omecihuatl*, habiendo hecho ya el fuego y el Sol:

“Luego, hicieron a un hombre y a una mujer: el hombre dijeron *Uxamuco* y a ella *Cipastonal* (*Cipactónal*), y mandáronles que labrasen la tierra y que ella hilase y tejese y que dellos nacerían los *macehuales* (la gente) y que no holgasen sino que siempre trabajasen...”<sup>6</sup>

Representando a esta primera pareja, hay en el citado *Código Vaticano A* una curiosa ilustración, comentada así por el padre Ríos en su italiano hispanizante, que aquí traducimos:

“El cual (*Ometecuhtli*), según la opinión de muchos viejos generó con su palabra a *Cipatenal* (*Cipactónal*) y a una Señora que se llama *Xumeco* (*Oxomoco*), que son los dos que existieron antes del diluvio, los cuales engendraron, como adelante diremos.”<sup>7</sup>

Mas, junto al mito de *Oxomoco*, *Cipactónal*, que de varias maneras relaciona el origen del hombre con los cuatro

<sup>6</sup> *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en *op. cit.*, pp. 229-230.

<sup>7</sup> *Código Vaticano A 3738*, fol. 1, v. Atribuye el padre Ríos el nombre de *Oxomoco* a la primera mujer y el de *Cipactónal*, al primer hombre en contra del parecer de la *Historia de los Mexicanos*, de Mendieta, etc. Por lo que se refiere a Sahagún y sus informantes indígenas, hay asimismo variantes, que evidencian tal vez la antigüedad del mito.

primeros dioses o más directamente con *Ometecuhli* (Señor de la dualidad), hallamos otra narración por completo distinta, conservada entre otros por Mendieta que la atribuye a "los de Tezcuco":

"Dicen que estando el sol a la hora de las nueve, echó una flecha en el dicho término (Acolman: que está en término de Tezcuco dos leguas y de México cinco) e hizo un hoyo, del cual salió un hombre, que fué el primero, no teniendo más cuerpo que de los sobacos arriba, y que después salió de allí la mujer entera; y preguntados cómo había engendrado aquel hombre, pues él no tenía cuerpo entero, dijeron un desatino y suciedad que no es para aquí..."<sup>8</sup>

Lo que Mendieta llama "desatino" rehusándose a transcribirlo, veladamente lo dejan ver otros textos como el que publicó Garibay en su *Epica Náhuatl*, que dice lo siguiente:

"Un día muy de mañana lanzó el Sol una flecha desde el cielo. Fué a dar en la casa de los espejos y del hueco que abrió en la roca, nacieron un hombre y una mujer. Ambos eran incompletos, sólo del tórax hacia arriba, e iban y venían por los campos saltando cual los gorriones. Pero unidos en un beso estrecho engendraron a un hijo que fué raíz de los hombres."<sup>9</sup>

Tales son los más antiguos mitos nahuas acerca de la aparición del hombre. En ellos se apunta legendariamente a su origen como resultado de la acción divina. Mas, si continuamos la búsqueda de otros textos en los que comienza ya a destacarse el proceso de racionalización del mito que conduce al pensar filosófico, nos encontraremos con el valioso documento náhuatl de 1558. Hay en él una narración de hondo contenido simbólico en la que se atribuye a *Quetzalcóatl* la nueva creación de los hombres. Comentando este texto, relaciona Selser el tema de la creación del hombre, con la leyenda de los Soles, según la cual fué destruída la humanidad cuatro veces consecutivas. Porque, si los mitos a los que hemos aludido explican el origen del hombre en la primera edad del mundo, respecto de los otros periodos cósmicos, particularmente del actual, subsiste la cuestión principal:

"Era —dice Selser— un apremiante problema para los antiguos filósofos explicar el origen y el modo como aparecieron los hombres

<sup>8</sup> MENDIETA, fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, vol. I, pp. 87-88.

<sup>9</sup> GARIBAY, Angel M., *Epica Náhuatl*, pp. 7-8.

del período cósmico actual, los progenitores de los hombres que viven hoy día..."<sup>10</sup>

Pues bien, en la narración del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan*, contenida en el *Manuscrito de 1558*, aparece la primera respuesta al problema. Comienza aquí la racionalización del mito que conduce en este caso al filosofar estricto acerca del hombre, como se verá en otro texto, en el que se presenta la misma idea, expresada ya filosóficamente.

Por el camino de la poesía: flor y canto, se narra el viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* en busca de los huesos preciosos para crear de nuevo a los hombres. Después que los dioses reunidos en *Teotihuacán*, crearon el Sol, refiere el texto cuya traducción damos, que se preguntaron y consultaron quién había de habitar la tierra:

- 1.—"Y luego fué *Quetzalcóatl* al *Mictlan*: se acercó a *Mictlantecutli* y a *Mictlancihual* y en seguida les dijo:
- 2.—Vengo en busca de los huesos preciosos que tú guardas, vengo a tomarlos.
- 3.—Y le dijo *Mictlantecutli*: ¿Qué harás con ellos *Quetzalcóatl*?
- 4.—Y una vez más dijo (*Quetzalcóatl*): los dioses se preocupan por que alguien viva en la tierra.
- 5.—Y respondió *Mictlantecutli*: Está bien, haz sonar mi caracol y da vueltas cuatro veces alrededor de mi círculo precioso.
- 6.—Pero su caracol no tiene agujeros; llama entonces (*Quetzalcóatl*) a los gusanos; estos le hicieron los agujeros y luego entran allí los abejones y las abejas y lo hacen sonar.
- 7.—Al oírlo *Mictlantecutli* dice de nuevo: Está bien, tómalos.
- 8.—Pero, dice *Mictlantecutli* a sus servidores: ¡gente del *Mictlan*! Dioses, decid a *Quetzalcóatl* que los tiene que dejar.
- 9.—*Quetzalcóatl* repuso: Pues no, de una vez me apodero de ellos.
- 10.—Y dijo a su *nahuatl*: Ve a decirles que vendré a dejarlos.
- 11.—Y éste dijo a voces: Vendré a dejarlos.
- 12.—Pero, luego subió, cogió los huesos preciosos: Estaban juntos de un lado los huesos de hombre y juntos de otro lado los de mujer y los tomó e hizo con ellos un ato *Quetzalcóatl*.
- 13.—Y una vez más *Mictlantecutli* dijo a sus servidores: Dioses, ¿De veras se lleva *Quetzalcóatl* los huesos preciosos? Dioses, id a hacer un hoyo.
- 14.—Luego fueron a hacerlo y *Quetzalcóatl* se cayó en el hoyo, se tropezó y lo espantaron las codornices. Cayó muerto y se esparcieron allí los huesos preciosos que mordieron y royeron las codornices.

<sup>10</sup> SELSER, Edward, "Entstehung der Welt und Menschen, Geburt von Sonne und Mond", en *Gesammelte Abhandlungen*, vol. IV, p. 53.

- 15.—Resucita después *Quetzalcóatl*, se aflige y dice a su *nahual*: ¿Qué haré *nahual* mío?
- 16.—Y éste le respondió: puesto que la cosa salió mal, que resulte como sea.
- 17.—Los recoge, los junta, hace un lío con ellos, que luego llevó a *Tamoanchan*.
- 18.—Y tan pronto llegó, la que se llama *Quilaztli*, que es *Cihuacóatl*, los molió y los puso después en un barroño precioso.
- 19.—*Quetzalcóatl* sobre él se sangró su miembro. Y en seguida hicieron penitencia los dioses que se han nombrado: *Apantecuhtli*, *Huiclotlinoqui*, *Tepanquizqui*, *Tlallamánac*, *Tzontémoc* y el sexto de ellos, *Quetzalcóatl*.
- 20.—Y dijeron: Han nacido, oh dioses, los *macehuales* (los merecidos por la penitencia).
- 21.—Porque, por nosotros hicieron penitencia (los dioses).”<sup>11</sup>

#### Comentario del Texto:

Línea 1.—Y luego *Jué Quetzalcóatl al Mictlan*: se acercó a *Mictlantecuhtli* y a *Mictlancihuatl* y en seguida les dijo:

Señalando sólo los momentos culminantes del mito, comenzamos por notar la presencia de uno de los varios aspectos de la dualidad: *Quetzalcóatl* —símbolo náhuatl de la sabiduría— principia su diálogo con la doble faz de *Ometéotl* que mora en “los infiernos”: *Mictlantecuhtli*, *Mictlancihuatl* (Señor y Señora de la región de los muertos).

Línea 4.—Y una vez más dijo (*Quetzalcóatl*): los dioses se preocupan porque alguien viva en la tierra.

Aparece aquí expresada la razón última del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan*. Si viene en busca de los huesos preciosos (*chalchihómitl*) se debe a que “los dioses se preocupan”, o se afligen (*neutlamati*) porque alguien viva en la tierra (*tlalticpac*). Algo así como si fuera misteriosamente necesaria a la divinidad la existencia del hombre. De esta idea fundamental del hombre concebido como un “ser necesario a los dioses”, se derivaron dos corrientes distintas de pensamiento. Por un lado, la concepción místico-militarista de los aztecas que afirman la necesidad de sangre que tiene el Sol para seguir alumbrando, y por otro, una doctrina más abstracta y estrictamente filosófica que señala el oculto motivo por el cual crea Dios seres distintos a él,

<sup>11</sup> Ms. de 1558 (*Leyenda de los Soles*) en (ed. W. Lehmann: *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*), pp. 330-338; AP I, 40.

tema que estudiaremos detenidamente un poco más adelante al tratar de la relación del hombre frente a la divinidad.

Líneas 5-6.—Y respondió *Mictlantecuhtli*: *Está bien, haz sonar mi caracol y da vueltas cuatro veces alrededor de mi círculo precioso.*

*Pero su caracol no tiene agujeros; llama entonces Quetzalcóatl a los gusanos; estos le hicieron agujeros y luego entraron allí los abejones y las abejas y lo hacen sonar.*

Las condiciones puestas a *Quetzalcóatl* por *Mictlantecuhtli* son un reflejo de la velada dialéctica que se despliega en el seno de la divinidad ante la idea de la creación de los hombres: pudiera decirse que hay en el principio supremo una lucha de fuerzas en pro y en contra de la aparición de nuevos hombres. Varias son las pruebas que tiene que superar *Quetzalcóatl*. Primero hace resonar un caracol sin agujeros, después se burla de la gente del *Mictlan* y por fin cae, es espantado por las codornices y transitoriamente muere.

Línea 15.—Resucita después *Quetzalcóatl*, se aflige y dice a su *nahual*: ¿Qué haré *nahual* mío?

El motivo dual surge una vez más en la concepción del *nahual*, que aparece aquí a modo de un doble de *Quetzalcóatl*, que primero le sirvió para responder a *Mictlantecuhtli* (línea 10) y ahora actúa como consultor a quien pide consejo.

Línea 17.—Los recoge, los junta, hace un lío con ellos, que luego llevó a *Tamoanchan*.

Obscura es sin duda la etimología de *Tamoanchan*, pero como dice Seler, es ciertamente otro nombre para designar el lugar del origen de cuanto existe:

“... en este lugar está concentrado el principio de la vida y por razón de estos dioses es llamado *Omeyocan*, lugar de la dualidad. De allí, según creían los mexicanos, eran enviados los niños al mundo. Por este motivo se llamaba también a este cielo supremo *Tamoanchan*, lugar de donde se procede...”<sup>12</sup>

Por tanto, el sentido del mito es expresar veladamente la idea de que los huesos recogidos por *Quetzalcóatl* sólo en

<sup>12</sup> SELER, Eduard, “Das Weltbil der Mexicaner”, en op. cit., vol. IV, p. 26.

el lugar de la dualidad y de nuestro origen, podrían ser vivificados.

Línea 18.—*Y tan pronto llegó, la que se llama Quilaztli, que es Cihuacóatl, los molió y los puso después en un barroño precioso.*

*Quilaztli*, que como el texto lo indica es la misma que *Cihuacóatl*, se presenta aquí como comparte de *Quetzalcóatl*. Conviene notar, como una comprobación más de lo que llamamos *Omeyotización* (dualificación universal) que la pareja *Quetzalcóatl, Cihuacóatl*, inventando al hombre en *Tamoanchan*, no es sino un nuevo ropaje con que se viste *Ometecuhli, Omechiuatl*, a quien como se ha visto, corresponde el título de inventor de hombres (*Teyocoyani*).

Y por otra parte, como un indicio más de que *Quetzalcóatl, Cihuacóatl* actúan como principio dual de la vida y del poder que rige a los hombres, nos encontramos un reflejo de esto en la organización política de los aztecas. Su *Tlacatecuhli* o rey es el representante de *Quetzalcóatl*, en tanto que su lugarteniente o "coadjutor", como lo nombran los cronistas, recibe el título de *Cihuacóatl*, que como vimos en el texto analizado, es comparte de *Quetzalcóatl*. No es pues, mera suposición el identificar aquí a *Quetzalcóatl, Cihuacóatl* con la fuente del poder que rige y con la sabiduría inventora de hombres del principio supremo *Ometéotl*.<sup>13</sup>

Línea 19.—*Quetzalcóatl sobre él se sangró su miembro. Y en seguida hicieron penitencia los dioses que se han nombrado: Apantecuhli, Huictolinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc y el sexto de ellos Quetzalcóatl.*

La sangre de *Quetzalcóatl* y la penitencia de los dioses (*mochintin tlamaachua in teteo*) hace entrar de nuevo la vida en los huesos preciosos traídos del *Micltlan*. Son por consiguiente los hombres fruto de la penitencia de los dioses. Con su sacrificio "los merecieron". Por esto los hombres fueron llamados *macehuales*, palabra que significa "los merecidos por la penitencia".

<sup>13</sup> Véase a este respecto la interesante nota de Miguel Acosta Saignes, en su edición de la *Historia General de las Cosas de Nueva España*, de Sahagún, México, 1946, t. I, p. 468 n., donde habla de las funciones y modo de elección del *Cihuacóatl*.

Tales son las ideas principales encerradas en el mito del viaje de *Quetzalcóatl* al *Micltlan* en busca de huesos para la nueva creación. En resumen, puede decirse que hemos encontrado poéticamente indicado el origen del hombre relacionado con el principio supremo *Ometéotl* en *Tamoanchan*, donde la acción de *Cihuacóatl* dispone la materia que luego fecunda con su sangre *Quetzalcóatl*. Más abstractamente expresada aparece esta misma doctrina en varios textos del *Códice Florentino*, en los que la identificación de la figura mítica de *Quetzalcóatl* con la sabiduría de *Ometéotl* es manifiesta. Así, encontramos esto en un discurso clásico de enhorabuena a la preñada, en el cual proponiendo una serie de preguntas, se señala a quién hay que atribuir la invención de los hombres:

- 1.—¿Es verdad acaso?
- 2.—¿Lo mereció por ventura el Señor, nuestro príncipe, *Quetzalcóatl*, el que inventa hombres, el que hace hombres?
- 3.—¿Acaso lo determinó el Señor y la Señora de la dualidad?
- 4.—¿Acaso fué transmitida la palabra?"<sup>14</sup>

#### Comentario del Texto:

Línea 1.—*¿Es verdad acaso?*

Desde un principio aparece claramente la que llamaríamos "cautela intelectual" de los nahuas. Antes que lanzarse a afirmar algo que trasciende lo que "sobre la tierra" se palpa y se ve, se formula la duda, que da a las frases que siguen la fuerza inherente a un pensamiento en el que directa y conscientemente se ha descubierto un problema.

Línea 2.—*¿Lo mereció por ventura el Señor, nuestro príncipe, Quetzalcóatl, el que inventa hombres, el que hace hombres?*

En una serie de nuevas preguntas, relacionadas todas íntimamente con lo más elevado que conocemos de su pensamiento teológico-metafísico, se señala, valiéndose del método "flor y canto", la respuesta. Para comprenderla conviene recordar un antiguo texto ya citado en el Capítulo anterior en el que se afirma del dios de la dualidad que es "el inventor de hombres".<sup>15</sup> Aquí expresamente se dice otro

<sup>14</sup> *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 120, r.; AP I, 39.

<sup>15</sup> Se trata del texto de la *Historia Tolteca Chichimeca* (ed. Mengin), p. 33, en el que se lee: "Obra el dios de la dualidad, el inventor de hombres..."



tanto de *Quetzalcóatl*. Esto y lo que ya vimos en el mito del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan*, acaba de confirmar lo que se ha dicho: siendo *Ometéotl* generación-concepción universal, es “nuestra madre, nuestro Padre”, nuestro origen. Pero, para representarlo en ésta su función más elevada de inventar y hacer hombres, ideó la mente nahua en su afán metafísico, cubrir el rostro de *Ometéotl* con el viejo símbolo tolteca del saber: *Quetzalcóatl*. Tal es, según parece, la explicación descubierta intuitivamente por los *tlamatinime*.

Línea 3.—¿Acaso lo determinó el Señor y Señora de la dualidad?

La concepción del nuevo ser humano, inventado por el saber de *Ometéotl*, se pregunta el sabio náhuatl, ¿no se debió también a la determinación del mismo Señor y Señora de la dualidad? Y nótese que al decir que el principio dual determinó o afirmó (*oqito*) al hombre, se está repitiendo una vez más la misma doctrina que nos encontramos al estudiar la idea náhuatl de la divinidad: *Ometéotl* es el origen de todo, porque *generando-concibiendo*, determina las cosas —aquí los hombres— a existir.

Así es como —según concluye el texto citado— debió ser “transmitida la palabra”. O sea, que la tradición oral, enseñada de memoria con la ayuda de los códices en los *Calmécac*, conservando una profunda coherencia, “transmitió la palabra” que relaciona la *generación-concepción* cósmica de *Ometéotl* con el origen del hombre. Este es —como más concisamente aún lo repite otro texto— el pensamiento náhuatl acerca de la procedencia del género humano:

“Llegó el hombre  
y lo envió acá nuestra madre, nuestro padre,  
el Señor y la Señora de la dualidad.”<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Códice Florentino, lib. VI, fol. 148, r.; AP I, 36.

#### DOCTRINA NAHUATL ACERCA DE LA PERSONA

Conocido ya el pensamiento de los *tlamatinime* sobre el origen de los seres humanos, toca analizar ahora sus ideas acerca de la naturaleza y existir del hombre sobre la tierra (*in tlalticpac*). Varios son los problemas que en este punto se planteó la mente náhuatl. En primer término está el ya aludido de la verdad misma del hombre. Luego el de su concepción de la persona humana, el de su querer o albedrío y por fin el no menos apremiante del destino del hombre, así como de su eventual supervivencia más allá de la muerte. En esta sección comenzaremos por tratar de los dos primeros temas íntimamente relacionados entre sí: la doctrina náhuatl acerca de la personalidad y la verdad del hombre.

Se ha mencionado varias veces a lo largo de este trabajo la pregunta formulada explícitamente por los *tlamatinime* acerca de la *verdad* de los hombres. En principio, podemos decir que al haberse relacionado el origen del hombre con *Ometéotl*, se encontró ya la primera raíz fundamentadora de la *verdad* de los seres humanos. Mas, si se enfoca ahora el problema, no ya desde el punto de vista del origen, sino desde el de la existencia temporal del hombre sobre la tierra, entonces su *verdad* toma una connotación que se refiere a la constitución o “esencia” misma del ser humano. Cabe, por consiguiente, poner al descubierto su íntima relación con lo que en el pensamiento náhuatl vino a ser el constitutivo verdadero del hombre: su peculiar concepción de lo que llamamos persona.

Innumerables son los textos nahuas, donde en una forma o en otra se menciona expresamente el *difrasismo* náhuatl que encierra la idea que estudiaremos. De preferencia analizaremos algunos lugares de los llamados *Huehuetlatolli*, o pláticas de viejos, en los que como se ha dicho, se conservan importantes ideas acerca del hombre y su vida moral.

En el *Huehuetlatolli A*, publicado por Garibay, nos encontramos con un discurso clásico de parabién a unos recién

casados, en el que no obstante algunas manifiestas interpolaciones de tipo cristiano, hechas tal vez por el padre Carochi, se conserva fundamentalmente el pensamiento náhuatl original. Después de hacer mención expresa del rito náhuatl, del matrimonio, consistente en atar la *tilma* o capa del hombre con el *huipilli* o camisa de la mujer, tal como se ilustra en el *Códice Mendocino*, y en medio de una larga serie de recomendaciones, aparece varias veces el siguiente *difrasismo*, dirigido aquí a los recién casados y empleado como término personal para referirse a aquéllos con quienes se habla:

"Daré pena a vuestros rostros, a vuestros corazones..."<sup>17</sup>

"Hago reverencia a vuestros rostros, a vuestros corazones..."<sup>18</sup>

Hallándonos aquí ante un *difrasismo* del tipo de "flor y canto", es necesario que descubramos cuál es su sentido más hondo. El solo hecho de que, como hemos visto, haya servido para señalar a aquéllos con quienes se habla, muestra claramente que se trata de un modo de designar los "yos" de los interlocutores. Recordando ahora dos textos citados en el capítulo primero, tal vez logremos precisar este punto. Se nos dice en el primero de ellos que el filósofo nahua es "quien enseña a la gente a adquirir y desarrollar un rostro" (*te-ix-cuitiani, te-ix-tomani*).<sup>19</sup> Por tanto, el sentido de la palabra rostro (*ix-tili*) aplicado al *yo* de la gente, obviamente no debe entenderse aquí anatómica, sino metafóricamente como lo más característico, lo que saca del anonimato a un ser humano. *Rostro* es, pues, para los *tlamatinime* la manifestación de un *yo* que se ha ido adquiriendo y desarrollando por la educación. Y como nueva comprobación de esto encontramos que cuando se describe al engañador o sofista se dice que es "quien pierde a los rostros ajenos" (*te-ix-poloani*), así como "quien los hace desviarse" (*te-ix-cuepani*).<sup>20</sup> Puede, por consiguiente, concluirse que *rostro* connota aquí lo que caracteriza la naturaleza más íntima del *yo* peculiar de cada hombre.

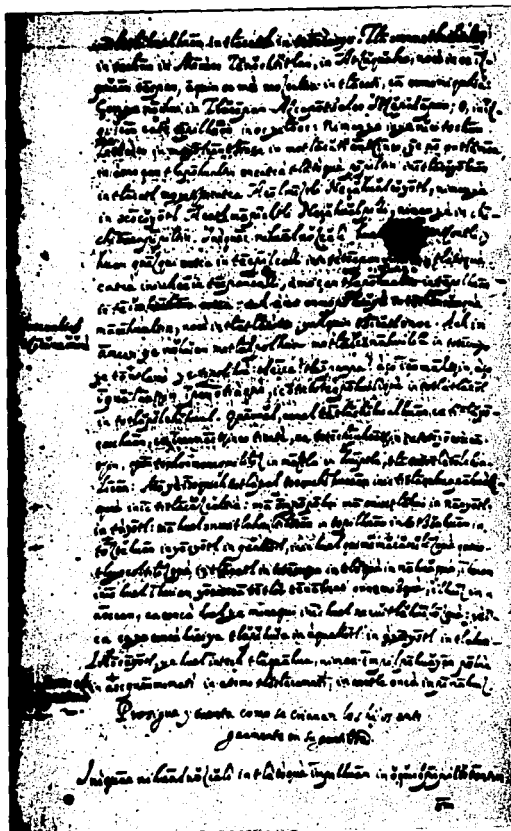
Un segundo texto nos aclarará ahora el sentido de *yóllotl*:

<sup>17</sup> "Huehuetlatolli, Documento A", publicado por A. M. Garibay, en *Tlacan* t. I p. 38; AP I, 41.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 39; AP I, 41.

<sup>19</sup> *Textos de los Informantes* (ed. de Paso y Troncoso), vol. VIII, fol. 118, v.

<sup>20</sup> *Loc. cit.*



Una página del Huehuetlatolli Documento A (de Carochi), fol. 18.

corazón, que forma también parte del *difrasismo* que estudiamos:

“Por esto das tu corazón a cada cosa  
sin rumbo lo llevas:  
vas destruyendo tu corazón.  
Sobre la tierra, ¿puedes ir en pos de algo?”<sup>21</sup>

El “dar su corazón a alguna cosa” equivale en el texto a “ir uno en pos de algo”. Se refiere así el corazón (*yóllotl*) —voz derivada de la misma raíz de *ollin*, movimiento— al aspecto dinámico, “buscador”, del *yo*. Esta misma idea, relacionada ahora con el máximo anhelo que puede anidar en el corazón del *tlamatin* —hallar la poesía y el saber— se encuentra bellamente expresada en otro poema, en el que el corazón se identifica con el *yo* ansioso de cantos:

“Ladrón de cantares, corazón mío,  
¿dónde los hallarás?  
Eres menesteroso,  
como de una pintura, toma bien lo negro y rojo (el saber)  
Y así tal vez dejes de ser un indigente.”<sup>22</sup>

Pintando este poema al corazón del sabio como “un menesteroso” y “ladrón de cantares”, deja ver simultáneamente que el sentido de *corazón* es señalar el dinamismo del *yo*, que tratando de llenar su propio vacío, busca, anhela y roba los cantos. Puede, pues, concluirse sobre la evidencia de los textos aducidos que *in ixtli*, *in yóllotl* (*cara*, *corazón*) es un clásico *difrasismo* náhuatl forjado para connotar lo que es exclusivo del hombre: un *yo* bien definido, con rasgos peculiares (*ixtli*: rostro) y con un dinamismo (*yóllotl*: corazón) que lo hace ir en pos de las cosas, en busca de algo que lo colme, a veces sin rumbo (*a-huicpa*) y a veces hasta dar con “lo único verdadero”, en la tierra”, *la poesía*, flor y canto.

Y así como hay rostros bien definidos y corazones que laten con fuerza, hay así también caras borrosas y corazones que se han perdido a sí mismos. Por esto, *tu cara*, *tu corazón*, en el pensamiento náhuatl define a la gente. Es el equivalente de lo que, según nuestro modo occidental de pensar, llamamos *personalidad*. Sólo que, conviene repetirlo, valién-

<sup>21</sup> Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 2, v.: AP I, 1.

<sup>22</sup> *Ibid.*, fol. 68, v.: AP I, 42.

dose del *difrasismo* los *tlamatinime* que acuñaron esta idea, aunando metafóricamente dos aspectos fundamentales del *yo*: su fisonomía interior y su fuente de energía, hicieron saltar la chispa de la comprensión, que lleva a vislumbrar lo que es la persona.

Y hay que añadir, para juzgar en todo su valor esta concepción náhuatl de la persona, que se nos presenta en estrecha armonía con lo que se ha ido descubriendo acerca del carácter intuitivo del pensamiento de los *tlamatinime*. No es una definición a base de género y diferencia específica. Es una mirada viviente, que a través del rostro, apunta a la fisonomía interna del hombre y que en el palpitar del corazón descubre simbólicamente el manantial del dinamismo y el querer humanos. Y como una consecuencia de esto, encontramos que la idea náhuatl del hombre, en vez de ser cerrada y estrecha, deja abierto el camino a la educación concebida como formación del rostro de los seres humanos y como humanización de su querer. Y tan llegó a ser esto una idea hondamente arraigada en el educador náhuatl, que se le llegó a llamar *te-ix-tlamachtiani* “el-que-enseña-los-rostros-de-la-gente”:

“El que hace sabios los rostros ajenos,  
hace a los otros tomar una cara,  
los hace desarrollarla...  
Pone un espejo delante de los otros, los hace  
cuerdos, cuidadosos,  
hace que en ellos aparezca una cara...  
Gracias a él la gente humaniza su querer  
y recibe una estricta enseñanza...”<sup>23</sup>

En este sentido, enseñar a “tomar rostro” y “humanizar el querer” de sus educandos parecen haber sido la meta buscada por los maestros en los *Calmécac*. Y es que sólo formando un auténtico *rostro* y *corazón* en cada hombre, podría éste escaparse del sueño de *tlalticpac*, para llegar a dar con su propia *verdad*. Únicamente así encontraría al fin la senda que lleva a “lo verdadero en la tierra”, a la respuesta con *flores* y *cantos* que ofrecen un velado sentido al misterio de vivir y sufrir en *tlalticpac* (sobre la tierra).

<sup>23</sup> *Textos de los Informantes*, vol. VIII, fol. 118, v.: AP I, 8. Un comentario detallado de este texto podrá hallarse en el capítulo I de este trabajo.

## EL PROBLEMA DEL ALBEDRÍO HUMANO

Al lado de las consecuencias más bien optimistas de la concepción náhuatl de la persona: *rostro y corazón*, nos hallamos ahora con uno de los más serios problemas que pueden presentarse al hombre de todos los tiempos: el de su libertad o destino fatal. Aquí, como ya se ha hecho, en otros lugares de nuestro estudio, cabe distinguir un doble plano mágico-religioso por una parte y filosófico por otra.

Desde el punto de vista de la religión, nos encontramos con la antigua concepción náhuatl del destino humano predecible en función del *Tonalámatl* o libro adivinatorio. Numerosas son las investigaciones llevadas a cabo sobre el *Tonalpohualli* o cuenta de los días: calendario adivinatorio de 20 grupos de trece días (20 trecenas), 260 en total. De hecho se conservan varios códices como el *Borbónico*, el *Borgia*, el *Vaticano A* y el *Tellerano-Remensis*, que constituyen precisamente o incluyen al menos un *tonalámatl*. Es igualmente valiosa a este respecto la documentación en náhuatl de los informantes de Sahagún, sobre la que éste escribió el libro IV de su *Historia* acerca de "la astrología judiciaria, o arte de adivinar" de los indios.<sup>24</sup>

Resumiendo admirablemente el meollo de la concepción mágico-religiosa implícita en el *tonalpohualli*, dice Soustelle:

"Cuando el hombre nace o "desciende" (*temo*) por decisión de la dualidad suprema, se encuentra automáticamente insertado en este orden, aprisionado por esta máquina omnipotente. El signo del día de su nacimiento lo dominará hasta su muerte; determinará incluso ésta y por consiguiente su destino ulterior, según que haya sido escogido para morir sacrificado —se unirá entonces al cortejo res-

<sup>24</sup> La única edición del texto náhuatl correspondiente, paleografiado y con traducción adjunta al alemán, la debemos a Leonard Schultze Jena, que la publicó en la ya citada colección de *Fuentes para la Historia antigua de América*, de la Biblioteca Latinoamericana de Berlín, con el título de *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*, Stuttgart, 1950. El material indispensable para un estudio a fondo del *tonalpohualli* se halla en las pp. 84-232.

plandeciente del Sol— o ahogado, en el cual caso conocerá las delicias sin término del *Tlalocan*, o en fin, destinado a la aniquilación en el más allá tenebroso del *Micltlan*. Toda su suerte se halla sometida a una predestinación rigurosa."<sup>25</sup>

Para poder precisar todo esto se valían los sacerdotes y adivinos de sus *tonalámatl*, en los que *leían* los varios caracteres fastos o nefastos del día en que un niño nacía, o en el que debía ejecutarse alguna acción de importancia. Por vía de ejemplo —ya que sobre la base de los textos nahuas podría escribirse todo un libro— mencionaremos algunos de los casos comentados por Schultze Jena en un apéndice a su obra. Podrán vislumbrarse varios de los complicados factores que debían tomarse en cuenta para hacer lo que pudiéramos llamar el "diagnóstico calendárico" de una fecha determinada.

Era necesario atender antes que nada al carácter propio del año en cuestión. Este dependía fundamentalmente de lo que hemos llamado en el Capítulo II su "orientación espacial". O sea que, en cada cuenta de 52 años (un siglo náhuatl) había cuatro grupos de trece años orientados hacia cada uno de los cuatro rumbos del universo. Así, los años guiados por *l ácatl* (1 caña) participaban todos de la fertilidad y la vida del Oriente; aquéllos que empezaban con *l técpatl* (1 pederal) llevaban consigo la idea de aridez y muerte del rumbo del Norte; los que con *l calli* (1 casa) miraban al Poniente, se tenían del carácter de ocaso y decadencia propio del rumbo donde está la casa del Sol; y por fin la *trecena* de años que siguen a *l tochtli* (1 conejo), especializados hacia el Sur, eran tenidos por indiferentes.

Pero junto con esto, era menester tomar en cuenta el carácter propio de los varios números de cada *trecena*, tanto de años, como de días. Así, por varias razones que nos desviarían de nuestro propósito si pretendiéramos analizarlas aquí, puede afirmarse en principio que eran fastos los 3, 7, 10, 11, 12 y 13 y nefastos los 4, 5, 6, 8 y 9. Por lo que a los números 1 y 2, se refiere, diremos que 1 como acompañante del signo del *tonalámatl* que introduce a una *trecena*, era tenido por indiferente. El 2 en relación con el signo *Tochtli* (conejo) era tenido por nefasto; en otros casos podía llegar a ser propicio.

<sup>25</sup> SOUSTELLE, Jacques, *La vie quotidienne des Aztèques*, p. 140.

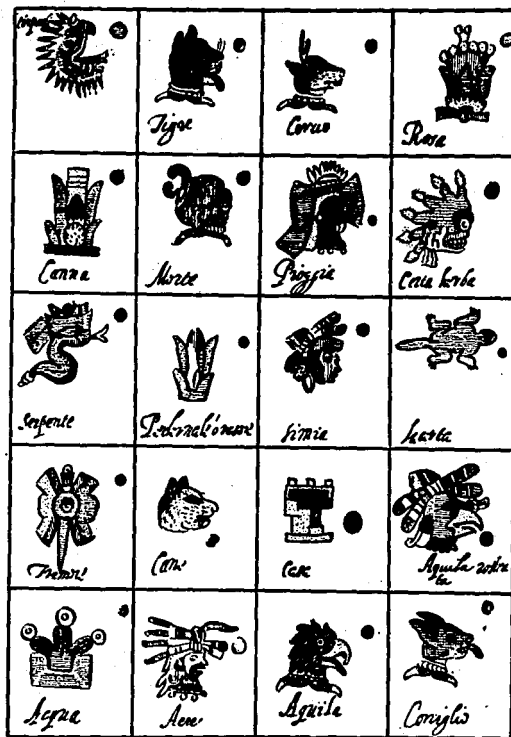
Pero, junto con la influencia propia de los años y los números, había que atender asimismo al carácter inherente a cada uno de los 20 signos del *tonalámatl*. Así, refiriéndonos sólo a unos cuantos de ellos, diremos por ejemplo, que el signo águila (*quauhli*) connota un aspecto guerrero; el del buitre (*cozcaquauhli*) implica ventura y esperanza de longevidad. El signo conejo (*tochtli*) se relaciona con la inclinación a la embriaguez, el de la lluvia es benéfico y así pudiera continuarse con los otros signos del *tonalámatl*.

Para poder pronunciar sus presagios los *tonalpouhque* o sacerdotes adivinos, debían combinar e interpretar la resultante de todos los varios factores que podrían influir en un día determinado. O sea, tenían que tomar en cuenta el carácter espacial del año, constituido por su propia orientación y número; el carácter de la trecena indicado asimismo por su número y signo introductor; y finalmente el del propio día, determinado también por la combinación particular de número y signo, así como su consagración a alguna divinidad en especial. Y como podía suceder que en un día determinado, en un año favorable por su número y signo, concurrieran no obstante factores nefastos, tocaba al adivino, contrapesar los varios influjos para dar al fin su "diagnóstico calendárico".

Y es de especial interés decir que cuando tocaba a alguien *descender* a este mundo (nacer) en un día francamente nefasto, entonces para mitigar este destino o aun cambiarlo, los *tonalpouhque* debían señalar para la ceremonia del "bautismo e imposición de nombre" una fecha lo suficientemente propicia como para contrarrestar los augurios funestos del nacimiento. Así, dice Sahagún en su *Historia* que:

"Después de haberse dado a luz la criatura luego procuraban saber el signo en que había nacido para saber la ventura que había de tener; a este propósito iban luego a buscar y a hablar al adivino que se llama *Tonalpouhqui*...

Después que el adivino era informado de la hora en que nació la criatura, miraba luego en sus libros el signo en que nació, y todas las casas del signo o carácter que son trece, y... por ventura les decía: "No nació en buen signo el niño, en signo desastrado; pero hay alguna razonable casa que os dé la cuenta de este signo, la cual templa y abona la maldad de su principal, y luego les señalaba el día en que se había de bautizar..., o les decía: mirad, que está su signo indiferente, medio bueno y medio malo, luego buscaba un día que fuese favorable, y no le bautizaban al cuarto día; hecho todo



Los veinte signos del *Tonalámatl* (Códice Vaticano).

esto se hacía el bautismo, en algún día que fuese favorable, o en uno de los doce que se cuentan con el primer carácter..."<sup>26</sup>

En esta forma contrapesando los influjos de días opuestos —fasto y nefasto— es como creían los *tonalpouhque* poder librar al hombre, en la mayoría de los casos, de un destino fatal. Y es que, aun cuando indudablemente el *tonalpouhali*, o cuenta de los días, implicaba un cierto determinismo, éste no era tan absoluto como para condenar indefectiblemente al hombre a una forma de comportamiento necesario. Los textos nahuas recogidos por Sahagún nos dicen expresamente lo contrario. O sea que dejan abierto el campo —supuesta, es claro, la influencia de los días del nacimiento y bautismo— a una cierta intervención libre del querer humano. Véase si no el siguiente texto referente al comportamiento de quien había nacido en un día 7 *flor*:

"Hacia merecimientos, se amonestaba a sí mismo: le iba bien... Estaba fuera de sí, nada llevaba a cabo, de nada se hacía digno: sólo su humillación y destrucción merecía."<sup>27</sup>

Y es importante recalcar que, según este texto, la explicación del "irle a uno bien" o de "merecer sólo humillación y destrucción" está precisamente en "amonestarse a sí mismo" (*mo-notza*). Schultze Jena en el vocabulario adjunto a su versión paleográfica, en la que se halla el texto que comentamos, traduce así la palabra *mo-notza*: "se llama a sí mismo"; "entra dentro de sí"; "se sobrepone a sí mismo"; "llega al dominio de sí mismo..."<sup>28</sup> De lo que parece se-

<sup>26</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, pp. 626-627.

A propósito del bautismo o "bateo", como le llama Sahagún, practicado por los pueblos nahuas, hay que notar que desde un principio admiró mucho a los frailes el encontrarlo, por la manifiesta semejanza que encierra respecto del rito cristiano. Soustelle describe así suscitadamente las ceremonias del bautismo náhuatl:

"Los ritos del bautismo eran ejecutados no por el adivino, ni por un sacerdote, sino por la comadrona. La ceremonia comprendía dos partes: el lavatorio ritual del niño y la imposición del nombre..."

Con sus dedos mojados depositaba algunas gotas sobre la boca del niño... luego, sobre su pecho... levantaba por fin a la criatura, pronunciando la fórmula destinada a ahuyentar los males..."

Después de los cuatro ritos del agua, cuatro veces presentaba el niño al cielo invocando al Sol y a las divinidades astrales...

Terminados estos ritos se hacía la elección del nombre del niño que luego era dado a conocer..."

(Soustelle, Jacques, *La Vie Quotidienne des aztèques*, pp. 195-197.)

<sup>27</sup> *Textos de los Informantes de Sahagún*, Véase la versión paleográfica de Schultze Jena, en *Wahrsageri, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*, p. 101; *AP I*, 43.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 302. Damos aquí los términos alemanes empleados por Schultze

guirse que atribuían los nahuas la posibilidad de modificar su propio destino a un cierto control personal, resultado de llamarse a sí mismo en el interior de la conciencia.

Y no es éste un texto aislado. Pudiéramos aducir aquí otros en los que se subraya también expresamente la importancia del querer humano, que puede llegar incluso a desaprovechar un destino propicio. Así, por ejemplo, dicen los informantes:

"Y algunos obraban con pereza aunque era bueno el signo en que habían nacido: éstos vivían miserables."<sup>29</sup>

Aceptaba, por tanto, el mismo pensamiento mágico-religioso de los nahuas la modificación del destino del día en que se nace, atenuándolo o neutralizándolo con la elección de una fecha favorable para el *bautismo*. Y por otra parte, tomando ya la resultante del sino (*tonalli*) de cada hombre, se reconocía que con su querer y su amonestarse a sí mismo (*mo-notza*) podría lograr que le fuera bien en la vida, del mismo modo que podía perderse, aun a pesar de haber nacido en un día propicio.

Esta idea —formulada sobre la base de los textos— debe hacernos analizar con mayor cuidado el más o menos generalizado juicio sobre un "fatalismo náhuatl". Es cierto que los nahuas creían en un particular influjo inherente a los varios signos y fechas del *tonalpouhali*. Mas, es igualmente verdad que, a excepción de algunos pocos casos mencionados en los textos, de ordinario se admite que por el control de sí mismo (*mo-notza*) se puede superar un destino fatal, así como por negligencia es posible arruinarse. Una tal concepción dista ciertamente de lo que suele entenderse por fatalismo absoluto.

Habiendo constatado esto en el plano mágico-religioso, es conveniente pasar ahora al estudio de las ideas más elevadas de los *lamatinime*, preocupados directamente, en su calidad de maestros, del problema del albedrío humano. Repetiremos para esto, una vez más, que entre sus varias misiones se menciona expresamente la de "humanizar el querer de la gente"<sup>30</sup> Esto sólo nos habla ya de que juzgaban los

Jena para traducir la palabra *mo-notza*: er ruft, nennt sich; geht in sich, überlegt es sich, kommt zur Selbstüberlegung.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 94; *AP I*, 44.

<sup>30</sup> *Textos de los informantes de Sahagún* (ed. facs. de Paso y Troncoso), vol. VIII, fol. 118, v.; *AP I*, 8.

*tlamatinime* que era posible influir por la educación en el querer o albedrío del hombre. De otra manera resultaría absurdo pretender humanizarlo. Se admite, por tanto, que la educación que lleva como hemos visto, a la formación de un rostro y un corazón, se dirige asimismo a dar un sentido humano al querer, liberándolo de cualquier ciego fatalismo. Y para esto, en completo acuerdo con lo que hemos ya encontrado, se señala la forma de lograrlo: enseñando a la gente a amonestarse o controlarse a sí misma. He aquí lo que transcribimos ya al ocuparnos de la figura del sabio:

“Maestro de la verdad, no deja de amonestar...  
les abre los oídos, los ilumina...  
gracias a él la gente humaniza  
su querer y recibe una estricta enseñanza...”<sup>31</sup>

Tal es la afirmación implícita de un libre albedrío modificable por la educación. Ignoramos cuáles hayan sido las razones últimas que pudieron engendrar en los *tlamatinime* una semejante confianza en el poder de la educación, creadora de rostros y humanizadora de voluntades. Quizá, más que argumentos abstractos, fueron los resultados mismos de su sistema educativo la mejor prueba de carácter intuitivo. O sea, el hecho innegable de la formación de hombres de rasgos morales bien definidos, de los que la historia nos ha conservado algunos nombres: *Nezahualcōyotl*, *Tlahuicole*, *Moteczuhzoma Ihuicamina* y *Cuauhtēmoc*, para no citar otros más.

Pero, al lado de ésta, que llamaremos con justicia doctrina humanista del albedrío, llegaron los *tlamatinime* simultáneamente a descubrir uno de los más hondos problemas para quien admite la existencia de un principio supremo, origen y fundamento universal. Se trata de la versión filosófica náhuatl del viejo tema de las relaciones del hombre que se juzga libre, con la divinidad que todo lo gobierna, ya que “tiene cabe sí el ser de todas las cosas” (*Tloque Nahuaque*).

Y conviene recalcar que no se trata más del problema mágico-religioso de superar el destino determinado por el *tonalpohualli* o cuenta de los días. Es la cuestión filosófica, tal vez insoluble, de lo que puede ser la llamada acción libre del hombre a los ojos de Dios. En un texto náhuatl recogido por Sahagún e incorporado a lo que recibió el nombre de

<sup>31</sup> Loc. cit.

*Códice Florentino*, hallamos expresado magistralmente el pensamiento náhuatl a este respecto:

- 1.—“Nuestro señor, el dueño del cerca y del junto,
- 2.—piensa lo que quiere, determina, se divierte.
- 3.—Como él quisiere, así querrá.
- 4.—En el centro de la palma de su mano nos tiene colocados, nos está moviendo a su antojo,
- 5.—nos estamos moviendo, como canicas estamos dando vueltas, sin rumbo nos remece.
- 6.—Le somos objeto de diversión: de nosotros se ríe.”<sup>32</sup>

#### Comentario del texto:

Línea 1.—*Nuestro Señor, el dueño del cerca y del junto*. Desvaneciendo cualquier duda sobre quién es el sujeto al que se refiere el texto, comienza por mencionarse a la divinidad con uno de sus nombres nahuas más característicos y que mejor expresan su dominio universal sobre el ser de las cosas: *Nuestro Señor (Totecuyo)*, *el dueño del cerca y del junto (in Tloque in Nahuaque)*.

Línea 2.—*piensa lo que quiere, determina, se divierte*.

De manera lapidaria, empleando siempre una forma verbal reflexiva, se mencionan los que podríamos llamar aspectos fundamentales de la acción divina. El primero se refiere a los planes de Dios como inventor de cuanto existe (*moyocoiá*). En seguida se menciona con un matizado compuesto náhuatl la plena independencia de su querer, *mo-nenequi*: que literalmente significa “hace por sí o para sí lo que se le antoja”. Finalmente, la tercera idea expresada se refiere a lo que pudiera describirse como un atisbo acerca del móvil de la acción de Dios, *mo-queueloa*: “hace diversión para sí”. O sea, que en lo más elevado del pensamiento náhuatl se concebía que la razón última por la cual la *generación-concepción* de *Ometēotl* se difundía fuera de sí misma, dando lugar a una creación era el deseo de Dios de “divertirse” o complacerse con el espectáculo de los seres transitorios pobladores de *tlalticpac* (la superficie de la tierra). Esta idea, como ya se indicó antes, difiere por completo de la concepción místico-militarista de los jerarcas aztecas,

<sup>32</sup> *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 43, v.; AP I, 45.

según la cual el fin de la creación del hombre es encontrar cooperadores que mantengan con sangre la vida del Sol.

Y tal vez el pensamiento de los *tlamatinime* que no deja de ser nunca poesía, *flor y canto*, esté más cerca de la verdad de lo que pudiera suponerse. Porque, si es cierto que parece imposible que el hombre, desde *tlalticpac*, logre vislumbrar el secreto motivo de la "creación", es también justo añadir que atribuirla a un deseo divino de tener un espectáculo, en el que seres distintos actúen en un mundo de ensueño, si no es acaso la explicación suprema, es al menos una hermosa *flor y canto* con que se apunta hacia uno de los muchos misterios de *topan*, *Mictlan* (lo que nos sobrepasa, el más allá).

Línea 3.—*Como él quisiera, así querrá.*

Nueva afirmación, la más tajante, de la independencia absoluta del Señor del cerca y del junto. A la luz de esta idea y de lo que se ha señalado en la línea 2, podrá comprenderse mejor el cuadro que aparece en las líneas siguientes.

Líneas 4-5.—*En el centro de la palma de su mano nos tiene colocados, nos está moviendo a su antojo, nos estamos moviendo, como canicas estamos dando vueltas, sin rumbo nos remece.*

Tal es —admitido el dominio universal de *Ometéotl*— la situación del hombre sobre la tierra, magistralmente pintada por los *tlamatinime*. Es éste un cuadro tan plástico y de una fuerza expresiva tan grande, que podría llegar a ser inspiración de un mural auténticamente mexicanista. *Ometéotl* tiene a los hombres en el centro mismo de su mano (*imácpal iyoloco*) y allí, sosteniendo y dominando a los pobres *macehuales* (los hombres), introduce la acción en el mundo: "nos está moviendo a su antojo". Y nosotros, sin reposo posible, hemos nacido, vivimos, sufrimos, buscamos un *rostro* y con un corazón inquieto anhelamos poseer lo *verdadero* en la tierra, lo que acabaría con la inquietud y nos daría cimiento perfecto en nosotros mismos. Por esto "nos estamos moviendo (*timimiloa*), como canicas o bolas de piedra damos vueltas" (*ti-te-teloa*). Y lo más trágico de nuestro existir está en que no obstante que nos pensamos libres, ignoramos cuál es nuestro destino final. Por eso —concluyen los

*tlamatinime*— decimos que "sin rumbo (*ahuic*) él nos remece".

Línea 6.—*Le somos objeto de diversión: de nosotros se ríe.*

He aquí la conclusión de lo que se ha dicho acerca de la condición del hombre frente a la divinidad. Se tiene conciencia, gracias a la visión lograda con *flores y cantos*, de que en una forma o en otra, *Ometéotl* nos observa. Tal vez por esto, no pocas de las divinidades del panteón náhuatl —que como hemos visto son las varias máscaras con que se encubre el rostro dual de *Ometéotl*— son representadas con un *tlachialioni* o "miradero", a través del cual observan al mundo.

Y la razón por la que *Ometéotl* contempla a los hombres es porque parece que "le somos objeto de diversión". Y termina el texto con una frase de hondo sentido, que apunta a la relativa importancia del hombre ante Dios: "él de nosotros se ríe".

Es éste el cuadro en que se describen filosóficamente las relaciones del hombre y su albedrío con la divinidad "en cuya mano estamos". Como este texto, hay otros que pudieran aducirse en una monografía destinada exclusivamente a estudiar este tema en el pensamiento náhuatl. Aquí, creemos suficiente lo que se ha dicho para mostrar, como a pesar del aparente fatalismo del *tonalpohualli*, tuvieron conciencia los *tlamatinime* de la importancia del albedrío de la gente que puede y debe humanizarse. Y cómo, no obstante esto último, planteándose al fin el problema en un plano más elevado apuntaron metafóricamente a la menesterosa condición del hombre, que sintiéndose libre y tal vez siéndolo hasta cierto grado, existiendo en la mano de *Ometéotl*, se mueve sin cesar como una canica que va sin rumbo de aquí para allá.

Y de nuevo, ante la hondura del pensamiento analizado, nos atrevemos a repetir la pregunta hecha ya anteriormente: quienes llegaron a una especulación semejante, los *tlamatinime*, ¿no merecen con pleno derecho el calificativo de *filósofos* con que los designó Sahagún?



## EL PROBLEMA DE LA SUPERVIVENCIA EN EL MAS ALLA

Estudiadas ya las principales ideas de los *tlamatinime* sobre el origen, personalidad y albedrío del hombre, vamos a ocuparnos ahora de su pensamiento acerca de la supervivencia después de la muerte. En este punto, como en los anteriores, presentaremos sólo algunos de los textos náhuas más importantes, teniendo que dejar para ulteriores estudios monográficos una gran parte de la documentación existente. Sin embargo, el material náhuatl que vamos a ofrecer reflejará al menos los puntos más sobresalientes de las dudas y meditaciones de los *tlamatinime* acerca del tema de la muerte y la inmortalidad.

Y conviene recordar para apreciar mejor las especulaciones náhuas a este respecto, lo que se ha dicho ya acerca del restringido valor e importancia que se debe dar a la vida humana en *tlalticpac* (sobre la tierra). Se repite en numerosos poemas que:

"sólo venimos a soñar, sólo venimos a dormir:  
no es verdad, no es verdad  
que venimos a vivir en la tierra".<sup>33</sup>

Y siendo la realidad de esta vida como un sueño, hay que caer en la cuenta de que "ni es aquí donde se hacen las cosas",<sup>34</sup> ni tampoco es en la tierra donde está *lo verdadero*. Por esto, a modo de un consejo, fruto de la sabiduría de quien ha meditado sobre la transitoriedad del hombre en la tierra, hallamos un poema en el que surge como una reacción, la orientación del pensamiento náhuatl hacia el tema del más allá:

"Por prestadas tengamos las cosas, oh amigos,  
sólo de paso aquí en la tierra:  
mañana o pasado,

<sup>33</sup> *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 17, r.; AP I, 6.

<sup>34</sup> *Ibid.*, fol. 4, v.; AP I, 3.

como lo desec tu corazón, Dador de la vida,  
iremos, amigos, a su casa..."<sup>35</sup>

Tal era la honda persuasión náhuatl de un existir humano de paso en *tlalticpac*. Frente a esto, no parecerá ya extraño que surja el tema de la muerte como una especie de despertar del ensueño presente para penetrar al fin en el mundo de "lo que nos sobrepasa, en la región de los muertos".

Mas, como ante el misterio de "lo que está por encima de nosotros" no es fácil dar una respuesta que todos acepten, por eso, aquí, más que en otros campos, encontraremos una notable variedad de opiniones y doctrinas. Primero las varias creencias religiosas sobre los "sitios" a donde van los que mueren. Luego, las dudas y especulaciones filosóficas que, prescindiendo de la doctrina religiosa, se plantean problemas e inquietan por cuenta propia.

Respecto de las creencias religiosas acerca de los lugares a donde marchan los muertos, bastante se ha escrito desde los cronistas hasta la fecha. Para un estudio más pormenorizado, nos referimos especialmente a los tres primeros capítulos del Apéndice al libro tercero de la *Historia* de Sahagún. A continuación, daremos sólo un breve resumen de esta doctrina religiosa, para ocuparnos luego de las especulaciones propiamente filosóficas de los *tlamatinime*. Esto nos mostrará los varios caminos ideados por la mente náhuatl para dar así con un destino verdadero, más allá del ensueño de *tlalticpac*.

La primera de las moradas de los muertos que menciona Sahagún es el *Micltlan* (lugar de los muertos), que existía en nueve planos extendidos bajo tierra, así como también hacia el rumbo del norte.<sup>36</sup> Este lugar era conocido igualmente por otros nombres que dejan entrever sus varios aspectos.<sup>37</sup> Allí iban todos los que morían de muerte natural

<sup>35</sup> *Ibid.*, fol. 62, r.; AP I, 46.

<sup>36</sup> No hay que sepamos ningún estudio completo acerca del *Micltlan*, sobre los datos proporcionados por los textos náhuas, cronistas y códices. Una investigación a fondo de todas esas fuentes establecerá puntos que a primera vista parecen oscuros, como el que aquí se menciona acerca de la localización de la región de los muertos.

<sup>37</sup> Garibay, en su *Historia de la Literatura Náhuatl* (t. I, pp. 195-196), explica varios de estos nombres con los que era también designada la región de los muertos. Damos aquí solamente su enumeración y traducción:

*Tocenchan, tocenpopolihuiyan*: "nuestra casa común, nuestra común región de perdersse".

sin distinción de personas. Como debían superar una larga serie de pruebas, se les daba en compañía un perrillo que era incinerado junto con el cadáver. Pasados cuatro años, suponían los nahuas que las pruebas habían concluido y con ellas la vida errante de los difuntos.

“Así —dice Sahagún— en este lugar del infierno que se llama *Chiconamiclan* (noveno lugar de los muertos) se acababan y fenecían los difuntos.”<sup>35</sup>

Y fué precisamente esta idea, de la final desaparición de los muertos en el *Micltlan* al cabo de cuatro años, una de las principales razones que movieron a Chavero a sostener su interpretación materialista del pensamiento náhuatl.<sup>39</sup> Sólo que si hubiera atendido Chavero a los datos en forma integral, podría haber caído en la cuenta de que el solo hecho de afirmarse la supervivencia, aun cuando fuese por un tiempo menor a cuatro años, implicaba una fe en la existencia de algo más que el mero cuerpo material. Lo cual se comprueba asimismo recordando que uno de los nombres con que también se designaba al *Micltlan* expresa precisamente esta idea: *Ximoayan*, que significa “lugar donde están los descarnados”, o sea, donde existen los hombres libres ya de su cuerpo. Así, creemos que puede decirse que la concepción del *Micltlan* no sólo no milita en favor de la interpretación materialista de Chavero, sino que proporciona argumentos en sentido contrario. Por otra parte, en el punto en que nos hallamos de nuestro estudio tenemos elementos más que suficientes para valorizar por cuenta propia la fantasía materialista de Chavero.

El segundo lugar al que iban algunos de los muertos era el *Tlalocan* (lugar de *Tláloc*), descrito por Sahagún como “el paraíso terrenal”:

*Atecalocan*: “sin salida ni calle”.

*Huilohuayan*: “sitio a donde todos van”.

*Quenamican*: “donde están los así llamados”.

*Ximoan* (o *Ximoayan*): “donde están los despojados (los descarnados)”.

Véase igualmente el erudito comentario de Eduardo Seler al *Tláloc icuic* (canto de *Tláloc*) tercero de los incluidos en náhuatl en la *Historia de Sahagún* (al final del lib. II), en “Die religiösen Gesänge der alten Mexikanen”, *Gesammelte Abhandlungen*, t. II, pp. 928-993. En dicho comentario analiza Seler lingüísticamente varias de las designaciones del *Micltlan*: *Quenamica* (el lugar de algún modo: *der Ort des wie*), *Ximoraya*, etc.

<sup>35</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, p. 316.

<sup>39</sup> Véase CHAVERO, Alfredo, *Historia Antigua y de la Conquista* (vol. I de México a través de los siglos), p. 94.



Los infiernos nahuas. (Códice Vaticano A, 3738, f. 2.)

"... jamás faltan allí las mazorcas de maíz verdes, calabazas, ramitas de bledos, axí verde, tomates, frijoles verdes en vaina y flores, y allí viven unos dioses que se llaman *Tlalocques*, los cuales parecen a los ministros de los ídolos que traen los cabellos largos..."<sup>40</sup>

Y respecto de quiénes eran los que iban al *Tlalocan*, el mismo Sahagún y otros cronistas, así como numerosos textos nahuas, nos certifican que tocaba este feliz destino a los elegidos de *Tlaloc*, que los sacaba de *Tlaltecpan*, con una muerte que claramente indicaba su intervención personal: los que morían ahogados, o fulminados por el rayo, los hidrópicos y gotosos. A estos escogidos por el dios de la lluvia no se les incineraba, sino que sus cuerpos recibían sepultura.

En relación con el destino de quienes iban al *Tlalocan*, encontramos en el ya citado *Tlaloc icuic* una estrofa que, como lo nota Selser, parece implicar un "ulterior desarrollo del alma del que murió por intervención de *Tlaloc*".<sup>41</sup> Algo así como una velada doctrina acerca de otra posible existencia en la tierra, para quienes han ido al *Tlalocan*. El texto al que aquí nos referimos hablará por sí mismo:

"En cuatro años, en el más allá hay resurgimiento, ya no se fija la gente, ya perdió la cuenta, en el lugar de los descarnados, en la casa de plumas de *Quetzal*, hay transformación de lo que pertenece al que resucita a las gentes..."<sup>42</sup>

Sin embargo, es necesario decir que esta oscura alusión a una especie de "metempsicosis náhuatl", es sólo una de las formas menos frecuentes de responder al misterio del más allá. Frente a esta doctrina poco estudiada, encontramos innumerables textos en los que expresamente se sostiene el carácter de experiencia única propio de la vida en *Tlaltecpan*:

"¿Acaso por segunda vez hemos de vivir?  
Tu corazón lo sabe:  
¡una sola vez hemos venido a vivir!"<sup>43</sup>

<sup>40</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, pp. 317-318.  
Respecto de la antigüedad de la creencia en el *Tlalocan*, conviene recordar que, como lo muestra el fresco de Tepantitla, en Teotihuacán, puede ésta remontarse hasta los tiempos de la cultura teotihuacana. Acertadamente dice Caso: "debieron concebir la vida futura los constructores de las grandes pirámides como lugar de descanso y abundancia, un lugar de eterna juventud y eterna primavera". Caso, Alfonso, "El Paraíso Terrenal en Teotihuacán", en *Cuadernos Americanos*, año I, vol. VI, nov-dic. 1942, p. 133.

<sup>41</sup> SELSER, Eduard, *op. cit.*, t. II, p. 993.

<sup>42</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, p. 276; *AP I*, 47.

<sup>43</sup> *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 12, r.; *AP I*, 48.

Tal era, nótese una vez más, la notable variedad de opiniones que acerca del problema de la supervivencia después de la muerte, florecieron en el mundo náhuatl.

El tercer lugar "adonde se iban las almas de los difuntos —dice Sahagún— es el cielo, donde vive el Sol".<sup>44</sup> Y en seguida explica quiénes eran los que recibían este destino, reputado como un premio por la fe religiosa náhuatl:

"Los que iban al cielo son los que mataban en las guerras, y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos (sacrificados)..."<sup>45</sup>

Y equiparándolas a los guerreros que aprisionan un hombre en el combate, asignaban igual destino a las mujeres que morían de parto con un prisionero en su vientre:

"Lo que acerca de esto dijieran los antiguos de las mujeres..., que del primer parto fallecían que se llamaban *mochihuaquetzque*, que también se cuentan con los que mueren en la guerra; todas ellas van a la casa del Sol y residen en la parte occidental del cielo..."<sup>46</sup>

Por esto el occidente, además de ser "la casa del Sol", era también para los nahuas *Cihuatlampa*, "hacia el rumbo de las mujeres". La región de la tarde, desde donde salían al encuentro del Sol las que habían muerto de parto, las llamadas también "mujeres divinas" (*cihuateteo*). Los guerreros, en cambio, acompañaban al Sol desde su salida hasta el zénit. Iban a su lado triunfantes entonando cantares de guerra. Tan sólo:

"después de cuatro años... se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica y de color y andaban chupando todas las flores así en el cielo, como en este mundo..."<sup>47</sup>

Finalmente, después de habernos referido a los que van a la casa del Sol y al *Tlalocan*, que eran para los nahuas los dos lugares de deleite y de triunfo más allá de esta vida, toca referirnos brevemente a un último sitio no mencionado en el citado libro III de la *Historia* de Sahagún, pero sí representado entre otros en el *Códice Vaticano A 3738*, o sea, el llamado *Chichihuacuauhco*, voz compuesta de *Chichihua* (nodriza), *cuahuil* (árbol) y la presencia de lu-

<sup>44</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, p. 318.

<sup>45</sup> *Loc. cit.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 596.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 319.

gar -co, que da al compuesto el significado de "en el árbol nodriza".<sup>48</sup> Según el comentario del padre Ríos, que acompaña a la ilustración del Códice, iban a este lugar los niños que morían sin haber alcanzado el uso de la razón. Allí eran alimentados por ese árbol, de cuyas ramas goteaba leche. Semejante destino asignado a los niños, debió evocar en los frailes la imagen cristiana del limbo.

Mas, si atendemos a un texto del *Códice Florentino*, veremos que de acuerdo con una antigua tradición religiosa, se localizaba también al *Chichihuacuauhco* en la casa de *Tonacatecuhli* (Señor de nuestra carne), o sea uno de los rostros del principio supremo:

"Se dice que los niñitos que mueren, como jades, turquesas, joyeles, no van a la espantosa y fría región de los muertos (al *Mictlan*). Van allá a la casa de *Tonacatecuhli*; viven a la vera del "árbol de nuestra carne". Chupan las flores de nuestro sustento: viven junto al árbol de nuestra carne, junto a él están chupando."<sup>49</sup>

Ahora bien, como la casa de *Tonacatecuhli* es *Tamoanchan*, "el lugar de nuestro origen", parece según esto, que se apunta aquí también la idea señalada anteriormente de una especie de retorno de dichos niños, que se alimentaban en el *Chichihuacuauhco*, mientras descendían de nuevo a *tlalticpac*. Sin embargo, conviene repetir que estos brotes ideológicos acerca de una posible re-encarnación, no lograron prevalecer en el pensamiento religioso náhuatl, que orientado hacia "lo visible y palpable", persistió aferrado a la idea de que esta vida es una experiencia única ya que "no he de sembrar otra vez mi carne en mi madre y en mi padre".<sup>50</sup>

Tales eran las ideas que constituían el núcleo de la fe religiosa de los nahuas, en lo que se refiere a una vida más allá de la muerte. Y conviene notar que en su pensamiento religioso el destino final está determinado, no precisamente por la conducta moral desarrollada en la vida, sino por el género de muerte con el que se abandona este mundo. Así, los que mueren de rayo, ahogados, o de hidropesía, van al *Tlalocan*; los sacrificados, las que mueren de parto, los que perecen en el combate se convierten en compañeros del Sol; los que mueren siendo niños van al *Chichihuacuauhco* y, por

<sup>48</sup> *Códice Vaticano A 3738*, fol. 3, v.

<sup>49</sup> *Códice Florentino*, lib. VI, fol. 96, r.: AP I, 49.

<sup>50</sup> *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 13, v.

fin, los que acaban sus días de otro modo cualquiera, llegan al *Mictlan* que parece ser el menos codiciado de los destinos.

Esto que quizá suscite extrañeza ante nuestro modo usual de pensar, que influenciado por el Cristianismo liga conducta moral y destino después de la muerte, debió ser en la mentalidad religiosa náhuatl el origen de una concepción ética por completo distinta, en la que la idea de un castigo en el más allá, carecía por completo de influjo. Puede afirmarse en este sentido que la religión náhuatl no implicaba una doctrina de salvación, sino, más bien, la exigencia de una forma de vida, que de acuerdo con sus cánones éticos, tendría por resultado garantizar el beneplácito de los dioses con su consecuencia inmediata: la felicidad que puede lograrse sobre la tierra. Porque, acerca del destino después de la muerte tocaba decidir a los dioses.

Pues bien, frente a esta concepción religiosa, cuyo sentido humano no nos toca discutir aquí, sabemos que comenzaron a surgir dudas e inquietudes en el ánimo de los *tlamatimime*. Porque, si en algún punto de la cosmovisión náhuatl es evidente la separación entre el hombre que cree y el pensamiento que duda e inquiere, es aquí, a propósito del tema de la supervivencia. Léase si no, el siguiente texto, como ejemplo de otros varios semejantes. Comienza por una afirmación resuelta de la muerte como de algo inevitable:

"Muy cierto es: de verdad nos vamos, de verdad nos vamos; dejamos las flores y los cantos y la tierra.

¡Es verdad que nos vamos, es verdad que nos vamos!"<sup>51</sup>

Y en seguida, ante el hecho desnudo de la muerte que no puede suprimirse, surge la duda, que prescinde por completo de toda fe religiosa:

"¿A dónde vamos, ay, a dónde vamos?

¿Estamos allá muertos, o vivimos aún?

¿otra vez viene allí el existir?

¿otra vez el gozar del Dador de la vida?"<sup>52</sup>

En angustioso contraste aparecen, por una parte la afirmación de la muerte por la que tendremos que dejar "las flores, los cantos y la tierra", y por otra la incertidumbre

<sup>51</sup> *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 61, v.; AP I, 50.

<sup>52</sup> *Loc. cit.*

acerca del destino final. Porque —en un plano estrictamente racional— dicen los *tlamatinime*, ni sabemos a dónde vamos, ni si estamos allá muertos o vivimos aún, y en caso de que esto último fuera verdad, ignoramos todavía si en ese más allá hay sufrimiento o goce del Dador de la vida.

Habiendo comprendido y sentido en esta forma la incógnita del destino humano fuera de la realidad cambiante de *tlalticpac*, no será ya de extrañar que el tema de la muerte y el más allá aparezcan por todas partes en los textos nahuas que nos conservan el pensamiento de los *tlamatinime*. Y no es que los nahuas —como se ha dicho a veces— fueran un pueblo predominantemente pesimista. Ya hemos visto su idea de la persona humana, *rostro y corazón*, considerada como algo perfectible, en posesión de un albedrío que esforzada y libremente puede llevar a la superación de sí mismo. Y todavía encontraremos una mayor comprobación de este aspecto dinámico de afirmación y sentido creador del *yo*, al estudiar sus ideales educativos, éticos y estéticos. Lo que pasa es que, precisamente por ese gran enamoramiento nahua de lo que se palpa y se mira en *tlalticpac*, en especial, de sus *flores y cantos*, símbolo de “lo único verdadero”, surge ante ellos el fantasma de una total destrucción, predicha en el plano cosmológico como un trágico final del quinto Sol y como la muerte inescapable en el orden más inmediato de la propia persona.

Pues bien, movido por el afán de encontrar una respuesta que mostrara el camino cierto para superar la destrucción, el pensamiento náhuatl, que en el plano religioso ideó resolver el problema conservando con sangre la vida del Sol, en el orden filosófico de la persona, buscó por la vía de *las flores y el canto* una solución de auténtico sentido humano.

Oigamos esta invitación de los *tlamatinime* a inquirir, formulada tal vez, como parecen indicarlo sus últimas líneas en una reunión de sabios y poetas tenida en Huexotzinco:

“Meditad, recordad la región del misterio:  
allá Su Casa es; en verdad todos nos vamos  
adonde están los descarnados, todos nosotros los hombres,  
nuestros corazones irán a conocer su rostro.”<sup>53</sup>

Pero, luego bruscamente se interrumpe la idea. Parece

<sup>53</sup> Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 14, v.; AP I, 51.

como si hubiera surgido la desconfianza sobre eso mismo que acaba de afirmarse. El *tlamatinime* que habla, interpela a quienes han seguido su pensamiento:

“¿Qué meditáis, qué recordáis, amigos míos?  
¡Ya nada meditéis!  
A nuestro lado brotan las bellas flores:  
sólo así da placer a los hombres el dador de vida.  
Todos, si meditamos, si recordamos,  
nos entristecemos aquí.  
Todos, oh príncipes, todos con color y angustia  
quedan adoctrinados.”<sup>54</sup>

La terrible convicción de que somos impotentes para develar el misterio es la que habla ahora por boca del filósofo náhuatl. Mirando las flores que “brota a nuestro lado” y sintiendo hondamente como en contraste siniestro, que no hay manera de atisbar el más allá, a modo de conclusión dirigida a reconciliar al hombre con su propia ignorancia, hay que confesar que “si meditamos, si recordamos, nos entristecemos aquí...”

Mas, a pesar de esto, y como aguijoneado por una especie de complacencia frente al misterio, surge en la mente del sabio una última invocación de la muerte, de la que tal vez se espera que nazca la *flor y canto* que haga posible comprender:

“Meditado, oh príncipes de Huexotzinco:  
¡aunque fuera de jade, aunque fuera de oro,  
también habrá de ir adonde están los descarnados,  
también habrá de ir a la región del misterio:  
todos pereceremos, no quedará ninguno!”<sup>55</sup>

Esta insistencia en meditar sobre el tema de la muerte no fué en manera alguna estéril. Uno de sus primeros frutos lo hallamos en otro poema citado ya anteriormente, pero que acabará de comprenderse en el actual contexto. Su importancia es grande porque constituye un certero planteamiento del problema. Valiéndose de ideas filosóficas que nos son ya conocidas, así como de algunos conceptos tomados del pensamiento religioso, se pregunta el sabio cuáles son las posibilidades que se presentan al hombre, desde el punto de vista de su destino forzoso de “tener que irse”:

<sup>54</sup> Loc. cit.

<sup>55</sup> Loc. cit.: AP I, 52.

¿a dónde iré?  
 ¿a dónde iré?  
 El camino del dios de la dualidad.  
 ¿Acaso es tu casa en el sitio  
 de los descarnados?  
 ¿en el interior del cielo?,  
 ¿o solamente aquí en la  
 tierra es el sitio de los descarnados?"<sup>56</sup>

Analizando brevemente el poema, se verá que su planteo de la cuestión es perfecto: sabiendo que "hay que irse", se busca el camino que pueda llevar a la vida, a *Ometéotl*. Y las posibilidades, desde el punto de vista humano, del que no podremos escapar, son éstas: 1) el camino que siguen "los descarnados" (quienes mueren) está sólo aquí en la tierra, o, 2) está más allá del mundo. En ese caso lleva: a) "al interior del cielo", sitio de dicha y placer, o b) al *Mictlan*, lugar donde padecen los muertos.

Reduciendo esto a una forma esquemática, podrá verse mejor el planteo náhuatl del problema:

Posibles destinos del hombre  
 después de la muerte:

1) "Solamente aquí en la tierra  
 (donde son incinerados o enterrados los muertos),  
 es el sitio de los descarnados."

2) O su sitio está fuera de la  
 superficie de la tierra:

- |   |   |
|---|---|
| { | a) En un lugar de sufrimiento ( <i>Ximoayan</i> , <i>Mictlan</i> ...)     |
|   | b) O en un lugar de felicidad (el interior del cielo: <i>Omeycan</i> ...) |

Tan acertado planteo, que según parece presenta fundamentalmente y por vía de exclusión, las posibilidades que se abren a quien medita seriamente en el tema de la muerte, dió luego origen a las que hoy llamaríamos varias "escuelas de pensamiento". La doctrina de cada una de ellas tendrá precisamente como núcleo la aceptación de alguna de las tres posibilidades previstas.

Comenzando con la primera de las indicadas en el es-

<sup>56</sup> *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 35, v.; *AP I*, 31.

quema: "Solamente aquí en la tierra (donde son incinerados o enterrados los hombres) es el sitio de los descarnados", nos encontramos varios poemas en los que aceptándose esto resueltamente, se saca en seguida la conclusión más lógica:

"Por tanto, sólo acá en la tierra  
 es donde perduran las fragantes flores  
 y los cantos que son nuestra felicidad,  
 ¡Goza, pues, de ellos!"<sup>57</sup>

O aquellos otros poemas en los que más claramente aún se esboza la consecuencia de sesgo "epicúreo" sacada de la triste afirmación de que no hay más vida que ésta, ya que con la muerte todo termina:

"Lloro, me siento desolado:  
 recuerdo que hemos de dejar las bellas flores y cantos.  
 ¡Deleitémonos entonces, cantemos ahora!  
 pues que totalmente nos vamos y nos perdemos."<sup>58</sup>

"No se aflijan vuestros corazones, amigos míos;  
 como yo lo sé, también ellos lo saben,  
 una sola vez se va nuestra vida.  
 Así en paz y en placer pasemos la vida,  
 ¡venid y goceamos!  
 Que no lo hagan los que viven airados,  
 la tierra es muy ancha  
 ¡Ojalá siempre se viviera,  
 ojalá nunca tuviera uno que morir!"<sup>59</sup>

Al lado de esta primera "escuela", coexistió entre los sabios nahuas el pensamiento de quienes con mayor apego a las ideas religiosas tradicionales, aceptan la segunda posibilidad: nuestro destino está en el *Mictlan* o *Ximoayan* (lugar de los descarnados), donde tal vez sólo hay sufrimiento. Se trata, como lo muestran los textos, de una posición no exenta de dudas, que no logra librarse de las viejas creencias, pero que tampoco las acepta con firmeza.

Las dos líneas siguientes, que constituyen el pensamiento central de un poema, encierran el núcleo de esta segunda posición frente al problema de la muerte:

<sup>57</sup> *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 61, v.; *AP I*, 52.

<sup>58</sup> *Ibid.*, fol. 35, r.; *AP I*, 53.

<sup>59</sup> *Ibid.*, fol. 25, v. y 26, r.; *AP I*, 54.

"Tendré que dejar las bellas flores,  
tendré que bajar al lugar donde están los que de algún modo viven."<sup>60</sup>

La forma misma como se designa al sitio a donde van los muertos: *Quenamican*: "donde están los que de algún modo viven", pone de manifiesto la profunda incertidumbre que tiñe su pensamiento. Y es que, desde el punto de vista de la *verdad* (lo bien fundado), cabe preguntarse si:

"¿Acaso allá somos verdaderos?  
¿vivimos donde sólo hay tristeza?  
¿Acaso es verdad, acaso no es verdad como dicen?  
No se aflijan nuestros corazones.  
¿Cuántos de cierto dicen  
qué es verdad o qué no es verdad allí?  
Tú sólo te muestras inexorable, Dador de la vida.  
No se aflijan nuestros corazones."<sup>61</sup>

Resonando así una vez más, la duda y la falta completa de certeza respecto de la llamada "región de misterio", parece convertirse esta "segunda escuela" que mira con temor el destino humano después de la muerte, en una particular especie de escepticismo que, sin abandonar la búsqueda, no logra tampoco superar la incertidumbre, como lo muestran las palabras que hemos citado: "¿cuántos de cierto dicen qué es verdad o qué no es verdad allí?".

Finalmente, hubo también entre los *tlamatinime* una tercera tendencia, que aceptando el carácter de experiencia única que implica esta vida, así como el misterio que rodea al más allá, se encaminó no obstante por la vía de la afirmación con el lenguaje de las *flores y los cantos*. No es que sus seguidores piensen haber llegado a una demostración de la necesidad de su doctrina: hay vida en un más allá donde existe la felicidad. En realidad se trata de lo que, tomando el concepto de Pascal, llamaremos "una verdad del corazón". Veamos la forma como la expresaron los *tlamatinime*:

"De verdad no es el lugar del bien aquí en la tierra:  
de verdad hay que ir a otra parte:  
allá está la felicidad.  
¿O es que sólo en vano venimos a la tierra?  
Ciertamente otro sitio es el de la vida."<sup>62</sup>

<sup>60</sup> *Ibid.*, fol. 5, v.; AP I, 55.

<sup>61</sup> *Ibid.*, fol. 62, r.; AP I, 56.

<sup>62</sup> *Ibid.*, fol. 1, v.; AP I, 57.

Partiendo del hecho innegable de que "no es el lugar del bien (*Qualcan*) aquí en la tierra", se saca luego la conclusión de que para lograr la felicidad "hay que ir a otra parte". A no ser que —como se insinúa en el poema— se aceptara "que sólo en vano venimos a la tierra". Pero esta hipótesis, de una existencia absurda y sin meta, que habría que admitir si no se acepta un más allá donde reina la felicidad, es pronto desechada por el *tlamatinime*. Su afirmación final es resuelta: "ciertamente otro sitio es el de la vida".

Resumiendo este género de pensamiento que sostiene la existencia de la felicidad en el más allá, damos un último poema en el que se rechazan las posiciones contrarias y se formula una invocación a *Ometéotl*, que supera la exaltación mística de la que hemos llamado "visión *Huizilopóchtlica*" de la religión de los aztecas. Porque, aquí encontramos vivientes y aunados el hondo pensar filosófico, la poesía y la inspiración mística:

"Verdaderamente allá es el lugar donde se vive.

Me engaño si digo: tal vez todo  
está terminado en esta tierra  
y aquí acaban nuestras vidas.

No, antes bien, Dueño del universo,  
que allá con los que habitan en tu casa  
te entone yo cantos dentro del cielo.

¡Mi corazón se alza,  
alta la vista fijo,  
junto a ti y a tu lado, Dador de la vida!"<sup>63</sup>

Así, con un supremo acto de confianza en el Dador de la vida, de quien se espera que no envió a los hombres a la tierra para vivir en vano y sufrir, se sostiene que *rostro y corazón*: la persona humana, elevándose al fin, logrará escapar del mundo transitorio de *tlalticpac*, para encontrar la felicidad buscada allá "en el lugar donde de verdad se vive".

Tal es, presentado en sus tres variantes fundamentales, el pensamiento de los *tlamatinime* acerca del problema de la supervivencia humana. Con esto concluye nuestro análisis del primer aspecto de las ideas filosóficas nahuas acerca

<sup>63</sup> *Ibid.*, fol. 2, r.; AP I, 58.

del hombre, considerado en sí mismo: su origen, personalidad, albedrío y destino final.

Nos toca ahora estudiar las normas nahuas de la acción humana. O sea, la presentación de sus ideales, considerando al hombre en cuanto sujeto creador de lo que hoy llamamos valores. Para esto, espigando tan sólo entre los muchos textos aducibles, trataremos de hacer ver cuál fué la meta buscada por ellos en su sistema educativo, el fundamento de su ética y derecho y, por fin, su supremo ideal humano del que se tiñó hondamente toda su vida cultural.

## CAPÍTULO V

### EL HOMBRE NÁHUATL COMO CREADOR DE UNA FORMA DE VIDA

Sería erróneo sostener que los *tlamatinime* tuvieron conciencia refleja de haber ido creando y consolidando a través de los siglos lo que hoy llamamos un sistema educativo, una concepción de la historia, una ética, un derecho y una organización económico-social específica. Esto equivaldría atribuirles haber llegado a formar ciencias de la educación, del derecho y de la historia, lo que ocurrió tan sólo en fechas relativamente recientes y gracias a la tendencia sistematizadora y racionalizante del pensamiento occidental moderno. Mas, lo que sí puede afirmarse, porque hay base documental para ello, es que llevados de hecho los nahuas por su preocupación de "forjar rostros ajenos" y de "humanizar el querer de la gente", llegaron espontáneamente —al igual que otras de las grandes culturas clásicas— a la creación directa y no diferenciada aún de lo que el pensamiento occidental moderno designa hoy como un "sistema educativo, ético, jurídico, social, etc."

Esto, que tomado integralmente —tal como existía en el mundo náhuatl—, constituye los puntales básicos sobre los que descansa toda forma verdaderamente humana de vida, fué perfeccionándose y aún si se quiere, haciéndose cada vez más consciente en el pensamiento de los nahuas. Su estudio es de máxima importancia, ya que nos muestra las ideas filosóficas nahuas en acción, dirigidas a la más noble empresa de formar "rostros y corazones" y, consiguientemente, una colectividad de seres humanos con rasgos y aspiraciones bien definidas.

Pero hay que confesar una vez más que un estudio completo de la creación cultural de los nahuas en relación con el hombre y la sociedad, rebasa los límites de este trabajo,



porque hay incontables elementos que deberían examinarse sobre la base de las fuentes, hasta constituir el objeto de varios estudios monográficos, algunos de los cuales se han ya intentado con menor o mayor éxito.<sup>1</sup> Por esto aquí nos fijaremos únicamente en esos aspectos fundamentales, en los que aparece el filósofo náhuatl como creador de los moldes culturales que deberán transmitirse y consolidarse en los nuevos seres humanos, por medio de lo que llamamos *educación, moral, derecho y conciencia histórica*. Los principios fundamentales de cada una de estas instituciones culturales nahuas habrán de mostrarnos si hubo o no entre los *tlamatinime* una auténtica actitud creadora con resonancias sociales.

<sup>1</sup> Por vía de ejemplo, se citan sólo unos cuantos de los más recientes trabajos en los que se estudia algún aspecto particular de las creaciones culturales de los nahuas en relación con el hombre y la sociedad:

AGOSTA SAIGNES, Miguel, "Los Pochteca" en *Acta Anthropologica*, México, 1945, t. I, núm. 1.

MONZÓN, Arturo, *El Calpulli en la organización social de los Tenochca*, Instituto de Historia, México, 1949.

АСТАНАС ВЕЛТЯН, Gonzalo, *Formas de Gobierno Indígena*, Imprenta Universitaria, México, 1953.

КИСИНОВ, Paul, "Land tenure in ancient Mexico" en *Rev. Mex. de Est. Antropol.*, t. XIV (1ª pte.), pp. 351-362.

No mencionamos aquí trabajos sobre educación y derecho, ya que se citarían oportunamente al tratar de dichos temas.

## LA META DE LA EDUCACION ENTRE LOS NAHUAS

Abundantes son ciertamente las fuentes de primera mano que nos hablan acerca de la *Tlacahuapahualiztli* o "arte de criar y educar a los hombres" en el mundo náhuatl prehispánico.<sup>2</sup> Tanto es así que pudiera escribirse un libro aparte, en el que con auténtico sentido humanista podría reconstruirse —como lo hizo Jaeger respecto de la *Paideia* griega— la rica y profunda concepción del hombre implicada por la *Tlacahuapahualiztli* (arte de criar y educar a los hombres).<sup>3</sup>

Mas, ahora nuestro fin es sólo analizar algunos de los principales aspectos de este arte náhuatl de educar seres humanos para descubrir así uno de los más elevados objetivos del hombre náhuatl, considerado dinámicamente como sujeto creador.

Es cierto que en todos los pueblos cultos, la educación es el medio de comunicar a los nuevos seres humanos la experiencia y la herencia intelectual de las generaciones anteriores, con el doble fin de capacitarlos y formarlos en el plano personal e incorporarlos eficazmente a la vida de la comunidad. Pues bien, así como en la *Paideia* de los griegos se acentuaba probablemente más el carácter personalista, así entre los nahuas, especialmente en el imperio azteca, se atendía de preferencia al segundo aspecto de la educación:

<sup>2</sup> La voz misma *Tlacahuapahualiztli* formada de *tlaca*: "hombres" y *hupahualiztli*, término abstracto que significa: "crianza o educación", refleja ya la conciencia que tenían los nahuas de poseer lo que hoy llamaríamos "un arte de educar". En el mismo "Huehuetlatolli Documento A" (*Tlalocan*, t. I, p. 99), donde encontramos el término *Tlacahuapahualiztli*, se halla también otro término sumamente expresivo con el que se designa la idea de educación: *Ixtlamachiliztli*, compuesto de la voz ya analizada en el Capítulo I: *tlamachiliztli*, *sa biduria* en sentido pasivo: "saviduría sabida"; y del radical de *ix(tli)*: rostro. De lo que resulta que *ix-tlamachiliztli* equivale a "saviduría que se transmite a los rostros ajenos". (Véase *Tlalocan*, t. I, p. 97.)

<sup>3</sup> El doctor Francisco Larroyo ha logrado una acertada reconstrucción de los métodos e ideales de las principales formas de educación prehispánicas. Es de especial interés, desde el punto de vista de nuestro tema, el bien documentado capítulo que consagra a la educación entre los aztecas en su *Historia comparada de la educación en México*, 3ª edic., Ed. Porrúa, México, 1952, pp. 56-67.

el de la incorporación de los nuevos seres humanos a la vida y objetivos supremos de la comunidad. Esta idea, que pone de relieve el carácter comunitario de la *Tlacahuapahualiztli*, no debe, sin embargo, hacernos pensar en una absorción de la personalidad: *rostro y corazón*, por parte del grupo. Porque, en contra de esto encontraremos el testimonio de los textos que vamos a estudiar y que expresamente hablan de una cabal formación del *rostro* y el *corazón*.

Lo único, pues, que debe destacarse, para comprender desde un principio los móviles nahuas en la educación, es el interés mostrado por los dirigentes de la comunidad en incorporar desde luego al ser humano a la vida del grupo, en la que en adelante siempre tendrá que desempeñar un papel especial. Acertadamente expresa esta misma idea el padre José de Acosta, cuyo parecer aduce ya Clavijero en su *Historia*:

"Ninguna cosa, dice el padre Acosta, me ha admirado más, ni parecido más digno de alabanza y memoria que el cuidado y orden que en criar a sus hijos tenían los mexicanos. En efecto, difícilmente se hallará nación que en tiempo de su gentilidad haya puesto mayor diligencia en este artículo de la mayor importancia para el estado."<sup>4</sup>

Tomando esto en cuenta, empezaremos por tratar de la primera educación dada a los niños en la casa paterna. Giraba ésta, ya desde sus comienzos, alrededor de la idea de fortaleza y control de sí mismos, que de manera práctica y por vía de consejos se inculcaba en los niños. Así, el *Códice Mendocino* nos ilustra acerca de lo reducido de la ración alimenticia que se les daba, para enseñarles a controlar su apetito,<sup>5</sup> al igual que sobre los primeros quehaceres de tipo doméstico, como los de acarrear agua o leña, en que eran ejercitados. Por lo que toca a los consejos paternos, es elocuente el siguiente texto de los informantes indígenas de Sahagún, en el que se describe la primera misión educadora del padre:

<sup>4</sup> Apud CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, t. III, p. 196.

<sup>5</sup> Respecto de la educación impartida tocante al comer, nota acertadamente el doctor Eusebio Dávalos: "desde pequeños se les enseñaba a no abusar ni de los alimentos ni de cosa alguna. El auto-control parecía ser la característica fundamental del México". (Dávalos, E., "La alimentación entre los Mexica", en *Rev. Mex. de Est. Antropológicos*, t. XIV, p. 107.)



Una página de los llamados "Memoriales a tres columnas": *Códice Mariense del Real Palacio*, ed. facs. de Peso y Troncoso, vol. VII, fol. 199.

- 1.—“El padre de gentes: raíz y principio de linaje de hombres.
- 2.—Bueno es su corazón, recibe las cosas, compasivo, se preocupa, de él es la previsión, es apoyo, con sus manos protege.
- 3.—Cria, educa a los niños, los enseña, los amonesta, les enseña a vivir.
- 4.—Les pone delante un gran espejo, un espejo agujereado por ambos lados, una gruesa tea que no ahuma...”<sup>6</sup>

Como podrá comprobarse, varias de las funciones que se asignan aquí al “padre de gentes” (*te-ta*) guardan una estrecha semejanza con algunos de los rasgos del *tlamatini* en su misión de educador. Ya en la línea 2 del texto que ahora citamos es descrito como un hombre de buen corazón (*in qualli iyollo*), previsión, sostén y protección de sus hijos. Pero es sobre todo en las líneas 3 y 4 donde aparece claramente la forma como desempeña su papel de educador en el hogar: no sólo cria a sus hijos, atendiendo al aspecto meramente biológico; su misión principal está en enseñarlos y amonestarlos. Y esta idea, que evoca la de largos discursos paternos dirigidos al hijo en diversas ocasiones, la encontramos repetida por la gran mayoría de los cronistas, que incluso han conservado en versión castellana varias de las que hoy llamaríamos exhortaciones morales.<sup>7</sup> Y como para dar mayor fuerza a la idea de que el padre es quien primero amonesta y enseña a sus hijos a conocerse y gobernarse a sí mismos, encontramos aquí la misma metáfora aplicada al *tlamatini*: el padre también “les pone delante un gran espejo” para que aprendan a conocerse y a hacerse dueños de sí mismos.

Son, pues, dos principios fundamentales los que guían la educación náhuatl impartida ya desde el hogar: el del auto-control por medio de una serie de privaciones a que debe acostumbrarse el niño y el del conocimiento de sí mismo y de lo que debe llegar a ser, inculcado a base de repetidas exhortaciones paternas.

Una segunda etapa en el proceso de la *Tlacahuapahu-liztli* (“arte de criar y educar a los hombres”), se abría con la entrada del niño a los centros de educación que hoy llamaríamos públicos.

<sup>6</sup> *Textos de los informantes indígenas de Sahagún*, ed. facs. de Paso y Trancoso, vol. VI (2), fol. 199: AP I, 59.

<sup>7</sup> Citamos sólo por vía de ejemplo las que conserva Sahagún (*op. cit.*, t. I, pp. 523-555), Mendieta, *op. cit.*, t. I, pp. 121-136, etc.

De acuerdo con el *Códice Mendocino*, a los quince años ingresaban los jóvenes nahuas, bien sea al *Telpochcalli* (casa de jóvenes) o al *Calmecac*, escuela de tipo superior en donde se educaban los nobles y los futuros sacerdotes.<sup>8</sup> Sin embargo, como lo hace notar Soustelle:

“este documento (el *Códice Mendocino*) está en desacuerdo con los textos más seguros. Parece que la educación puramente familiar cesaba mucho antes. Algunos padres llevaban a sus hijos al *Calmecac*, desde el momento en que eran capaces de andar y, en todo caso, los niños ingresaban a la escuela entre los seis y nueve años”.<sup>9</sup>

De cualquier manera, es un hecho cierto que se atribuía una gran importancia al momento en que, ingresando en cualquiera de las escuelas, se incorporaba así plenamente el niño o joven nahua a los moldes de vida y cultura de la comunidad. Sahagún nos ha conservado en su *Historia* la versión resumida de los discursos cambiados entre el padre del educando y los sacerdotes y directores de las escuelas, al confiarse a éstos la ulterior educación del niño.<sup>10</sup>

Ante la imposibilidad de adentrarnos en un estudio pormenorizado de los múltiples aspectos destacados por la educación náhuatl, nos concretaremos a exponer cuál fué el ideal supremo que se buscaba en los *Telpochcalli* y en los *Calmecac*.<sup>11</sup>

Contrariamente a lo que muchos han creído, los dos tipos de escuela entre los nahuas no implicaban un criterio discriminatorio desde el punto de vista de lo que llamamos clases sociales. O sea, que no es exacto que por ser hijo de *macehuales* (gente del pueblo) tenía necesariamente que ingresar un niño al *Telpochcalli*, o por descender de nobles, al *Calmecac*. Claramente habla a este respecto el *Códice Floren-*

<sup>8</sup> *Calmecac*, voz compuesta de *calli*: casa y *mécali*: cordón, literalmente significa “en la hilera de casas”. Connota, pues, una imagen de la forma como se alineaban las habitaciones en estos a modo de monasterios, donde se enseñaban y transmitían los aspectos más elevados de la cultura náhuatl.

<sup>9</sup> SOUSTELLE, Jacques, *La vie quotidienne des Aztèques*, p. 199.

<sup>10</sup> Lo que decían los padres al llevar sus hijos al *Telpochcalli* puede verse en Sahagún, *op. cit.*, t. I, pp. 319-320; los discursos de quienes lo presentaban al *Calmecac*, *ibid.*, pp. 325-327.

<sup>11</sup> Soustelle ha creído (*La Vie Quotidienne des Aztèques*, pp. 201-202), que existió entre ambos tipos de escuelas un cierto antagonismo y oposición ideológica, simbolizada ya por las luchas míticas entre las dos divinidades *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*, protectores respectivamente del *Calmecac* y el *Telpochcalli*. Sin embargo, ni esto ni los lugares de Sahagún que aduce Soustelle, parecen ofrecer sólida base histórica para suponer una pugna de doctrinas y tendencias educativas entre ambas escuelas.

tino, según el cual la entrada a uno u otro de los centros educativos dependía originalmente de la elección y consagración de los padres del niño a la divinidad protectora del *Telpochcalli* o del *Calmécac*:

“Cuando un niño nacía, lo ponían sus padres o en el *Calmécac* o en el *Telpochcalli*. Es decir, prometían al niño como un don, y lo llevaban o al *Calmécac* para que llegara a ser sacerdote, o al *Telpochcalli* para que fuera un guerrero.”<sup>12</sup>

Es cierto que la educación dada en los *Calmécac* era superior, ya que se fijaba más en el aspecto de la formación intelectual del estudiante. En este sentido, puede afirmarse que los *Calmécac* eran los centros donde los *tlamatinime* comunicaban lo más elevado de la cultura náhuatl. Por esto, no es de extrañar que de ordinario estuvieran en ellos los hijos de los reyes, nobles y gente rica. Pero, que no había un exclusivismo de clase, lo prueba, entre otros, el testimonio de los informantes de Sahagún:

“Los jefes, los nobles y además otros buenos padres y madres tomaban a sus hijos y los prometían al *Calmécac*; y también todos cuantos así lo querían.”<sup>13</sup>

Sabemos ciertamente que de hecho la gran mayoría de la gente, siguiendo tal vez una arraigada tradición, consagraba a sus hijos al *Telpochcalli*, de donde saldrían convertidos en guerreros: “la gente (*in macchualtin*) —dice el mencionado *Códice Florentino*— dejaba a sus hijos en el *Telpochcalli*.”<sup>14</sup>

Mas, el punto fundamental es que todos los niños y jóvenes nahuas, sin excepción, acudían a una u otra forma de escuela. Y como bien nota Soustelle:

“Es admirable que en esa época y en ese continente un pueblo indígena de América haya practicado la educación obligatoria para todos y que no hubiera un sólo niño mexicano del siglo XVI, cualquiera que fuese su origen social, que estuviera privado de escuela.”<sup>15</sup>

<sup>12</sup> *Códice Florentino*, lib. III, p. 49 (ed. bilingüe *Florentine Codex Part IV*, translated from Aztec into English by A. J. O. Anderson and Ch. E. Dibble); *AP I*, 60.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 59; *AP I*, 61.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 49; *AP I*, 62.

<sup>15</sup> SOUSTELLE, Jacques, *op. cit.*, p. 203. Aduce Soustelle en el lugar citado el testimonio de Torquemada quien afirma textualmente “todos los padres en general tenían cuidado, según se dice, de enviar a sus hijos a estas escuelas o Generales... y eran obligados a ello...”. (*Monarquía Indiana*, ed. facsimilar, Méx., 1943, t. II, p. 187.)

Tomando esto en cuenta y partiendo del hecho de que la forma más elevada de educación se transmitía en el *Calmécac*, vamos a presentar los textos que nos informan acerca del género de vida que allí se llevaba, así como del supremo ideal buscado. En quince puntos divide Sahagún las que designa como “costumbres que se guardaban en la casa que se llamaba *Calmécac*”.<sup>16</sup> Entre la serie de actos más importantes que formaban lo que hoy llamaríamos su “reglamento”, y que iban dirigidos a la formación y auto-control del propio yo de los educandos, mencionaremos los siguientes:

“Barrían y limpiaban la casa todos a las cuatro de la mañana... Los muchachos ya grandecillos iban a buscar puntas de maguey...”

Iban a traer a cuestras, la leña del monte que era necesaria para quemar en la casa cada noche...

Cesaban del trabajo un poco temprano y luego iban derechos a su monasterio a entender en el servicio de los dioses y ejercicios de penitencia, y a bañarse primero...

La comida que hacían la guisaban en la casa de *Calmécac*...

A la puesta del Sol comenzaban a aparejar las cosas necesarias...

Cada media noche todos se levantaban a hacer oración y al que no se levantaba y despertaba, castigábanle punzándole las orejas, el pecho, muslos y piernas...”<sup>17</sup>

Y siguiendo con el capítulo de los castigos que se imponían a los soberbios, borrachos o amancebados, así como a los que incurrieran en lo que Sahagún llama “culpa venial”, continúa la descripción de las prácticas llevadas a cabo en el *Calmécac* con la mención de los ayunos, para concluir con lo más importante de todo, la referencia expresa a la educación intelectual que allí se daba:

“Les enseñaban a los muchachos a hablar bien y a saludar y a hacer reverencia...”

Les enseñaban todos los versos de cantos para cantar, que se llamaban cantos divinos, los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres...

Y más, les enseñaban la astrología india y las interpretaciones de los sueños y la cuenta de los años...”<sup>18</sup>

Tres son los puntos mencionados en lo tocante a la ense-

<sup>16</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, p. 327.

<sup>17</sup> *Ibid.*, cit.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 329.

ñanza de tipo intelectual. Se trata ante todo de la forma de hablar y de expresarse. El *Código Florentino* menciona esto diciendo que “se les enseñaba cuidadosamente un buen lenguaje” (*vel nemachtiloia en qualli tlatoalli*).<sup>19</sup> O sea, que en el plano intelectual comenzaba la educación por lo que hoy llamamos, siguiendo la terminología clásica, estudios de retórica. Y una prueba de que en esto salían aprovechados los jóvenes que acudían al *Calmécac* la tenemos en los múltiples discursos conservados en los *Huehuetlatolli* y en los textos de los indígenas informantes. De hecho, todo el libro VI de la *Historia* de Sahagún es el mejor testimonio del *in qualli tlatoalli* (buen lenguaje) aprendido por los antiguos alumnos del *Calmécac*. Y como otra confirmación de la notable diferencia que había entre esta forma culta o “noble” de hablar y la ordinaria del pueblo, nos encontramos también con que existían dos términos para designar estos distintos modos de expresión: *macehuallatolli* (forma de hablar del pueblo) y *tepillatolli* (lenguaje noble o cultivado).

El segundo aspecto de la educación intelectual mencionado por Sahagún y corroborado por la mayoría de los cronistas, es el de la enseñanza de los cantares (*cuicatl*), así como especialmente de sus “cantos divinos” (*teucuitatl*), que según nota el *Código Florentino*, “estaban inscritos en los códices” (*amoxxotoca*).<sup>20</sup> Contribuía esto, quizá más que ninguna otra cosa, a imbuir a los *momachtique* (estudiantes) en las doctrinas religiosas y filosóficas nahuas que, como hemos visto, se expresaban siempre por el camino de la poesía: “flor y canto”. En relación con la enseñanza del aspecto intelectual de la cultura náhuatl, escribió Durán, conocedor de primera mano de las *antiguallas* de los antiguos mexicanos:

“Tenían ayos maestros prelados que les enseñaban y ejercitaban en todo género de artes militares, eclesiásticas y mecánicas y de astrología por el conocimiento de las estrellas, de todo lo cual tenían grandes y hermosos libros de pinturas y caracteres de todas estas artes por donde las enseñaban. Tenían también los libros de su ley y doctrina a su modo por donde los enseñaban, de donde, hasta que doctos y hábiles no los dejaban salir sino ya hombres...”<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *Código Florentino*, lib. III, p. 64.

<sup>20</sup> *Ibid.*, cit.

<sup>21</sup> DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. II, p. 229.

Junto con los cantares en los que se encerraba lo más elevado del pensamiento de los *tlamatinime*, eran instruidos los *momachtique* (estudiantes) en las artes de la cronología y astrología:

“Se les enseñaba el *tonalpohualli* —dice el *Código Florentino*— el libro de los sueños (*temicámatl*) y el libro de los años (*xiuhámatl*).”<sup>22</sup>

Y para entrever siquiera los alcances de este último aspecto de la educación del *Calmécac*, es necesario recordar la variedad y complejidad de elementos que debían tomarse en cuenta para el manejo del solo *tonalámatl*. Esto, al igual que los complicados cálculos matemáticos exigidos por sus concepciones astronómicas, de las que se ha ocupado detenidamente; Raúl Noriega, pone de manifiesto una vez más lo que ya se ha dicho: que el pensamiento náhuatl había alcanzado el supremo grado de la abstracción racional.<sup>23</sup> Por esto, enseñando a los estudiantes los cantares, se les comunicaba “la flor y el canto” de su pensamiento filosófico y adiestrándolos en el conocimiento y manejo de sus sistemas cronológico-astronómicos, eran familiarizados con la rigidez del pensamiento matemático.

Y a esta doble formación del pensar, se añadía —como lo señala expresamente el texto citado del *Código Florentino*— la enseñanza de la historia contenida en sus *Xiuhámatl* (libros o códices de años), en los que como nota Garibay, “se anotaban la fecha, el hecho y las circunstancias de él”, a base de pinturas y signos numéricos.<sup>24</sup> Como sobre la concepción náhuatl de la historia vamos a tratar con mayor amplitud en este mismo capítulo, aquí destacamos tan sólo el hecho de que la enseñanza de los acontecimientos pasados contenidos en los *Xiuhámatl*, formaba parte de la educación intelectual de los nahuas.

En esta forma es como lo *tlamatinime* cumplían su misión de “hacer sabios los rostros ajenos”.<sup>25</sup> Y si recordamos,

<sup>22</sup> *Código Florentino*, lib. III, p. 65; AP I, 63.

<sup>23</sup> Para el estudio de los cálculos astronómicos de los *tlamatinime*, véase la ya citada obra de Raúl Noriega, *La Piedra del Sol y 16 monumentos astronómicos del México antiguo*, 2ª ed. preliminar, México, 1955, que constituye el más reciente y profundo análisis interpretativo del pensamiento astronómico indígena sobre la base de los monumentos arqueológicos.

<sup>24</sup> GARIBAY K., Angel M., *Historia de la Literatura Náhuatl*, t. I, p. 453.

<sup>25</sup> *Textos de los informantes de Sahagún*, ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 118, v.

lo dicho acerca de la serie de actos o "costumbres" exteriores guardadas en el *Calmécac*, veremos que su inflexible rigidez, lo que pudiera llegar a describirse como dureza, iba precisamente dirigida a dar reciedumbre al aspecto dinámico de la personalidad: al *corazón*. Por medio de esa serie de actos y penitencias disciplinadas, se forjaba el "querer humano", capaz de controlarse a sí mismo. Parece, pues, que lo que buscaban los *tlamatinime* con su educación en los *Calmécac* era perfeccionar la personalidad de sus discípulos en sus dos aspectos fundamentales: dando sabiduría a los rostros y firmeza a los corazones.<sup>26</sup>

Y esto no es una mera suposición. Nos lo confirman entre otros, dos textos nahuas de auténtico valor histórico. El primero —de los informantes de Sahagún—, refiriéndose al ideal del hombre maduro (*omáic oquichtli*), dice:

"El hombre maduro:  
un corazón firme como la piedra,  
un rostro sabio,  
dueño de una cara, un corazón,  
hábil y comprensivo."<sup>27</sup>

Tal era la meta, profundamente humanista, a la que pretendían llegar los *tlamatinime* con su educación. Y que con frecuencia llegaban a alcanzarla, nos lo prueban todas esas figuras históricas, bastantes para hacer a cualquier pueblo sentirse orgulloso de sí mismo, como las de *Izcóatl*, *Moteuhzoma Ilhucamina*, *Cuicláhuac*, *Cuauhtémoc*, ejemplares de corazón recto; y las que se distinguen sobre todo por su "rostro sabio", como *Nezahualcōyōtl* y su hijo *Nezahualpilli* acerca del cual puede aducirse, por vía de ejemplo, lo que escribió Torquemada:


<sup>26</sup> Aun cuando el "dar firmeza a los corazones", al que se dirigían todas las rígidas prácticas del *Calmécac*, implicaba un hondo sentido moral, dejemos para la sección siguiente el estudio expreso de lo que llamaremos aquí principios fundamentales ético-jurídicos de los nahuas.

<sup>27</sup> *Textos de los informantes de Sahagún*, ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VI, fol. 215; AP I, 64.

En un reciente ensayo, titulado "Apuntes sobre la psicología colectiva y el sistema de valores en México antes de la Conquista", incluido en la obra *Estudios Antropológicos publicados en homenaje al Dr. Manuel Gamio*, Univ. Nac. de México, 1956, pp. 497-502, llega Soustelle a una parecida conclusión, destacando el control de sí mismos como una de las metas buscadas por la educación en los *Calmécac*: "un ideal de moderación, del justo medio, algo que hace pensar en la condenación de la violencia (*hybris*) por los antiguos Griegos". (*Op. cit.*, p. 500.)

y *philosophia* *no. 100*

que la entereza n. donde ay *no. 100*  
 asas que los confesores ay *no. 100*  
 tanta necesidad que las se *no. 100*  
 por estas que ay en mundo *no. 100*  
 de parte llamauan: moica *no. 100*  
 que que: y de las sale d'lla *no. 100*  
 mar al occidente coahuila *no. 100*



Y si por uirtud, los padres *no. 100*  
 de paciente no permitian ala *no. 100*  
 patria que despreciasse la *no. 100*  
 otra la patria la cerroua *no. 100*  
 muy bien la camara donde es *no. 100*  
 laua y la de uina sola. Y si que *no. 100*  
 naria del pecto llamauan *no. 100*  
 moica que s qui que quiere de *no. 100*  
 nger valiente: y des pues de *no. 100*  
 muertos. lo dauan la todo el *no. 100*  
 po y xabouan en la los cabellos *no. 100*  
 la cabe. a y vestian la de las *no. 100*  
 rigaduras nuevas y buenas que *no. 100*  
 tena y para llevar la entereza *no. 100*  
 fumando la lleuauan acaestas *no. 100*  
 a adonde la auian de entereza: *no. 100*

"Llegado a la edad de discreción, comenzó a dar olor de sí, de lo que después vino a ser en sus reinos, mostrando mucha prudencia, y uniformidad de voluntad, conque hacía igual rostro a todas las cosas, mostrando en lo adverso, ánimo invencible, y en lo próspero, y pujante, poca alteración de gozo, y alegría. Dicen, que fué grande Astrólogo, y que se preciaba mucho de entender los movimientos de los astros celestes; y con esta inclinación, que a estas cosas tenía, hacía inquisición por todas las partes de sus Reinos, de todos los que sabían algo de esto, y los traía a su Corte, y comunicaba con ellos todo lo que sabía, y de noche se subía a las azoteas de su palacio, y desde allí consideraba las estrellas, y argüía con todos lo que de ellas dificultaban. Al menos, yo se decir, haber visto un lugar, en sus casas, encima de las azoteas, de cuatro paredes, no más altas que una vara, ni más ancho el lugar que lo que puede ocupar un hombre acostado, y en cada esquina tenía un hoyo o agujero, donde se ponía una asta, en las cuales colgaban un cielo. Y preguntando yo, que de qué servía aquel cuadro?, me respondió un nieto suyo (que me iba mostrando la casa) que era del señor Nezahualpilli, para cuando de noche iba con sus astrólogos a considerar los cielos, y su estrellas..."<sup>28</sup>

El segundo texto a que se aludió antes, para confirmar lo dicho acerca del ideal educativo de los nahuas, proviene del *Código Florentino* y se refiere a las cualidades que debían tener los que iban a ser elegidos como Sumos Pontífices, "Sacerdote de nuestro Señor" (*Tōtec tlamacazqui*) *Quetzalcóatl* y "Sacerdote de Tláloc" (*Tláloc tlamacazqui*) *Quetzalcóatl*:

"aún cuando fuera pobre o miserable,  
aún cuando su madre y su padre fueran los pobres de los pobres...  
no se veía su linaje,  
sólo se atendía a su género de vida...  
a la pureza de su corazón,  
a su corazón bueno y humano...  
a su corazón firme...  
se decía que tenía a Dios en su corazón,  
que era sabio en las cosas de Dios..."<sup>29</sup>

Este era el supremo ideal humano al que se dirigía la *Tlacahuapahualiztli* ("arte náhuatl de criar y educar hombres"). Pasando por encima de toda diferencia social: "no se veía su linaje" (*amo tlacamecáiotl motta*) se fijaban en lo más elevado del hombre, su persona: "su corazón bueno, humano y firme" (*in qualli yiollo, in tlapaccathioviani, in*

*ollótel*) y si se traslucía que "tenía a Dios en su corazón" (*téutl yiollo*) y que era "sabio en las cosas divinas" (*in tlacumatiní*), era elegido por sacerdote supremo y recibía el título de *Quetzalcóatl*, símbolo náhuatl del saber y del origen de todo lo bueno que abarca el término *Toltecáyotl*, entendido abstracta y colectivamente a la vez: la *Toltequidad*.

<sup>28</sup> TORQUEMADA, fray Juan de, op. cit., t. I, p. 188.

<sup>29</sup> *Código Florentino*, lib. III, p. 67; AP I, 65.

LOS FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA Y EL DERECHO NAHUAS <sup>30</sup>

Habiendo comprobado cuáles eran los ideales y género de vida que llevaban los estudiantes en los centros nahuas de educación, no podrá ya extrañarnos una especial "relación" que incluye Sahagún en el libro X de su *Historia*. Comparando allí las costumbres de la juventud náhuatl de antes y después de la Conquista, llega a la conclusión de que:

"En lo que toca, que eran (los indios) para más en los tiempos pasados, así para el regimiento de la república como para el servicio de los dioses, es la causa porque tenían el negocio de su regimiento (educación) conforme a la necesidad de la gente, y por esto los muchachos y muchachas, criábanlos con gran rigor hasta que eran adultos, y esto no en casa de sus padres porque no eran poderosos para criarlos como convenía cada uno en su casa, sino que por esto los criaban de comunidad, debajo de maestros muy solícitos y rigurosos, los hombres a su parte, y las mujeres a la suya. Allí los enseñaban cómo debían de honrar a sus dioses, y cómo habían de acatar y obedecer a la república y a los regidores de ella; tenían bravos castigos para penar a los que no eran obedientes y reverentes a sus maestros, y en especial se ponía gran diligencia en que no

<sup>30</sup> Es el derecho azteca o náhuatl uno de los sectores mejor conocidos de la cultura intelectual de los nahuas. Tomando esto en cuenta, en vez de adentrarnos aquí en una exposición de sus varios ordenamientos y preceptos, creemos de mayor importancia en relación con nuestro fin, ocuparnos del estudio de los conceptos filosóficos fundamentadores tanto de su acción moral, como de su orden jurídico. Quien deseara conocer de primera mano y en detalle las leyes y forma de administrar justicia de los nahuas, podrá acudir a los capítulos XIV y XVII del libro VIII de la *Historia* de Sahagún, al *Código Mendocino* y a la *Breve y Sumaria Relación de los Señores...* del Dr. Alonso de Zurita.

De entre los numerosos estudios modernos escritos sobre este tema, destacamos el del Lic. Lucio Mendieta y Núñez "El Derecho mexicano antes de la Conquista" (en *Ethnos*, t. I, pp. 168-186); el de J. Kohler, *El Derecho de los Aztecas* (ed. de la *Revista Jurídica*), México, 1924; el de Salvador Toscano, *Derecho y organización social de los Aztecas*, México, 1937; así como el sumamente interesante trabajo del Lic. Carlos H. Alba *Estudio Comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano*, Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano, México, 1949. Puede decirse en particular acerca de este último trabajo que es de especial utilidad ya que muestra por una parte la notable semejanza existente entre no pocas de las actuales leyes mexicanas y las de los nahuas, así como también permite localizar desde el punto de vista de la legislación mexicana vigente las varias leyes y disposiciones de los antiguos mexicanos.

biesen *octli* (pulque), la gente que era de cincuenta años abajo; teníanlos en muchos ejercicios de noche y de día, y criábanlos en grande austeridad; de manera que los vicios e inclinaciones carnales, tenían señorío en ellos, así en los hombres como mujeres. Los que vivían en los templos tenían tantos trabajos de noche y de día, eran tan abstinentes que no se les acordaba de las cosas sensuales. Los que eran del ejercicio militar, eran tan continuas las guerras que tenían los unos con los otros, que muy poco tiempo cesaban de las y sus trabajos. Era esta manera de regir muy conforme a la filosofía natural y moral... (que) enseñó por experiencia a estos naturales, que para vivir moral y virtuosamente, era necesario el rigor, austeridad y ocupaciones continuas, en cosas provechosas a la república. Como esto cesó por la venida de los españoles, y porque los derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros; perdióse todo el regimiento que tenían..."<sup>31</sup>

Y viendo luego —como dice el mismo Sahagún— que la nueva "manera de policía (introducida por los españoles) hacía gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras",<sup>32</sup> se ve forzado a confesar honradamente que:

Es gran vergüenza nuestra que los indios naturales, cuerdos y sabios antiguos, supieran dar remedio a los daños que esta tierra imprime en los que en ella viven, obviando a las cosas naturales con contrarios ejercicios, y nosotros nos vamos al agua abajo con nuestras malas inclinaciones..."<sup>33</sup>

Semejante conclusión deducida por Sahagún, además de poner de manifiesto su notable amplitud de criterio, que lo lleva a sostener que al menos para los indios era mejor su propia manera de educación, que la traída de España, destaca asimismo el hecho importante de que era en los *alméac* y *Telpochcalli* donde en forma activa y directa se echaban los cimientos de la vida moral y jurídica entre los nahuas. Así, encontramos en las palabras citadas la afirmación de que "allí los enseñaban cómo habían de acatar y obedecer a la república y a los regidores de ella", inculcándose en los educandos desde temprana edad el respeto a los ordenamientos jurídicos, como a algo que debe ser obedecido. Y en el plano de la moral, afirma Sahagún que "se

<sup>31</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. II, pp. 242-243.

<sup>32</sup> *Loc. cit.*

<sup>33</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. II, p. 245.



ponía gran diligencia en que no bebiese *octli* (pulque) la gente que era de cincuenta años abajo”, buscándose siempre que “los vicios e inclinaciones carnales no tuvieran señorío en ellos”. La forma como lograban esto era por demás sabia y fruto de un auténtico conocimiento de la naturaleza humana: “la filosofía moral enseñó por experiencia a estos naturales que para vivir moral y virtuosamente era necesario el rigor, austeridad y ocupaciones continuas en cosas provechosas a la república”. Tal forma de vida en la que eran adiestrados por varios años los jóvenes nahuas hasta salir ya para casarse, dejaba en ellos esa honda formación tan plásticamente descrita como la adquisición de un “corazón robusto y firme como la piedra”.

Confirmando esto mismo y detallando aún más los puntos fundamentales de la moral inculcada en los *Calmécac* y *Telpochcalli*, encontramos en el *Huehuetlatolli A*, un testimonio de suma importancia. Hablando de la manera “como se criaban los hijos antiguamente”, se dice que de mañana, tras haber tomado su reducido alimento:

- 1.—“Comenzaban a enseñarles;
- 2.—cómo han de vivir,
- 3.—cómo han de respetar a las personas,
- 4.—cómo se han de entregar a lo conveniente y recto,
- 5.—han de evitar lo malo,
- 6.—huyendo con fuerza de la maldad,
- 7.—la perversión y la avidez.”<sup>34</sup>

#### Comentario del Texto:

Líneas 1-2.—*Comenzaban a enseñarles: cómo han de vivir.*

Claramente se señala desde un principio el sentido moral que se daba a la enseñanza. Estaban hondamente persuadidos los sabios nahuas de la dificultad de encontrar en esta vida “lo único verdadero”, pues como afirman en un poema ya citado:

“¿Qué era lo que acaso tu mente hallaba?  
¿Dónde andaba tu corazón?  
Por esto das tu corazón a cada cosa,

<sup>34</sup> “Huehuetlatolli, Documento A”, publicado por Garibay en *Tlalocan*, t. 1, p. 97; *AP I*, 66.

Sin rumbo lo llevas: vas perdiendo tu corazón.  
Sobre la tierra, ¿acaso puedes ir en pos de algo?”<sup>35</sup>

Juzgaron por tanto que era necesario mostrar desde luego a los nuevos seres humanos una regla de vida: “cómo han de vivir” (*in iuh nemizque*) o sea, una serie de normas de conducta, para que “entregándose a lo conveniente y a lo recto”, logaran orientarse, librándose así de la peor de las desgracias: la de perder el propio corazón.

Línea 3.—*Cómo han de respetar a las personas,*

La primera obligación de tipo ético-jurídico es la del respeto y obediencia a quienes están investidos de autoridad. Esta idea de moderación y consideración frente a “los rostros y corazones” ajenos, llegó a ser tan característica entre los nahuas, que encontramos de ella innumerables ejemplos a través de todos los *Huehuetlatolli*. Y el mismo texto de los *Colloquios de los doce*, en el que vimos a los *tlamatinime* respondiendo a las palabras de los frailes, no deja de ser una extraordinaria confirmación de esto mismo. La forma respetuosa y mesurada como discuten allí los indios supone un maravilloso control de sí mismos, así como un hábito arraigado de considerar siempre lo que significa tratar con seres humanos.

Líneas 4-5.—*Cómo se han de entregar a lo conveniente y recto, han de evitar lo malo,*

Se expresa en estas dos líneas el concepto ético fundamental de los nahuas: ¿en qué está la bondad o la maldad de nuestros actos? A la antigua regla de vida, en función de la cual podía hablarse de bondad y maldad, llamaron sus sabios: *tlamanitilizli*, interesante palabra formada de los siguientes elementos: *tlá*: cosas y *mani*: “permanecen o están permanentemente”. Añadiéndose a dichos elementos el sufijo propio de los sustantivos abstractos: *-lizli*, todo el compuesto: *tlamani-ti-lizli* viene a significar “conjunto de las cosas que deben permanecer”, o como traduce Molina en su *Diccionario*: “uso o costumbre del pueblo, o ordenanzas que en él se guardan”.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 2, v.; *AP I*, 1.

<sup>36</sup> MOLINA, fray Alonso de, *op. cit.*, fol. 125, v. La palabra aparece con el sentido manifiesto de “conjunto de reglas y costumbres morales” en el ya citado

Era, pues, la *tlamaniliztli* el supremo criterio para juzgar de la bondad o maldad de un acto. Ahora bien, la forma más abstracta de expresar el contenido ético-jurídico de la *tlamaniliztli* está en sus conceptos morales de *bien* y *mal*. En este sentido el texto que estamos comentando nos informa que en el *Calmeacac* se enseñaba en su aspecto abstracto y en su aplicación concreta una doctrina moral acerca de lo bueno y lo malo. Lo bueno era para que los *tlamatime*, *in quálloil in yécyotl* (la conveniencia, la rectitud). Claramente nos hallamos ante otro difrasismo náhuatl, auténtica "flor y canto". Un breve examen pondrá de manifiesto su contenido: *in quálloil* es un substantivo colectivo y abstracto a la vez (lo son todos los terminados en *-lotl* o *-yotl*), derivado del verbo *qua*: "comer". Al unirse esta forma verbal con el sufijo *-lotl* toma el concepto un sentido abstracto y universal: "la cualidad de todo aquello que es comible", o sea, más abstractamente aún, "de lo que puede ser asimilado por el propio yo, o le es conveniente". Y al lado de este primer término que metafóricamente señala la exigencia de que lo bueno sea "comible" (asimilable, conveniente), se añade en seguida algo que apunta más a la constitución de lo bueno en sí mismo: *in yécyotl* (la rectitud). Derivada a su vez esta palabra de *yecli* (recto) y hecha abstracta gracias al sufijo *-yotl*, viene a connotar la cualidad inherente a cualquier objeto o sujeto de ser algo no torcido o desviado, sino precisamente *recto*, de acuerdo con su propia regla o modo de existir.

Aunando ahora ambos términos del difrasismo analizado *in quálloil in yécyotl* (lo conveniente, lo recto), podremos afirmar que están indicando que lo bueno es tal por convenir al ser humano ya que puede ser apetecido y asimilado por éste. Y luego, a modo de explicación, que algo es asimilable o conveniente precisamente porque es en sí recto o "como debe ser". Tal es el significado del difrasismo de que se sirvieron los *tlamatime* para expresar la idea de bondad moral.

Correlativamente, si lo bueno es "lo conveniente, lo recto", lo malo moralmente es, como se indica en la línea del texto: *in a-quálloil in a-yécyotl* (lo no-conveniente, lo no-rec-

texto de los *Colloquios de los doce* (ed. de W. Lehmann, p. 105). Se habla allí de la *huehueltamaniliztli*: "antigua regla de vida".

to). O sea, que al mismo difrasismo ya conocido se le antepone a manera de prefijo la letra *a*, apócope de la negación *amo*: "no", como lo confirma Molina: "a en composición *et per sincopam*, quiere decir *no*".<sup>37</sup>

Por tanto, para saber si una acción está o no de acuerdo con la suprema norma moral de conducta, la *tlamaniliztli*, es menester atender a dos cosas: 1) ¿el resultado de esa acción será conveniente, se "asimilará", o sea, enriquecerá o empobrecerá al ser del hombre? y 2) ¿es en sí mismo lo resultante algo recto o algo torcido? Si actuando nos enriquecemos, "tomamos cara y desarrollamos el corazón", puede sostenerse que se trata de algo bueno moralmente. Si por el contrario, "el rostro y el corazón se pierden", habrá que admitir que lo hecho no fué bueno, sino moralmente malo.

Líneas 6-7.—*Huyendo con fuerza de la maldad, la perversión y la avidez.*

Se mencionan aquí dos de las formas concretas de encaminarse hacia el mal: por la perversión (*tlahuellilocáyotl*) y la avidez (*tlacazólyotl*). La primera de éstas engendra el mal porque priva de rectitud (*yécyotl*) a la acción humana, y la segunda, ejemplificando el abuso y el exceso en la posesión de lo que es bueno en sí, desvirtúa por falta de auto-control lo que pueden tener de apetecibles las cosas. Es por tanto necesario, para la realización de la bondad, un tipo de acción conveniente y recta, libre de excesos y desviaciones.

Numerosos poemas y sentencias de los *tlamatime* ofrecen una serie de preceptos dirigidos a señalar concretamente el camino del bien en *tlalticpac* (sobre la tierra). Así, Olmos nos conserva la siguiente serie de recomendaciones morales de un antiguo *Huehueltatolli*, en el que expresamente se aclara que va a enumerarse algo de lo que es bueno: "conveniente, recto" en la tierra. Se alude a la necesidad que tiene el hombre de trabajar para alcanzar una relativa felicidad en *tlalticpac*:

"Es conveniente es recto:  
ten cuidado de las cosas de la tierra:  
haz algo, corta leña, labra la tierra,  
planta nopales, planta magueyes:  
tendrás qué beber, qué comer, qué vestir.

<sup>37</sup> MOLINA, fray Alonso de. *op. cit.*, fol. I, v.

Con eso estarás en pie (serás verdadero)  
con eso andarás.  
Con eso se hablará de ti, se te alabará.  
Con eso te darás a conocer a tus padres y parientes.

Alguna vez quizá te enlazarás con la falda y la camisa,  
¿qué beberá? ¿qué comerá?  
¿Chupará aire acaso?  
Tú eres quien mantiene, quien cura:  
el águila, el tigre.<sup>38</sup>

Al lado de tan bien ponderada recomendación, que presenta el aspecto moral del trabajo, como la razón misma que justifica "el estar en pie sobre la tierra", encontramos otros numerosos textos en los *Huehuetlatolli*, así como en el material de los informantes de Sahagún. Ante la imposibilidad de presentar aquí toda esa abundante documentación de contenido ético, vamos a ofrecer sólo otros dos textos, el primero de los cuales se refiere a la necesidad del control de sí mismo, como reacción moral frente a la tendencia humana a engreírse y a querer adueñarse de la mayor cantidad posible de bienes. Dice el padre de familia hablando con su hijo:

"Recibe, escucha:  
ojalá un poquito sigas a Nuestro Señor (el Dueño del cerca y del vive en la tierra, [junto),  
ojalá dures un poco.  
¿Tú qué sabes?  
Con cordura, detenidamente mira las cosas.  
Dicen que es éste un lugar de dificultades,  
de mucha suciedad, de turbación,  
lugar sin placer, temible, que trae desolación.  
Nada hay verdadero...

Aquí está lo que has de obrar y hacer:  
en reserva, encierro y caja  
al irse nos lo dejaron los viejos,  
los de cabello blanco, los de cara arrugada  
nuestros antepasados...

No vinieron a ser soberbios,  
no vinieron a andar buscando con ansia,  
no vinieron a tener voracidad.

<sup>38</sup> OLMOS, fray Andrés de. Ms. en *Náhuatl*, fol. 116, r. El original en la Biblioteca del Congreso de Washington. La 1ª parte publicada en su *Arte* (París, 1875). El texto citado aquí apareció publicado y traducido por Garibay en su *Historia*, t. I, p. 434; *AP I*, 67.

Fueron tales  
que se les estimó sobre la tierra:  
llegaron al grado de águilas y tigres.<sup>39</sup>

Y así como el consejo anterior se refiere a la necesidad de "no ser soberbio y de no andar buscando con ansia las cosas", así en otro discurso moral dirigido por el padre, Señor principal, a su hijo, le inculca otro aspecto de la moderación y control de sí mismo de especial importancia durante la juventud:

"No te arrojes a la mujer  
como el perro se arroja a lo que le dan de comer;  
no te hagas a manera de perro  
en comer y tragar lo que le dan,  
dándote a las mujeres antes de tiempo.

Aunque tengas apetito de mujer  
resístate, resiste a tu corazón  
hasta que ya seas hombre perfecto y recio;  
mira que el magüey, si lo abren de pequeño  
para quitarle la miel,  
ni tiene substancia,  
ni da miel, sino pierdese.

Antes de que lo abran  
para sacarle la miel,  
le dejan crecer y venir a su perfección  
y entonces se saca la miel  
en sazón oportuna.

De esta manera debes hacerte tú,  
que antes que te llegues a mujer  
crezcas y embarnezcas  
y seas perfecto hombre  
y entonces estarás hábil para el casamiento  
y engendrarás hijos de buena estatura,  
recios, ligeros y hermosos...<sup>40</sup>

Esta era la forma, rica en vivos ejemplos —como el del magüey que debe alcanzar primero madurez antes de dar miel—, de que se valían los sabios nahuas para ir presentando de manera accesible su doctrina de "lo conveniente, lo

<sup>39</sup> *Código Florentino*, lib. VI, fol. 85, v.; *AP I*, 68.

<sup>40</sup> Seguimos aquí la traducción del texto náhuatl dada por el mismo Sahagún en su *Historia*, t. I, p. 554; en *Código Florentino*, lib. VI, fol. 97, r.; *AP I*, 69.

recto”, aplicada a las variadas circunstancias de la vida. Realizaban así los *tlataminime* su importante función de moralistas, forjadores de “un corazón firme como la piedra”, dueño de sí mismo.

Y por lo que toca al plano más propiamente jurídico —remitiéndonos aquí a los ya citados estudios monográficos sobre este tema—, tan sólo diremos que tanto el derecho náhuatl, como su aplicación, estaban inspirados por la misma doctrina acerca de la persona humana: “rostro, corazón”, enseñada en los *Calméccac*. Porque, como escribe Sahagún:

“También los señores tenían cuidado de la pacificación del pueblo y de sentenciar los litigios y pleitos que había en la gente popular, y para esto elegían jueces..., personas de buenas costumbres que fueran criadas en los monasterios de *Calméccac*, prudentes y sabios...”<sup>41</sup>

Acerca de la integridad de los jueces y de los principios sobre los que basaban la aplicación de las leyes, hablan entre otros, los indígenas informantes de Sahagún, así como el célebre oidor y doctor Alonso de Zurita. Este último, en su *Breve y Sumaria Relación*, afirma, respecto de la forma indígena de administrar justicia, algo que nos recuerda el testimonio de Sahagún sobre las desafortunadas consecuencias que trajo consigo la supresión del sistema educativo de los indios:

“Preguntando a un indio principal de México qué era la causa porque ahora se habían dado tanto los indios a pleitos y andaban tan viciosos, dijo: “Porque ni vosotros nos entendéis, ni nosotros os entendemos, ni sabemos qué queréis. Habéisnos quitado nuestra buena orden y manera de gobierno; y la que nos habéis puesto no la entendemos, e así anda todo confuso y sin orden y concierto. Los indios hanse dado a pleitos porque los habéis vosotros impuesto en ellos, y siguense por lo que les decís, e así nunca alcanzan lo que pretenden, porque vosotros sois la ley y los jueces y las partes y cortáis en nosotros por donde queréis, y cuándo y como se os antoja. Los que están apartados que no tratan con vosotros, no traen pleitos y viven en paz; y si en tiempo de nuestra gentilidad había pleitos, eran muy pocos, y se trataba mucha verdad e se acababan en breve porque no había dificultad para averiguar cuál de las partes tenía justicia, ni sabían poner las dilaciones y trampas de ahora.”<sup>42</sup>

<sup>41</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. II, p. 81.

<sup>42</sup> ZURITA, Alonso de, *Breve y Sumaria Relación...*, en Icazbalceta, *Nueva Colecc. de Documentos para la Historia de México*, siglo XVI, México, 1891; p. 110.

Y luego, refiriéndose a la forma de justicia practicada antes de la llegada de los españoles, nota el mismo Zurita:

“Los jueces que se ha dicho, en amaneciendo estaban sentados en sus estrados de esteras; y luego acudía la gente con sus demandas, e algo temprano les traían la comida de palacio. Después de comer reposaban un poco, e tornaban a oír los que habían quedado, y estaban hasta dos horas antes que se pudiese el sol. E las apelaciones de estos iban ante otros doce jueces que presidían sobre todos los demás y sentenciaban con parecer del Señor.

Cada doce días el Señor tenía acuerdo o consulta o junta con todos los jueces sobre los casos arduos o criminales de calidad. Todo lo que con él se había de tratar iba muy examinado e averiguado. Los testigos decían verdad, así por el juramento que les tomaban, como por temor de los jueces, que se daban muy buena maña en averiguarla, e tenían gran sagacidad con las preguntas e repreguntas que les hacían, e castigaban con gran rigor al que no la decía.

Los jueces ninguna cosa recibían en poca ni en mucha cantidad, ni hacían acepción de personas, entre grandes ni pequeños, ricos ni pobres, e usaban en su judicatura con todos gran rectitud; y lo mesmo era en los demás ministros de justicia.

Si se hallaba que alguno recibía alguna cosa o se desmandaba algo en beber, o sentían algún descuido en él, si eran estas pocas cosas, los otros jueces lo reprendían entre sí ásperamente, e si no se enmendaba, a la tercera vez lo hacían trasquilar, e con gran confusión e afrenta lo privaban del oficio, que era tenido entre ellos por gran ignominia..., e porque un juez favoreció en un pleito á un principal contra un plebeyo, y la relación que hizo al Señor de Tezcuco no fué verdadera, lo mandó ahorcar, e que se tornase a rever el pleito, e así se hizo, e se sentenció por el plebeyo.”<sup>43</sup>

Tan rígida forma de administrar justicia entre los nahuas muestra una vez más que la enseñanza y los principios jurídicos recibidos en el *Calméccac* formaban, como dice Sahagún, “jueces prudentes y sabios”.<sup>44</sup> Mas, no sólo en la aplicación práctica de las leyes evidenciaban los nahuas un “rostro sabio y un corazón firme”, sino también en lo que es igualmente importante: en la creación misma de sus leyes u ordenamiento jurídico. Es cierto que, al igual que en la gran mayoría de los pueblos antiguos, el derecho náhuatl tuvo su principal origen en la costumbre. Mas, tenemos también noticia cierta de conjuntos de leyes particulares formuladas

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>44</sup> SAHAGÚN, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. II, p. 81.



se indicó al tratar de la supervivencia después de la muerte, la esperanza de una retribución proporcional a las acciones realizadas en esta vida. Porque, en el pensamiento náhuatl el destino del hombre en el más allá depende sólo de la voluntad inexorable de *Ometéotl*. Lejos, pues, de lo que llamaríamos un "utilitarismo metafísico", el móvil náhuatl del obrar rectamente parece estar situado en un doble plano personal y social. En primer lugar, hay que buscar "lo conveniente, lo recto" porque sólo así se logrará poseer un "rostro y un corazón verdadero", o como con frecuencia se repite en los *Huehuetlatolli*: realizando "lo conveniente lo recto", "con esto estarás en pie, serás verdadero".<sup>48</sup>

Y al lado de este primer ideal de perfeccionamiento personal, aparece también el móvil de la necesaria convivencia y la legítima aprobación social. Tratando así de la forma como debe uno comportarse al hablar con sus semejantes, se hace la siguiente consideración que pone de manifiesto el segundo de los móviles que hemos mencionado:

"No con envidia,  
ni con tu corazón torcido,  
vendrás engreído, vendrás hablando.  
Sino que harás bueno  
tu canto y tu palabra.  
Con lo cual serás bien estimado,  
y podrás convivir con la gente."<sup>49</sup>

Y como una prueba de que no se trata de una mera opinión aislada y sin resonancia en el pensamiento náhuatl, damos otro breve texto en el que en forma más universal aún se expresa la misma idea:

"Si obras bien,  
serás estimado por ello,  
se dirá acerca de ti  
lo conveniente, lo recto."<sup>50</sup>

Tal era el profundo sentido de autoperefección y genuina aprobación social de lo "conveniente, lo recto", que daban los nahuas a su obrar. Y este doble motivo es uno en el fondo, ya que la verdadera estima y aprobación de la socie-

<sup>48</sup> OLMOS, *fray Andrés de Ms. en Náhuatl*, fol. 112, r.

<sup>49</sup> *Ibid.*, fol. 118, r.; AP I, 70.

<sup>50</sup> *Ibid.*, fol. 112, r.; AP I, 71.

dad debe corresponder tan sólo al "rostro y corazón" bien formado que practica en la tierra "lo conveniente, lo recto". Así es como en función de su ideal de control y perfeccionamiento humano, concibieron los sabios nahuas esta rica doctrina, que con razón podemos llamar *ético-jurídica*, no obstante haber presentado tan sólo los puntos más sobresalientes de ella.<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Abrigamos la esperanza de poder exponer alguna vez, con la amplitud que se merece, la filosofía moral de los nahuas, aprovechando plenamente todo el material en náhuatl correspondiente al libro VI de la *Historia de Sahagún*, así como los numerosos textos morales de los varios *Huehuetlatolli*, recogidos principalmente por Olmos.

## EXISTENCIA DE UNA CONCIENCIA HISTORICA EN EL MUNDO NAHUATL

Si, como hemos visto, fué grande la preocupación de los sabios nahuas por orientar a su pueblo en los aspectos moral y jurídico, correlativamente encontramos en ellos un profundo interés por conservar el recuerdo del origen y especialmente de los triunfos y fracasos de su gente. Porque, teniendo por misión aceptada y pregonada "el poner un espejo delante de la gente para que se conozca a sí misma y se haga cuerda", debió irse consolidando en su pensamiento la convicción de que la memoria de los hechos pasados era el mejor de los espejos que podían ponerse ante los hombres para que se conocieran como grupo o sociedad.

El hecho indudable es que, como vamos a comprobarlo acudiendo a las fuentes, el pueblo náhuatl poseyó lo que hoy llamaríamos una bien arraigada conciencia histórica. Hablan claramente en favor de esta afirmación los preceptos del *Calmécac* a que hemos ya aludido, entre los que se menciona el estudio de los *Xiuhámaitl* o "libros de años", llamados "Anales" por Ixtlilxóchitl, quien añade que ponían en ellos "por su orden las cosas que acaecían en cada un año, con día, mes y hora".<sup>52</sup>

Y si bien es cierto que la casi totalidad de estos códices históricos fueron destruidos durante y a raíz de la Conquista, poseemos unos pocos originales o reproducciones posteriores, así como sobre todo en mayor número, lo que llamaremos "alfabetización" o reducción a escritura del contenido de los *Xiuhámaitl*. Ejemplos de esto son los *Anales de Cuauhtitlán*, el *Manuscrito de 1558* (leyenda de los Soles), la *Historia Tolteca-chichimeca*, etc.<sup>53</sup>

Otra prueba de esta conciencia histórica de pueblo náhuatl, la encontramos en la respuesta ya citada de los *tlamatinime* a los doce primeros frailes recién llegados a Tenochtitlan. Allí, se alude varias veces a la antigüedad y bien conservada memoria de sus tradiciones y hechos. Y aun se presenta esto como un argumento que deben tomar en cuenta los frailes. Porque, como dicen los *tlamatinime*:

"Ahora nosotros,  
¿destruiremos  
la antigua regla de vida?  
La de los chichimecas,  
de los toltecas,  
de los acolhuas,  
de los tepanecas..."<sup>54</sup>

Y así como ésta hay por lo menos otras dos alusiones históricas igualmente significativas, primero a los reyes y señores que desde tiempos remotos guardaron su antigua regla de vida, y luego a los antiquísimos lugares, entre los que se mencionan, Teotihuacán y Tula, donde asimismo ésta fué observada. Pero, si esta serie de referencias históricas presentadas por los *tlamatinime* en circunstancias por demás dramáticas, ponen de manifiesto su hondo sentido histórico, que espontáneamente los llevó a buscar argumentos en los hechos pasados, hay todavía otro texto de los informantes de Sahagún, que parece ofrecer la prueba más completa de la existencia de una arraigada conciencia histórica entre los nahuas. Porque, el texto en cuestión viene a corroborar esto de muy peculiar manera. Se narra en él cómo a raíz de la consolidación del grupo azteca, gracias a los triunfos de *Itzcóatl* (rey de Tenochtitlan —según la *Crónica Mexicáyotl*— hacia el año 13 caña: 1427),<sup>55</sup> ordenó éste que fueran quemados los códices en que se guardaban las tradiciones, con el fin de establecer su versión oficial de la historia mexicana. Y esto que superficialmente pudiera ser tomado como falta de conciencia histórica en *Itzcóatl*, prueba en realidad su sagacidad, porque conocedor de la importancia de las

que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban: los gramáticos los declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura..." (Op. cit., t. I, p. 2.)

<sup>54</sup> *Colloquios y doctrina* (ed. W. Lehman), p. 105; AP I, 72.

<sup>52</sup> IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Históricas*, t. II, p. 17.  
<sup>53</sup> Que en tiempos de los primeros frailes venidos a México había aún algunos *Xiuhámaitl* auténticos nos lo prueban los testimonios de Sahagún, Olmos, Tovar, Durán, etc., quienes certifican que recibieron información de los indios sobre la base de sus pinturas. Por vía de ejemplo, citamos las palabras textuales de Sahagún: "Todas las cosas que conferimos me las dieron por sus pinturas

<sup>55</sup> Tezozómoc, Fernando Alvarado, *Crónica Mexicáyotl*, traducc. directa del náhuatl por Adrián León, UNAM, México, 1949, p. 108.

tradiciones, en las que hasta entonces ocupaban los aztecas un lugar secundario, decidió suprimirlas para poder echar las bases de un nuevo sentimiento de grupo, ordenando la enseñanza de su versión azteca de la historia. Se satisfacían así por otra parte de lleno los anhelos de los nuevos señores *mexica* que habían obtenido su primer gran triunfo al someter a los tecpanecas de *Azcapotzalco*. He aquí el texto mismo que nos refiere las preocupaciones de *Itzcóatl* acerca de la conciencia histórica de su pueblo:

"Se guardaba su historia.  
Pero, entonces fué quemada:  
cuando reinó *Itzcóatl*, en México.  
Se tomó una resolución,  
los señores *mexica* dijeron:  
no conviene que toda la gente  
conozca las pinturas.  
Los que están sujetos (el pueblo),  
se echarán a perder  
y andará torcida la tierra,  
porque allí se guarda mucha mentira,  
y muchos en ellas han sido tenidos por dioses."<sup>56</sup>

Tratando, pues, de suprimir de la historia lo que a su juicio era "mucha mentira", como el aludido endiosamiento de muchos, dirigió luego *Itzcóatl* su atención a crear una nueva tradición enaltecedora del pueblo *Mexicatl*. Aquí es donde posiblemente tuvieron su origen, gracias a la educación que supo encauzar el naciente sentimiento "nacionalista", los mitos peculiares del "pueblo del Sol" y de *Huitzilopochtli*, su dios protector.

Y si bien es cierto, que *Itzcóatl* no logró suprimir la totalidad de las antiguas tradiciones, ya que muchas siguieron transmitiéndose de palabra y sobre todo continuaron vivientes en los grupos nahuas vecinos de Tezcoco, Tlacopan, Tlaxcala, etc., sin embargo el solo intento de querer modificar la tradición histórica muestra que ésta era considerada como un factor de gran importancia en el mundo náhuatl. Tan es así que pensaron *Itzcóatl* y los señores *mexica* que de ella dependía fundamentalmente "el que anduviera o no torcida la tierra".

Constandonos ya por los varios testimonios presentados

<sup>56</sup> *Textos de los informantes indígenas* (ed. facs. del Paso), vol. VIII, fol. 192, v.: AP I, 73.

que existió entre los nahuas lo que llamamos hoy una profunda conciencia histórica, es menester que examinemos ahora cuál fué su manera de concebir la historia. En la primera línea del texto recién citado encontramos una mención expresa de la historia: "se guardaba su historia" (*ca mo-piaya in iitoloca*). Un análisis del último término *iitoloca* nos mostrará un primer aspecto de la idea náhuatl que pretendemos conocer. Se trata de un compuesto de los siguientes elementos: *i-ito-lo-ca*. La raíz principal es *ito(a)*: decir, que unida al infijo *-lo-* toma carácter pasivo y seguida del sufijo instrumental *-ca*, significa "lo que se dice". Anteponiéndose a estos elementos el prefijo personal *i-* (de alguno), todo el compuesto vale tanto como: "lo que se dice de alguno". Es, pues, la historia náhuatl (*Geschichte*, como no duda en traducir Seler),<sup>57</sup> el conjunto de lo que se dice acerca de quienes han vivido en la tierra. Mas, no se trata en la historia náhuatl de un mero decir sin fundamento, como lo hace ver otro texto de los *Anales de Cuauhtitlán*, en el que se afirma que "se oirá decir lo que se puso en papel y se pintó".<sup>58</sup>

O sea, que como lo certifican también los testimonios ya aducidos de los cronistas, los indios teniendo delante sus códices y pinturas "decían" o declaraban lo que allí estaba representado. De donde se infiere que, si bien la palabra declaratoria era fundamental para la transmisión de la historia entre los nahuas, ésta suponía siempre la documentación a base de signos numéricos y pinturas. Tomando esto en cuenta no extraña oír que Ixtlilxóchitl, en el prólogo de su *Historia de la Nación Chichimeca*, nos hable de que para redactar ésta:

me aproveché de las pinturas y caracteres que son con que aquellas están escritas y memorizadas sus historias, por haberse pintado al tiempo y cuando sucedieron las cosas acaecidas y de los cantos con que las conservaban autores muy graves en su modo de ciencia y facultad."<sup>59</sup>

Y es que, preocupados como estaban los nahuas por conservar la memoria del pasado, llegaron a contar con toda una serie de personas que hoy designaríamos como "espe-

<sup>57</sup> SELER, Eduard, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerke Fr. Bernar- do de Sahagún*, p. 435.

<sup>58</sup> *Anales de Cuauhtitlán* (ed. de W. Lehmann), p. 104; AP I, 74.

<sup>59</sup> IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *op. cit.*, t. II, p. 17.



cialistas” en las principales ramas de la historia. Nota en este sentido el mismo Ixtlilxóchitl:

“tenían para cada género sus escritores, unos que trataban de los Anales (*Xiuhámoti*), poniendo por su orden las cosas que acaecían en cada un año, con día, mes y hora.

Otros tenían a su cargo las genealogías y descendencias de los Reyes y Señores y personas de linaje, asentando por cuenta y razón los que nacían y moraban los que moraban con la misma cuenta.

Unos tenían cuidado de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de las ciudades, provincias, pueblos y lugares, y de las suertes y repartimientos de tierras, cuyos eran y a quién pertenecían...”<sup>60</sup>

Tan extraordinaria enumeración de las profesiones de quienes se ocupaban de ir dejando testimonio de los acontecimientos pasados, no es fruto de la imaginación de Ixtlilxóchitl, pues si recordamos lo dicho al comentar en el Capítulo I un texto de los *Colloquios*, en el que se habla de la diversificación del saber entre los nahuas, así como lo que se refiere al principio de la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, se verá que hay plena concordancia entre estas fuentes de tan distinta procedencia respecto de la existencia de “escuelas” o grupos de historiadores entre los nahuas.

Como una última prueba de la universal difusión de la *itoloca* o historia náhuatl que, cultivada por los sabios, alcanzaba luego amplia resonancia social, presentamos un cantar conservado por Alvarado Tezozómoc, en el que todo el pueblo que lo entona —como “recordación de los principales mexicanos muertos en la guerra de Chalco”— afirma que el Imperio *Mexicalt* sabe guardar la memoria de sus guerreros:

“La muerte  
que nuestros padres, hermanos e hijos recibieron,  
no les sucedió porque debieran nada,  
ni por robar, ni por mentir,  
ni por alguna vileza,  
sino por valor y honra  
de nuestra patria y nación  
y por valor de nuestro imperio mexicano,  
y honra y gloria  
de nuestro dios y señor *Huitzilopochtli*,

<sup>60</sup> *Loc. cit.*

y recordación de perpetua memoria,  
honra y gloria de ellos.”<sup>61</sup>

Un pueblo que así sabía conservar el recuerdo de sus héroes y que tan pormenorizadamente rememoraba sus mitos y hechos pasados era en todo el rigor de la palabra: un pueblo con conciencia histórica. Lo cual creemos que equivale a decir que así como en el plano individual habían encontrado los *tlamatinime* la idea de persona: “rostro y corazón”, así en el terreno social se habían descubierto como un grupo con una fisonomía y una trayectoria particulares en el tiempo. Un descubrimiento semejante es también filosofía, y lo que es más importante es filosofía con resonancias sociales.

En el caso concreto de los aztecas no es fantasía sostener que la más inmediata consecuencia deducida por ellos de su historia, fué su persuasión de ser —como lo ha notado Caso— “un pueblo con misión”. Por esto, no dejan de cautivar nuestra atención las proféticas palabras de Chimalpain, que en sus *Anales* proyectó hacia el futuro la presencia histórica de la gran Tenochtitlan, tal como latía en su propia conciencia:

“En tanto que permanezca el mundo,  
no acabará la fama y la gloria  
de México-Tenochtitlan.”<sup>62</sup>

Es ésta sólo una muestra de la confianza que la conciencia de su pasado supo inspirar en el ánimo de los pueblos nahuas. Porque, gracias a la historia que respondía a la pregunta sobre su origen remoto y que aun se aventuraba a hacer predicciones sobre el porvenir, pudieron sentirse los nahuas centrados en su mundo, no ya como forasteros, sino como creadores y herederos de una cultura —la *Toltecáyotl*—, palabra que abarca todo lo elevado y noble del mundo náhuatl.

Tal fué —al lado de la educación, la moral y el derecho— la maravillosa conciencia histórica que supieron crear los *tlamatinime* en el mundo espiritual de los nahuas.

<sup>61</sup> TEZOSÓMOC, Hernando Alvarado, *Crónica Mexicana*, notas de M. Orozco Berra, cap. XXV, ed. de Editorial Leyenda, México, 1944, p. 94.

<sup>62</sup> CHIMALPAIN, Cuauhtlehuatzin Domingo, *Memorial Breve de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, apud W. Lehmann, *Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexico*, p. III; AP I, 75.

Hemos presentado en los dos últimos capítulos las principales ideas nahuas acerca del tema del hombre, considerado como un objeto hechura de *Ometéotl*, que nace en *tlaticpac* para aprender a desarrollar una cara y fortalecer su corazón; que tiene que actuar en este mundo de ensueño, hecho verdad por "hallarse en la mano" del Dueño del cerca y del junto; y que tiene frente a sí el enigma del más allá: "de lo que nos sobrepasa, la región de los muertos".

Se vió luego al hombre como un sujeto creador de un sistema educativo que capacita a los nuevos seres humanos a cumplir su destino: *Calmécac* y *Telpochcalli* donde se hacen sabios los rostros ajenos y se humaniza el corazón de la gente. Y esto siempre en función de una norma de conducta ético-jurídica, la *Huehueltlamanitiliztli* (la antigua regla de vida), que lleva a buscar "lo conveniente, lo recto en sí mismo", para lo cual ayuda conocer el pasado histórico rico en enseñanzas de tipo moral y de toda índole. De este modo, por la educación, la moral, el derecho y la historia —creaciones del hombre— es como trataron los *tlamatinime* de regir su acción sobre la tierra, lugar de ensueño, "que se mueve de aquí para allá como una canica, en la palma de la mano de *Ometéotl*".

Sin embargo, resta aún por declarar un punto fundamental para entender la imagen náhuatl del hombre. Es cierto que con su educación, su moral y derecho, lograron crear los *tlamatinime* "rostros sabios y corazones firmes", pero, ¿cuál fué el móvil supremo que inspiró su actividad como "maestros de los rostros ajenos"? O sea, ¿cuál fué precisamente el alma de su pensamiento, la que dió un color peculiar y exclusivo a su concepción y acción en el mundo?

Conocemos ya los rasgos fundamentales de su pensamiento cosmológico, metafísico, teológico y acerca del hombre. En función de todo esto, vamos a intentar ahora poner de manifiesto el *leit-motiv*, o si se prefiere, el germen creador de su filosofar. A esto consagramos la última sección de este estudio que titulamos *conclusión*, porque en ella se recapitula lo expuesto y se muestra el punto de donde parecen provenir y a donde parecen orientarse las ideas de los *tlamatinime*.

## CONCLUSION

Se ha señalado varias veces que en el plano *místico-militarista*, la religiosidad de los aztecas se orientó por el camino de la guerra florida y los sacrificios sangrientos, destinados a conservar la vida del Sol amenazado por un quinto cataclismo final. En este sentido, el ideal supremo de los guerreros aztecas fué el cumplir su misión como elegidos de *Tonatiuh* (el Sol), que necesitaba de la sangre, el líquido precioso, para continuar alumbrando en todo el *Cemanáhuac* (el mundo). Mas, frente a quienes así pensaban y actuaban, ya hemos visto también, a través de todo este trabajo, la diferente actitud de numerosos *tlamatinime* que a la sombra de *Quetzalcóatl* —símbolo del saber náhuatl— prefirieron encontrar el sentido de su vida en un plano intelectual. Coexistieron así —como lo demuestran los textos— dos concepciones distintas y aún tal vez opuestas, del universo y la vida. Lo cual no debe provocar extrañeza, ya que si se mira un poco la historia, pueden encontrarse varias situaciones semejantes aún en nuestros propios tiempos. Recuérdese sólo, por vía de ejemplo, el caso de la Alemania nazi en la que también, al lado de una cosmovisión místico-militarista, coexistió un pensamiento filosófico y literario auténticamente humanista, cuyos ideales divergían por completo de los del partido nazi.

Tomando, pues, en cuenta, que una tal convivencia de humanismo y barbarie parece inherente a la mísera condición del llamado *animal racional* —y sobre la base de lo que hemos ido hallando en esta investigación del pensamiento filosófico náhuatl— creemos llegado el momento de destacar el valor fundamental que dió color y orientó definitivamente la concepción de los *tlamatinime*.

Partamos para esto de la que parece haber sido la experiencia original de los *tlamatinime*: la transitoriedad y fragilidad de todo cuanto existe. "Aunque sea jade se que-

bra, aunque sea oro se rompe, aunque sea plumaje de quetzal se desgarran...” Y es que “ciertamente no es ésta la región donde se hacen las cosas: aquí nada verdea...”. “Sólo soñamos, sólo es como un sueño...”

Semejante experiencia suscitó bien pronto en la mente náhuatl una doble pregunta, la primera de sentido práctico y especulativa la segunda: “¿Sobre la tierra, vale la pena ir en pos de algo?” y “¿acaso hablamos algo verdadero aquí?”. Y como la *verdad* es lo que da cimiento a las cosas, la última pregunta pronto se desdobló en otras dos más precisas y apremiantes aún: “¿Qué está por ventura en pie?”, y “¿son acaso *verdad* los hombres?”. O sea, en otras palabras, ¿tienen cimiento y verdad cosas y hombres o sólo son como un sueño: como lo que se piensa mientras uno despierta?

En el plano cosmológico la pregunta se formula frecuentemente con el lenguaje de los antiguos mitos cósmicos y con el sentido de apremio que se deriva del posible cataclismo del quinto Sol. Desde el punto de vista del hombre, que parece venir a la tierra sin “un rostro y un corazón bien formados”, el problema de su propia *verdad* surge aún más imperioso ya que abarca su origen, su persona y destino final.

Largas y profundas fueron las meditaciones de los sabios nahuas acerca de la posible *verdad* del universo y del hombre. Y lo más admirable de todo es que en vez de lanzarse a crear un sinnúmero de hipótesis, llegaron antes a preguntarse —frente a las creencias de su religión— si era posible “decir la verdad en la tierra”. Porque, dando a su pensamiento una clara orientación metafísica, comprendieron que si en la tierra todo perece y es como un sueño, entonces “no es aquí donde está la verdad”. Parecía, por tanto, necesario ir más allá “de lo palpable, lo visible”, en pos de “lo que nos sobrepasa, la región de los muertos y de los dioses”.

Pero, ¿cuál era el camino para llegar hasta allá y poder encontrar así “lo verdadero”? Comenzó entonces un intento de dar con el camino que lleva a decir palabras verdaderas en la tierra. La vía religiosa de los sacrificios y ofrendas es desechada porque el Dador de la vida se muestra siempre inexorable. No era tampoco el raciocinio, o la pretendida adecuación del pensamiento con la realidad de las cosas la

forma como se podía responder al problema. Y esto porque aquí “todo cambia, perece y es como sueño”, siempre quedará sin una respuesta segura la eterna pregunta de los nahuas sobre el más allá: “¿Cuántos dicen si es o no verdad allí?”

Llegaron así los *tlamatimime* al borde mismo de la duda universal, que condujo a algunos de ellos a una cierta posición de resignado “epicureísmo”, en la que se afirma que lo único valioso es gozar y alegrarse un poco en la tierra.

Mas, frente a esta actitud de desesperanza intelectual apareció al fin conscientemente la que llegó a ser respuesta característica de los *tlamatimime* al problema del conocimiento metafísico. Se trata de una especie de intuición salvadora. Hay un modo único de balbucir de tarde en tarde “lo verdadero” en la tierra. Este es el camino de la inspiración poética: “flor y canto”. A base de metáforas, concebidas en lo más hondo del ser, o tal vez “provenientes del interior del cielo”, con flores y cantos, es como puede apuntarse de algún modo a la verdad.<sup>1</sup>

Comenzó entonces a elaborarse —sin pretensiones, ni arrogancias— sino con la clara conciencia de ser un atisbo: “flor y canto”, el aspecto constructivo de la filosofía náhuatl. Surgió en el plano filosófico la metáfora suprema de *Ometéotl*, el dios de la dualidad, el inventor de sí mismo, generación-concepción cósmica, dueño del cerca y del junto, invisible como la noche e impalpable como el viento, origen, sostén y meta de cosas y hombres. Porque, ¿qué “flor y canto” más elevado pudiera pensarse para expresar el origen del universo que el verlo como el resultado exterior de una misteriosa y continua fecundación en el seno mismo del principio dual?

El es simultáneamente “madre y padre de los dioses”, allá “en su encierro de turquesas, en las aguas color de

<sup>1</sup> Extraordinario parece encontrar esta misma afirmación en uno de los más recientes trabajos del filósofo alemán Martin Heidegger. Dice éste en *Aus der Erfahrung des Denkens* (1954): “Tres posibilidades se ciernen sobre el pensar: una buena y provechosa, la proximidad de volverse cantante o poeta. Otra mala y por esto, sutil: el mismo pensamiento, que lleva a pensar contra sí mismo, cosa a la que rara vez se atreve. Pero, la posibilidad más peligrosa es precisamente la de filosofar...” (o sea, la del pensar frío y abstracto). (*Op. cit.*, p. 15.) Y es que, como afirma más abajo: “hasta ahora ha estado oculto el carácter poético del pensar...” (*ibid.*, p. 23).

Lo cual, añadimos —tomando en cuenta, lo mostrado por los textos—, no estuvo precisamente oculto para los *tlamatimime*, para quienes el único tipo de conocimiento verdadero fué el de la poesía, “flor y canto”.

pájaro azul, es el que mora en las nubes, en la tierra y en la región de los muertos, el señor del fuego y del año", aquél "en cuya mano está el Anáhuac". El espejo de la noche y el día, que ahuma e ilumina a las cosas: que les da *verdad* y las hace desvanecerse "en la región del olvido". "El inventor de hombres; el que los mete como gotas en el vientre materno; aquél que tiene a los hombres y al mundo en la palma de su mano y remeciéndolos se divierte y se rie": *Ometéotl*, concepción metafórica de Dios, a base de lo más elevado y bello, las flores y el canto.

Y de manera semejante a lo dicho acerca de *Ometéotl*, fundamento y *verdad* de todo cuanto existe, continuaron los *tlamatinime* elaborando una doctrina acerca del hombre: "rostro y corazón", acerca de su albedrío y destino, de la bondad moral: "lo conveniente, lo recto", para culminar con su ideas sobre la formación de "un rostro sabio y un corazón firme como la piedra". Y es que viviendo lo que llamaríamos la indigencia existencial del ser humano, sintieron la necesidad de poner una luz en su vida, de enriquecerla con lo único que da fundamento: la verdad concebida como poesía: flor y canto. El corazón del hombre aparece entonces como un empedernido:

"Ladrón de cantares, corazón mío,  
¿dónde los hallarás?  
Eres menesteroso,  
como de una pintura, toma bien lo negro y rojo (el Saber).  
Y así tal vez dejes de ser un indigente."<sup>2</sup>

Precisamente con el fin de escapar a esta indigencia y de sentirse centrados en su mundo, se echaron a pensar los sabios nahuas. Y su respuesta suprema fué que la "flor y el canto" que mete a Dios en el corazón del hombre y lo hace verdadero, nace y verdea principalmente en lo que hoy llamamos *arte*. Significativo es a este respecto un texto en el que aparece la figura del pintor (*tlacuilo*), como el hombre que ha alcanzado la plenitud anhelada: ha logrado que entre Dios en su corazón (*yolteotl*), que es tanto como decir que tiene la *verdad* y el fundamento mismo de su ser. Y siendo entonces un "corazón endiosado", dialoga con su propio corazón, para ir "divinizando a las cosas", o ir creando

<sup>2</sup> Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 68, r.; AP I, 42.

como más prosaicamente decimos ahora. He aquí el auténtico ejemplo del modo como calificaron su arte nahuas:

"El buen pintor:  
colteca (artista) de la tinta negra y roja,  
creador de cosas con el agua negra..."

El buen pintor: entendido,  
dios en su corazón,  
que diviniza con su corazón a las cosas,  
dialoga con su propio corazón.

Conoce los colores, los aplica, sombrea.  
Dibuja los pies, las caras,  
traza las sombras, logra un acabado.  
Como si fuera un tolteca,  
pinta los colores de todas las flores."<sup>3</sup>

Es, pues, el pintor — y como él los cantores, escultores, poetas y todos cuantos por su arte merecen el título de *toltecas* (artistas) — "un corazón endiosado", casi diríamos un *tlamatinime* que por tener en sí su *verdad*, es asimismo creador de cosas divinas, *tlayolteuani*: "que diviniza con su corazón las cosas". Un hombre semejante, realizando el supremo ideal de los sabios nahuas, era llamado también con frecuencia a ocupar las más elevadas dignidades de director en los *tlamécatl* y sumo sacerdote *Quetzalcóatl*.

No será por tanto de extrañar que inculcándose en lo selecto de la juventud náhuatl este anhelo de *verdad*, como fundamento del propio ser, y como conocimiento de lo que nos sobrepasa, se despertara en sus corazones el anhelo de introducir en sí la firmeza y la luz de *Ometéotl*. Entendiendo los cantares divinos, contemplando los cielos, "el movimiento ordenado de los astros", admirando pinturas y esculturas, evocaban en sí la inspiración creadora. Entonces, en forma activa comenzaban a ver al mundo y al hombre a través de las flores y el canto. Llegaban a percibirse de que "sólo esto aquietta y deleita a los hombres".

<sup>3</sup> *Textos de los informantes indígenas* (ed. facs. de Paso y Troncoso), VIII, fol. 117, v.; AP I, 76.  
No es éste el único texto de contenido estético, que hemos encontrado en náhuatl; sin embargo, preferimos no adentrarnos aquí en un estudio de lo que llamaríamos "las ideas estéticas de los nahuas a través de sus textos", por ser otro tema de insospechada amplitud, materia de un libro aparte.

Creando su propio marco maravilloso para contemplar el mundo, describe su ser el joven *tlamatini* como una fuente de donde mana la inspiración:

“¿Yo quién soy?  
Volando me vivo, cantor de flores,  
compongo cantares,  
mariposas de canto:  
¡broten de mi alma,  
saboréelos mi corazón!”<sup>4</sup>

Dejando nacer en sí mismo “las mariposas de canto”, comienza a decir el *tlamatini* “lo verdadero” en la tierra. Y el pintor, “artista de la tinta negra y roja”, va por su parte “endiosando”, dando *verdad* a las cosas. Y lo mismo el escultor que graba en la piedra los signos que miden la marcha del tiempo, o los ricos enjambres de imágenes que representan dioses y mitos. Todos: filósofos, pintores, músicos, escultores, arquitectos y astrólogos, buscan en el fondo lo mismo, su propia *verdad*, la del universo, que sólo es expresable con flores y cantos.

Por esto, en todos los órdenes de la cultura náhuatl llamamos siempre presente al arte: “la divinización de las cosas”, como el factor decisivo. Comprendemos ahora que siendo la belleza, lo divino, y esto a su vez, lo verdadero, lo auténticamente enraizado, todo el pensamiento filosófico náhuatl giró alrededor de una concepción estética del universo y la vida. Conocer la verdad fué para los *tlamatinime* expresar con flores y cantos el sentido oculto de las cosas, tal como su propio corazón endiosado les dejaba intuir.

Cultura y filosofía de metáforas, no aspiró a develar por completo el misterio, pero hizo sentir al hombre que lo bello es tal vez lo único real. Y como pensamiento y tendencia a la vez, pretendió dar un rostro sabio a los seres humanos, suscitando en ellos el ansia de robar cantares y belleza. En su impulso en pos de lo bello, vislumbró el hombre náhuatl que embelleciendo por un momento siquiera a las cosas que se quiebran, se desgarran y perecen, tal vez se logra ir metiendo la *verdad* en el propio corazón y en el mundo.

Tal fué, según parece, el alma del pensamiento filosófico náhuatl. Una concepción valedera quizá en su esencia para

<sup>4</sup> Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 11, v.; AP I, 77.

un mundo atormentado como el nuestro. “Flor y canto”, canto del hombre, que consciente de su propia limitación no designa a callar sobre lo que puede dar sentido a su vida. En función de esto, vieron los *tlamatinime* su mundo y estructuraron su cultura. Al lado de una técnica embrionaria su espíritu supo elevarse a las alturas del pensamiento temático, a través del cual contemplaron “el recorrimiento de los astros por los caminos del cielo” y a una de las más altas cumbres del pensar filosófico, que les permitió ver y comprender su vida con flores y cantos. Pero, su condición humana de cautivos, enamorados de los astros y lo bello, fué la ocasión principal de su ruina al tiempo de la Conquista. Como así como si el mundo cambiante de *tlalticpac* —en misteriosa dialéctica— hubiese urdido un desquite. La cultura náhuatl —metáforas y números fué destruída con las armas de hierro y de fuego. Se desvaneció como un sueño: “sus plumas de quetzal se rasgaron, sus obras de jade se hicieron pedruzcos...” y sólo quedó su recuerdo. La memoria de un mundo bello: endiosado y verdadero, hasta el día en que la belleza tuvo que huir al lugar de su origen, al mundo de donde vino que nos sobrepasa”, cuando fueron abatidos los sabios, quemados los códices y convertidos en montones de piedras que forman las esculturas y los palacios.

Mas, cabe afirmar que en medio de la desgracia venida a ser afuera, la formación humana de los nahuas, “rostros sabios y corazones firmes”, conservó su grandeza hasta lo último. En su postrera actuación ante Cortés y los doce primeros frailes, después de expresar sus razones, no vacilaron en afirmar los *tlamatinime*, frente a la imagen de su cultura destruída: “Si como sostenéis nuestros dioses han muerto, ¡hagadnos mejor ya morir...”<sup>5</sup>

Así amaron los *tlamatinime* su propia cultura, viviendo en su mundo y sabiendo morir en él. Enseñanza final de un pueblo maravilloso que descubrió para pensar el camino de las flores y el canto.

<sup>5</sup> *Colloquios y doctrina...* (Ed. W. Lehmann), p. 102; líneas 925-927.

## APENDICE I

### LOS TEXTOS CITADOS EN SU ORIGINAL NAHUATL<sup>1</sup>

(Los números corresponden a los que acompañan a las siglas  
1 en las notas al calce, referentes a la versión castellana de cada  
texto).

#### CAPÍTULO I

#### EXISTENCIA HISTORICA DE UN SABER FILOSOFICO ENTRE LOS NAHUAS

1.—*El problema de lo que existe.*

¿Tle in mach tiquilnamiquia?

¿Can mach in nemia'n moyollo?

Ic timoyol cecenmana Aya.

Ahuicpa tic huica: timoyolpopoloa Aya.

¿In tlalticpac can mach ti ilatiuh?

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 2, v.)

2.—*El problema de la finalidad de la acción humana.*

¿Campa nel tiazque?

Ca zan titlacatico.

Ca ompa huel tochan.

In canin Ximoayan:

In oncapa in Yolihuayan aic tlamian.

(*Ibid.*, fol. 3, r.)

<sup>1</sup> Para evitar posibles adulteraciones, se conserva en la transcripción de los textos nahuas la grafía propia de cada uno de los originales, con contadas excepciones, como la de cambiar la ç por una z. Una misma palabra podrá parecer escrita de maneras distintas, según la fuente de donde procede. Por ejemplo, *huchueicōtl* (el dios viejo), se encuentra en algunos textos escrita así *hucueitōtl*.

Esto que puede ser causa de cierta dificultad inicial en la lectura, tiene a cambio la ventaja de reproducir los textos fielmente, tal como fueron transmitidos al reducirse a escritura el testimonio oral de los indígenas, dado sobre la base de sus códices y pinturas.

- 3.—*El problema de la felicidad en la tierra.*  
 Ninotolinia:  
 in aic notech acie in pactli in necuiltonolli.  
 ¿Ye nican tle zan nen naico?  
 ¡Ca ahmo imochiuyan!  
 Tlacahzo ahtle nican xotla  
 Cueponi in nentlamachtilli.

(*Ibid.*, fol. 4, v.)

- 4.—*El problema del más allá.*  
 ¿Ohua huicalo in xochitl can on ye micltan?  
 ¿on timiqui oc nel on tinemi?

(*Ibid.*, fol. 61, r.)

¿Canin tlahuicalli?  
 Ica ya motlatiliz, ipal nemohuani.

(*Ibid.*, fol. 62, r.)<sup>2</sup>

- 5.—*Fugacidad Universal.*  
 ¿Cuix oc nelli nemohua oa in tlalticpac Yhui ohuaye?  
 An nochipa tlalticpac: zan achica ye nican. Ohuaye  
 Tel ca chalchihuitl no xamani [ohuaye.  
 no teocuitlatl in tlapani  
 no quetzalli poztequi Ya hui ohuaya  
 An nochipa tlalticpac: zan achica ye nican.

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 17, r.)

- 6.—¿Puede decirse aquí algo verdadero?  
 “¿Azo tla nel o tic itohua nican, ipal nemohua?  
 Zan tontemiqui in zan toconchitlhuaco  
 Zan iuhqui temictli...  
 Ayac nelli in quilhuia nican...”

(*Ibid.*, fol. 5, v. y fol. 13, r.)

<sup>2</sup> El texto citado aquí se encuentra también en el fol. 5, v., del mismo *Ms. de los Cantares*. Al parecer con fundamento, hizo Garibay una ligera modificación en él, añadiendo la terminación *-li* a la palabra *tlahuicalli*, para aclarar su sentido de “casa o lugar de la luz”.

- 7.—¿Qué es el hombre?  
 ¿Cuix oc nelli'n tlaca?  
 Ye yuh ca ayoc nelli in tocuic.  
 ¿Tlen o zo ihca?  
 ¿Tle hual quiza?

(*Ibid.*, fol. 10, v.)

- 8.—*Tlamatini. Anotado al margen por Sahagún: “sabios o filosofos”.*

a) La *Tlamatini-*  
*tl*, o esencia del  
 filósofo.

- 1.—In tlamatini: tlavilli oculi, tomavac oculul hapocyo;
- 2.—tezcatl coyavac, tezcatl necuc xapo;
- 3.—tlile, tlapale, amuxva, amoxe.
- 4.—Tilli, tlapalli.

b) Es *temachtiani*,  
 maestro.

- 5.—Hutli, teyacanqui, tnelo;
- 6.—tevicani, tlavicani, tlayacanqui.
- 7.—In qualli tlamatini, ticitl, piale,
- 8.—machize, temachtli, temachiloni, nel-tocani.
- 9.—Neltilizli temachtiani, tenonotzani;

c) *teixcuitiani*, psi-  
 cologo.

- 10.—teixtlamachtiani, teixcuitiani, teixto-mani;
- 11.—tenacaztlapoani, tetlaviliani,

d) *teyacyani*, pe-  
 dagogo.

- 12.—teyacyani, tehutequiiani,
- 13.—itech pipilotiuh.

e) *tetezcaviani*, mo-  
 ralista.

- 14.—Tetezcaviani, teyolcuitiani, neticiviloni, neixcuitiloni.

f) *cemanavactlavia-*  
*ni*, conocedor de la  
 naturaleza.

- 15.—Tlavica, tlahutlatoctia, tlatlalia, tlatecpana.
- 16.—Cemanavactlavia,

g) *micltanmatini*,  
 metafísico.

- 17.—topan, micltan quimati.

h) *Netlacanecovia-*  
*ni*: “el que humani-  
 za el querer de la  
 gente”.

- 18.—Haquehquelti, haxihxicti,
- 19.—itech nechicavallo, itech nenetzahzililo, temachilo,
- 20.—itech netlacaneco, itech netlaquauh-tlamacho,

21.—tlayolpachivitia, tepachivitia, tlapale-  
via, ticiti, tepatia.

(*Textos de los informantes indígenas de Sahagún*. Ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 118, r. y v.)

9.—*El falso sabio.*

- 1.—In amo qualli tlamatin; xolopihticiti, xolopihtli,
- 2.—piale, nonotzale, nonotzqui. [teupilpul,
- 3.—Tlanitz, tlanitze,
- 4.—motlamachitocani, pancotl, chamail,
- 5.—atoyatl, tepexitli,
- 6.—xomolli, caltechtlayoualli:
- 7.—navalli, tlapouhqui ticiti,
- 8.—tetlacuicui, tlahpouhqui,
- 9.—teixcuepani,
- 10.—teca mocayavani.
- 11.—teixpola,
- 12.—tlaixpola, tlaovihtilia,
- 13.—tlaovihecanauia, tlamictia;
- 14.—tepola, tlapola, tlanavalpola.

(*Ibid.*, fol. 118, v.)

10.—*Sacerdotes, astrónomos y sabios.*

- 1.—Auh inhin toteuiyoane,
- 2.—ca onacate in ocno techiacana,
- 3.—in techitqui in techmama
- 4.—ynipampa in tlaicuiltilo, ca in toteoua
- 5.—ymintlamaceucava cuitlapilli ahtlapalli,
- 6.—in tlamacazque, in tlemanaque.
- 7.—auh in quequetzalcova mitoa.
- 8.—in tlatolmatinime,
- 9.—auh in inetequiuh in quimocuitlauia
- 10.—in ioalli in cemilhuil,
- 11.—in copaltemaliztli,
- 12.—in tlenamaquilitzli
- 13.—in vitzli in axcoiatl, in necoliztli,

14.—in quitta in quimocuitlauia

15.—yn iohlatoquiliz in inematacacholiz in ilhuicatl,  
16.—in iuh iovalli xelivi.

17.—Auh in quitztcate, in quipouhticate,

18.—in quidlatlaztcate in amoxtli.

19.—In tllili, in tlapalli in tlacuilloli quitquitcate.

20.—Ca iehoantin techitquitcate, techiacana, techotla-  
[tohia:

21.—iehoantin quitepana iniuh vetzi ce xiviti,

22.—iniuh otlatoa in tonalpoalli auh in cecempoalla-  
poalli,

23.—quimocuitlauia, iehoantin ynteniz incocol, i mamal  
in teutlatolli.

(*Colloquios y doctrina...*, fol. 3, r. y v.; ed. de  
W. Lehmann, pp. 96-97.)

11.—*Predestinación del sabio.*

- 1.—Mitoa inic tlatatia napa polivia in iten in inantzin  
in iuhqui aocmo utzli inic necia.
- 2.—In iquac omozcali, yie telpuchtlí, quin icuac vel ne-  
cia in tlein itequiuh.
- 3.—Mitoaya Mictlan matini, ilhuicac matini.

(*Textos de los Informantes de Sahagún*, en ed. facs.  
de Paso y Troncoso, vol. VI, fol. 126, r.)

12.—*Descripción toteca del sabio.*

yn tllili, yn tlapalli  
yn amoxtli yn tlacuilloli  
quitquique yn tamatiliztli,  
mochi quitquique  
in cuicaamatl, yn tlapitzalli.

(*Texto de los informantes indig. de Sahagún*, ed.  
facs. de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 192, r.)



## CAPÍTULO II

### IDEAS COSMOLOGICAS NAHUAS

- 9.—*El verdadero y el falso médico: "un criterio científico".*
- 1.—In qualli ticitl tlamatini, tlanemiliani,
  - 2.—tlaiximatini; xiuhximatqui, teiximati, quaviximatqui, tlanelvayoiximatqui.
  - 3.—tlayehyecole, tlaztlacole, iztlacole, tlaxxyeyecoani
  - 4.—tlapalevia, tepahia, tepahpachoa, tezaloa.
  - 5.—Tetlanoquilia, tlazotlaltia, tellatia; tlaitzmina textla, tehtizoma, teuatiquetza, nextli teololoa.
  - 6.—In tlaveliloc ticitl yc tlaqueloani, y tlaquelquichivani, tepahmictiani, tepahixvitiiani. Tlaovihitiliani, teovihitiliani, tlatlanalviani, tetlanalviani; nonotzale, nonotzqui;
  - 7.—pixe, xochiva, navalli, tlapouhqui, tlahpoani, mecatlahpouhqui.
  - 8.—tepahmictia, tlaovihitilia, tepixpia, texochivia.

(*Textos de los Informantes indigenas de Sahagún*, ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 119, r.)

- 14.—*Enunciación del problema de la fundamentación del mundo.*

¿Tlen o zo ihca?  
¿Tle hual quiza?

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 10, v.)

- 15.—*El descubrimiento de la respuesta.*

- 1.—Auh motenehua mitoa
- 2.—(Quetzalcoatl) ca ilhuicatl iitic in tlatlatlaltiaya in moteotiaya auh in quinzotzaya,
- 3.—Citlalin icue Citlallatonac,
- 4.—Tonacacihual Tonacatecuhtli,

- 5.—Tecolliquenqui Yeztlaquenqui,  
6.—Tlallamanac Tlallichcatl,  
7.—Auh ompa on tzatzia yuh quimatia Omeoyocan Chicunauhnepaniuhcan in ic mani in ilhuicatl.

(*Anales de Cuauhtitlán* (ed. W. Lehmann), pp. 76-77.)

16.—*Ometéotl, apoyo del mundo.*

- 1.—In teteu inan in teteu ita, in Huehue teutl,  
2.—in tlaxico onoc,  
3.—in xiuhtetzacualco in maquitoc,  
4.—in xiuhtotoatica in mixtzazacualiuhlica,  
5.—in Huehue teutl in ayamictlan,  
6.—in Xiuhiecuhtli.

(*Códice Florentino*, lib. VI, fol. 71, v.)

17.—*El acaecer temporal del universo: los 5 Soles.*

- 1.—In nican ca tlamachiliztatolozazanilli ye hucauh mochiuh inic mamanca tlali,  
2.—cecentel in itlamamamanca  
3.—inic peuh in zan iuh macho iniquin tzintic in izquitel in omanca tonatiuh chiquacenzonxihuitl ipan macuilpohualxihuitl ipan matlaxihuitl omei axcan ipan mayo, ic 22 ilhuica de 1558 años.  
4.—inin tonatiuh nahui ocelotl ocatca 676 años.  
5.—inique in izcepan onocca ocelloqualloque ipan nahui ocelotl in tonatiuh.  
6.—auh in quiquaya chicome malinalli in in tonacayouh catca, auh inic nenque centzonxihuitl ipan matlacpohualxihuitl ipan yepohual xihuitl ypan ye no caxtolxihuitl ozce  
7.—auh inic tequanqualloque matlaxihuitl ipan ye xihuitl  
8.—inic popoliuhque inic tlamito auh iquac polliuh in tonatiuh.  
9.—auh in inxiuh catca ce acatl auh inic peuhque in qualloque in cemilhuionalli nahui ocelotl, zan no ye inic tlamito inic popoliuhque  
10.—Inin tonatiuh nahuicatl ytoca.

- 11.—inique in inic oppa onocca. yecatocoque ipan nahuecatl in tonatiuh catca.  
12.—auh inic poliuhque yecatocoque, ozomatin mocuepque  
13.—in incal in inquauh mocheecatococ  
14.—auh inin tonatiuh zan no yecatococ.  
15.—auh in quiquaya matlactlonome cohuatl, in intonacayouh catca.  
16.—auh inic nenca. caxtolpohualxihuitl ipan yepohualxihuitl ye no ipan nahui xihuitl  
17.—inic popoliuhque zan cemilhuil in ecatoque, nahuicatl ipan, cemilhuionalli inic polliuhque.  
18.—auh in inxiuh catca ce tecpatl.  
19.—Inin tonatiuh nahui quiyahuitl. inic ei  
20.—inic etlamantli nenca nahui quiyahuitl in tonatiuh ipan. auh inic polliuhque tlequiahuilloque totolme mocuepque.  
21.—auh no tlatlac in tonatiuh moch tlatlac in incal.  
22.—auh inic nenca caxtolpohualxihuitl ipan matlaxihuitl omome.  
23.—auh inic popoliuhque za cemilhuil in tlequiyauh  
24.—auh in quiquaya chicome tecpatl in intonacayouh catca.  
25.—auh in inxiuh ce tecpatl. auh izcemilhuionalli nahui quiahuitl  
26.—inic polliuhque pipiltin catca  
27.—ye ica in axcan ic monotza cocone pipilpipil  
28.—Inin tonatiuh nahui atl itoca. auh inic manca atl ompohualzihuitl on matlactli omome  
29.—inique in ic nauhtlamantinenca ipan nahui atl in tonatiuh catca  
30.—auh inic nenca centzonxihuitl ipan matlacpohualxihuitl ipan epohualxihuitl ye no ipan caxtol pohual xihuitl ozce  
31.—auh inic popoliuhque apachihque mocuepque michtin.  
32.—hualpachiuh in ilhuicatl za cemilhuil in polliuhque.  
33.—auh in quiquaya nahui xochitl in intonacayouh catca.

- 34.—auh in inxiuh catca ce calli auh izoemilhuitonalli nahui atl  
 35.—inic polliuhque, moch polliuh in tepetl  
 36.—auh inic manca atl ompohualxihuitl on motlactli omome auh inic tzonquiza in inxiuh  
 37.—inin tonatiuh itoca naollin inin ye tehuantin totonatiuh in tonnemi axcan  
 38.—auh inin inezca in nican ca inic tlepanhuetz in tonatiuh in teotexcalco in oncan in teotihuacan.  
 39.—ye no ye itonatiuh catca in topiltzin in tolla in quetzalcohuatl.  
 40.—Y ynic macuilli tonatiuh 4 ollin yn itonal  
 41.—mitoa olintonatiuh ypampa molini yn olatoca.  
 42.—auh yn yuh conitotihui yn huehuetque. ypan inyn mochihuaz tlallohinz mayanaloz ynic tipolihuizque.

(Líneas 1-39, Ms. de 1558 —*Leyenda de los Soles*—, en ed. W. Lehmann, pp. 322-327 y pp. 340-341; líneas 40-42, *Anales de Cuauhtlán*, en *op. cit.*, p. 62.)

18.—*El Sol.*

- 1.—Tonatiuh quautlevanil,  
 2.—xippilli, teutl.  
 3.—tona, tlanextia, motonameyotia,  
 4.—tononqui, tetlati, tetlatlati, teytoni; teixtlileuh, teixtillo, teixcaputzo, teixtlecaleuh.

(*Textos de los Informantes indígenas de Sahagún*, ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VI, fol. 177.)

19.—*Orientación espacial de los años.*

- 1.—Ce tochtli moteneua vitzlampa xiuhtonalli, xiuhtlapoalli.  
 2.—matlaxxiuitl omeey tlauca, taotlatocia, tlatqui tlamama yn muchipa cecexiuhlica.  
 3.—auh yehoatl, vellayacatia, tlayacana, quipeualtia ypeuhca muchia, quitzintia yn izquitel xiuhtonalli: yn acatl, yn tecpatl, yn calli.  
 4.—In yehuatl acatl mitoa tlaupcopa tonalli yuhquinna q. n. tlauilcopa xiuhtonalli, ypampa ca vmpa valneci yn tlaullli, yn tlanextli.

- 5.—Auh ynic ey xiuhtonalli yehuatl yn tecpatl. mote-neua miclampa tonalli  
 6.—ypampa yn mitoa miclampa, iuh quitoaya yn veuetque:  
 7.—quilmach, yniquac micoa, vmpa ytziui, vmpa tlamelaua, vmpa tlatotoca yn mimicque. . .  
 8.—Auh ynic navi, tlanauhcaoyotia xiuhtonalli yehcatl yn calli, moteneua civatlampa tonalli,  
 9.—ypampa, yuh quitoaya, ciutlampa: quilmach, ca muchi ciua, yn vmpa onoque, aoc aque toquicti.  
 10.—Ynbin nauhteme xiuhtonaltin, xiuhtlapoaltin yzquitemececeppa moquetziui, tonalpeuhcayome mochiuhtui.  
 11.—ynic muchi matlatlaxxiuitl omeey quitlamia, conaxitlia, quitzonquitzia nauhteixtin, ynic tlayavalotui, quimocaviliyiui yntequih cecexiuhlica.

(*Ibid.*, vol. VII, fol. 269, r.)

### CAPÍTULO III

#### IDEAS METAFÍSICAS Y TEOLOGICAS DE LOS NAHUAS

—*La réplica de los tlamatime a la impugnación de los frailes.*<sup>3</sup>

872.—“Totecuiovane, tlotoquee, tlazotitlae,  
oanquimihyuiltique,

875.—ca nican amitzinco amocpactzinco  
titlachia in timacevalti...

902.—Auh in axcan tlein, quenami,  
ca tlehuatl in tiquitozque  
in tiquevazque amonacazpantzinco:  
mach titlatin,  
ca zan timacevaltontoti...

913.—Ca cententli, otentli ic tococuipa  
ic toconilochtia yn ihio yn itlatol

915.—in tloque, navaque:  
ic iqua tla ytzontla tiquiza,  
ic tontotlaza in atoiac, in tepexic...

920.—ace taquian ace topoliuian,  
azo titlatlatziuitique:  
ieh campa nel nozoc tiazque  
ca timacevalti  
tipoliuini timiquini.

925.—ieh mah ca timiquican,  
ieh mah ca tipoliuican,  
tel ca teteu in omicque.  
Ma motlali in amoiollotzin amonacaiotzin  
(totecuyovane)

930.—ca achitzin ic tontlaxeloa  
in axcan achitzin ic ticlapoa  
in itop in ipetlacial in tlacatl totecuiio.

<sup>3</sup> Los números de este texto se refieren a la ed. de W. Lehmann, *op. cit.*, 100-106.

- Anquimitalhuia  
ca amo tictiximachilia
- 935.—in tloque navaque,  
in ilhuicava in tlalticpaque:  
anquimitalhuia  
ca amo nelli teteu in toteuvan.  
Ca yancuic tlatolli
- 940.—in anquimitalhuia,  
auh ic titotlapololitia,  
ic titotetzauia.  
Ca in totechiuhcava  
yn oieco, yn onemico tlalticpac
- 945.—amo iuh quitotui:  
ca iehoantin techmacatiui  
yn intlamanitiliz,  
iehoantin quineltocatiui,  
quintlaiecultitui,
- 950.—quin maviztilitui in teteu:  
iehoantin techmactititiaeque  
in ixquich in tlaecoltitoca,  
in immaviztilitoca:  
inic imixpa titlalqua
- 955.—inic titizo,  
inic titoxtlava,  
inic ticopaltema,  
auh inic titlamictia.
- Quitotui
- 960.—ca iehoantin teteu impalnemoa,  
iehoantin techmaceubque  
in iquin in canin, ynoc iovaya.  
Auh quitotui,  
ca iehoantin techmaca.
- 965.—in tococha in toneuhca.  
auh in ixquich yn ioani, in qualoni,  
in tonacaiotl, in tlaolli, in etl,  
in oauhtli, in chie:  
iehoantin tiqumitlanilia

- 970.—yn atl, in quiavitl  
inic tlamoehiva tlalticpac.

No iehoantin mocuiltonoa,  
motlamachtia,  
axcavaque iehonantin tlalquivaque.

- 975.—inic muchipa cemicac  
tlatzmolintoc, tlaxoxouixtoc  
in inchan,  
in canin in quenamica tlaloca,  
aic tle maianaliztli umpa muchiva,
- 980.—atle cocoliztli,  
atle netoliniliztli.  
auh no iehoa quitemaca  
moquichchol in tiacauhiotl...

- 989.—Auh iquin, canin in ie notzalo,  
990.—in ie tlatlauhtilo, in ie neteutilo,  
in ie mauiztililo.  
Ca cenca ie vehcauh,  
yquin ie tolla?  
¿yquin ie vapalcalco?  
995.—¿yquin ie xuchatlappa?  
yquin ie tlamovanchan,  
in ie ioalli ychan,  
¿yquin ie teutivacan?

Ca iehoantin novin cemanavac

- 1000.—quitetecatiague  
in ipel in imicpal,  
iehoantin quitemaca  
in tecuiotl in tlatocaiotl,  
in tleioltl in mauizotl,
- 1005.—Auh cuix ie tehoantin  
toconitlacozque  
¿in veve tlamanitiliztli?

- ¿in chichimeca tlamanitilizli?  
¿in tolteca tlamanitilizli?  
1010.—in colhuaca tlamanitilizli,  
in tepaneca tlamanitilizli?
- Ca ie iuhca toiollo,  
ypan ioliva,  
ypan tlacatiua,  
1015.—ypal nezcatilo,  
ypal nevapavalo  
ynin nonotzaloca,  
inin tlatlauhtiloca.
- Hui, totecuioane,  
1020.—ma itla anquichualtihtin  
in amo cuitlapiltzin, yn amatlapaltzin,  
quenoc quilcavaz,  
quenoc quipoloz...
- 1036.—Ma oc yvian yocuxca  
xicmottilican totecuiyoane  
in tlein monequi.  
Ca amo vel toiollpachiui,  
1040.—auh ca za ayamo tontocaqui  
ayamo titonelchia:  
tamechtoiolitlacalvizque  
ca nican onoque  
in avaque in tepevaque  
1045.—in teteuti in tlatoque  
in quitqui in quimama  
in cemanauatl.
- Mazanozoc ye inio yn oticcauhque  
in oticpoloque in oncuililoque,  
1050.—in otocavaltiloque  
im petlatl in icpalli:  
ca za oncan tonotiazque,

za tietzaccutiazque,  
ma topa xicmochiuilica  
1055.—in tlein anquimonequiltizque.

Ca ixquich ic tiecuepa  
ic ticnaquilia  
yn amihiyotzin  
in omotlatoltzin,  
1060.—totecuiyoane."

(*Colloquios y doctrina*... Ed. W. Lehmann, pp. 100-106.)

—*Vanidad de lo que existe en tlalticpac.*  
"In ic conitotehuac in Tochihuitzin;  
In ic conitotehuac in Coyolchiuhque:  
Zan toconchihlehuaco,  
zan tontemiquico:  
ah nelli ah nelli tinemico in tlalticpac  
Xoxopan xihuitl ipan tochihuaca:  
hual ecelia hual itzmolini in toyollo:  
xochitl in tonacayo, cequi cueponi: on cuetlahuia.  
In conitotehuac in Tochihuitzin."

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 14, v.)

—*Una conclusión pesimista.*  
Cemilhuil on tiyahui, ceyohual on ximoa nican.  
Zan tontiximatico,  
zan tontictlanehuico ye nican tlalticpac.  
Ma ihuan ma ic cemelle in man tonemican.  
Xi hualla ma tonahahahuican  
man conchiuhtinemi in on cuacualantinemi: in tlatlahue  
[ye nican. Huiyan.  
Ma cemicac on nemi, ma ca aic on miquia.

(*Ibid.*, fol. 26, r.)

—*Las ofrendas religiosas no son el camino que lleva el Dador de la vida.*  
"¿Azo tla nel o tic itohua nican, ipal nemohua...?"

In ma nel chalchihuitl ma'n tlamatilolli  
Tla nel ye chalchihuitl tlamateoi timaco ipalnemoani,  
xochicozcatlca tontatlanilo tonitlanililo  
ach in tecpillotl in cuahyotl in oceloyotl,  
ach ayac nelli in tiqitohua nican."

(*Loc. cit.*)

24.—*La divinidad es inexorable.*

"¿Quezquich in ye nelli quihuiya in amo nell'on?  
Zan tonmonenequi in Ipalnemohuani."

(*Ibid.*, fol. 62, r.)

25.—*Flor y canto: lo único verdadero en la tierra.*

Noyuh yequitoa in Ayocuan yehuan yan in Quetzpal.  
Anqui nelli yequimati in Ipalnemoa...  
In canon in noconcaqui itlatol aya, tlaçazo yehuatl.  
Ipalnemohua qui-ya-nanquilia incoyoltotol  
On cuicatinemi Xochimana, mana, aya.  
In chalchihuitl obuaye onquetzal  
Pipixauhtimani in motlatol  
¿Atach canon azo tle nelli in tlalticpac?

(*Ibid.*, fol. 9, v.)

26.—*Flores y cantos: el alma de la poesía.*

Quihnenequi xochitl zan noyollo.  
zan noncuicanenlamati o zan nocuicayyecoa in tlalticpac  
ni Cuacuauhtzin: [ye  
¿Noconequi xochitl: ma nomac on maniquil!  
¿Can niecuiz in yeetli xochitl, in yeetli ya'n cuicatl?  
Aic in o xopan in quichihua ye nican:  
in ninotolinia in ni Cuacuauhtzin.  
¿At am on ahuiezque, at anhuel tlamatizque tocnihuan  
[ayahue?  
¿Can niecuiz in yeetli xochitl, in yeetli ya'n cuicatl?

(*Ibid.*, fol. 26, r.)

27.—*El origen de la poesía: flor y canto.*  
Anteopixque in man namechtlatlani:

¿Can ompa ye huitz teihuinti xochitl?  
¿tehuinti cuicatl, in yeetl'on cuicatl?  
In zan ca ompa ye huitz in Ichán, in ilhuicatl itic;  
In zan Ichampa ye huitz nepepan xochid...  
Xochatl imanca  
chalchiuhxochicalitic quetzalpoyoncuica zan tzintzean  
ye xochitica ihuan malintoc nepaniuhoc:  
itec on cuica itec on tlatoa zan quetzaltotol.

(*Ibid.*, fol. 34, r.)

—*Misión del poeta.*

Itzmolini xochitl celia milihui,  
cueponi:  
Mitecpa on quiza in cuicaxochitl,  
in tepan ticetzetzeloa tic ya moyahua:  
¿ti cuicanitl!

(*Ibid.*, fol. 33, v.)

—*Permanencia de flores y cantos.*

"Ah tlamiz noxochihuh ah tlamiz nocuic,  
in noconehua,  
xexelihui ya moyahua."

(*Ibid.*, fol. 16, v.)

—*Flores y cantos el único recuerdo valioso.*

Zan ca iuhqui noyaz  
in compopoiuh xochitl  
Quen conchihuz noyollo?  
Ma nel xochitl ma nel cuicatl.

(*Ibid.*, fol. 10, r.)

—*El camino hacia el Dios de la Dualidad.*

"¿Can ompa nonyaz?  
¿Can ompa nonyaz?  
Icac iohui iohui Ome Teotl  
¿A mach te mochian ompa Ximoayan?  
¿A ilhuicatl itec?  
¿In zan nican yehuaya yece Ximoayan in tlalticpac?  
[Ohuaya."

(*Ibid.*, fol. 35, v.)

32.—*Multipresencia de Ometéotl.*

- 1.—Ilhuicac in tinemi:
- 2.—tepell in tocan ya napalaa,
- 3.—yehua Anahuatl in momac on mani,
- 4.—Nohuian tichialo cemicac in
- 5.—tontzatzililo ya in tonihtlalilo,
- 6.—zan titemolilo in momahuizo motleyo.
- 7.—Ilhuicac in tinemi:
- 8.—Anahuatl in momac mani,

(*Ibid.*, fol. 21, v.)

33.—*Concepción náhuatl de la divinidad.*

- 1.—Auh quimatia (tolteca)
- 2.—Ca miec tlamanli in ilhuicatl.
- 3.—Quitoaya ca matlac nepanilli om ome.
- 4.—Umpa ca nemi in nelli teutl ihua in inamic
- 5.—in ilhuicateutl itoca Ome-Tecuhtli
- 6.—auh in inamic itoca Ome-Ciuatl ilhuicaciuatl
- 7.—Quitoz nequi:
- 8.—Matlactlomomepan ilhuicac tecuti tlatocati.

(*Textos de los Informantes Indígenas de Sahagún*,  
ed. de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 175, v.)

34.—*Ometéotl: espejo que hace aparecer las cosas.*

- 1.—Teuhcan, teuhcan titlahuica:
- 2.—in nahuatiloca notequihuacayo
- 3.—Tezcatlanextia.
- 4.—Ya vi ya mollacavani.
- 5.—xi viti, xi viti,
- 6.—ai Ometéotl
- 7.—in teyocoyani,
- 8.—Tezcatlanextia.

(*Historia Tolteca-Chichimeca*, ed. facs. de E. Men-  
gin, p. 33.)

35.—*Origen de las fuerzas cósmicas.*

... in in in teicu ita, veveteutl,

in tléxico  
in xihuetzacuaco...

(*Códice Florentino*, lib. VI, fol. 34, r.)

6.—*Dualidad de Dios.*

- 1.—Tlacatl totecuio
- 2.—chalchivilt icue.
- 3.—Chalchiuh tlatonac.
- 4.—Ca oyecoc in macehualli
- 5.—ac ca oquihualmihuali in Tonan in Tota,
- 6.—in Ume Tecutli in Ume cioatl.
- 7.—in chicuauhnepaniuhcan,
- 8.—in Omeyocan.

(*Ibid.*, fol. 148, v.)

7.—*El Sol símbolo de Ometéotl.*

Ma xi meoa, ma xi moquetza, ma xi mochichia,  
ma xon tlamati in cualcan in yeccan:  
in monan in mota in Tonatiuh ichan,  
In umpa aviialo in umpa vellamacho in pacoa in no-  
tlamachtilo.  
Ma xon movica, ma xocon motoquili in tonan in tota  
Tonatiuh...

(*Ibid.*, fol. 141, v.)

8.—*Ometéotl: origen del hombre.*

Mitoaya ompa (XII coelo) (*¡sic latine!*)  
in ti macehuallin ompa vitz in totonal.  
In icuac mottalia in icuac chipini piltzintli,  
ompa huallauh in itonal,  
imitic calaqui,  
quihualihua in Ometecuhli.

(*Textos de los informantes indígenas de Sahagún*:  
ed. Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 175, v.)

9.—*Quetzalcóatl, sabiduría de Ometéotl.*

¿Cuix ye nelli? ¿Cuix oquimaceuh in tlatat in topiltzin,  
in Quetzalcoatl, in teyocoyani, in techihuani?  
¿Auh cuix oquito in Ume tecutli in Ume cioatl?  
¿Cuix omocuepane in tlatolli?

(*Códice Florentino*, lib. VI, fol. 120, r.)



## CAPÍTULO IV

### IDEAS FILOSOFICAS NAHUAS ACERCA DEL HOMBRE

#### D.—*Quetzalcóatl: Creador de Hombres.*

- 1.—Auh niman ye yauh in quetzalcohuatl in mictlan: itech azito in mictlanteuctli in mictlanzihuatl niman quilhui:
- 2.—ca yehuatl ic nihualla in chalchihomitl in ticmopiellia, ca niccuico.
- 3.—au niman quilhui: tle tichihuaz quetzalcohuatle.
- 4.—auh ye no zeppa quilhui ca yehuatl ic nentlamati in teteo aquin onoz in tlalticpac.
- 5.—auh ye no ceppa quito in mictlanteuctli: ca ye qualli tlaxoconpitzá in motecziz auh nauhpa xictlayahualochti in nochalchiuhteyahualco
- 6.—auh amoma coyonqui in itecziz; niman ye quinnotza in ocuilme quicocoyonique niman ye ic ompa callaqui in xicotin in pipiolme niman ye quipitza quihualcac.
- 7.—auh ye no zeppa quilhuia in mictlanteuctli: ca ye qualli xoconcuí.
- 8.—auh niman ye quimilhuia in ititlanhuan in mictlanteuctli in micteca, xoconilhuitin teteoe zan quicahuaquiuh.
- 9.—auh in quetzalcohuatl niman quihuallito. camo ca ye iczen nicitqui.
- 10.—auh nima quilhuia in inahual za xiquimonilhui zan niccahuaquiuh
- 11.—niman quihualilhui yn quin tzatzilitiuh ca zan niccahuaquiuh
- 12.—auh ic uel ontlecoc niman ye ic concuí in chalchihomitl zecni temi in oquichtli in iyomio no zecni temi in zihuatl iyomio niman ic concuí niman ye ic quimilloa in quetzalcoatl niman ye ic quitquitz

- 13.—auh ye no ceppa quimilhui in miclanteuctli in itilanhuan teteoye ye nelli quitqui in quetzalcohuatl in chalchiuomtil. teteoye xiquallalilitin tlaxapochtli.
- 14.—niman contlalilito inic oncan motlaxapochui motlahuicte. ihuan quimauhtique zozoltin mictihuetz. auh in chalchiuomtil niman ic quizenmantihuetz niman quiquaque in zozoltin quiteteitzque.
- 15.—auh niman ic hualmozcalli in quetzalcohuatl, niman ye ic choca niman ye quilhuia in inahual. nonahuale quenyazi
- 16.—auh niman ye quilhuia quenin yez ca nel otlatlacauh mazo nel yuhqui yauh.
- 17.—auh niman ye connechicoa comepen conquimillo
- 18.—niman ic quitquic in tamoanchan. auh in oconaxiti niman ye quiteci itoca quilachli yehuatl iz zihua-cohuatl niman ye ic quitema in chalhiuhapazco.
- 19.—auh niman ye ipan motepolizo in quetzalcoatl, niman mochintin tlamazehua in teteo in nipa omote-neuhque, in apanteuctli. in huictollinqui. tepanquiz qui. tlallamanac. Tzontemoc. techiquazeca in quetzalcohuatl.
- 20.—auh niman quitoque otlacatque in teteo in mazu-hualtin
- 21.—ye ica in itopantlamazehque.

(Ms. de 1558, en ed. W. Lehmann: *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, pp. 330-338.)

41.—*La idea náhuatl de persona.*

Nictequipachoz in amixtzin in amoyollotzin...  
Nictlatlauhtia in amixtzin in amoyollotzin...

(“Huehuetlatolli, Documento A”, publicado por Garribay en *Tlalocan*, t. I, pp. 38 y 39.)

42.—*El hombre: ladrón de cantares.*

Cuica ichtequini,  
¿quen ticcuiz noyol?  
Timotolinia.

ihqui in tlacuilolli, huel xic tilanqui, huel xic tlapaya at ah ihuetzin timotolinia. [lanqui,

(Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 68, r.)

3.—*El hombre dueño de su acción.*

Auh in aquin vel onlamaceva, in vel monotza: ca uncan quizaya...

Auh in tlacamo vel monotza, tle onquizaya, atle icnopil: zan  
yavil quizca, iquequelocla in quimomaceviaya.

(*Textos de los informantes indígenas de Sahagún*, en Schultze Jena, L., *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*, p. 104.)

4.—*La posibilidad de desaprovechar un destino favorable.*

Auh macivi in qualli tonalli, ipan tlatcatia, cequintin zan quilatziuhcavaya, quicochcavaya, motolinniaya,  
atle quicanime catca.

(*Ibid.*, p. 94.)

45.—*El hombre ante la omnipotencia de Dios.*

- 1.—In totecuyo in tloque nahuaque,
- 2.—ca motiocia, ca monequi, ca moquequeloa.
- 3.—In quenin connequiz, yuh connequiz.
- 4.—Ca imacpal iyoloco tech tlatlalítica, momimilvitica,
- 5.—timimiloa titetololoa,  
avic tech tlaztica.
- 6.—Tic tlavevetzquitia: toca vetzcatca.

(*Códice Florentino*, lib. VI, fol. 43, v.)

46.—*El hombre “de paso” en la tierra.*

Ma oc netlataneuh o nican in antocnihuan, in zanyio nican a in tlalticpac:  
in moztla, huiptla,  
quen conequi moyollo, ipalnemohuani,  
tonyazque ye Ichán, antocnihuan...

(Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 62, r.)

47.—*La posibilidad de una reencarnación.*

Ahuia; nauh xiutica in topan necahuiloc,  
ayoc inematian, amo in tlapoalli,  
Ximoayan ye Quetzalcalli,  
nepanahuia iaxca inteizcaltiquetl.

(Conservado por Sahagún en su *Historia*, t. I, p. 276; el texto ha sido depurado de numerosas erratas por el Dr. Garibay.)

48.—*Tesis contraria: la vida como experiencia única.*

¿Cuix oc ceppa ye tonemiquih?  
In yuh quimati moyol:  
¿Zan cen tinemico!

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 12, r.)

49.—*El destino de los niños.*

Mitóa in coconetzintin momiquilia chalchiuhtin, maquitzin in miqui,  
amo umpán vi in temamauhca in itzeehacahia in Mictlan.  
Umpa vi in Tonacatecutli ichan Tonacauhtlan, in nemi.  
Quichichina in Tonacaxuchitl itech nemi in Tonacacuahuitl  
itech tlachichina.

(*Códice Florentino*, lib. VI, fol. 96, r.)

50.—*Certidumbre de la muerte.*

Tla ca nelli ye nel tihui;  
ye nel yic ya cahua in xochitl ihuan in cuicatl ihuan in tlalticpac.  
¿Ye nelli ye nel tihui!  
¿Canin tihui, yeehuaya, canin tihui?  
¿Oc timiqui, oc nel on tinemi?  
¿Oc ahuiyelo ya?  
¿Oc ahuiltlo a on ipalnemoani?

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 61, v.)

1.—*La incógnita acerca del más allá.*

Oc xocón yocoyacan xi quilnamiquican Quenonamican:  
ompa ye ichan; nelli tonyahui  
in ompa Ximoayan zan timacehualtin,  
anca toyolia ixpan ye onyaz quiximatiz.  
¿Tle in anquiyocoya? ¿Tle in anquilnamiqui, antocni-  
huan?  
¿Mac atle xi yocoyacan!  
Totech on quiza in yectli yan xochitl:  
zan yuhqui iellel in Ipalnemoa,  
Zan mochi tic yocoya, mochi tic elnamiqui,  
ticnotlamati ye nican.  
Mochi ihui tepilhuan, mochi ihui in cococ  
teupouhtica nezcaltilo.

(*Ibid.*, fol. 14, v.)

2.—*Si hay que morir, gocemos al menos ahora (1ª posición ante el problema del más allá).*

Anca zamio nican ni tlalticpac  
huelic xochitl in cuicatl  
man ya tonecuiltonol in ma ya tonequimilol,  
¿ic a xon ahuan!

(*Ibid.*, fol. 61, v.)

3.—*Lo inescapable de la muerte.*

Nichoca, yehua, nicnotlamatia:  
zan niquelmaniqui ticcautehuzque yectli in xochitl, yec-  
tli in cuicatl.  
¿In ma oc tonahuican, ma oc toncuicacan!  
cen tiyahui, tipolihui.

(*Ibid.*, fol. 35, r.)

4.—*Otro poema de sentido epicúreo.*

Maca cocoya amoyollo, yehua amotlatolzin, antocnihuan,  
no iuhqui in nicmati, no iuhqui in quimati,  
ceppa yauh in tonem:  
Cemilhuitl on tiyahui on ximoa nican.  
Zan tontictlanehuico o ye nican tlalticpac.

¡Xi hualla ma tonahahuicán!  
 Man conchiuhtinemi in on cuacualtinemi,  
 in tlatlahue ye nican.  
 ¡Ma cemicac on nemi,  
 ma ca aic on miquia!

(*Ibid.*, fol. 25, v. y 26, r.)

55.—*Nueva duda sobre el más allá (2ª posición).*

O aya nic ya cahuz yectli ya xochiil,  
 aya nic temohuiz Quenonamican.

(*Ibid.*, fol. 5, v.)

56.—*Un destino incierto: ¿qué es verdad o qué no es verdad allí?*

¿Zan on ti nelli?  
 ¿Tinemi anca zan tlaocoya?  
 ¿In cuix nelli, cuix no amo nelli, quenin conitohua?  
 In ma oc nentlamati in toyollo.  
 ¿Quexquich in ye nelli quihuiya  
 in amo nell'on?  
 Zan tonmonenequi, in Ipalnemohuani.  
 In ma oc nentlamati in toyollo.

(*Ibid.*, fol. 62, r.)

57.—*Afirmación de un más allá feliz (3ª posición).*

Tlacazo amo cualcan in tlalticpac ye nican;  
 tlacazo occeni in huilohuayan:  
 in oncan ca in netlamachtli.  
 ¿Tle zan nen in tlalticpac?  
 Tlacazo occeni yoliliz...

(*Ibid.*, fol. 1, v.)

58.—*Mística unión con la divinidad.*

Tlacazo oncan nemoayan.  
 Ninoztlachahua nic itoa:  
 azo zan ye ixquich in nican in tlalticpac.  
 on tlami a in toyolia.  
 Ma cuele ehuatl, in Tloque Nahuaque,

ma ompa inhuan ni mitz no cuicatili  
 in ilhuicac mochanecahuan.  
 Zan noyollo ehua,  
 ompa nontlachia,  
 in monahuac in motloc ti Ipalnerohuani.

(*Ibid.*, fol. 2, r.)

## CAPÍTULO V

### EL HOMBRE NAHUATL COMO CREADOR DE UNA FORMA DE VIDA

#### 9.—*La educación paterna.*

- 1.—In teta: tlacamecayonelhuayotl, tlacamecayopeuhcayotl.
- 2.—In qualli iyollo, teta piel, tlaceliani, moyolitlacoani, motequipachoani, cuexane, teputze, macuche.
- 3.—Tlaczalcaltia, tlacauapaua, teizcaltia, tenonotza, tenotza, tenemiliztia.
- 4.—Coyauac tezcatl quitemanilia, in neccoxapo quitechilia, in tomauac ocutl in hapocyo...

(*Textos de los informantes indígenas de Sahagún*, ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VI, fol. 199.)

#### 10.—*El ingreso al Calmécac o al Telpochcalli.*

In iquac otlacat piltontli niman caquia in calmecac, in anozo telpuchcali, quitoznequi, quinetoltia, umpa quivenchioa, quivenmana in teupan in calmecac ini tlama-cazqui iez, in anozo telpuchtlí.

(*Códice Florentino*, ed. bilingüe, Florentine Codex, Part IV, translated from Aztec into English by A. J. O Anderson and Ch. E. Dibble, lib. III, p. 49.)

#### 11.—*Quiénes iban al Calmécac.*

In tlatoque, in pipilti, yoan in oc cequintin vel nanti vel tati, zan ien umpa in quimaquia in quinetoltia in inpilhoan, in calmecac: yoan in oc cequintin in aquin quinequi.

(*Ibid.*, p. 59.)

62.—*Quiénes iban al Telpochcalli.*

Uncan mitoa in quenin macehoaltin quimoncaoia in  
inpilhoan in umpa telpuchcalli.

(*Ibid.*, p. 49.)

63.—*La enseñanza de tipo intelectual.*

Yoan vel nemachtiloia in tonalpoalli, in temicamatl,  
yoan in xiuhamatl.

(*Ibid.*, p. 65.)

64.—*El ideal de la educación náhuatl.*

In omacie oquichtli:  
yollotetl, yollotlaquavac,  
ixtlamati,  
ixehyollo,  
mozcalia.

(*Textos de los informantes indígenas de Sahagún*, ed.  
facs. de Paso y Troncoso, vol. VI. fol. 215.)

65.—*Cualidades humanas más apreciadas por los nahuas.*

Auh in manel motolinia, in manel icnotlacatl,  
in manel quicentzacui icnotlacatzintli, inantzín, itazin...  
amo tlacamecaiotl motta,  
za qualnemiliztli, vel ie motta...  
in chipacac yiollo,  
in qualli yiollo, in icnoioyiollo...  
in iollotetl...  
in mitoa teutl yiollo,  
in tlateumatini...

(*Códice Florentino*, lib. III, p. 67.)

66.—*Educación moral.*

- 1.—Ic pehua in quinmacthia:
- 2.—in iuh nemizque,
- 3.—in iuh tlatlacamatizque, in iuh temahuiztilizque,
- 4.—in quimomacazque in quallotl in yecyotl,
- 5.—auh inic quitlalcahuizque in ixpampa
- 6.—ehuazque in aquallotl in aycyotl,
- 7.—in tlahuellilcoyotl, in tlacazolyotl.

(“Huehuetlatolli, Doc. A”, *Tlalocan*, t. I, p. 97.)

*El trabajo como justificación del existir humano.*

(In teixpan) yeh cualli yeh yeclli:  
xicmocuitlauh in itlahitpacayutl:  
xi tlai, cuacuau, x'elimiqui,  
xi nopalhtoca, xi metoca:  
yeh tiquiz, yeh ticuaz, yeh ticmoquentiz.

Yeh ic ticaz,  
yeh ic tinemiz.  
Ic tihlotol, titeneualoz.  
Ic mitziximatiz in maui in motla in moanyolque.

Azo quenmanian çeitl uipillitech timopiloz,  
Tlein quicuaz? tlein quiz?  
Cuix ehcachichinaz?  
Ca ticeuhti ca tipahti:  
in ticuauhti, in tocelo(ti).

(*Huehuetlatolli* de Olmos, Ms. en náhuatl, fol. 116, r.  
Original en la Bibl. del Congreso de Washington.  
El Dr. Garibay nos proporcionó copia de él.)

*Otros consejos morales.*

Tla xic mocuilli, tla xic mocaquiti:  
ma achi tictocuilli in totecuio,  
ma tinen in tlahitpac,  
ma zan tiveca.  
¿Tle ticmati?  
Cenca moyolic, cenca titlachia.  
Mach tetzauouican,  
mach vellaititla, aiviayocan,  
hacemellecan, temamahtican, auh tellelaxitican...  
Amo tle nelli...  
Iz catqui in taiz in tic chiuaz:  
in pialli, in nelpilli in topili in petlacalli  
in concautehuazque in vetetque in ilamatque,  
in tzonitztativi, in cuaiztativi, in pipinixtivi,  
in totechiuhcauan...

Amo oixtomauaco,  
amo ohicicatinemico,  
amo oneneciuhthinemico;  
Macihui in yuhque muchiuhivi on tlachivic:  
in acoivic oittoque  
in cuappetlapan in ocelopetlapan oieco.

(Códice Florentino, lib. VI, fol. 85, v.)

69.—*La moral náhuatl ante el problema sexual.*

Amo yuhqui tichichi,  
ticcuativetziz, ticquetzontiveziz in tlaticpacaiotl;  
Oc cenca timoyollotechihuaz,  
oc ticchicaoaz oc timaciz.

In ma yuhqui ti metl  
tiquiyotiz, titetzaviz,  
uncan on ic ipan tichicahuaz,  
in tlapaliuhcayotl, in nenamictiliztli.

In mopilhuan yezque tzontzonotique,  
teteucicitique,  
auh tetetzaltique chichipactique chichipacaltique iezque.

(Códice Florentino, lib. VI, fol. 97, r.)

70.—*Móvil social de la conducta moral.*

Amo monexicolizpan,  
amo moyolheculpan,  
ticualehtaz, ticualitotaz.  
Zan ticcuahiliz  
in mocuic in motlatol.  
Ic cenca tlapa nauia in ic tlitlazotlalo,  
ic uelh tetloc tenauac tinemiz.

(Huehuetlatolli de Olmos, Ms. en náhuatl, fol. 118, r.)

71.—*La estimación y aprobación social.*

Intla uelh ticchihuaz  
in ic tiilacamachoz,

tic yec itoloz  
tic cual itoloz.

(*Ibid.*, fol. 112, r.)

—*La antigüedad de la regla náhuatl de vida.*

Auh cuix ie tehoantin  
¿toconitlacoque?  
in vevetlamanitiliztli?  
in tolteca tlamanitiliztli?  
in colhuaca tlamanitiliztli?  
in tepaneca tlamanitiliztli?

(*Colloquios y doctrina*, ed. W. Lehmann, p. 105;  
líneas 1005-1011).

—*La conciencia histórica de Itzcóatl.*

Ca mopiaya in iitoloca.  
Ca iquac tlatlac:  
in tlatocat Itzcouatl in Mexico.  
Innenonotzal mochiuh,  
in mexica tlatoque quitoque:  
amo monequi mochi tlatatl  
quimatiz in tilli in tlapalli.  
In tlatconi in tlamamamaloni,  
auilquizaz  
auh in in zan navalmaniz in tlalli,  
ic mic mopie in iztlacayotl,  
yoan miequintin neteuiloque.

(*Textos de los informantes indígenas de Sahagún*, ed.  
facs. de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 192, v.)

—*El fundamento documental de la historia.*

Tel ceeni omamayoti omicuillo  
ompa mocaquiz...

(*Anales de Cuauhtitlán*, ed. de W. Lehmann, p. 104.)

—*El destino histórico de México-Tenochtitlán.*

In quexquicheauh maniz cemanahuatl,  
ayc pollihuiz yn itenyo yn itauhca  
in Mexico Tenochtitlan.

(Lehmann W., *Die Geschichte der Königreiche von  
Colhuacan...*, p. 111.)

## CONCLUSION

### 76.—*El pintor: corazón endiosado.*

In tlahcuilo:  
tlilli tlapalli,  
tlilat yalvil toltecatl, tlachichihuahqui. . .

In qualli tlahcuilo: mihmati,  
yolteutl,  
tlayolteuani,  
moyolnonotzani.

Tlatlapalpoani, tlatlapalaquiani, tlacevallotiani,  
tlacxitiani, tlaxayacatiani, tlatzontiani.  
Xochitlahcuiloa,  
tlaxochiicuiloa toltecati.

(*Textos de los informantes indígenas de Sahagún*, ed.  
facs. de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 117, v.)

### 77.—*Las mariposas de canto brotan del corazón.*

¿Aquin nehua?  
Nipapatlantinemí,  
nontlatlalia, nixochincuca,  
cuicapapalotl:  
¡ma nelelquiza,  
ma noyolquimati!

(*Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 11, v.)

## APENDICE 2

### BREVE VOCABULARIO FILOSOFICO NAHUATL

(La mayoría de los términos que se traducen y analizan aquí, han aparecido ya al estudiar los textos náhuas. Se juzga no obstante oportuno recogerlos y ordenarlos alfabéticamente para facilitar su consulta. Si bien se incluirán algunos vocablos no estrictamente filosóficos, esto se debe a su estrecha relación con temas cercanos al pensamiento náhuatl.

Finalmente, es necesario aclarar que no se pretende dar un vocabulario filosófico exhaustivo, ya que esto requeriría otro libro, sino solo una "muestra", algo más pormenorizada que la presentada por el viajero en su "Disertación VI", publicada en el t. IV, pp. 328-329, *Disertaciones*, que acompaña a su *Historia Antigua de México*, Porrúa, México, 1945.)

**AHUICPA:** *sin rumbo, faltar de meta.* Compuesto del apócope de *amo (a)*: "no"; la raíz del verbo *huic(a)*: "llevar" y el sufijo *-pa*: "hacia". Literalmente, significa "llevar algo sin un hacia", sin rumbo. Se encuentra esta forma adverbial aplicada al posible sentido de la acción humana: *ahuicpa tic huica*: "sin llevarlo, lo llevas" (a tu corazón), *AP I*, l. O sea, que sin una meta se lleva a sí mismo el hombre de aquí para allá. Lo cual se expresa también en el *Códice Florentino*, *AP I*, 45, donde se lee que *Ometéotl: ahuic tech tlaztica*, "sin rumbo nos remece".

**MOXCALLI:** *casa de libros o códices.* De *amoxli*: código hecho a modo de biombo con tiras de "papel" de *amate (ficus petiolaris)* y *calli*: casa. Los *Cantares*, Sahagún, Ixtlilxóchitl y aun el mismo Bernal Díaz del Castillo (*Historia Verdadera...*, cap. XLIV), certifican la existencia de "archivos o bibliotecas", anexas a los templos y *calmécac*, donde se conservaban los códices. Como una prueba de la importancia que se daba a la documentación escrita (o pintada) en los diversos órdenes del saber náhuatl, es significativo el hecho de que a los sabios o



*tlamatinime*, se les llama con frecuencia los *amoxoaque*: poseedores de códices.

AMOXPOHUA: *Contar o leer el códice* (también: *amoxitua*, decir el códice o libro). Indican estos verbos la forma como leían o referían sobre la base de sus pinturas, el contenido ideológico de los códices. Se suele decir apodicticamente que los nahuas carecían de escritura; sin embargo, los pocos estudios serios llevados a cabo, sobre la base de los poquísimos códices salvados de la destrucción, ponen de manifiesto la existencia en ellos de elementos, no sólo ideológicos, sino también fonéticos. Véanse a este respecto los trabajos de Ch. E. Dibble, "El antiguo sistema de escritura en México", en *Rev. Mex. de Estudios Antropológicos*, t. IV, n. 4 (1940), así como el *Diccionario de elementos fonéticos en escritura jeroglífica* (Códice Mendocino), México, 1949, de Byron McAfee y R. Barlow.

(in) AQUALLOTL IN AYECYOCTL: *lo no conveniente, lo no recto*. Idea náhuatl de la maldad moral. Es malo lo que no puede asimilarse al propio yo: *a-quállotl*, precisamente por ser en sí algo torcido, no recto: *a-yécyotl*. En realidad se trata de una forma negativa, antepuesta la *a-* (de *amo*), "no", al difrasismo *in quállotl in yécyotl*, "lo conveniente, lo recto", en el que de manera abstracta se expresa la idea de bondad. Véase en su lugar correspondiente dicho difrasismo: (IN) QUALLOTL IN YECYOCTL.

CAHUITL: *tiempo*. Derivado del verbo *cahuia*, "ir dejando", forma aplicativa de *cahua*: "dejar". Puede, pues, traducirse la idea más honda expresada por *cahuil* (tiempo) como "lo que va dejando algo, una huella". Se relaciona así el concepto de tiempo con el cambio, que como se vió al estudiar la problemática náhuatl, constituye una de las experiencias fundamentales de los *tlamatinime*.

CALMECAC: *centro náhuatl de educación superior*. Su etimología alude a la forma como se hallaban dispuestos los varios aposentos y salones: *cal(li)* y *méca(il)*, "en el cordón o hilera de casas". Sobre lo que se enseñaba en los *calmécac*, así como acerca de su disciplina, etc., trata

ampliamente Sahagún (*op. cit.*, t. I, pp. 325-331). Véase asimismo lo dicho en el Capítulo V de este trabajo, donde se estudia el sistema educativo náhuatl.

MANAHUAC: *el mundo*. La idea náhuatl del mundo se halla expresada concisamente por esta palabra compuesta de los siguientes elementos: *cem*: "enteramente, del todo"; *a(il)*, "agua" y *náhuac*, "en la cercanía" o "en el anillo". Atendiendo, pues, a su etimología, la voz *cem-a-náhuac* significa "en el anillo completo del agua". Explicando esta concepción del mundo, dice Selser: "se representaban los mexicanos a la tierra como una gran rueda rodeada completamente por las aguas... y llamaban a esa agua que circundaba a la tierra, al océano, *teóatl*, agua divina, o *ihuicaatl*, agua celeste, porque se juntaba en el horizonte con el cielo" (Selser, E., *Gesammelte Abhandlungen*, vol. IV, p. 3); Sahagún nota acerca de esto mismo: "Pensaban que el cielo se juntaba con el agua en la mar, como si fuese una casa; que el agua son las paredes y el cielo está sobre ellas y por esto llaman a la mar *ihuicaatl*, como si dijeren agua que se juntó con el cielo..." (*Op. cit.*, t. II, p. 472.)

CEMANAHUAC-TLAHUIA: *aplica su luz sobre el mundo*. Se dice del sabio o *tlamatin*, que aparece así como un investigador del mundo y de lo que hoy llamamos realidad física o experimental. Más expresamente aún se señala esta idea cuando se afirma que el sabio náhuatl conoce "por su rostro" o apariencia a las cosas, siendo un *tlá-ix-imatini*, "que-por-su-aspecto-conoce-a-las-cosas". Véase el texto completo, *AP I*, 13.

EMICAC: *siempre* (o como traduce Molina, *op. cit.*, fol. 16, r., "para siempre jamás"). Compuesto de *cem*: "enteramente" e *icac*: "estar en pie". Así, literalmente significa "lo enteramente en pie". Aparece aquí, una vez más, la idea náhuatl de que lo verdadero es "lo que está en pie, bien cimentado". En este sentido lo que "es siempre", existe así porque "enteramente está en pie". Véase en relación con este término hondamente filosófico, la palabra *nelitiztli*.

**CUICAMATINI:** *sabio concedor de los cantares.* (Compuesto de *cuical:* "canto" y *matini,* "que conoce".) En una antigua descripción de los sabios nahuas (*llamatimime*), se indica expresamente que eran ellos los que guardaban los libros o códices de canto: "llevaban consigo los libros de canto" (*quitquique in cuicámatl*), AP I, 12.

**CUICAPEUHCAYOTL:** *raíz u origen del canto.* Término con el que en forma abstracta se designa el fundamento y la procedencia de los cantares. Preocupados por encontrar la fundamentación de cuanto existe, inquirieron también los sabios nahuas acerca del origen de las "flores y cantos", con los que tal vez se dice "lo único verdadero en la tierra". Encontrando su respuesta en un poema, exclaman: "sólo provienen de su casa, del interior del cielo". AP I, 27.

**COATEOCALLI:** *casa de diversos dioses.* Especie de *panthéon* náhuatl, mandado construir por *Moteczuhzoma* en el gran *Teocalli* de Tenochtitlan. Su existencia muestra la tolerancia y amplitud de criterio del emperador azteca, de quien dice Durán: "Parecióle al rey Montezuma que faltaba un templo que fuese conmemoración de todos los ídolos que en esta tierra adoraban y movido con celo de religión mandó que se edificase, el cual se edificó contenido en el de *Huizilopochtli*, en el lugar que son agora las casas de Acevedo: llámanle *Coateocalli*, que quiere decir *Casa de diversos dioses*..." (Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. I, p. 476.)

**HUEHUETEOTL:** *dios antiguo o viejo.* Uno de los nombres que designaban también a *Ometéotl* los sabios nahuas. Desde un punto de vista arqueológico consta la presencia de este "dios viejo", desde tiempos anteriores a la misma cultura teotihuacana. Tal vez, para hacer explícita simbólicamente la antigüedad de *Ometéotl*, "de cuyo origen —como dice la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*— no se supo jamás", aparece identificado en los textos con *Huehuetéotl*, conocido también como *Xiuh-tecuhli:* señor del año y del fuego.

**HUEHUETLATOLLI:** *conversación de los viejos* (de *huehue:*

viejo(s) y *tlatolli:* charla, conversación). Se designa con esta palabra a los razonamientos y pláticas doctrinales, con las que educaban los nahuas a los niños y jóvenes, tanto en los *calmécac* y *telpochcalli*, como en el seno de la familia y con ocasión del matrimonio, la muerte de alguien, etc. Son con frecuencia los *huehuetlatolli* discursos de hondo contenido moral, acerca del saber y felicidad que se puede alcanzar sobre la tierra. Tanto Sahagún (en el material náhuatl correspondiente al lib. VI de su *Historia*), como Olmos, nos conservan numerosos de éstos que con pleno derecho podemos llamar "tratados filosóficos nahuas".

**DILOHUAYAN:** *lugar a donde todos van.* Molina (*op. cit.*, fol. 157, v.) traduce: "término o paradero de todos los viandantes". Es éste uno de los nombres con que se designa al más allá, a la región de los muertos. Se implica en él la afirmación de que todos debemos trasponer el umbral de la muerte que lleva a "lo que nos sobrepasa, la región de los muertos". Desde el punto de vista de la religión tradicional ya se sabe cuáles eran los posibles destinos del hombre: el *Tlalocan*, la casa del Sol, o el *Mictlan*. Filosóficamente, en cambio, surgió la duda y la variedad de opiniones expuesta en el capítulo IV.

**ICNIUHUYOTL:** *amistad, sociedad de poetas y sabios.* Es la forma abstracta y colectiva a la vez de *icniuhli*, "amigo". *Ixtlilxóchitl* habla a este respecto de la existencia de reuniones o juntas de poetas y filósofos en el palacio real de Tezcoco. (*Obras Históricas*, vol. II, p. 178.) Concuere da con esto el testimonio de los *Cantares*, en los que se mencionan con frecuencia estas juntas de las *icniúhyotl*, amistad o sociedad de sabios. (Ver fol. 3, v.; 25, v., etc.)

**CUICAMATINI:** *sabio concedor de los cielos.* Compuesto de *ihhuicac*, "el lugar del cielo" y *matini*, "que conoce". Se alude al conocimiento de los astros "que avanzan por los caminos celestes". Pormenorizada es la descripción que se da de los astrónomos nahuas en el libro de los *Colloquios*, AP I, 10, donde se afirma que son ellos "los que ven", los que se dedican a observar el curso y el proceder ordenado del cielo, cómo se divide la noche..."

**ILNAMIQUI:** *acordarse, buscar en lo interior.* Interesante término empleado con frecuencia en los poemas para expresar una intensa búsqueda intelectual en lo más interior de uno mismo. Se trata etimológicamente de una metáfora. Compuesto de *elli*, hígado y *namiqui*, encontrar, vale tanto como "hallar en el hígado", que junto con el corazón (*yóllotl*) parecen haber sido, entre no pocos pueblos antiguos, órganos a los que se atribuía la virtud de intervenir en el conocer y querer.

**INAMIC:** *su igual, o cosa que viene bien y cuadra con otra* (Molina, *op. cit.*, fol. 39, v.). Se aplica en los poemas teológicos a *Ometcihuatl* en relación con *Ometecuhtli* (Señor y Señora de la dualidad). Como puede verse en el capítulo III de este estudio, *Ometcihuatl*, *Ometecuhtli* son sólo los dos aspectos, femenino y masculino del Dios dual: *Ometéotl*. Es, pues, sumamente afortunado el empleo del término *inámic*, que hemos traducido en el texto como "su comparte" (de *Ometecuhtli*), para designar su doble naturaleza.

**IPALNEMOHUANI:** *aquel por quien todos viven.* Uno de los títulos más frecuentes de *Ometéotl*. Compuesto de *ipal* "por él" o "mediante él"; *nemohua*, "se vive o todos viven" (forma impersonal de *nemi*: vivir), y el sufijo participial *-ni* que da al compuesto *ipal-nemohua-ni* el significado de "aquel-por-quien-se-vive". En el texto de los *Colloquios* (*AP I*, 20, líneas 112-117) donde se refiere la discusión de los sabios nahuas con los doce primeros frailes, se dan otras formas que explican más aún el significado de *ipalnemohuani*. Es él *ipan iolihua*: "a quien se debe la vida"; *ypan tlacativa*: "a quien se debe el nacer"; *ipan nezcatilo*: "a quien se debe el ser engendrado"; *ipan nehuapahualo*: "a quien se debe el crecer".

**IOHTLATOQUILIZ (IN ILHUICATL):** *el avance por los caminos del cielo.* Voz compuesta del prefijo *i-* (de él, del cielo *in ilhuicatl*); *oh-* de *ohli*, camino, y finalmente *tlatoquiliz(tli)*, avance o corrimiento. Así en un solo término *i-oh-tlatoquiliz* se señala uno de los objetivos fundamentales de los astrónomos nahuas: observan el avance de los astros, con el fin de medir sus mutaciones, como cla-

ramente lo indica la idea expresada por *matacacholiz* (colocación de la mano sobre el "huir" de los cielos), ya que a modo de sextante median con la mano el avance de los astros.

**LIATIUH:** *ir en pos de las cosas.* Literalmente, "andar coseando". Aparece este verbo como una de los características de la acción humana, que como vimos, va *ahuicpa*, "sin rumbo". Se repite con frecuencia que el corazón del hombre es un menesteroso: *Timotolinia nóyol*, "eres un pobre, corazón mío". Por esto, sólo le queda o perderse a sí mismo: *timoyopoloa*, yendo sin rumbo en pos de las cosas; o librarse de esto, buscando el saber: "lo negro y lo rojo", "las flores y el canto", que son tal vez lo verdadero en la tierra.

**ITOLOCA:** *lo que se dice de alguien o de algo.* Siguiendo a Seler y a Garibay puede traducirse este término como *historia*, "la relación oral de lo que ha sucedido a alguien". Mas, como se mostró en el Capítulo V, no se trata de un mero decir sin fundamento, como lo hace ver un texto de los *Anales de Cuauhtlán*, donde se afirma: "se oirá decir (relatar), lo que se puso en papel y se pintó". *AP I*, 74, o sea, que la *itoloca* náhuatl presupone una genuina base documental de la que también habla Ixtlilxóchitl (*op. cit.*, t. II, p. 17.)

**ITLAMACHILIZTLI:** *sabiduría sabida (tradición) que hace tomar rostro.* Es éste uno de los términos nahuas con que se designa lo que llamamos "educación". Compuesto de *ix(tli)*, *tla* y *machiliztli*. El último de estos elementos, que se analizará en este vocabulario, es la forma pasiva de (*tla*)*matiliztli* "sabiduría". Encontrando su traducción más próxima en la palabra "tradición", se podrá ver su referencia a la transmisión oral del saber en los centros de educación. El prefijo *tla* (cosas) indica que es un saber de las cosas, destinado a enriquecer o hacer tomar "rostro" a los educandos. Esto concuerda plenamente con lo que se dice acerca del ideal de la educación náhuatl: "hacer sabios los rostros ajenos y firmes los corazones". (*AP I*, 64.)

(IN) IXTLI, IN YOLLOTL: *cara, corazón: persona*. Es éste uno de los más interesantes *difrasismos* nahuas. Se ha analizado ampliamente en el Capítulo IV al tratar de la idea náhuatl de persona. En resumen, puede decirse que *ixtli*, cara, apunta al aspecto constitutivo del yo, del que es símbolo el rostro. *Yóllotl* (corazón) implica el dinamismo del ser humano que busca y anhela. Este difrasismo encontrado innumerables veces, para designar a las personas, aparece también al tratar del ideal educativo náhuatl: rostros sabios y corazones firmes como la piedra (*ixtlamati, yóllóteitl*). Culminando la perfección humana, cuando entrando Dios en el corazón del hombre (*Yólltéutl*), pasa a ser éste un artista, "un corazón divinizador de las cosas": *tlayoltevani*.

MACEHUALLI: 1) *el hombre del pueblo*; 2) *el hombre en cuanto merecido por el sacrificio de los dioses*. En su segunda acepción implica un hondo concepto filosófico-religioso, referente al origen del hombre. Así, en el citado mito del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan*, AP I, 40, se dice que sólo con la sangre del dios fueron vivificados los huesos humanos. Tuvo éste que merecer con su sacrificio a los hombres, por esto son ellos "los mercedos": *in macehuallin*.

MACHILIZTLI: *sabiduría sabida; tradición*. Sustantivo abstracto derivado de la voz pasiva de *mati* (saber), que es *macho* (ser sabido). Se indica claramente la existencia de dos formas de saber: una, fruto de la inquisición personal: *ila-matiliztli*; otra, en cambio pasiva, un saber recibido por la tradición: *machiliztli*.

MICTLAN: *la región de los muertos*. 1) el sitio de las nueve divisiones a donde van quienes mueren de muerte ordinaria; 2) el más allá, designado en forma genérica. Véase: TOPAN, MICTLAN; QUENAMICAN, TOCENPOPOLIHUAYAN, XIMOAYAN.

MICTLANMATINI: *sabio, concedor de la región de los muertos*. Se señala en esta palabra lo que llamaríamos pre-ocupación metafísica de los sabios nahuas. Así como se ha dicho que "aplica su luz sobre el mundo" (*cemanáhuac-*

*avia*) y que es "concedor de los cielos (*ilhuicac-matini*) se afirma que "conoce lo que nos sobrepasa, la región de los muertos" (*topan, mictlan quimati*), AP I, 8. O sea, que se ocupa también de buscar un sentido acerca del más allá.

MACHTIQUE: *estudiantes*. Los que reciben la *machiliztli* o "sabiduría sabida", principalmente en los *calmécac*.

MENEQUI: *obra como se le antoja*. Dicese de *Ometéotl* que nos tiene colocados en el centro de la palma de su mano", AP I, 45. Y nos "mueve a su antojo". La forma verbal aquí usada reflexivamente (*mo-*) implica la plena independencia en el querer de *Ometéotl*, para quien los hombres son sólo "un objeto de diversión".

NOTZA: *llamarse a sí mismo*. Compuesto de *mo-* "a sí mismo" y *notza* "llamar, invocar". Aparece este término para indicar la acción interior de quien reflexiona dentro de sí, para lograr controlar su propio corazón. Schultz Jena lo traduce al alemán con las siguientes palabras: *er ruft sich*, se llama a sí mismo; *geht in sich*: entra dentro de sí... (*Wahrsagerei*..., p. 302).

OTEOTIA: "hacia dios para sí". Compuesto de *mo-* (reflexivo) "para sí", *téotl* ("dios" y la desinencia verbal de acción *-tia*, que da al compuesto la connotación de "divinizar, hacer dios". Se encuentra este término aplicado al saber náhuatl simbolizado por la figura de *Quetzalcóatl*, de quien se dice que buscaba el sostén del mundo y el apoyo de sí mismo, hasta que al fin "descubrió su dios"; "hizo dios para sí" a *Ometéotl*. AP I, 15.

YOCOYANI: *el que se inventa a sí mismo*. Compuesto de *mo-*, "a sí mismo"; *yocoyani*, "el que inventa". Se expresa el origen metafísico de *Ometéotl*, "el dios que se inventa y piensa a sí mismo". Por esto puede decir la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* que "acerca de su origen (en el tiempo) no se supo jamás".

MACHILIZTLI: *verdad*. Derivado de la misma raíz que *nelhuá-yoll*, "cimiento, fundamento". Etimológicamente, *ver-*

*dad*; entre los nahuas connota la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado. Esto se corrobora al encontrar la pregunta “¿qué está por ventura en pie?”. *AP I*, 7, dirigida a inquirir sobre la *verdad* de cosas y hombres.

**NETLACANECO**, (ITECH): *gracias a él se humaniza el querer de la gente*. Se aplica al *tlamatin*, diciendo que *itech* (gracias a él) *ne*: “la gente” (prefijo personal indefinido), *tlacaneco*: “es querida humanamente” (compuesto de *neco*, voz pasiva de *nequi* “querer” y *tlāca*[tl] hombre). En este sentido es el sabio náhuatl un auténtico humanista que dirige su acción a suavizar las relaciones entre los hombres.

**NOTZA**: (véase *mo-notza*).

**OLLIN**: *movimiento*. Concepto de suma importancia en el pensamiento náhuatl, ya que de él se derivan los de *co*-razón y *óllol* que literalmente significa “su movilidad” (o lo que da vida y movimiento a alguien); *yóllizali*: vida (el resultado del movimiento interior). En el plano cosmológico su interés está en ser el principio que da su nombre al quinto Sol, “aquél en el que hoy vivimos”.

**OMETEOTL**: *Dios dual o de la dualidad*. Palabra compuesta de *Ome* “dos” (u *Oméyotl* dualidad), y *téotl*, “dios”. Es éste el título dado al principio supremo que habita en *Omeyocan*: lugar de la dualidad. Se le concibe como un solo principio que engendra: *Ome-tecuhtli* (Señor dual) y concibe: *Omechihual* (Señora dual). Es “madre y padre de los dioses y los hombres”, dador de la vida, Dueño del cerca y del junto, etc. En él se resumen todos los atributos de la divinidad, a tal grado que el mundo aparece como una *omeyotización* universal.

Siendo el inventor de sí mismo, no necesita ulterior explicación ontológica; generando y concibiendo a los dioses, al mundo y a los vivientes, es la razón y apoyo de cuanto existe. Puede afirmarse que el solo concepto de *Ometéotl* implica ya una concepción del universo, que no es ni un panteísmo, ni tampoco un monismo estático. En el capítulo III se ofrece un estudio de este concepto,

con el fin de mostrar al menos algo de su riqueza y hondura.

**MEYOCAN**: *lugar de la dualidad*. (Véase *Ometéotl*.)

**QUALLOTL**, IN YECYOTL: *la conveniencia, la rectitud*. Idea náhuatl de la bondad moral. *Quallo*tl, derivado del verbo *qua*, comer, significa originalmente “la comibilidad” o “capacidad asimilativa de algo”. Se indica así que lo bueno es ante todo lo asimilable, lo que puede enriquecer al propio *yo*, y nada parece más asimilable que el alimento. De aquí que hayan tomado abstractamente esta idea los nahuas para señalar el primer aspecto de la bondad. El segundo rasgo que la define, se refiere a lo bueno en sí mismo: algo es conveniente, porque es recto (*yec*tl), forma concreta de *yécyotl*. Así, lo bueno moralmente presupone dos elementos: rectitud en sí y conveniencia con relación al hombre.

Tan hondo pensamiento expresado en un difrasismo, pone de manifiesto la concisión de la lengua náhuatl, que destaca en sus difrasismos dos rasgos fundamentales que yuxtapuestos, dejan entrever lo que los griegos llamaron *ousia*, o esencia de la realidad. Como derivado del difrasismo anterior se halla la forma concreta *in qualli*, *in yec*tl, a modo de adjetivo que califica de *buena* una conducta o hecho. Puede también mencionarse una forma locativa *Qualcan*, *yeccan*, “lugar conveniente, recto”, o sea, bueno; que los filósofos nahuas buscaban en sus meditaciones sobre el más allá.

**ENAMICAN** (o **QUENONAMICAN**): *el lugar del cómo* (*der Ort des wie*, traduce Seler). O, donde se vive de algún modo. Designación dada al más allá en algunos poemas filosóficos. Como se ve, el solo nombre implica ya una serie de dudas: si hay vida más allá, ¿cómo es esa vida? Véase el texto *AP I*, 55.

**ITZALCOATL**: *Serpiente de plumas de Quetzal*. Se trata, como nota Garibay (*Historia de la Literatura Náhuatl*, t. II, p. 406), de “un complejo cultural que representa: 1) Un numen celeste; 2) Un personaje histórico; 3) Una dignidad en el sacerdocio de Tenochtitlan”. En los textos

filosóficos aparece con frecuencia como símbolo del saber náhuatl. Así se dice de él que es quien en una profunda meditación descubrió la existencia de *Ometéotl*, "más allá de los cielos" y "como sostén del mundo". Siendo divinidad protectora del *Calmécac*, donde se transmitía lo más elevado de la cultura náhuatl, se ha designado el meollo del pensamiento de los *tlamatinime* como "visión *quetzalcoáltica* del mundo", en contraposición de la actitud místico-militarista simbolizada por el culto sangriento de *Huitzilopochtli*.

Se atribuye asimismo a *Quetzalcóatl* el ser "inventor de los hombres" con su *inámic* (comparte o igual) *Cihua-coátl*, ya que ambos dieron origen a los hombres en *Tamoanchan*, *AP I*, 40. En este sentido, recibiendo títulos semejantes a los dados a *Ometéotl*, parece que *Quetzalcóatl-Cihua-coátl* representaban el saber del dios dual. *AP I*, 39.

**TAMOANCHAN:** *casa de donde bajamos*. Se identifica en algunas ocasiones con el *Omeyocan*, lugar de la dualidad. *AP I*, 40; otras veces es equivalente del *Tlalocan*, desde donde regresan, según un texto citado, quienes han muerto siendo niños para reencarnar sobre la tierra, *AP I*, 47. Desde un punto de vista geográfico, como nota Selser, *Tamoanchan* era también "un lugar mítico del origen de los nahuas, puesto que estando allí el principio de la vida individual, era natural que fuera también el sitio de donde procedían los pueblos" (*op. cit.*, vol. IV, p. 26).

**TEIXCUIITIANI:** *que-a-los-otros-una-cara-hace-tomar*. Interesante término ejemplo de "ingeniería lingüística náhuatl". Formado de los siguientes elementos: *te-* (a los otros); *ix-* (*itli*) (una cara), *cuitiani* (que hace tomar). Dícese del sabio en su función de maestro y aún pudiera decirse, de psicólogo. Recuérdese que *ixtli* (cara) está significando aquí personalidad.

**TEIXTLAMACHTIANI:** *que-a-los-rostros-de-los-otros-comunica-lasabiduría-sabida*. Otro de los aspectos del maestro náhuatl, cuyo ideal era formar "rostros sabios y corazones firmes". *AP I*, 64.

**ROMANI:** *que-desarrolla-los-rostros-ajenos*. Un último término compuesto que clarifica aún más la misión forjadora de personalidades, propia de los *tlamatinime*. Viendo los hombres "sin un rostro y un corazón definidos", era necesario "hacerlos tomar cara, humanizar su corazón; enriquecer o desarrollar el rostro y dar firmeza al corazón".

**TEPOCHCALLI:** *casa de jóvenes* (centro náhuatl de educación). De *tepochtli*: joven y *calli* casa. La educación impartida en los *tepochcalli* se dirigía menos al plano intelectual, que a la formación del futuro guerrero. Por lo general iban a los *tepochcalli* los muchachos de la clase inferior, sin que esto implicara, como se hizo ver en el capítulo V, discriminación de clase.

**TEZCAHUIANI:** *que-a-los-otros-un-espejo-pone-delante*. Compuesto de *te-* (a los otros); *tézcaltl* (espejo), palabra de la que se forma el participio verbal *tetezcahuiani*: "que pone un espejo delante de los otros, para que se hagan cuerdos, cuidadosos". *AP I*, 8. Se trata, por tanto, de la misión de moralista propia del sabio náhuatl, preocupado aquí de lograr que cada uno se conozca a sí mismo.

**UTLATOLLI:** *discurso acerca de Dios*. De *teultl*: "Dios" y *tlatolli*: "plática, discurso". Así designan los indígenas a los "coloquios" tenidos entre los sabios nahuas y los doce primeros frailes venidos a México, en 1524. Ver texto, *AP I*, 20. En general, se aplicaba este término a toda disertación acerca de lo que hoy llamaríamos especulaciones metafísicas y teológicas.

**YOCOYANI:** *inventor de gente, de hombres*. Compuesto de *te-* (a los otros, la gente) y *yocoyani*: participio de *yocoya*: inventar, forjar con el pensamiento. Se aplica a *Ometéotl* en cuanto origen de los seres humanos. Se atribuye también a *Quetzalcóatl*, quien como ya se dijo, simboliza el saber creador del dios dual. Véase *QUETZALCOATL*.

**TECATLIPOCA-TEZCATLANEXTIA:** *espejo que ahuma, espejo que hace aparecer las cosas*. Pareja de títulos atribuidos originalmente a *Ometéotl*, en cuanto a su actividad diurna

y nocturna. Después, por un primer desdoblamiento, aparecen los cuatro *Tezcatlipocas* como hijos de *Ometéotl* (ver *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, citada en el capítulo II de este trabajo). Las razones que apoyan esta interpretación del origen de *Tezcatlipoca*, así como de la evolución de este concepto, se encuentran en el capítulo III, donde se aducen los textos nahuas, sobre los que se fundamenta. *Tezcatlipoca* aparece en los tiempos aztecas como una de las varias divinidades principales. Sin embargo, como un indicio de su primera identificación con la divinidad suprema, están los discursos del lib. VI de la *Historia* de Sahagún, en los que se nombra "el principal de los dioses".

**TLAIXIMATINI:** *que conoce experimentalmente las cosas.* Compuesto de los siguientes elementos: *tlā-* (a las cosas) *ix (tli)* (por su rostro o aspecto) *imatini* (las conoce). Se aplica al médico (*ticitl*) nahua, de quien se dice que "conoce experimentalmente las hierbas, las piedras, los árboles y las raíces". *AP I*, 13. "Este conocer empíricamente y lo que se añade acerca de cómo "tiene ensayados sus remedios, experimenta, etc.", muestra la genuina actitud científica de los sabios nahuas.

**TLALTICPAC:** *sobre la tierra.* Importante concepto empleado numerosas veces para indicar la realidad cambiante y perecedera del mundo. Todo lo que existe en *tlalticpac* "es como un sueño". *AP I*, 6. "Aquí nadie puede decir algo verdadero", *AP I*, 5. Todo se desgarrar y termina en *tlalticpac*. Llega a tal grado la insistente afirmación de la fugacidad universal de lo que existe "sobre la tierra", que puede tenerse ésta por una de las experiencias fundamentales de donde parte el pensamiento náhuatl en su filosofar. Surge el afán de dar con "lo único verdadero en *tlalticpac*." Contraponiendo este término al difrasismo *topan, miclan* (lo que nos sobrepasa, la región de los muertos), o sea, el plano de lo metafísico; puede decirse que en términos filosóficos modernos, *tlalticpac* equivale al orden de lo fenoménico, lo que no está fundado en sí mismo, es transitorio y deberá terminar.

**TLAUICCO:** *en el ombligo de la tierra.* Compuesto de *tlal(tli)*:

*tierra, xic(tli):* ombligo y la desinencia de lugar *-co*. Se señala al "ombligo del mundo" como el punto donde está tendido (*ónoc*) *Ometéotl* para sustentarlo y darle así *verdad*.

**TLAMANAC:** *que sostiene a la tierra.* Compuesto de *tlalli:* tierra y *mānac* derivado verbal de *mani:* permanecer, sostener. Se aplica a *Ometéotl* en cuanto principio activo que con su acción sostiene o *da verdad* al mundo.

**TLAMANCA:** *resultado de la fundamentación.* Otro derivado de *mani:* permanecer. Literalmente significa *tlā-mā-manca* "el resultado de las varias fundamentaciones". Se aplica a las sucesivas creaciones en las varias edades o Soles, en que fué cimentada la tierra. Véase la leyenda de los Soles, *AP I*, 17.

**TLAMANITILIZTLI:** *lo que debe permanecer, o debe ser observado.* Término que expresa la regla náhuatl de vida. Es un compuesto de los siguientes elementos: *tlā-* "cosas", *mani*, "permanecen" y el sufijo *-liztli* que da al conjunto el sentido de "lo que permanece". Acerca de la antigüedad de la regla náhuatl de vida, hablan los mismos indígenas en su discusión con los doce frailes, donde se refieren a la *Huehuetlamanitiliztli* (vieja regla de vida), desde los tiempos toltecas. *AP I*, 20.

**TLAMATILIZTLI:** *sabiduría.* De *tlā-* (cosas) y *matiliztli*, sustantivo abstracto derivado de *mati:* saber. Se trata de una sabiduría en sentido activo, contrapuesta a la expresada por *Machiliztli*, que, como se ha analizado, significa "sabiduría sabida", o adquirida por tradición.

**TLAMATINI:** *sabio o filósofo.* Literalmente, "el que sabe cosas". Sahagún en una nota al margen del fol. 118 r., del *Códice Matritense de la Real Academia*, *AP I*, 8, tradujo esta palabra por las de "sabio o phylosopho". El plural de *tlamatini* es *tlamatinime:* los sabios. Sobre la palabra (*tlā*)*matini* formaron los nahuas numerosos compuestos para designar lo que llamaríamos especialidad de los varios sabios. Así, *tlā-teu-matini* es "sabio en las cosas de Dios"; *ilhuicac-matini:* "sabio, conocedor de los cielos";

*mictlan-matini*: “conocedor del más allá”; *tlá-ix-imatini*: conocedor experimental de las cosas”, etc.

**TLATEUMATINI**: *sabio en las cosas de Dios*. Uno de los varios compuestos formados sobre la base de *-matini*: “que conoce”, en este caso *tlá-* “las cosas”, *téu(tl)* tocantes a la divinidad.

**TLATOLMATINI**: *sabio en la palabra*. Otro compuesto de *-matini*. Se alude en él a las dotes oratorias de los sabios nahuas, que como se ha visto, en el capítulo V, recibían en los *calmécac* una formación retórica que daba a su manera de expresarse las características de un auténtico *qualli tlatolli*, buen lenguaje.

**TLAYOLTEUANI**: *que diviniza a las cosas con su corazón*. Se aplica al artista, “tolteca de la tinta negra”, de quien se dice que “teniendo a Dios en su corazón” (*yoltéu(tl)*), transmite este endiosamiento (*teuani*) de su corazón a las cosas (*tlá*). *AP I*, 76. En este sentido puede afirmarse que el concepto náhuatl de lo que llamamos arte, se expresó como “el endiosamiento de la realidad, logrado por obra de un corazón en el que ha entrado la divinidad”.

(IN) **TLILLI IN TLPALLI**: *el color negro y rojo; el saber*. A través de toda la mitología y el simbolismo náhuatl, la yuxtaposición de estos colores, negro y rojo, obscuridad y luz, evoca la idea del saber que sobrepasa la comprensión ordinaria. Así, se atribuye por excelencia al *tlamatini* la posesión de esta sabiduría, cuando expresamente se afirma que “de él son el color negro y rojo” (*tlile, tlapale*) y más simbólicamente aún, se añade que él mismo es “tinta negra y roja, escritura y sabiduría”. *AP I*, 8.

(IN) **TLOQUE IN NAHUAQUE**: *el dueño del cerca y del junto*. Es ésta una sustantivación, en forma de *difrasismo*, de dos adverbios: *tloc* y *náhuac*. El primero significa “cerca”, como lo prueban los varios compuestos que existen de él, p. e., *no-tloc-pa*: “hacia mi cercanía”. El segundo término (*náhuac*), significa “en el circuito de”, o “en el anillo de”. Añadiéndose a ambos radicales el sufijo

personal de posesión *-e*, *Tloqu-e*, *Nahuaqu-e*, se expresa la idea de que “la cercanía” y “el circuito” son “de él”. Puede, pues, traducirse *Tloque*, *Nahuaque* como “el dueño del cerca y lo que está en el anillo o circuito”. Esto último, se aclara recordando que precisamente lo que está “en el anillo de agua” es el mundo: *cemanáhuac*: “lo completamente rodeado por el anillo de agua”. Expresando esta misma idea, traduce Clavijero *Tloque Nahuaque* como “Aquel que tiene todo en sí” (*op. cit.*, t. II, p. 62). O sea, muestra que el contenido más hondo de este difrasismo es señalar el dominio y presencia universal de *Ometéotl* en todo cuanto existe.

**ENPOPOLIHUIYAN**: *el común lugar de perdernos*. Otro término que connota, con un giro más bien pesimista, el destino que aguarda a los hombres después de la muerte. Compárese con *Quenamícan*, palabra que expresa un lugar de vida “de algún modo”, o finalmente, con *Qualcan*, *Yeccan* “lugar de bien”, que sería la afirmación de la más optimista de las “escuelas” filosóficas nahuas ante el problema del más allá.

**TECAYOTL**: *toltequidad*. Conjunto de tradiciones, y descubrimientos debidos a los toltecas. Conviene destacar el hecho de que los nahuas del período inmediatamente anterior a la Conquista, atribuían a todo lo más elevado de su cultura un origen tolteca. Así hablan del artista como de un *toltécatl*; del orador como de un *ten-toltécatl* (tolteca del labio, o de la palabra). Esto prueba por una parte la que se ha llamado “conciencia histórica” de los nahuas, así como su afán de superación y cultura que los lleva a comparar a sus sabios y artistas con lo que era para ellos el símbolo del saber. Por esto también a sus sumos sacerdotes, a los directores supremos de los *calmécac*, dieron el título de *Quetzalcóatl* evocando así al genio tolteca por excelencia.

**CACATECUHTLI, TONACACIHUATL**: *Señor y señora de nuestra carne o nuestro sustento*. Dos títulos más, atribuidos al dios dual en su relación con los hombres.

**ALAMATL**: *libro o códice de los destinos*. Las tiras de pa-



pel de *amate* (*figus petiolaris*), en las que se pintaban los diversos signos del calendario adivinatorio de 260 días. Se conservan algunos *tonalámail*: códices *Borbónico*, *Borgia*, etc.

**TONALPOHUALLI:** *cuenta de los destinos*. Compuesto de *pohualli*: "cuenta" y *tonal(li)* "día", o también "destino". Era éste el calendario adivinatorio de 260 días (20 grupos de 13 días). Se ha creído que su origen se debió a la observación de los movimientos de Venus. Como puede verse, en el capítulo IV de este trabajo, su manejo requería complicados cálculos matemáticos de parte de los *tonalpouhque* o sacerdotes encargados de su "lectura". Acudiendo a los textos nahuas que sirvieron de base a Sahagún para redactar el libro IV de su *Historia*, puede lograrse una pormenorizada idea de lo que era el *tonalpouhalli*.

(IN) **TONAN**, IN **TOTA**: *nuestra madre, nuestro padre*. Otra forma de referirse al principio dual *Ometéotl*. Nótese la que pudiera llamarse "caballerosidad" náhuatl, que antepone siempre el sector femenino: "nuestra madre".

**TONATIUH:** *el que hace el día*: 1) Compuesto de *tona*: "dar calor" y el sufijo verbal *-tiuh* que connota "acción extrovertida". Puede, pues, traducirse *tona-tiuh* como "el que produce el calor y la luz, o sea, el día". 2) En la leyenda de los Soles, *Tonatiuh* equivale a edad o período cósmico; 3) en la mentalidad de los aztecas el Sol como divinidad suprema, fué el centro de su vida religiosa, ya que tomaron por misión alimentarlo con la sangre de los sacrificios. Su actividad como "pueblo del Sol", ha sido estudiada ampliamente por Caso. Véase Bibliografía.

(IN) **TOPAN IN MICTLAN:** *lo que nos sobrepasa, la región de los muertos*. Importante difrasismo empleado para designar el más allá, lo que hoy llamamos "orden metafísico". La primera parte de él: *to-pan* está formada por el sufijo *-pan* que modifica a *to-* (nosotros) dando al compuesto el sentido de "lo-sobre-nosotros". El segundo elemento, *Mictlan*, es ya bien conocido: "la región de los muertos". Se connota así el mundo de lo que rebasa toda

experiencia. El término opuesto es *tlalticpac* "sobre la tierra", que designa al mundo de la experiencia. Acerca del sabio náhuatl se dice que "conoce lo que nos sobrepasa, la región de los muertos" (*topan mictlan quimati*), *AP I*, 8, que como se ha dicho, equivale a designarlo como un metafísico.

**TIAMOAYAN:** *el lugar de los descarnados*. Derivado del verbo *xima*: "raer, descarnar". Aparece aquí su forma impersonal *ximoa*, a la que se añade un sufijo que connota lugar *-an*. Era éste otro de los nombres con los que se designaba "la región de los muertos". Su interés está en implicar la afirmación náhuatl de ser el hombre algo más que un cuerpo material. En el más allá existe lo que queda después del "descarnamiento". Por eso dicho sitio se llama "lugar de los descarnados".

**XIUHAMATL:** *libro de años*. Así se llamaban los registros de los años, en los que se anotaban los acontecimientos ocurridos en ellos. Los cronistas suelen traducir *xihuahmatl* por "anales".

**XIUHPOHUALLI:** *cuenta del año*. Calendario solar de 365 días, 18 grupos de veinte días a los que se añaden los 5 días *nemontemi* que traduce Sahagún como "valdíos" o inútiles. Acerca del conocimiento del bisesto entre los nahuas, escribe Sahagún: "Hay conjetura, que cuando agujereaban las orejas a los niños y niñas, que era de cuatro en cuatro años, echaban seis días de *nemontemi*, y es lo mismo del bisesto que nosotros hacemos de cuatro en cuatro años" (*op. cit.*, t. I, p. 124).

**XIUHTECUTLI:** *Señor del fuego y del año*. Compuesto de *Xiuhitl*: yerba; de aquí: 1 herbación, un año. Era éste otro de los títulos dados a *Ometéotl*, relacionado especialmente con su aspecto del "dios viejo" *Huehuetéotl*.

(IN) **XOCHITL IN CUICATL:** *flor y canto: la poesía*. Uno de los difrasismos nahuas de más hondo contenido. Incontables veces se repite en los poemas nahuas que "flores y cantos" es lo más elevado que hay en la tierra. Concretamente se afirma también, *AP I*, 25, que "las flores

y cantos" es el único camino para decir *lo verdadero* en la tierra. Y llega a tanto esta afirmación de que el "conocer poético, venido del interior del cielo" es la clave para penetrar en el ámbito de la *Verdad*, que puede sostenerse que todo el pensamiento náhuatl se tiñó del más puro matiz de la poesía. Fueron los *tlamatime* ciertamente los descubridores del carácter poético del pensamiento: flor y canto.

**YOHUALLI-EHECATL:** *Noche, viento: invisible, impalpable.* Difrasis aplicado a la divinidad suprema. Indica lo que hoy llamaríamos su *trascendencia*. Siendo como la noche no puede percibirse y, al ser también como el viento, resulta impalpable. Rebase, por tanto, el campo de la experiencia, plásticamente descrita por los nahuas como "lo visible, lo palpable".

**YOLILIZTLI:** *vida.* Forma abstracta de concebir el proceso vital. Derivada de *ollin*: movimiento, significa, al agregársele el sufijo *-liztli*, propio de los sustantivos abstractos, "la movilidad" de los vivientes. Es interesante notar que los primeros frailes (véase Molina, *op. cit.*, fol. 95, r.) tradujeron el concepto de "alma", con el término náhuatl *te-yolia*: "produce vida o movimiento en la gente".

**YOLTEOTL:** *Dios en el corazón: corazón endiosado.* Así designaban los nahuas el supremo ideal humano del sabio y artista, *AP I*, 65 y 76. Teniendo a Dios (*téotl*) en su corazón (*yól-lotl*), su pensamiento y su acción lo llevarían a "endiosar a las cosas" (*tlayoltevani*), o sea a crear, en cuanto *toltécatl* (artista), lo que hoy llamamos obras de arte y en cuanto sabio (*tlamatini yoliéutl*), a penetrar por la vía de las flores y el canto, en los secretos del saber, que luego debía transmitirse a los jóvenes nahuas en los *calmécac*.

**YOLLOTL:** *corazón.* Como derivado de *ollin*: "movimiento", significa literalmente en su forma abstracta *y-óll-otl* "su movilidad, o la razón de su movimiento" (se entiende del viviente). Consideraban, por tanto, los nahuas al co-

razón como el aspecto dinámico, vital del ser humano. De aquí que la persona sea "rostro, corazón". Posiblemente por esto mismo en la concepción místico-militarista de los aztecas se ofrecía al Sol el corazón, el órgano dinámico por excelencia, que produce y conserva el movimiento y la vida.

## BIBLIOGRAFIA

(Se incluyen solamente las principales obras citadas en este libro.)

TA, Joseph de, S. J., *Historia Natural y Moral de las Indias* Fondo de Cultura Económica, México, 1940.

A, Carlos H., *Estudio comparado entre el Derecho azteca y el Derecho Positivo Mexicano*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1949.

A IXTLILXÓCHITL, Fernando de. Véase Ixtlilxóchitl.

LES DE CUAUHTITLÁN, en *Códice Chimalpopoca*, ed. fototípica y traducción del Lic. Primo F. Velázquez, Imprenta Universitaria, México, 1945.

Véase: LEHMANN, W. *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, Stuttgart, 1938.

ALES DE QUAUHTINCHAN, o *Historia Tolteca-Chichimeca*, versión preparada y anotada por H. Berlin, en colaboración con Silvia Rendón. Prólogo de P. Kirchhoff; en *Colec. Fuentes para la Historia de México*, Robredo, México, 1947.

LOW, Robert H., *The extent of the Empire of the Culhua Mexica*, Iberoamericana, 28, Univ. of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1949.

YER HERMANN, "Über Namenshieroglyphe des Kodex Humboldt", y "Das aztekische Götterbild Alex. von Humboldt", en *Wissenschaftliche Festschrift zu Enthüllung des von Seiten S. M. Kaiser Wilhelm II, dem Mexicanischen Volke zum Jubiläum, seiner Unabhängigkeit Gestifteten Humboldt-Denkmal*, von... Müller hnos., Mexiko, 1910.

TURINI BENADUCCI, Lorenzo, *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, Madrid, 1748.

NTON, Daniel G., *Ancient Nahuatl Poetry*, Philadelphia, 1887.

— *Rig Veda Americanus*, Philadelphia, 1890.

MPOS, Rubén M., *La Producción Literaria de los Aztecas*, México, 1936.

UCHI, Horacio, S. J., *Arte de la lengua mexicana*, México, 1892.

AS, fray Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, 2 vols., México, 1877.

D, Alfonso: "Las Ruinas de Tizatlán", en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, I (1927), pp. 139-172.

— *La Religión de los Aztecas*, Enciclopedia Ilustrada Mexicana, México, 1936.

- *Trece obras Maestras de la arqueología Mexicana*, ed. bilingüe, México, 1938.
- "El Paraíso Terrenal en Teotihuacán", en *Cuadernos Americanos*, vol. VI (1942), pp. 127-136.
- "El Águila y el Nopal", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. V (1946), pp. 93-104.
- *El Pueblo del Sol*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, Colección de Escritores Mexicanos, 4 vols., Editorial Porrúa, México, 1945.
- CODEx BORBONICUS, le manuscrit mexicain de la Bibliothèque du Palais Bourbon. Publié en facsimile avec un commentaire explicatif par E. T. Hamy. Paris, 1899.
- CODEx BORGIA. Il manoscritto messicano borgiano del Museo Etnografico della S. Congr. di Prop. Fide. Riprodotto in fotocromografia a spese di S. E. il duca di Loubat a cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1898.
- CODEx FEJÉRVÁRY-MAYER. Ms. mexicain precolombien du Free Public Museum de Liverpool (M. 12014). Publ. en cromophotographie par le duc de Loubat. Paris, 1901.
- CODEx MENDOZA, The Mexican manuscript known as the Collection Mendoza preserved in the Bodlián Library, Oxford. Edited and translated by James Cooper Clark, London, 1938.
- CODEx TELLERIANO REMENSIS. Manuscrit Mexicain du cabinet de Ar. M. le Tellier, archeveuve de Reims, aujourd'hui a la Bibl. Nat. (ms. Mex. 385). Ed. E. T. Hamy, Paris, 1899.
- CODEx VATICANUS A (Ríos). Il Manoscritto messicano Vaticano 3738, detto il codice Ríos. Riprodotto in fotocromografia a spese di S. E. il Duca di Loubat per cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1900.
- CODEx VATICANUS 3773 (B), il manoscritto messicano 3773. Riprodotto in fotocromografia a spese di S. E. il duca di Loubat a cura della Bibl. Vaticana, Roma, 1896.
- CÓDICE CHIMALPOPOCA (*Anales de Cuauhtitlán y Ms. de 1558*), ed. fototípica y traduc. del Lic. Primo F. Velázquez, Imprenta Universitaria, México, 1945. Véase: Lehmann, W., *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, Stuttgart, 1938.
- CÓDICE FLORENTINO (*Ilustraciones*), ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. V, Madrid, 1905.
- CÓDICE FLORENTINO (Textos nahuas de Sahagún), libros I, II, III, VII, VIII y XII, publicados por Dibble y Anderson: *Florentine Codex*, Santa Fe, New Mexico, 1950-1955; libro VI en fotocopia, Bibl. del doctor Garibay.
- CÓDICE FRANCISCANO, Siglo XVI en Nueva Colección de documentos para la Historia de México, J. García Icazbalceta, ed. Chávez Hayhoe, México, 1941.
- CÓDICE MATRITENSE DEL REAL PALACIO (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), ed. facs. de Paso y Tronco-

- so, vols. VI (2ª parte) y VII, Madrid, fototipia de Hauser y Menet, 1906.
- CÓDICE MATRITENSE DE LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), ed. facs. de Paso y Troncoso, vol. VIII, Madrid, fototipia de Hauser y Menet, 1907.
- RAMÍREZ, Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España, según sus historias, Editorial Leyenda, México, 1944.
- SÁNCHEZ, Juan, "Influencia indígena en la medicina hipocrática", en *América Indígena*, vol. XIV, pp. 327-361.
- SHYEN, John H., *The Song of Quetzalcoatl*, Yellow Springs, Ohio, 1930.
- SORIANO, Alfredo, *México a través de los siglos*, t. I, Historia Antigua y de la Conquista, Balleca, Espasa y Cia., México y Barcelona, s. f.
- TALLEPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo, *Diferentes Historias orales de los reynos de Culhuacan y Mexico, y de otras provincias*, Übersetzt und erläutert von Ernest Mengin, Hamburg, 1950.
- VALDES H., Eusebio, "La alimentación entre los Mexica", en *Rev. Mex. de estudios antropológicos*, t. XIV (1ª pte.), p. 107.
- VILLALBA DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, 3 vols., Robredo, México, 1939.
- WILSON, Charles E. y ANDERSON, Arthur, J. O., *Florentine Codex*, libros I, II, III, VII, VIII y XII. Translated from the Aztec into English, with notes and illustrations, Published by the School of American Research and the Univ. of Utah. Santa Fe, New Mexico, 1950-1955.
- ZÚÑIGA, MINGUEZ ASSIAYN, Salvador, "Filosofía de los antiguos Mexicanos", en *Revista Contemporánea*, núms. 42-43, pp. 209-225.
- SÁNCHEZ, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra firme*. 2 vols. y Atlas, publicado por José F. Ramírez, México, 1867-1880.
- SÁNCHEZ, Justino, *Coatlucic, estética del arte indígena antiguo*, Prólogo de Samuel Ramos, Centro de Estudios Filosóficos, México, 1954.
- SOTO, Manuel, *Forjando Patria* (pro-nacionalismo), Librería de Porrúa, México, 1916.
- y otros. *La Población del Valle de Teotihuacán*, 3 vols., Dir. de Talleres Gráficos de la Nación, México, 1922.
- ICAZBALCETA, Joaquín, *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, 5 vols. México, 1886-1892.
- GARIBAY K., Angel Mª, *Llave del Náhuatl*, Colección de Trozos Clásicos con Gramática y Vocabulario, para utilidad de los Principales. Otumba, México, 1940.
- *Poesía Indígena de la Altiplanicie*, Bibl. del Estudiante Universitario, N° 11, México, 1940.

- "Huehuetlatolli, Documento A", en *Tlalocan*, vol. I (1943), pp. 31-53 y 81-107.
- *Epica Náhuatl*, Bibl. del Estudiante Universitario, N° 51, México, 1945.
- "Paralipónemos de Sahagún", en *Tlalocan*, vol. I (1943-1944), pp. 307-313, vol. II (1946), pp. 167-174 y 249-254.
- "Relación Breve de las Fiestas de los Dioses", fray Bernardino de Sahagún en *Tlalocan*, vol. II (1943), pp. 289-320.
- *Historia de la Literatura Náhuatl*, Editorial Porrúa, 2 vols., México, 1953-1954.
- GENIN, Auguste, *Légendes et Récits du Mexique ancien*, Les Editions Ci. Crés et Cie. Paris, 1923.
- GILMOR, Frances, *Flute of the Smoking Mirror* (a portrait of Nezahualcoyotl, Poet-King of the Aztecs), The University of New Mexico Press, 1949.
- HERNÁNDEZ, Francisco, *De Antiquitatibus Novae Hispaniae*, Códice de la Real Academia de la Historia en Madrid, ed. facs., México, 1926. Hay traducción castellana de L. García Pimentel, Editorial Robredo, México, 1945.
- HERNÁNDEZ LUNA, Juan, "El iniciador de la historia de las ideas en México", en *Filosofía y Letras*, Fac. de Filo. de la Univ. Nac. de Méx., núm. 51-52, pp. 55-80.
- IMBELLONI, José, "El Génesis de los pueblos proto-históricos de América", en *Boletín de la Academia Argentina de Ciencias Naturales*, t. VIII (1942) y ss.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras Históricas*, 2 vols., México 1891-1892.
- JAEGER, Werner, *Paideia*, los ideales de la cultura griega, Fondo de Cultura Económica, 3 vols., México, 1942-1945.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "Fr. Bernardino de Sahagún y su obra" en la ed. de la *Historia General de las Cosas de Nueva España*, vol. I, pp. XIII-LXXXI (ed. Robredo), 1938. Hay edición aparte del mencionado estudio, México, 1938.
- JONGHE, Eduard de, "Histoire du Mechique" (Ms. de Thevet), en *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, t. II, pp. 1-41.
- KINGSBOROUGH, Lord, *Antiquities of Mexico*, 9 vols., London 1831-1848.
- KOHLER, J., *El derecho de los aztecas* (Ed. de Revista Jurídica), México, 1924.
- LARROYO, Francisco, "La educación entre los aztecas", en *Historia comparada de la educación en México*, pp. 56-63, 3ª ed., Porrúa, México, 1952.
- LEHMANN, Walter, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, en *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*, Bd. I, Text mit Übersetzung von Walter Lehmann. Stuttgart, 1938.
- "Die Bedeutung der altamerikanischen Hochkulturen für allgemeine Geschichte der Menschheit", en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, April-Juli, 1943, pp. 65-71.

- *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*, Wechseln den Indianischer Vornehmer und Spanischer Glaubensapostel in Mexiko, 1524. Spanischer und mexikanischer Text mit deutschen Übersetzung, Stuttgart, 1949.
- Y GAMA, Antonio, *Descripción de dos misteriosas piedras que en el año 1790 se desenterraron en la plaza mayor de México*, 2ª ed., México, 1832.
- QUINA, Ignacio, "Estudio arquitectónico de la pirámide", en *Tenayuca*, estudio arqueológico de la pirámide de dicho lugar hecho por el Depto. de Monumentos de la Sria. de Educ. Pública, México, 1935.
- WEE, Byron y BARLOW, Roberto H., *Diccionario de elementos fonéticos en escritura jeroglífica* (Códice Mendocino), Instituto de Historia, México, 1949.
- NIETA, fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, 1870. Reimpreso por Chávez Hayhoe, México, 1945.
- NIZABAL, Miguel Othón de, *Obras Históricas*, 6 vols. México, 1946.
- NIN, Ernst, *Historia Tolteca-Chichimeca*, vol. I del *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, Sumptibus Einar Munksgaard, Copenhagen, 1942.
- NINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, ed. facs. de Col. de incunables americanos, vol. IV, Madrid, 1944.
- ORZON, Arturo, *El Calpulli en la Organización Social de los Teotihuacanos*, Instituto de Historia, México, 1949.
- TOLLINIA, fray Toribio, *Memorias*, Paris, 1903.
- *Historic de los Indios de la Nueva España*, ed. Chávez Hayhoe, México, 1941.
- ROZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala*, Ed. Chavero, México, 1892.
- SOLAU D'OLWER, Luis, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, Colección de Historiadores de América, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1952.
- GUERA, Eduardo, "Los altares de sacrificio de Tizatlán", en *Ruinas de Tizatlán*. Dir. de Arqueología, Publicaciones de la Sria. de Educación, t. XX. n. 20, México, 1929.
- "Bibliografía de los Códices precolombinos y documentos indígenas posteriores a la Conquista", en *Anales del Museo Nacional*, México, 1933.
- MEGA, Raúl, *La Piedra del Sol y 16 Monumentos astronómicos del México Antiguo*, 2ª ed., preliminar, México, 1955.
- ROS, fray Andrés de, *Ms. en Náhuatl* (Huehuetlatolli), original en Bibl. del Congreso de Washington. Fotocopia Bibl. del doctor Garibay.
- *Arte para aprender la lengua mexicana*, Paris, 1875.
- (?) *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, en Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, J. García Icazbalceta, México, 1891.

- OROZCO Y BERRA, Manuel, *Historia Antigua y de la Conquista de México*, 4 vols. y Atlas, México, 1880.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del, *Leyenda de los Soles*, Florencia 1903.
- Ed. facs. de textos nahuas de los Informantes de Sahagún, ver *Códices Florentino y Matritenses*.
- PEÑAFIEL, Antonio, *Cantares Mexicanos*, Ms. de la Biblioteca Nacional. Copia fotográfica, México, 1904.
- POMAR, Juan Bautista, *Relación de Texcoco*, en Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, J. García Icazbalceta, México, 1891.
- POZO, Efrén C. del, "Estudios farmacológicos de algunas plantas usadas en la medicina azteca", en *Boletín Indigenista*, vol. VI, pp. 350-364.
- RAMOS, Samuel, *Historia de la Filosofía en México*, Imprenta Universitaria, México, 1943.
- ROBELO, Cecilio A., *Diccionario de Mitología Náhuatl*, México, 1911.
- *Diccionario de Aztequismos*, Ediciones Fuente Cultural, México, s. f.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Edición Bustamante, 3 vols., México, 1829. Edición Robredo, 5 vols., México, 1938. Edición Acosta Saignes, 3 vols., México, 1946. Edición Porrúa, preparada por el Dr. Garibay, 4 vols., México, 1956. En este libro se cita siempre la edición de Acosta Saignes.
- *Colloquios y doctrina cristiana*; ver Lehmann W., *Sterbende Götter...*
- ver *Códices Matritenses y Florentino*.
- SCHULTZE JENA, Leonhard, *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*, aus dem aztekischen Urtext Bernardino de Sahagún's, en *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*, Bd. IV, Stuttgart, 1950.
- *Gliederung des alt-aztekischen Volks in Familie Stand und Beruf*, aus dem aztekischen Urtext Bernardino de Sahagún's, en *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*, Bd. V, Stuttgart, 1952.
- SELER, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 vols., Ascher und Co. (y) Behrend und Co., Berlin, 1902-1923.
- *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des P. Sahagún*, aus dem Aztekischen übersetzt von Eduard Selser. (Herausgegeben von C. Selser-Sachs in Gemeinschaft mit Prof. Dr. Walter Lehmann), Stuttgart, 1927.
- SIMEON, Remi, *Dictionnaire de la Langue Nahuatl*, Paris, 1885.
- SOUSTELLE, Jacques, *La Pensée Cosmologique des anciens mexicains*, Hermann et Cie, Ed., Paris, 1940.
- *La Vie Quotidiennée des Aztèques, à la Veille de la Conquête Espagnole*, Librairie Hachette, Paris, 1955.
- "Apuntes sobre la psicología colectiva y el sistema de va-

- lores en México antes de la Conquista", en *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*, pp. 497-502, Univ. Nac. de México, 1956.
- SMITH, Lewis, *The Civilization of ancient Mexico*, Cambridge, 1912.
- *The Gods of Mexico*, London, 1923.
- *The Magic and mysteries of Mexico*, London, s. f.
- SMITH, Herbert J., *Ancient Civilizations of Mexico and Central America*, New York, 1943.
- SOLÍS, F. Alvarado, *Crónica Mexicana*, ed. de Vigil, reimpresso por la Editorial Leyenda, México, 1944.
- *Crónica Mexicáyotl*, paleografía y versión al español de Adrián León, imprenta Universitaria, México, 1949.
- STEVENS, A., (véase: Jonghe, Edouard de).
- SUAREZ, fray Juan de, *Los 21 Libros Rituales y Monarquía Indiana*, 3 vols., Fotocopia de la 2ª edición, Madrid, 1723.
- TAMAYO, Salvador, *Arte Pre-colombino de México y de la América Central*, 2ª ed., Instituto de Investigaciones Estéticas, México, 1952.
- TAMAYO, Juan de, S. J., *Historia de los indios mexicanos* (Códice Ramírez), México, 1944.
- TAYLOR, George C., *The Aztecs of Mexico*, origin, rise and fall of the Aztec Nation, Doubleday, N. Y., 1941.
- TEJEDA, Mariano, *Historia Antigua de México*, 2 vols., Ed. Leyenda, México, 1944.
- THOMAS, E. Emmart, *The Badianus Manuscript*, Baltimore, John Hopkins Press, 1940.
- TRONCOSO, Paul, *Arte Antiguo de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950.
- TRONCOSO, Alonso de, *Breve y Sumaria Relación de los Señores de la Nueva España*, en Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, J. García Icazbalceta, México, 1891.

## INDICE ANALITICO

- Juan: 192.  
 Joseph de: 3, 27, 32, 232.  
 Saignes, Miguel: 196 n., 230 n.  
 Beltrán, Gonzalo: 230 n.  
 Carlos H.: 242 n., 254.  
 Códice: 204-212; en función del *tomolmatl*: 204-209; en relación con la educación: 209-210; frente a la Trinidad: 210-212.  
 Códice: duda de la supervivencia después de la muerte: 65; algo queda después de la muerte: 225-227.  
 Ixtlilxóchitl, Fernando de, (véase Ixtlilxóchitl).  
 Huac: 81, 158.  
 Johnson, Arthur: 14, 58.  
 Propomorfismo: 162.  
 Motételes: 4, 91, 92.  
 (concepto náhuatl del): 267-271; en las obras de arte, un medio para conocer el pensamiento náhuatl: 29-31, 58-59.  
 Economía y cronología: 83, 123; su uso matemática: 94; observaciones celestes: 83, 84-85, 242; astros conocidos: 123; los cielos: 122-127, 133; la enseñanza en los *Calmécac*: 239.  
 Géminomos: 83, 94, 123, 242.  
 Juan: 145.  
 Horas: 1, 49-52, 108-109, 135, 156, 191, 194, 227, 231, 259-260.  
 Iruano, Juan: 93 n.  
 Iruano, Juan, OFM: 20.  
 Low, Robert H.: 20, 88.  
 Medina, Gabino: 42.  
 Müller, Heinrich: 24.  
 Macourt, fray Agustín: 32.  
 Merker, Hermann: 46, 47-48, 102, 160 n., 170, 173, 181-182.  
 Bondad moral: concepto náhuatl de: 247-248; aplicaciones éticas: 250-252; la antigua regla de vida: 247, 254; moral sexual: 251.  
 Boturini Benaducci, Lorenzo: 20, 24, 34-35.  
 Brinton, Daniel G.: 16, 18.  
 Calendario: 85, 113, 130-131; la cuenta de los años: 85, 94; el calendario adivinatorio: 94, 204; factores que entran en él: 94 n., 205-208; siglos nahuas: 124.  
*Calmécac*: 8, 10, 20, 70, 79, 87, 99, 203, 235-243; quiénes asistían: 236; qué estudiaban: 237-240; enseñanzas morales: 245-247; ideal educativo náhuatl: 239-243; allí estudiaban los jueces: 252-253.  
 Campos, Rubén M.: 18.  
 Cantares: su origen: 17-19; surge en ellos la pregunta filosófica: 57; obra de los *tlamatinime*: 79; eran enseñados en los *Calmécac*: 237-238; el sabio "un ladrón de cantares": 268.  
 Carochi, Horacio, S. J.: 200.  
 Caso, Alfonso: 28, 29, 49-52, 61, 105, 108, 146, 157, 218 n., 263.  
 Ceballos Novelo, Roque: 126.  
*Centéotl* (el maíz): 114-115, 117.  
 Cielos: 122-127, 133, 159-160, 242.  
*Cihuacóatl*: 194, 196.  
*Cipactonal*: 104.  
*Citlalinicue*: 98, 99, 166, 169.  
 Clavijero, Francisco Javier: 35-36, 102, 176, 232.  
*Coateocalli* (panteón náhuatl): 145-146.  
*Coatlícue*: 29-30, 58-59, 127-128.  
 Códices: 32, 36; de interés para el estudio del pensamiento náhuatl: 27-29;

al cuidado de los *tlamatime*: 73-74, 85, 88; de contenido adivinatorio: 204; se aprendía a interpretarlos en el *Calmeac*: 238-239; de contenido histórico (*Xiuhmattl*): 261-262.

Comas, Juan: 93 n.

Combate (luchas cósmicas): 37, 105, 121.

Conocimiento: ¿decimos algo verdadero?: 66-67; incertidumbre sobre lo metafísico: 197; el único conocimiento verdadero, flores y cantos: 150-155; conocimiento experimental: 92-94; conocimiento de sí mismos: 76, 208-209.

Corazón: (véase personalidad), Dios en el corazón, ideal del sabio y el artista: 242-243, 268-269, 271.

Cornyn, John H.: 13.

Cortés, Hernán: 2, 271.

Cruz, Martín de la: 93.

Cuacuauhtzin: 152.

Cuahtémoc: 210, 240.

Cuétzal: 145.

Cuitláhuac: 240.

*Chalchiuhtlicue*: 116.

Chavero, Alfredo: 38-41, 109 n., 216.

*Chichihuacuauhco*: 219-220.

*Chichimecas*: 140, 143, 259.

*Chimalpain Cuauhtlehuantzin*, Domingo: 263.

*Chimalpopoca*, Faustino Galicia: 16, 20, 22.

Danzel, Theodor, W.: 48.

Dávalos H., Eusebio: 232 n.

Derecho (principios filosóficos implícitos): 252-257.

Díaz del Castillo, Bernal: 2.

Dilthey, Charles E.: 14, 58.

Difrasismo náhuatl: 151, 153, 173, 188, 199.

Discusiones: 15-16, 137-144, 271.

Divinidad: el principio supremo según Selser: 46; el problema del conocimiento de Dios: 65; la búsqueda de la divinidad: 99; politeísmo náhuatl: 145-146; los sabios nahuas afirman conocerla: 138-144; el Dios verdadero: 159-160; véase *Ometéotl*.

Domínguez Assiayn, Salvador: 56.

Dualidad divina: (véase *Ometéotl*).

Durán, fray Diego: 2, 7, 18, 145-146, 238, 258 n.

Edman, Irwin: 4.

Educación: 74-76, 203, 229, 231-243; sus móviles: 232; en la familia: 232-234; ingreso a los centros educativos: 235; obligatoria: 236; el ideal náhuatl del hombre: 240-243.

Eguilar y Eguren, Juan José de: 31-34.

Elementos (los cuatro): 37, 120, 121, 134.

Epicureísmo (reacción náhuatl de tipo epicúreo): 148-149, 267.

Escalona Ramos, Alberto: 48 n.

Escrutina: 74, 238-239 (véase códices).

Espacio: 54-55, 121, 122-128, 133-134; espacialización del tiempo: 131-132.

Estética: 268-271; criterio adoptado por Gamio: 49; idea náhuatl del arte: 268-269.

Ética: 242-257; su enseñanza en los *Calmeac*: 246; norma de bondad: 247-248; aplicaciones prácticas: 250-252; móviles de la acción moral: 255-256.

Felipe II: 11-12.

Fernández, Justino: 29, 30, 58-59, 61, 127-128.

Filosofía, qué se entiende aquí por: 4-5, 61-62; delimitación temporal de la Filosofía Náhuatl: 6; fuentes para su estudio: 7-30; varios estratos en el pensamiento náhuatl: 50-51; una forma especial de filosofar: 150-155, 266-267, 270-271.

Filósofos, su existencia entre los nahuas: 69-81, 213; su discusión con los frailes: 15-16, 82-86, 137-144; su misión de educadores: 74-76; conocedor del mundo: 76; metafísico: 77, 146; su humanismo: 77-78; poseedores de un saber distinto del religioso: 82-86, 88, 266; su saber teológico: 143.

Flor y canto: 150-155, 187, 202, 222, 238, 267, 268, 270-271.

7-30.

Madad universal: 66, 148-149, 265-266.

Mane, Manuel: 49, 126.

Mane, José: 86.

Mane, Bacca, Juan D.: 154.

Mane, Icazalcalca, Joaquín: 7, 26, 43, 44 n.

Mane, K., Angel M<sup>o</sup>: 3-4, 13-14, 18, 47-58, 61, 63, 87 n., 88n., 103 n., 148 n., 149, 151, 152 n., 156, 176, 192, 199, 215 n., 239, 246, 250 n.

Mane, Carreri, G. F.: 31, 32.

Mane, Auguste: 166 n.

Mane, Frances: 147 n.

Mane, de Orozco, Federico: 32.

Mane, Roger, Martin: 154, 267 n.

Mane, Sánchez, Francisco: 3, 27, 93.

Mane, Sánchez Luna, Juan: 31, 32.

Mane, María: 258-264; concepto náhuatl: 258-264; método histórico de Sahagún: 258-264; conciencia histórica de los nahuas: 229, 258-264; historiadores: 262-264.

Mane, como problema: 67-68, 189-190; como creador de una forma de arte: 229-264; un sentido humanista: 77-78; su origen: 191-198; su personalidad: 199-203; su destino: 227.

Mane, Estérol: 101, 105, 163, 181.

Mane, Matlatli: 19-20, 75, 199, 238, 246, 256.

Mane, *Popochtli*, identificado con el Sol: 103, 104, 105, 260, 262; la relación de: 145, 168; origen probable de exaltación: 260.

Mane, Wald, Alexander von: 36.

Mane, Aldous: 5.

Mane, *Quauhtli*: 165, 167.

Mane, José: 48 n.

Mane, *Mohuani*: 173, 174, 177-178.

Mane, *Matlatli*: 240, 259-260.

Mane, *Michil*, Fernando de Alva: 2, 7, 41, 79, 109 n., 147-148, 175-176, 254, 258, 261.

Mane, Jaeger, Werner: 4, 68, 91, 98, 231.

Mane, Jiménez Moreno, Wigberto: 8, 14.

Mane, Jonghe, Edouard de: 26, 109 n.

Mane, Jueces, estudiaban en el *Calmeac*: 252; eran incorruptibles: 252-253; seguían un proceso: 253.

Mane, Kingsborough, Lord: 27, 36.

Mane, Kirchhoff, Paul: 230 n.

Mane, Kohler, J.: 242 n.

Mane, Larroyo, Francisco: 231 n.

Mane, Lehmann, Walter: 15, 22, 26, 44, 46-47, 83, 109 n., 110 n., 112, 137, 138 n., 142, 144, 259 n.

Mane, Lengua náhuatl su riqueza: 34-35; su concisión: 43, 62; extensión donde se hablaba: 1; documentos en esta lengua: 8-26; era enseñada en los *Calmeac*: 237-238. Véase difrasismo.

Mane, León, Adrián: 26, 259.

Mane, León y Gama, Antonio: 109 n.

Mane, Libertad (del querer humano): 204-213.

Mane, Loubat, Duque de: 27, 28.

Mane, *Macehuales*: 119, 134, 196.

Mane, Marquina, Ignacio: 124.

Mane, Más allá (el): 65 n., 77, 148, 214-227.

Mane, Matemáticas, cálculos exigidos por los sistemas calendáricos: 94; opinión de Parra y de Clavijero: 42-43; de Ramos: 56; de Noriega: 94 n.

Mane, Materialismo, interpretación de Chavero: 38-40, 216.

Mane, McAfee, Byron: 13.

Mane, Médicos: 92-94.

Mane, Mendieta, fray Gerónimo de: 2-7, 164 n., 166 n., 178, 192, 234 n.

Mane, Mendieta y Núñez, Lucio: 242 n.

Mane, Mendizábal, Miguel Obón de: 48.

Mane, Mengin, Ernst: 24, 26, 44, 68, 157.

Mane, Metafísica, orientación del pensamiento náhuatl: 97-98; y poesía: 154-155.

Mane, *Mictlan*: 116, 193-197, 215-216.

Mane, *Mictlantecuhli*: 104, 193-196.

Mane, Mística, de los aztecas: 108, 194, 265;



- afirmación de la inmortalidad: 226-227.
- Mitos: 61; desconfianza de los: 65; como repaje del pensamiento cosmológico: 91-92.
- Molina, fray Alonso de: 62, 160, 176-177, 247.
- Momachtique* (estudiantes): 123, 238.
- Monzón, Arturo: 230 n.
- Motecuhzoma Ilhuicamina*: 210, 240.
- Motecuhzoma II*: 145.
- Moral (véase ética).
- Motolinía, fray Toribio: 2, 93-94 n., 109 n.
- Movimiento: 129-132.
- Moyocoyani* (que se inventa a sí mismo): 178-180.
- Muerte (el problema filosófico de lo que hay más allá de la): 222-228.
- Mundo físico, concepto náhuatl: 76, 123-124, 134-136, 176.
- Muñoz Camargo, Diego: 2, 27, 109 n.
- Nahual* (brujo): 93-94; como un diable: 193, 195.
- Náhuatl, cultura: 1-5; lengua: 1, 34-35, 36, 43, 62, 186-187, 237-238; término genérico más amplio que la palabra azteca: 1 n.
- Nanahuatzin*: 117-118.
- Nezahualcōyōtl*: 32, 41, 66 n., 87, 147-148, 154, 175, 210, 240, 254.
- Nezahualpilli*: 175, 240-242.
- Nicolau D'Oliver Luis: 8.
- Noriega, Raúl: 30, 94 n., 239.
- Null, Zelia: 15.
- Olmos, fray Andrés de: 2, 19, 26, 75, 109 n., 110, 249-250, 256, 258.
- Ometēōtl*: 46, 99, 106, 156-187, 264, 267-268; reside en *Omeyocan*: 99, 127, 134, 158, 170; ofrece apoyo al mundo: 100, 101, 112, 134, 162; origen de los dioses: 101-103; origen de las fuerzas cósmicas: 101-103, 119, 173; origen de los hombres: 184; el camino que lleva a *Ometēōtl*: 157-158, 224-225; sus diversos aspectos: 172; otros títulos de *Ometēōtl*: 173-180; su su multipresencia: 176-178; se inventa a sí mismo: 178-182; todo lo gobierna: 210-213.
- Orozco y Berra, Manuel: 37-38.
- Oxomoco*: 104, 191.
- Panteísmo: interpretación de Beyer: 47-48, 181-183; *Omeyotización* del mundo: 185-186.
- Parra, Porfirio: 42-43.
- Paso y Troncoso, Francisco del: 12, 14, 22, 43, 109, 112, 116.
- Peñafiel, Antonio: 18, 43.
- Personalidad (rostro, corazón): 64, 189-190, 199-203, 222; adquisición de: 75-76; pérdida de: 80-81; la educación como formación del rostro y corazón: 231, 210-243.
- Pintura, la tinta negra y roja, símbolo del saber: 74, 86.
- Pláticas de los viejos, véase *Huehuetlatōlli*.
- Platón: 4, 91, 92.
- Poesía: flor y canto: 150-155, 222, 267, 270-271; la poesía, forma de expresión del pensamiento: 63.
- Pemar, Juan Bautista: 2.
- Ponce, Pedro: 20.
- Pozo, Efrén C. del: 93 n.
- Predestinación al saber: 87.
- Problemática: 63-68.
- Quetzalcōatl*: 13, 22, 76, 103 n., 104, 105, 114, 116, 125, 174-175; como título de los sumos sacerdotes: 84, 242; símbolo náhuatl del sabio: 98, 99, 100-101; sus luchas con *Tezcatlipoca*: 106, 113, 134, 235 n.; identificado con *Venus*: 126; sabiduría de *Ometēōtl*: 184; creador de hombres: 192-198.
- Quetzaltehuéyac*: 165, 167.
- Ramos, Samuel: 55-56, 58.
- Reencarnación: 218-219.
- Religión: 145-146, 266; los varios tratamientos señalados por Caso: 50-52.
- Ríos, Pedro: 27, 108, 191, 220.
- Rojas, Mariano: 18.
- Rosa, Agustín de la: 62 n.
- Rostro (véase personalidad).

- del universo: 120-121, 131-132, 205.
- ... formas de, entre los náhuatl: 74, 112, 267-271. (véase *tlamatini*).
- ... fray Bernardino de: 2, 7, 8-16, 66, 68, 69-73, 76, 79-81, 84, 83, 117-118, 123, 126, 129, 130, 139 n., 153, 158, 164, 167, 168, 173, 174, 175, 191, 204, 206, 208, 213, 215, 216, 218, 219, 234, 237, 240, 242, 245, 250, 251, 253, n., 258 n.
- ... Jena, Leonhard: 14, 44, 58, n., 205, 208.
- ... Eduard: 13, 44-46, 58, 61, 88, 122, 176, 184 n., 192-193, 195, 261. (educación referente al): 251.
- ... y Góngora, Carlos de: 31, 32.
- ... Remi: 62.
- ... la aprobación social como forma de la acción moral: 256-257.
- ... (sabios falsos entre los náhuatl): 80-81.
- "El pueblo del Sol" (Caso): 51-52.
- ... identificación de los dioses con el Sol: 106, 181; como astro que obra: 126; su movimiento: 129.
- ... la Casa del Sol: 219 n.
- ... 106-121, 135.
- ... Jacques: 3, 52-55, 61, 108, 130-131, 132, 204-205, 235 n., 240 n.
- ... Lewis: 48.
- ... H. J.: 48 n.
- ... la vida como un sueño: 66, 97, 214.
- ... 140, 143, 195.
- ... 150.
- ... 259, 260.
- ... 117-118.
- ... 8, 235-236, 245; quiénes son: 236; antagonismo con el Sol: 235 n.
- ... 124.
- ... (México): 2, 8-11, 83, 145, 259, 260, 263.
- Teotihuacan*: 117-118, 140, 142, 143, 193, 218 n., 259.
- Textos, véase fuentes; descubridores y editores de: 43; quiénes principalmente los han paleografiado: 58 n.; de la leyenda de los Soles: 109 n.; en su original náhuatl: 273-308.
- Tezcatlipoca*: 104, 113, 121, 134, 174; los cuatro *Tezcatlipocas*: 103, 105, 106, 166; *Tezcatlipoca-Tezcatlanextia*: 165-167; protector del *Telpochcalli*: 235.
- Tezoco*, centro náhuatl del saber: 2, 79, 192, 260.
- Tezozómoc*, F. Alvarado: 2, 26, 259, 623.
- Thevet, André: 26, 109 n., 117 n., 164 n.
- Tiempo: 54-55, 106; especialización del tiempo: 131-132.
- Tlacopan*: 1, 260.
- Tlahuicole*: 210.
- Tláloc*: 114, 143, 169-170, 184, 216-218.
- Tlalocan*: 139, 143, 216-219.
- Tlaliticpac* (sobre la tierra): 64, 134, 203; la acción en *Tlaliticpac*: 65; aquí todo es como un sueño: 66, 146-147, 148-149, 214; opuesto a lo metafísico: 77.
- Tlamatini* (sabio), etimología: 73 (véase filósofos). Ideal supremo del sabio náhuatl: 267-271.
- Tlatelolco*: 8, 10-11, 16, 137.
- Tlaxcala*: 1, 2, 260.
- Tloque Nahuaque* (Señor del cerea y del junco): 138, 141, 148 n., 173, 175-177, 210-211.
- Tochihuitzin Coyolchiuhqui*: 147.
- Toltecas: 1, 88, 94, 135, 140, 143, 156, 157, 158-159, 259.
- Tolteccōyōtl*: 156, 243, 263.
- Tonacatecuhli*: 163-164, 220.
- Tonalámatl*: 204-208.
- Tonalpohualli*: 85, 94, 113, 130-131, 132, 204.
- Topan, miclan* (lo metafísico): 64, 77.
- Torquemada, fray Juan de: 2, 7, 32, 164, 166 n., 185, 236 n., 240-241.
- Toscano, Salvador: 29, 48, 242 n.
- Tovar, Juan de, S. J.: 27, 258.

Tradicón: 74, 79, 140, 142, 143.

*Tula*: 140, 143 n., 259.

Vaillant, George C.: 48, 124 n.

Valeriano, Antonio: 16.

Valor, concepto náhuatl de lo valioso: 63, 189.

Valverde Téllez, Emeterio: 41-42.

Velázquez, Primo F.: 20, 22, 112, 114.

Verdad, concepto náhuatl: 67-68, 97, 148; ¿puede conocerse sobre la tierra?: 146, 147, 149, 266-267; lo único verdadero en la tierra: 150-155, 186, 202; el Dios verdadero: 159-160; la verdad del hombre: 67-68, 189-190, 199, 268, 270-271.

Vida (como movimiento): 64, 131, 189;

su transitoriedad: 214-215; como experiencia única: 218-219.

Vigil, José M<sup>o</sup>: 18 n.

Visión *huitzilopáchtlica* del mundo: 135, 150, 222.

Walcot, E. Emmart: 93 n.

Westheim, Paul: 29, 48.

*Ximooayan*: 65 n., 216, 225.

*Xiuhámal*: 239, 258, 261, 262.

*Xiuhpohualli*: 85, 94.

*Xiuhcuhli*: 102, 181-182.

*Yohualli-ehécatl*: 103, 173-175.

*Yoyontzin*: 148.

Zarita, Alonso de: 2, 242, 252-253.

Este libro se terminó de imprimir el día 25 de julio de 1956, en los talleres de Unión Gráfica, S. A., Vértiz, 344, México, D. F. Se imprimieron 1,000 ejemplares, estando la edición al cuidado del personal técnico del Instituto Indigenista Interamericano.