

La filosofía náhuatl

Estudiada en sus fuentes



Miguel León-Portilla



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Miguel León-Portilla

“Apéndice III.¿Nos hemos acercado a la antigua palabra? Consideraciones críticas en torno a la filosofía náhuatl”

p.457-496

La filosofía náhuatl

Estudiada en sus fuentes

Miguel León-Portilla (autor)

Ángel María Garibay K. (prólogo)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

Ilustraciones

(Cultura Náhuatl. Monografías 10)

Primera edición impresa: 1956

Décima primera edición impresa: 2017

Primera edición electrónica en PDF: 2017

Primera edición electrónica en PDF con ISBN: 2019

ISBN de PDF 978-607-30-1473-1

<http://ru.historicas.unam.mx>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual
4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

2019: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Algunos derechos reservados. Consulte los términos de uso en <http://ru.historicas.unam.mx>.

Se autoriza la consulta, descarga y reproducción con fines académicos y no comerciales o de lucro, siempre y cuando se cite la fuente completa y su dirección electrónica. Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

APÉNDICE III

¿NOS HEMOS ACERCADO A LA ANTIGUA PALABRA? CONSIDERACIONES CRÍTICAS EN TORNO A LA FILOSOFÍA NÁHUATL

La idea y la elaboración de este libro implicaron la convicción de la existencia de genuinas fuentes indígenas que aportaran testimonios para investigar acerca de la visión del mundo y el pensamiento de los antiguos mexicanos. En el transcurso de los años, con igual persuasión, el libro ha sido objeto de revisiones y ampliaciones, tanto en sus varias reediciones como al ser traducido al ruso, inglés, alemán y francés.

Ahora bien, en tiempos recientes ha habido quienes han cuestionado la validez si no de todas por lo menos de algunas de las fuentes indígenas en lengua náhuatl a las que otros y yo acudimos en nuestras respectivas investigaciones. Adoptando en esto planteamientos críticos formulados acerca de la autenticidad de transcripciones escritas de textos de la antigua tradición clásica, griegos, hebraicos y otros, como los formulados por Werner H. Kelber y Eric A. Havelock,¹ se ha puesto también en tela de juicio el valor testimonial atribuido a no pocas fuentes nahuas.

Se ha argumentado así que dichos textos, en el mejor de los casos, constituyen tardías transposiciones o reducciones al alfabeto latino de palabras que se entonaban o pronunciaban solemnemente en determinadas circunstancias. Esas palabras —cantos, himnos, plegarias, discursos, relatos y evocaciones sobre acontecimientos divinos

¹ De sus varias obras pueden consultarse: Werner H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1983, y Eric A. Havelock, *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, Yale University Press, 1986.

y humanos— se trasmitían en sus propios contextos culturales a través de la tradición oral.

Quienes en los años que siguieron a la conquista española los redujeron a escritura lineal alfabética los obtuvieron a base de interrogatorios en relación asimétrica de intercomunicación con “sus informantes”, en grave riesgo de estar forzándolos a proporcionarles lo que pudieran pensar que sería de su agrado. Además, al ser arrancados esos textos del ámbito de su trasmisión propia, es decir de la tradición oral que se actualizaba con música y danzas en fiestas y diversas ceremonias, sufrieron otras alteraciones hasta quedar como mariposas muertas clavadas con un alfiler, fijadas con un alfabeto que nada tenía que ver con ellas.

El cuestionamiento crítico señala asimismo el hecho de que, al ser recogidos y transcritos tales testimonios en su gran mayoría por misioneros españoles o por indígenas ya catequizados, se vuelven aún más sospechosos de alteraciones, derivadas de manipulaciones con manifiesto enfoque europeo-cristiano.

Estos y otros planteamientos afines conllevan diversas posibles consecuencias. La más grave sería la de tener que aceptar que quienes en nuestras investigaciones hemos tenido como fuentes genuinas los tales textos transcritos alfabéticamente en náhuatl hemos estado trabajando con “materiales profundamente contaminados”. Según esto, creyendo que nos habíamos acercado a “la antigua palabra indígena”, para esclarecer su significación, nuestro trabajo habría sido un mero bordar en el aire.

¿Un nuevo acercamiento e interpretación crítica de las fuentes en náhuatl?

En vista de los dichos cuestionamientos y objeciones, considero necesario, al publicar de nuevo este libro, ofrecer aquí una *apologia fontium*, es decir, una reevaluación crítica de las fuentes que han sido apoyo de la investigación. Para esto no entraré en un nuevo análisis de cada uno de los testimonios que he aducido y me han permitido estructurar este trabajo. Ya en el libro, desde su primera edición, lo he hecho.

Creo pertinente, en cambio, concentrar la atención en los principales temas que abarca el libro, y que considero son constitutivos de la antigua visión del mundo y del pensamiento nahuas. Al hacer esto, tendré presente de manera más explícita una realidad que no debe soslayarse y que a veces parecen no tomar en cuenta o minusvalúan quienes ponen en tela de juicio el valor testimonial de los textos nahuas reducidos al alfabeto. Dicha realidad es la existencia en el ámbito cultural de Mesoamérica de libros o códices (*amoxtli*), portadores de pinturas ricas en simbolismos, acompañadas de signos glíficos, así como también de inscripciones en monumentos y diversos objetos descubiertos y estudiados por la arqueología.

En tanto que sabemos ya que los mayas poseyeron una escritura en sentido estricto, calificable de logo-silábica, consta también que los pueblos nahuas, mixtecas y otros, aunque no alcanzaron igual desarrollo, tuvieron al menos un sistema glífico que comprendía un gran conjunto de grafemas, algunos ideográficos y otros que representaban sílabas. Por medio de tales grafemas podían consignar fechas, nombres de lugar y de personas, accidentes geográficos, cuerpos celestes, fenómenos meteorológicos y geológicos como temblores, conceptos y prácticas religiosas, y una amplia gama de objetos como variadas flores, plantas, árboles, animales, piedras, metales, campos de cultivo, casas, palacios, templos, mercados, al igual que múltiples atributos de sus dioses, dignatarios y gente del pueblo, celebraciones de ceremonias, incluyendo las relacionadas con el nacimiento, ingreso a la escuela, matrimonio y muerte. También les era posible, valiéndose de sus glifos e imágenes, expresar determinadas acciones como caminar, nacer, morir, oler, hablar, cantar, gritar, combatir, conquistar, empujar, quemar y otras.

A esto debe añadirse, como algo muy importante, el papel semántico que desempeñaban las “pinturas” incluidas en las páginas de los códices, de modo particular los colores que ostentaban. En el caso de los monumentos en piedra, madera, barro, metal..., glifos como los que se han mencionado se registraban casi siempre acompañados de diversos elementos iconográficos en bajorrelieve, o esculpidos y en ocasiones pintados.

Esta sumaria descripción de los más conocidos atributos de la escritura empleada por los nahuas, mixtecas y otros, no pretende

responder a la cuestión de cuáles eran plenamente sus potencialidades y recursos. Sin embargo, bastará, según creo, para mostrar que no es adecuado calificar a tal sistema de mero “recurso nemotécnico”, que servía de apoyo para facilitar el recuerdo de la tradición oral. Existen también no pocos testimonios de frailes y otros del siglo XVI que afirman que los indígenas “sacaban de sus libros” sus relatos acerca del pasado, himnos, cantares y discursos como los *huehuehtlahtolli*.²

Lo que llamaríamos proceso de acercamiento al contenido semántico de pinturas y glifos, para enterarse de su significación, se enunciaba por medio del vocablo *amoxohtoca*, “seguir el camino del libro”. Con tal palabra se expresa que precisamente hay que concentrar la mirada e irla moviendo, de acuerdo con las rayas y otras indicaciones que marcan cuáles son las secuencias del códice. Practicando la acción implicada por *amoxohtoca*, los sacerdotes y sabios, los dignatarios y los jóvenes estudiantes, sobre todo de los *calmécac*, se acercaban a una gran variedad de composiciones y, cuando era necesario, las aprendían de memoria, desde himnos sacros hasta anales históricos.

Sahagún y otros, como fray Andrés de Olmos y los ya citados Motolinía y Durán, sostienen que, acudiendo a tal género de libros, hicieron el transvase de numerosos textos en náhuatl, pasándolos a escritura lineal alfabética. Se conservan algunos textos —como la *Leyenda de los soles* y los *Anales de Cuauhtitlán*— en los que, según veremos, es patente que fueron obtenidos a través de la “lectura” o *amoxohtoca* de uno o varios códices.

He recordado esto con cierto detenimiento porque lo considero indispensable al entrar en un proceso de valoración crítica de textos nahuas que se presentan expresa o implícitamente como “anclados”, en última instancia, en lo que se consigna en los libros pic-

² Tal es el caso, para dar tres ejemplos de Toribio de Benavente Motolinía, en *Memoriales o Libro de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella*, edición de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 52-53; fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., edición de Ángel María Garibay K., México Editorial Porrúa, 1967-1968, v. II, p. 191, y Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, p. 67-68.

toglíficos y también en inscripciones en monumentos y objetos arqueológicos. Esto mismo explica por qué, al reeditar este libro sobre el pensamiento y la cosmovisión nahuas, me interesa poner en relación mucho más estrecha que en trabajos anteriores los textos nahuas que se presentan como fuentes con este otro género de testimonios inobjetablemente prehispánicos: los códices y las inscripciones descubiertas por la arqueología. En pocas palabras, el propósito es detectar, en confrontación con dicho género de testimonios, cuáles de las fuentes textuales que he aducido pueden tenerse o no como hilos que pertenecen a la trama y la urdimbre del rico tejido cultural indígena y en particular de su pensamiento que he calificado de filosófico.

Tres son los temas principales a los que atenderé, de los que puede afirmarse que constituyen el núcleo de este pensamiento: los testimonios acerca de la concepción del tiempo y el espacio; las ideas acerca de la dualidad en el ámbito divino y terrenal, y la significación de los destinos humanos, en lo que concierne al origen, existencia, muerte y vida en un más allá de los hombres.

El orden con que aquí procederé

Cuando escribí este libro, tomé como punto de partida varios textos nahuas que analicé, en los que afloran preguntas y planteamientos acerca de los destinos del hombre en la tierra y después de la muerte, así como sobre su relación con la divinidad. Dichos textos —que incluí en el capítulo I— provienen principalmente de los manuscritos de *Cantares mexicanos* (Biblioteca Nacional de México) y de los *huehuetlahtolli*, que forman parte de las compilaciones debidas a fray Bernardino de Sahagún.

De estas fuentes obtuve también, y aduje en el mismo capítulo, otros textos nahuas que describen las figuras del *tlamatini*, “el que sabe algo”, y del *cuicapicqui*, “el forjador de cantos”. A ellos se atribuye allí la preocupación por inquirir acerca de lo que corresponde al hombre en la tierra y sobre su destino en la región de los muertos. También se dice de éstos que son poseedores de los libros (*amoxhua*), maestros que preservan la antigua palabra, componen

cantos y discursos. El mismo Sahagún anotó al margen del folio en que se habla del *tlamatini* las palabras “los philosophos”.

Estos textos, que fueron transcritos por indígenas que escucharon la relación oral de quienes se los comunicaron, se nos presentan hoy como expresión que difícilmente puede ser confrontada con el contenido de los códices prehispánicos que se conservan o con lo que aportan inscripciones y otros testimonios arqueológicos. Sin embargo, tanto Sahagún como fray Andrés de Olmos que hizo transcribir un conjunto de *huehuehtlahtolli*, testimonios de la antigua palabra, hacia 1533-1536, afirman que, en la última instancia, esa oralidad la obtuvieron sus informantes de sus libros, entre los que estaban los *cuicámatl*, “papeles de cantos”.³

He mencionado que hay tres temas principales en los textos en náhuatl cuya confrontación con el contenido de códices prehispánicos y testimonios arqueológicos interesa de modo particular. En dichos temas se cifra el meollo de lo que se expone en este libro. Si bien es en el capítulo I, y complementariamente en los capítulos IV y V, donde se trata de las cuestiones que conciernen a los destinos humanos, he optado por adentrarme en la propuesta confrontación atendiendo antes a los otros dos temas. La razón de esto se deriva de que la concepción del tiempo y del espacio, así como lo que se refiere a la dualidad, se muestran como puntos de referencia en los cuestionamientos acerca de los destinos del hombre en la tierra y después de la muerte. Además, como vamos a verlo, la confrontación de los textos que versan sobre el espacio y tiempo, y la dualidad, con el contenido de códices prehispánicos y otros testimonios arqueológicos puede realizarse más fácilmente. Llevarla a cabo antes ayudará a intentar luego la que concierne al tema de los destinos.

Comenzaré, por tanto, con lo que toca a la concepción del tiempo y el espacio, materia a la que se dedica el capítulo II de este libro.

³ Fray Bernardino de Sahagún, en *Códice florentino*. Manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, 3 v., reproducción facsimilar dispuesta por el gobierno mexicano, México, v. III, lib. X, f. 141v; fray Andrés de Olmos, *apud* fray Juan Bautista, *Huehuehtlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, estudio introductorio de Miguel León-Portilla, versión del náhuatl de Librado Silva Galeana, México, Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, 1988, p. 15.

La concepción del tiempo

Son relativamente abundantes los textos en náhuatl, transcritos con el alfabeto después de la Conquista, que ofrecen información sobre la concepción nahua del tiempo y el espacio. En este libro he aducido y comentado algunos y citado más sucintamente otros. También ofrecí ya en el mismo capítulo II algunas referencias a códices prehispánicos. Ahora, con un enfoque crítico y de manera más específica, realizaré la confrontación propuesta.

Comenzaré por la concepción del tiempo, fijándome en su carácter cósmico-cíclico. Diré en primer lugar que dicha concepción se trasmite en los textos no como un mero relato aislado sino rigurosamente enmarcada en el sistema de cómputos calendáricos que se desarrolló en Mesoamérica desde bastantes siglos antes de la era cristiana. Todo cómputo del tiempo en este ámbito cultural, además de su precisión, conlleva múltiples y complejas significaciones. Éstas aparecen vinculadas estrechamente al universo de las realidades divinas y humanas y, en general, a todo cuanto se considera que existe sobre la tierra y en los estratos superiores e inferiores del mundo. Nada hay en los distintos rumbos del espacio que no esté permeado por las secuencias del tiempo, portadoras de significaciones y destinos, objeto precisamente de los cómputos calendáricos.

Existe así una estructura conceptual no estática sino armonizada plenamente con los ritmos del tiempo que todo lo abarca, incluyendo los orígenes y secuencias de los que llamamos acontecimientos cósmicos. Así como los dioses y los seres humanos poseen un nombre calendárico que los ubica en el devenir temporal, también las distintas duraciones en que se periodiza el tiempo tienen sus correspondientes designaciones. Comprenden ellas diversos lapsos como son las treceñas y veintenenas de días, los ciclos de 260 y de 365 días, las treceñas de años, las “ataduras” (*xiuhmopilli*) de 52 y las “vejece” (*huehuehtiliztli*) de 104 años. Múltiplos de estos ciclos son las edades o soles que, asimismo con sus nombres calendáricos y sus atributos cósmicos, se piensa que han existido a lo largo de milenios.

En esas edades o soles ha habido sucesivas fundamentaciones de la tierra (*tlalli cecentetl itlamamanca*), durante las cuales ocurrieron florecimientos de la vida, las plantas, los animales y los seres humanos. En por lo menos una decena de textos de la tradición

nahua (véase el capítulo II de este libro) se refiere cómo comenzó y terminó cada una de esas edades hasta llegar a la quinta, que es la presente, del Sol 4-Ollin (4-Movimiento). Ahora bien, interesa ver si lo que expresan sobre esto los textos en náhuatl de la tradición que se transvasó a escritura lineal puede confrontarse con inscripciones en monumentos y con representaciones pictográficas en algunos códices o libros indígenas.

Del ámbito de los nahuas se conservan cinco monumentos en piedra en los que se registra con signos glíficos la serie de los soles o edades cósmicas que han existido. Describiré en forma sumaria lo que ofrecen dichos monumentos.

Uno es el que se conoce como “Disco solar”, conservado en el Museo Peabody, de la Universidad de Harvard. En él aparecen los glifos de las edades cósmicas que han existido; en este orden, arriba, de derecha a izquierda: 4-Océlotl (4-Ocelote), 4-Ehécatl (4-Viento), 4-Quíáhuatl (4-Lluvia de fuego) y 4-Atl (4-Agua). En el centro, mucho mayor, se halla la figura del Sol con ocho rayos y varias bandas con jades y plumas. En medio del disco solar está el glifo de la edad presente 4-Ollin (4-Movimiento) (figura 1).

Otros dos monumentos, relativamente sencillos, presentan parecidos registros que coinciden, con algunas variantes, con lo expresado por los textos nahuas. Uno es la llamada “Piedra de los soles”, conservada en el Museo Nacional de Antropología de México, que en sus cuatro caras ostenta los cuatro glifos calendáricos correspondientes a las edades que han precedido a la actual. Paralela es la representación que ofrecen las caras del monumento en piedra que preserva el Museo Grassi, de Leipzig. En él, una vez más, se registran los soles cosmogónicos (figura 2).

Sin duda el monumento más extraordinario es la “Piedra del sol”, también nombrada “Calendario azteca”, ahora en el Museo Nacional de Antropología. En ella, junto con otros glifos, se ven, al centro, la efigie del Sol de la edad presente 4-Ollin (4-Movimiento), y en los cuatro rectángulos los signos jeroglíficos de las otras tantas edades o soles. Arriba, al centro, se lee asimismo 13-Ácatl (13-Caña), que corresponde a 1479, es decir a dos años antes de la muerte de Axayácatl, que fue quien ordenó esculpir este monumento. El conjunto de los diversos glifos está circundado por dos enormes

serpientes cuyas cabezas reposan en la parte inferior y cuyos extremos cierran el círculo donde está la fecha 13-Caña. En las fauces de las serpientes se ven dos rostros divinos, símbolos de la suprema dualidad (figura 3).

Del reinado de Motecuhzoma Xocoyotzin proviene el quinto monumento con las inscripciones que aquí interesan. Conservada esta lápida en el Museo Time, de Rockford, en Illinois, procede también de la ciudad de México. En su centro, como en la Piedra del Sol, se mira el siglo de 4-*Ollin* (4-Movimiento), para señalar así la edad presente. En los cuatro extremos se hallan los glifos de los soles o edades anteriores: 4-Lluvia (de fuego), 4-Agua, 4-Ocelote y 4-Viento. Además hay otros dos glifos; el de arriba del 4-Movimiento es 1-*Cipactli*, día 1-Lagarto, y el de abajo es el del año 11-*Ácatl* (11-Caña). En éste —concordando entre otros con los testimonios en náhuatl de los *Anales de Cuauhtitlán* (1975, 208)— fue entronizado Motecuhzoma Xocoyotzin, y precisamente en un día 1-Lagarto. De este modo, como en otras inscripciones de la época clásica, sobre todo entre los mayas, se establece aquí una relación entre el acontecer de un personaje y la secuencia de los ciclos cósmicos. La fecha de entronización de Motecuhzoma queda inscrita en el gran marco del devenir cósmico. Han transcurrido cuatro edades y soles, y ahora en el quinto sol el supremo gobernante Motecuhzoma asciende al poder (figura 4).

La estrecha relación del nuevo *huey tlahtoani* con *Tonatiuh*, el Sol, 4-Movimiento, registrada en la inscripción de esta lápida conmemorativa, la reitera a su vez un texto en náhuatl incluido en el *Códice florentino* que trasmite las palabras que dirige un *tecuhtlahto*, un juez, al nuevo supremo gobernante:

Tocontocaz in monan, in mohta, in Tonatiuh, in Tlaltecuhтли; at intech tonaciz in quauhtin, in oceloh, in tiacaoan, in cahuiltia, in coiohuia in Tonatiuh, in tiacauh in quauhtleoanitl...

Seguirás a quien es Madre tuya, Padre tuyo, el Sol, el Señor de la Tierra; por ventura te acercarás a las águilas, los tigres, los esforzados, los que alegran, invocan al Sol, animoso, águila que asciende.⁴

⁴ *Códice florentino*, v. II, lib. VI, f. 48r.

La mención conjunta en este texto de *Tonatiuh*, el Sol, y *Tlaltecuhli*, Señor de la Tierra, permite establecer otra relación precisamente con la efigie esculpida en el centro de la ya mencionada Piedra del Sol. Como lo han mostrado con detalle C. Navarrete y D. Heyden,⁵ los atributos del rostro que allí aparece permiten su identificación como Sol-Señor-de-la Tierra. Esto mismo puede comprobarse en el *Códice Borgia* (p. 18, 23, 71), en el *Borbónico* (p. 16), en el *Laud* (p. 14), así como en otros manuscritos, esculturas y bajorrelieves, algunos aducidos por los mismos investigadores.⁶ Mostrando ellos también la convergencia con los textos en náhuatl, citan catorce en los que se habla expresamente de la dualidad *Tonatiuh-Tlaltecuhli*.

El nombre calendárico del Sol en la quinta edad, 4-*Ollin*, que se interpreta en su forma más amplia como 4-Movimiento de Tierra, es otro elemento al que debe atenderse. En innumerables *cuauhxicalli*, recipientes de empleo frecuente en el culto de *Tonatiuh*, aparece el glifo de 4-*Ollin*. En paralelo, hay varias fuentes en náhuatl (*Códice florentino*, *Anales de Cuauhtitlán*, *Leyenda de los soles*, *Historia chichimeca*...) que ilustran más ampliamente la gama de significaciones de dicho nombre y glifo calendáricos.

El texto nahua de la *Leyenda de los soles*, que se transcribió alfabéticamente en 1558 y que se traduce y comenta en este libro, merece particular atención. Ante todo hay que notar acerca de él que, en medio de las variantes que presentan otros textos, en especial acerca del orden de los soles, coincide él con el relato, fundamentado en la “lectura” de varios códices, que dio apoyo a la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, según en la misma se hace notar. Dicho manuscrito, como se ha mostrado, se concluyó antes de 1537.⁷

⁵ Carlos Navarrete y Doris Heyden, “La cara central de la *Piedra del sol*. Una hipótesis”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. XI, 1974, p. 355-376.

⁶ *Códice Borgia*, 3 v., comentario de Eduard Seler, México, Fondo de Cultura Económica, 1964; *Códice borbónico*, comentario de Karl Anton Nowotny, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1974, p. 16; *Códice Laud*, introducción de C. A. Burland, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1966, p. 14.

⁷ Miguel León-Portilla, “Ramírez de Fuenleal y las antigüedades mexicanas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. VIII, 1969, p. 40-49.

Además, el análisis de las expresiones nahuas de la *Leyenda de los soles* pone al descubierto que ella es también otra “lectura” de un códice portador de imágenes y glifos. Prueba de ello la dan varias expresiones que se intercalan y repiten, como *inezca in nican ca*, “su apariencia de esto, aquí está”; *izcatqui*, “he aquí, aquí se ve”; *inin...*, “éste”; *iniqueh in...* “estos”. Estas palabras, acompañadas con frecuencia por otras como *niman ic*, *niman ye*, *niman ye ic*, “entonces, enseguida, a continuación...”, son indicio de que el texto está siendo “leído”, de acuerdo con las secuencias de un manuscrito pictográfico, y redactado luego con escritura lineal alfabética.

Tales expresiones, que tienen un carácter deíctico, es decir, de apuntamiento a lo que se está contemplando, muestran como en vivo lo que significa el vocablo *amoxhtoca*, “seguir el camino del códice”, en el proceso de “descodificar” su contenido y darlo a conocer a otros. En las antiguas escuelas sacerdotales, con glifos y pinturas, se “codificaba” el saber de que eran portadores los libros o “códices”. Y, también en ellas, “se descodificaban” sus secuencias narrativas (en los códices de contenido histórico), o especulativas (en los referentes a creencias, ritos y otras materias). Al realizarse el *amoxhtoca*, “seguir el camino del libro”, oralmente se efectuaba dicha “descodificación”, transmitiendo lo que en él se contenía. Un proceso paralelo tuvo lugar en el caso de la “descodificación” del libro acerca de la secuencia de las edades cósmicas. Con palabras un sabio indígena fue transmitiendo su contenido. Sólo que, ya en 1558, dichas palabras nahuas se “recodificaron” en escritura lineal alfabética.

Existe —como se indica también en el presente libro— un códice, el *Vaticano A 3738*, en cuyas páginas 4v-7r se registran con pinturas y glifos calendáricos los cuatro soles o edades que han existido antes de la actual. Este códice es un documento relativamente tardío, con variantes y otros añadidos que denotan manifiesta influencia europea. En opinión de varios investigadores, el *Vaticano A* y el *Códice telleriano remense*, que en varias de sus secciones ostentan gran semejanza, se derivan, uno y otro, de uno o varios manuscritos más antiguos. De cualquier forma y reconociendo que debe procederse con cautela en el estudio y consulta del *Vaticano A*, no habrá que disminuir por ello su importancia como testimonio en el que se

trasmite la concepción nahua acerca del espacio y el tiempo cósmicos (figuras 5 y 6).

Las convergencias entre contenido de textos en náhuatl, códices pictográficos y representaciones e inscripciones en objetos y monumentos arqueológicos del ámbito nahua pueden ponerse además en parangón con un considerable conjunto de testimonios provenientes de otras subáreas de Mesoamérica. Aquí me limitaré a citar el relato de las edades cósmicas en el *Popol Vuh* de los quichés, así como diversas alusiones en algunos de los libros de *Chilam Balam* del ámbito yucateco y, de manera muy especial, varias representaciones de cataclismos cósmicos en el *Códice Dresde* (74) y en el *Trocortesiano* (31 b). Finalmente, si en la lápida que registra la entronización de Motecuhzoma Xocoyotzin se hace referencia a los soles que marcan los grandes ciclos del tiempo, también hay apuntamientos en cierto modo afines en algunas estelas del periodo clásico maya. Tal es el caso de dos lápidas procedentes del Templo 14 de Palenque. En ellas, para exaltar la memoria del señor Chan-Bahlum, se relaciona a éste con una manifestación del dios Ah Bolom Tzacab, ocurrida en otra edad cósmica, miles de años antes.⁸

La concepción acerca del espacio

Los textos nahuas que hablan de los distintos planos y rumbos del espacio se sitúan con frecuencia en relación con el pensamiento acerca del devenir temporal. Así, por ejemplo, en el presente libro aduzco un testimonio del *Códice matritense* en el que, al explicar cómo se desarrolla la cuenta de 52 años, se señala que los años de signo *tochtli* (conejo) pertenecen al rumbo del sur; los de *ácatl* (caña) al de “la luz”, el oriente; los de *técpatl* (pedernal) al norte, y los de *calli* al poniente o “rumbo de las mujeres”. Idéntica conceptualización aparece en los registros pictográficos de la primera página del *Tonalámatl de los pochtecas* o *Códice Fejérváry-Mayer* y en las 75-76 del código maya de Madrid o *Trocortesiano*. De la perduración de tales ideas entre los mayas de tiempos posteriores da

⁸ Linda Schele y M. Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Forth Worth, Kimbell Art Museum, 1986, p. 272-273.

cuenta a su vez el *Chilam Balam de Ixil*. Se habla en él de los años *kan* que miran hacia *Lakin* (el oriente); los años *muluc* al *Xaman* (norte); los *ix* hacia *Chik'in* (el poniente), y los *cauac* a *Nohol* (el sur)⁹ (figura 7).

Tanto en los códices mayas prehispánicos, preservados en Dresde y Madrid, como en no pocos monumentos en piedra y pinturas se corrobora esta conceptualización espacio-temporal a través de los glifos de los “años orientados” a los distintos cuadrantes del mundo. Además de inscripciones como las de Palenque inscrip. M, Naranjo 24, Copán T, Quiriguá M, pueden mencionarse las pinturas de estos glifos direccionales en la tumba 12 de Río Azul, en el Petén, descubierta en 1985. Allí, en hermosas pinturas, se ven los dichos glifos correspondiendo correctamente a las direcciones reales.¹⁰

En relación con los atributos cósmicos de cada cuadrante del mundo, mencionados en textos nahuas como al principio de los *Anales de Cuauhtitlán*,¹¹ en la *Crónica mexicáyotl*¹² y en el *Códice florentino*,¹³ o en varios lugares de los libros mayas yucatecos de los *Chilam Balam* de Chumayel, Tizimín, Ixil..., en el *Ritual de los Bacabob* y en el *Popol Vuh* de los quichés, existen testimonios paralelos, a veces idénticos, en códices prehispánicos y monumentos y objetos arqueológicos. Tal es el caso en relación con los árboles, aves, deidades y colores cósmicos en los ya citados códices *Tro-cortesiano*, *Tonalámatl de los pochtecas* y en el *Borgia* (p. 49-53), en el *Vaticano B* (p. 17-18) y, de tiempos posteriores, el *Tudela* (p. 97r)¹⁴ (figura 8).

Entre los monumentos arqueológicos que dan fe de idéntica conceptualización mencionaré tan sólo los árboles y aves cósmicas que se contemplan en la lápida del sarcófago y en los tableros de la Cruz y de la Cruz Foliada de Palenque, al igual que los bajorrelieves del Templo de los Tableros en Chichén Itzá, en que aparecen los árboles

⁹ El *Chilam Balam de Ixil* está incluido en *Códice Pérez*, edición y versión de Emilio Solís Alcalá, Mérida, Yucatán, Liga de Acción Social, 1949, p. 340-341.

¹⁰ Richard E. W. Adams, “Archaeologists explore Guatemala’s Lost City of the Maya, Río Azul”, *National Geographic Magazine*, Washington, D. C., v. 169, n. 4, 1986, p. 442.

¹¹ *Anales de Cuauhtitlán*, p. 3.

¹² *Crónica mexicáyotl*, p. 74-75.

¹³ *Códice florentino*, v. II, lib. VII, f. 14r-14v.

¹⁴ En la Bibliografía se registran las más recientes ediciones de estos códices.

y aves distribuidos en función de los rumbos del mundo. Del ámbito de los nahuas pueden citarse las representaciones de los árboles cósmicos que surgen de las aguas del inframundo en la superficie de la base de un Chac Mool localizado en Santa Cecilia Acatitlan, así como los bajorrelieves tallados en una caja de piedra conservada en el Museo Nacional de Antropología.

Más allá de estas referencias, debe destacarse como género de testimonio arqueológico en extremo significativo el de la arquitectura de los templos en que se incorpora la concepción del espacio cósmico no ya sólo horizontal sino también vertical. Los numerosos estudios que incluyen observaciones astronómicas para determinar la orientación de incontables templos, “pirámides”, en el ámbito mesoamericano muestran que su edificación se concibió tomando como norma los rumbos cósmicos en función del “camino del Sol”, de suerte que el adoratorio en lo más alto (generalmente doble) viera hacia el poniente, apuntando hacia la región en la que, después de haber llegado al cenit, se halla la casa de *Tonatiuh*, el que va haciendo la luz y el calor, rumbo que precisamente entre los nahuas tiene por signo a *calli*, casa.

Las ideas que acerca del espacio vertical expresan varios textos en náhuatl de los *Códices matritenses* y *Florentino*, los *Anales de Cuauhtitlan* y otros manuscritos del siglo XVI, como la *Histoyre du Mechique* (versión al francés del siglo XVI de un texto indígena recogido probablemente por fray Andrés de Olmos), aparecen en ocasiones como “lecturas” de lo que se representa en algunos códices y hallazgos arqueológicos. Una muestra la proporciona el llamado *Rollo Selden*, manuscrito de estilo prehispánico que confirma la relación cultural entre mixtecas y nahuas. Comienza con una imagen de los nueve estratos celestes del universo, así como de la superficie de la tierra, simbolizada por las fauces de un *Cipactli*, el saurio primigenio tantas veces representado en la iconografía de los nahuas, mixtecas y mayas.

Simbolizados los distintos estratos o “pisos” celestes por franjas de estrellas, en ellos se ven, en la parte más baja, el sol y la luna y, en la más alta, tres figuras. En el centro se halla una con atributos que corresponden a Ehécatl-Quetzalcóatl. De un lado y otro de él, respectivamente, se ven una figura masculina y otra femenina, ambas

con los nombres calendáricos 1-Venado. El testimonio del cronista fray Gregorio García en su obra *Origen de los indios del Nuevo Mundo...* esclarece lo que esto significa:

En un pueblo de indios, llamado Cuilapa [en la Mixteca], tenemos un insigne convento de mi orden, cuyo vicario que a la sazón era cuando yo llegué allí, tenía un libro de mano que él había compuesto y escrito con sus figuras como los indios de aquel reino mixteco las tenían en sus libros o pergaminos enrollados, con la declaración de lo que significaban las figuras en que constaba su origen... Y así le supliqué me diese licencia para sacar lo que hacía a mi propósito e intento que es el origen de estos indios..., el cual refiere de esta manera.

En el año y en el día de la oscuridad y tinieblas... fingen los indios que aparecieron visiblemente un dios que tuvo por nombre un ciervo [1-Venado] y por sobrenombre Culebra de León, y una diosa muy linda que su nombre fue un ciervo [1-Venado] y por sobrenombre Culebra de Tigre. Estos dos dioses dicen haber sido principio de los demás dioses...¹⁵

Esta suprema pareja divina, de idéntico nombre calendárico, aparece también con dicha designación en el *Códice vindobonense* (extremo inferior derecho de p. 51), y tiene entre sus hijos a Ehécatl Quetzalcóatl que, como en el *Rollo Selden*, baja de lo más alto de los estratos celestes (columna izquierda, p. 48 del *Vindobonense*)¹⁶ (figura 9).

Quetzalcóatl, que en ambos códices aparece descendiendo a la tierra que se representa con la mandíbula del *Cipactli*, actúa como manifestación creadora de la suprema divinidad dual. Esto mismo se representó en el llamado *Códice Gómez de Orozco*, en el que ya sólo se conserva el trazo de los nueve estratos celestes y las huellas de quien baja hacia el *Cipactli* terrestre. Una especie de “lectura” de esto la ofrecen dos textos nahuas del *Códice florentino* que se aducen al final del capítulo III del presente libro. En ellos se dice: “Llegó el hombre y lo envió acá Nuestra Madre, Nuestro Padre, el Señor Dual,

¹⁵ Gregorio García, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

¹⁶ Véase la Bibliografía en la que se registran las más recientes ediciones de éstos y de los códices que a continuación se citan.

la Señora Dual, el del sitio de los nueve estratos, el del lugar de la Dualidad... ¿Es verdad? ¿Lo mereció el señor, nuestro príncipe Quetzalcóatl el que inventa a los seres humanos, el que los hace? ¿Acaso lo determinó el Señor, la Señora de la Dualidad?”¹⁷ (figura 10).

Otra estrecha correlación puede también establecerse entre los estratos celestes e inferiores que plásticamente se delinean en la p. 1r-1v del *Códice Vaticano A*, y lo que refieren el texto náhuatl del mismo *Florentino*,¹⁸ así como los *Anales de Cuauhtitlán*,¹⁹ la *Histoire du Mechique* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.²⁰ Estos testimonios no sólo coinciden en lo esencial con los que se han citado del ámbito mixteco, sino que amplían la información acerca de lo que se pensaba era propio de cada uno de los estratos o pisos superiores e inferiores. Es de notarse que en ellos se expone la que parece ser una antigua variante que habla de trece pisos celestes en vez de nueve (figuras 11 y 12).

Tal variante aparece asimismo en varios textos mayas de los libros de *Chilam Balam* que mencionan trece dioses de los pisos o divisiones celestes, los *Oxlahun-ti-ku*, y nueve de los inferiores, los *Bolon-ti-ku*. Mencionaré finalmente algunos monumentos arqueológicos que aluden a esta misma conceptualización del espacio.

De modo general se refleja ella en los templos con sus estructuras piramidales truncadas que se superponen y dan lugar en lo más alto a un doble adoratorio donde reciben culto quienes parecen constituir diversas manifestaciones de una dualidad. En el ámbito mayense se representan en estelas y otros monumentos las deidades de los planos superiores en contraposición con el saurio, símbolo de la Tierra. El ave *moan*, acompañada del glifo del número 13 y los que corresponden al Sol, la Luna, la “estrella grande” (Venus), con otros símbolos identificados como “planetarios”, integran la imagen del mundo de arriba. Esto ocurre en las fachadas del templo 22 de Copán, de la “Casa del Adivino” en Uxmal y del anexo oriental de “Las Monjas” en Chichén Itzá, y en inscripciones como las de

¹⁷ *Códice florentino*, v. II, lib. VI, f. 120r y 148v.

¹⁸ *Códice florentino*, v. I, lib. III, f. 25r-25v.

¹⁹ *Anales de Cuauhtitlán*, p. 8.

²⁰ La *Histoire du Mechique*, traducida al castellano, así como la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, las ha editado Ángel María Garibay K. en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Editorial Porrúa, 1973.

Piedras Negras 25 y 36 con los glifos de los dioses de la noche y de la región de las tinieblas, a veces una mano que aprisiona una cabeza con rasgos de simio, precedido del numeral 9.

En la célebre estela 10 de Yaxchilán se integra una extraordinaria imagen de las realidades celestes. Por encima de la cruz de *Kan*, símbolo de agua-jade, y de otros signos de connotación celeste, aparece enmarcada en sendos cuadretes una pareja divina, Señor y Señora, y en medio de ella el dios creador, en este caso *K'in*, el Sol. Las imágenes recuerdan las representadas en lo más alto de los pisos celestes en el ya descrito *Rollo Selden*. Abajo de los cuadretes y como unidos al conjunto de los símbolos celestes, se ven de cada lado tres rostros, todos ellos variantes de la misma efigie de *K'in*. Los que se hallan en los extremos laterales se encuentran en las fauces estilizadas del saurio terrestre. *K'in* desciende de los pisos celestes y penetra en el ocaso a través de dichas fauces, en el inframundo. De él vuelve a surgir triunfante en el nuevo día.

Del ámbito nahua proviene el que se conoce como Teocalli de la guerra sagrada, que ostenta una forma piramidal. Hay en él trece escalones que conducen a lo más alto, donde aparece el Sol 4-Movimiento. A sus lados están Huitzilopochtli, a la izquierda, con su tocado de colibrí, y, a la derecha, Tezcatlipoca, con un atuendo de piel de jaguar. La yuxtaposición dual reaparece aquí con el simbolismo mexica. En los costados de este adoratorio situado en lo más alto se registran las fechas *1-Técpatl* (1-Pedernal) y *1-Miquiztli* (1-Muerte) que, según numerosos textos en náhuatl, eran días vinculados con Huitzilopochtli y Tezcatlipoca. Encima de ambos glifos calendáricos se ve el del espejo humeante, propio de Tezcatlipoca.

Reforzando el significado de imagen cósmica que conlleva este monumento, en la base del mismo aparece el *Cipactli*, símbolo de la Tierra, situado justamente debajo del disco solar que se halla en lo más alto del templo. El *Cipactli*, como lo muestra el cráneo que aparece con él de cabeza, es la entrada al inframundo, al que penetra asimismo el Sol por la noche. El mismo Sol, llevando consigo la luz y el calor, reaparece en lo más alto, de modo semejante a lo que se representa en la estela 10 de Yaxchilán (figura 13).

También de procedencia mexica es la llamada “Lápida de los cielos”. En ella se esculpieron varias bandas horizontales con el

glifo de la Estrella Grande, *Huey citlalin* (Venus), así como los símbolos de la noche, que aparecen en el *Rollo Selden* y el *Códice Gómez de Orozco* denotando los diversos estratos celestes. En lo más alto se ve un águila, símbolo del Sol, con sus alas extendidas en actitud de atrapar lo que parece ser un colibrí estilizado. Varios textos nahuas hablan de los guerreros que morían y se convertían en colibríes cuyo destino era acompañar al Sol del alba al cenit (figura 14).

Una correlación más aduciré entre una fuente inobjetablemente prehispánica y un texto náhuatl vaciado a escritura alfabética, ambos acerca del Sol en su cometido cósmico de águila que asciende y crea el día y el calor. El testimonio prehispánico se halla en el *Códice Borgia* (p. 71). La página entera comprende una gran imagen de *Tonatiuh*, enmarcado en tres lados, arriba, a la derecha y abajo, por los glifos de los trece volátiles que, con sus numerales, se considera que connotan las horas o divisiones del día. *Tonatiuh* aparece en un sitial, circundado por el disco solar. Su atavío incluye un *xiuh-totocalli*, casquete de pájaro turquesa, propio del Dios del Fuego, *Xiuhtecuhtli*, con el que aquí se relaciona, pero enriquecido con cuatro tiras cubiertas con plumas de águila que corresponden a la deidad solar. Del disco del Sol salen, hacia arriba, una gran flor y cinco banderas que, Eduard Seler, en su comentario al *Borgia*, piensa que pueden corresponder a las cinco regiones del mundo. *Tonatiuh* aparece como un guerrero con un haz de dardos en una mano y un *átlatl* o lanzadera en la otra. De uno y otro lado fluyen dos corrientes: una de agua que lleva pequeños discos amarillos y otra de plumas también amarillas con bolas de fino plumaje, evocación de *atl-tlachinolli*, la guerra. Debajo del sitial se contempla el glifo de 4-Ollin, 4-Movimiento, nombre calendárico del Sol en la edad cósmica actual.

Frente a *Tonatiuh* se ve un animal, cubierto o vestido de hierba de color verde. Parece ser un mono que simboliza aquí a un ofrendador. Ha sacrificado codornices decapitándolas, practicando el rito que se nombraba *tlaquechcotonaliztli*, “cortamiento del pescuezo”. Una cabeza de codorniz reposa sobre las fauces del *Cipactli*, símbolo de la Tierra. La otra la sostiene en su mano derecha. Con la izquierda mantiene en alto el cuerpo de la codorniz decapitada, de cuyo cuello brota un chorro de sangre que va a dar a la boca de *Tonatiuh* que se alimenta con ella.

Toda la escena se desarrolla en el marco de las divisiones del día representadas por los trece volátiles y, más en particular, cuando está ya amaneciendo. A ello parecen referirse el glifo 1-Ácatl, 1-Caña, que corresponde a la estrella del alba, y la representación de un cielo en el que todavía se contempla la luna (figura 16).

Veamos ahora la que puede considerarse como “descodificación” de esta página del *Borgia*. El texto en náhuatl fue recogido por Sahagún hacia 1558, en Tepepulco, de labios de quienes, como él lo dice, expresaron sus testimonios llevando consigo sus libros de pinturas. Éste es el texto, incluido en los *Primeros memoriales*:

Así servían al Sol a diversas horas del día y de la noche. Cada día, al salir el Sol, era hecho el sacrificio de codornices y ofrecimiento de copal. Y así se sacrificaba a las codornices, les cortaban el cuello, las levantaban en ofrenda al Sol, lo saludaban, le decían:

Ha salido el Sol, el que hace el calor, el niño precioso, águila que asciende. ¿Cómo seguirá su camino? ¿Cómo hará el día? ¿Acaso algo sucederá en nosotros, su cola, su ala?

Le decían:

Dígnate hacer tu oficio, cumple con tu misión, Señor Nuestro.
 Y esto se decía cada día, cuando salía el Sol.²¹

Al igual que este texto, que puede considerarse una “lectura” o “descodificación” de la página 71 del *Borgia*, hay otros que se aducen en el presente libro que, como vimos, guardan estrecho paralelo con el contenido de otros códices, o de hallazgos arqueológicos, en los que se hace referencia directa a la concepción del espacio y el tiempo cósmicos. No quiere decir esto, desde luego, que no haya en determinados casos interpolaciones u otros géneros de supresiones o alteraciones en los textos que se derivaron de la tradición oral, incluso de aquella que estuvo “anclada” o estrechamente vinculada con lo que expresaban los libros portadores de expresiones pictográficas. Es obvio que, con un sentido crítico, histórico y filológico, ha de ponderarse en cada caso lo que aportan los textos en náhuatl transcritos después de la conquista española. Lo hasta aquí presentado, referente a la conceptualización espacio-temporal, estableciendo comparaciones

²¹ *Primeros memoriales*, en *Códice matritense del Real Palacio*, f. 237v.

entre textos nahuas de varias procedencias con códices prehispánicos y hallazgos arqueológicos, muestra que hay una coincidencia sustancial entre estos géneros de testimonios. Incluso haber ido más allá del ámbito de los pueblos nahuas, estableciendo comparaciones con otras fuentes maya-yucatecas, quichés y mixtecas, pone de manifiesto que, en no pocos aspectos, esta cosmovisión espacio-temporal tuvo alcances mesoamericanos, aun cuando sea con algunas variantes.

La dualidad en lo divino y lo terrenal

Vimos, al examinar las convergencias entre los textos nahuas transcritos alfabéticamente y el contenido de algunos códices prehispánicos y hallazgos arqueológicos en lo que concierne a la antigua concepción del tiempo y el espacio cósmicos, que ya allí aparece en varias ocasiones la presencia de una dualidad, sobre todo en el ámbito de las realidades divinas. Ahora atenderé en forma directa a este tema con la amplitud que se enuncia en el subtítulo.

Sobre todo en el capítulo III de este libro aduzco textos en náhuatl acerca de una dualidad en el contexto de lo divino. Esos textos proceden de los *huehuehtlahtolli* incluidos en el libro VI del *Códice florentino*; asimismo de *Cantares mexicanos*, la *Historia tolteca-chichimeca* y los *Anales de Cuauhtitlán*. Cabe añadir que existen otros que entonces no comenté y proceden del manuscrito conocido como *Romances de los señores de la Nueva España*, de los *huehuehtlahtolli* que recogió fray Andrés de Olmos, así como de los testimonios de los pipiles-nicaraos, obtenidos por fray Francisco de Bobadilla en 1528. Además, rebasando el ámbito de los pueblos nahuas, pueden mencionarse otros textos paralelos en distintas lenguas mesoamericanas que se obtuvieron en forma independiente y se redujeron también al alfabeto. Hablan de una suprema pareja divina o de sus manifestaciones en diversos tiempos y lugares el *Popol Vuh*, algunos de los libros de *Chilam Balam*, el relato procedente de Cuilapa, entre los mixtecas, así como varios testimonios en lengua otomí.

Ahora, como lo hice ya al concentrar críticamente la atención en el tema espacio-tiempo cósmico, procederé a analizar lo que códices prehispánicos y hallazgos arqueológicos pueden aportar sobre dicha

dualidad. En este libro —como es dado comprobarlo— ya había presentado algunos testimonios de códices, entre ellos del *Borgia*, acerca de esta materia. La búsqueda y confrontación será aquí más amplia.

Como un antecedente comenzaré haciendo referencia a un conjunto de esculturas en barro y piedra, procedentes de distintas subáreas mesoamericanas, de diversos periodos de su desarrollo cultural, en las que aparecen los primeros indicios de una concepción dual de la realidad. En primer lugar pueden mencionarse numerosas figuras en barro, del preclásico, tanto del occidente de México, como de la región central (Tlatilco...), en las que se representa un cuerpo humano, generalmente de mujer, con dos cabezas. También de ese mismo periodo, y luego a lo largo del clásico y el postclásico, son frecuentes las cabezas en barro y piedra, en las que la dualidad de la vida y la muerte se torna presente: una mitad es un rostro humano con todas sus facciones y la otra es un cráneo descarnado (figura 17). Otra de éstas la ofrece la muchas veces reproducida escultura en barro de la cara vida-muerte, procedente del periodo postclásico en la región de Soyaltepec. Esta misma idea, que reaparecerá en varios códices, de la dualidad vida-muerte, la encontramos en la espléndida efigie de un joven huasteco, ataviado con un gorro cónico y orejeras de conchas torcidas en forma de gancho, propias de Quetzalcóatl. En el anverso luce su bien formado cuerpo y, en su reverso, su rostro ya descarnado evoca a la muerte.

Importa señalar que, además de estas y otras varias representaciones de connotación dual, hay otra forma de expresión de esta idea, que se torna presente en incontables producciones. En ella, la dualidad se manifiesta como una doble serpiente. Debe recordarse que, en náhuatl, el vocablo que significa serpiente es *cóatl*, el cual tiene como homófono al que a su vez denota gemelo. De este modo la representación de la doble serpiente —plasmada en muy variadas formas—, además de su carácter dual en sí misma, puede considerarse evocación del concepto de gemelo o doble.

Ya fray Diego Durán²² y más tarde Eduard Seler²³ mostraron ampliamente en relación con Tláloc, deidad omnipresente en toda

²² Durán, *op. cit.*, v. I, p. 81.

²³ Eduard Seler, *Comentario al Códice Borgia*, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1964, t. I, p. 86-87.

Mesoamérica cuyo complemento femenino es *Chalchiuhtlicue*, la Señora de la falda de jade, símbolo de las aguas terrestres, que en su rostro hay dos serpientes que convergen y, a la vez que configuran su nariz y boca con sus colmillos, delimitan las cuencas de sus ojos y, en suma, estructuran su rostro. De este modo, en la cara misma de Tláloc —a partir del preclásico y hasta los días del encuentro con los españoles— el concepto de la dualidad adquiere universal presencia.

Otras manifestaciones de la doble serpiente pueden citarse en el contexto nahua, como las que se ven en la parte superior de la escultura conocida como Coatlicue, y en la Piedra del Sol, cuyos símbolos astronómico-cósmicos están circundados, como ya se ha dicho, por dos serpientes en cuyas fauces están dos rostros, reiteración de la dualidad.

En la sala mexicana del Museo Nacional de Antropología hay otras esculturas que son también manifestaciones de diversos aspectos de la dualidad, sobre todo en el contexto de lo divino: *Mictlantecuhtli-Mictlancíhuatl*, Señor y Señora de la región de los muertos; *Xochipilli-Xochiquétzal*, Príncipe-flor y Flor-preciosa, deidades del canto, la danza y el amor; *Tláloc-Chalchiuhtlicue*, Dios y Diosa de las aguas; *Cintéotl-Chicomecóatl*, Dios y Diosa de los mantenimientos; *Tlaltecuhli*, que es a la vez Señor-Señora de la Tierra...

A este impresionante conjunto de referencias a la dualidad divina, hay que sumar otras que corroboran lo que ya vimos expresado en algunos códices y textos. Mencioné ya que, en lo más alto de los templos pirámides-truncadas-superpuestas, se construyó con gran frecuencia un doble adoratorio. Un ejemplo lo ofrece el Templo Mayor de México-Tenochtitlan. Concebido como una doble edificación, ya desde sus primeras etapas constructivas —como lo muestra lo que aún se conserva de la segunda de ellas—, se erigió en él un recinto dual dedicado a Huitzilopochtli y Tláloc.

Tal forma de dualidad confirma lo que enuncian varios textos en náhuatl. La suprema deidad, que es Madre y Padre de todo lo que existe en el universo divino, humano y terrenal, asume múltiples aspectos en diferentes tiempos y lugares. Al representarse en el Templo Mayor a Huitzilopochtli y Tláloc se está connotando el aspecto celeste, solar, de la divinidad y su realidad vinculada con la

Tierra, *Tlal-oc*, el que yace en ella y la fecunda. Huitzilopochtli, cuya iconografía lo revela como manifestación entre los mexicas de Tezcatlipoca, además de ser “el que hace el día y el calor” (*Tonatiuh*), es según lo hemos visto en el análisis hecho por Navarrete y Heyden, de la figura central de la Piedra del Sol, deidad dual Sol-Tierra, *Tonatiuh-Tlaltecuhli*, este último Señor-Señora de la Tierra.

Además del Templo Mayor de Tenochtitlan, podrían mencionarse muchas edificaciones sagradas existentes en diversos lugares de Mesoamérica con un doble adoratorio en lo más alto de ellas. Otro tanto ocurre en la riqueza iconográfica de múltiples esculturas, bajorrelieves y pinturas en las que, según vimos, se percibe la dualidad. Todo esto daba lugar a una especie de entorno que llevaba al pueblo a tomar conciencia de que el ser de lo divino no es realidad solitaria, sino conjunción fecunda, “Nuestra Madre, Nuestro Padre”, que de innumerables formas se torna presente en todos los rumbos y en todos los tiempos.

Precisamente, en los textos en náhuatl que se citan en el capítulo III de este libro, la deidad que se invoca como Nuestra Madre, Nuestro Padre se vincula de muchas formas con las otras diosas y dioses adorados por los nahuas y más en general por los mesoamericanos. De modo especial, tal vinculación es patente respecto de Tezcatlipoca que, como lo muestran varios códices prehispánicos, tiene un ser dual y está presente en todos los sectores del universo.

En el *Códice Borgia* (p. 21) se contemplan dos representaciones de Tezcatlipoca en su ser dual, como *Tlatlahqui* Tezcatlipoca, el de color rojo, y *Yayauhqui* Tezcatlipoca, el de color negro. En las que se hallan en la mitad inferior de dicha página, los dos tezcatlipocas se enfrentan en un juego de pelota. Los símbolos asociados denotan que se está aludiendo a la presencia de esta deidad doble en los cuadrantes del sur y del norte (figura 18).

En la doble imagen del mismo Tezcatlipoca rojo y negro, en la mitad superior de la página, el primero de éstos semeja un mercader que marcha hacia el oriente, según lo indican las huellas de pies, y de modo particular un ave con la corona de plumas que son atributo de *Tlahuizcalpantecuhli*, Señor de la aurora. Estos dos tezcatlipocas denotan la presencia del dios en los otros dos cuadrantes cósmicos, oriente y poniente.

Por su parte, en la ya citada primera página del *Tonalámatl de los pochtecas* (*Códice Fejérváry-Mayer*) se ven cuatro chorros de sangre que parten de la figura central, *Xiuhtecuhtli*, Señor del fuego, del que un texto náhuatl que se cita en este libro dice que es “Madre, Padre, de los dioses, el que está en el ombligo de la tierra”, es decir en la región del centro del universo. Tales chorros de sangre se dirigen a cada uno de los cuadrantes cósmicos. En todos ellos se señala la presencia de Tezcatlipoca, con su cabeza (en el sur); su brazo y mano (oriente); el hueso descarnado de uno de sus pies (norte), y los huesos de su dorso también descarnado (poniente). En esta forma se expresa asimismo la omnipresencia del dios dual Tezcatlipoca. Como lo repiten otros textos aducidos en el tercer capítulo de este libro, él es también *Tloqueh*, *Nahuaqueh*, Dueño de la cercanía y la proximidad, o sea, el omnipresente.

En lo que concierne al tiempo, la página 17 (mitad inferior) del *Códice Borgia* y la última del *Tonalámatl de los pochtecas* lo representan circundado por los signos de los días y, en el caso del segundo de los códices citados, acompañados los dichos signos por los puntos que integran las correspondientes trecenas, es decir la suma de las combinaciones glíficas de connotación temporal. El dios dual Tezcatlipoca se nos muestra como señor no sólo del espacio universal sino también de la plenitud del tiempo.

Hay en los códices *Borgia*, *Vaticano B* y *Laud* representaciones pictóricas acompañadas de glifos que, de manera explícita, muestran otros aspectos de la dualidad en el universo de lo divino. Un conjunto de representaciones, en concordancia con lo que expresan varias esculturas en barro y piedra con imágenes de la dualidad vida-muerte (los rostros una mitad cráneo y otro aspecto viviente), es en sí evocación de lo que expresa el difrasismo *Tohualli*, *Ehécatl*, Noche, Viento, aplicado a la dualidad divina. En el *Borgia* (p. 56 y 73), el *Vaticano B* (p. 75 y 76) y el *Laud* (p. 11 y 27 mitad inferior, izquierda), con variantes cuyo estudio inició Eduard Seler, se ven *Mictlantecuhtli* y *Ehécatl*, el Dios que mora en la oscuridad (*Yohualli*) de la región de los muertos y el Dios del Viento y la Vida, *Quetzalcóatl*, en su advocación de *Ehécatl*. En cuatro de esas representaciones (dos en cada uno de los códices *Borgia* y *Vaticano B*), ambas deidades están como unidas, dorso con dorso,

integrando la realidad contrastante pero al fin esencial —tantas veces evocada en los *huehuehtlahtolli* y los cantares— de la vida y la muerte (figuras 19 y 20).

En el *Laud* (p. 11), la dualidad, subrayándose más el aspecto oscuro de la muerte, aparece, espalda con espalda, *Mictlantecuhtli* con otra figura que es la de un mono, en parte también descarnado, pero que es evocación de la vida. A su vez, en la p. 3v del mismo códice se contempla una escena en la que reaparece el mismo mono, también en parte descarnado, con el que se entrelazan —en compleja interacción con dos serpientes— *Ehécatl* y *Mictlantecuhtli*. Diríase que la escena es evocación de la lucha que en su ser conllevan los humanos entre la vida y la muerte (figura 21).

Como en ningún otro códice prehispánico, el *Laud* ofrece en sus páginas varias secuencias en las que *Mictlantecuhtli*, en compañía varias veces de *Mictlancíhuatl*, actúa en relación con los vivientes. En el considerable número de textos en náhuatl en los que de tantas formas se evoca a la muerte, hay algunos que pueden aducirse como “descodificaciones” de lo que pictográficamente se representa. Mucho es lo que podrá ahondarse atendiendo a la relación de monumentos en piedra o barro, códices y textos en náhuatl, a propósito del tema de vida-muerte.

Hay textos, como el que se cita en este libro (capítulo II) tomado de los *Anales de Cuauhtitlán* o el que procede de la *Historia tolteca-chichimeca* (capítulo III), en los que se establece de manera explícita otro género de relaciones, las que existen entre la dualidad divina y las que podrían tenerse como “parejas” de dioses considerados como seres aparte.

Ofrecen varias páginas del *Códice Borgia* (57-60) dos importantes y complejos conjuntos de representaciones de parejas divinas, el primero de seis y el segundo de veinticinco. Pueden ellas considerarse como una especie de “letanía” en la que —según lo enuncian en forma más breve los textos en náhuatl a que he aludido— aparecen diversos atributos de la dualidad. Importa notar que este conjunto de parejas, con señalamientos glíficos de sus relaciones espaciotemporales, se incluye en el *Borgia* inmediatamente después de la ya citada doble efigie *Mictlantecuhtli-Ehécatl*, símbolo de la dualidad en cuanto vida y muerte.

El primer conjunto de seis parejas se inicia en el ángulo inferior derecho de la página 57. Allí aparecen *Tonacacihuatl* y *Tonacatecuhtli*, Señor y Señora de Nuestra Carne y de los Mantenimientos, manifestación por excelencia de la dualidad que engendra, concibe y crea. El glifo de *Cipactli*, lagarto, primero del *tonalpohualli*, la cuenta de los días y los destinos, la relaciona con el origen e inicio de todas las cosas. *Tonacacihuatl* lleva a cuestas una figura que representa a Quetzalcóatl; *Tonacatecuhtli* otra con rasgos de un mono. En el *Laud*, según vimos, un mono ocupa el lugar de *Ehécatl*. Varios textos se incluyen en este libro (capítulos II y III) en los que se habla de la relación primordial de *Quetzalcóatl-Ehécatl* con la suprema dualidad. Esto lo corroboran, como se mostró ya, el *Rollo Selden* y el *Códice Gómez de Orozco*, del ámbito mixteco (figura 23).

No corresponde a este lugar la descripción detallada de cada una de las parejas que integran este primer conjunto de seis; diré sólo, tomando en cuenta lo expuesto por Seler,²⁴ que constituyen ellas otras tantas presencias de la dualidad en los cuatro cuadrantes cósmicos y en las regiones superior y del inframundo: *Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl*, según vimos, en el oriente; *Patécatl-Tlazoltéotl* en el norte; *Cintéotl*, en cuanto dios y diosa del maíz, en el poniente; *Tláloc-Chalchiuhtlicue* al sur; *Mictlantecuhtli-Mictlancihuatl* en el inframundo, y *Xochipilli-Xochiquétzal*, en cuanto jóvenes dioses, solar y lunar, en la región de los estratos celestes.

Con algunas variantes, este mismo conjunto de parejas, con sus correspondientes glifos calendáricos y señalamientos espaciales se presenta en el *Tonalámatl de los pochtecas* (p. 35-37) y, con más acentuadas diferencias, en el reverso del *Códice Porfirio Díaz*, procedente del ámbito cultural cuicateco de Oaxaca (figura 24).

Entre los textos nahuas, de variadas compilaciones, que son asimismo evocación de parejas divinas que pertenecen al conjunto de manifestaciones de la dualidad, recordaré uno, comentado en el presente libro, en el que se nos muestra al sacerdote Quetzalcóatl haciendo imploración:

²⁴ Eduard Seler, *op. cit.*, t. II, p. 141.148.

Quetzalcóatl invocaba,
 tenía como dios, imploraba
 a quien está en el interior del cielo,
 a *Citlalinicue*, *Citlallatónac*,
 La del faldellín de estrellas, El que hace lucir las cosas;
Tonacíhuatl, *Tonacatecuhtli*,
 Señora de Nuestra carne, Señor de Nuestra carne;
Tecolliquenqui, *Yeztlaquenqui*,
 La que está vestida de negro, El que está vestido de rojo;
Tlallamánac, *Tlalíhcatl*,
 La que ofrece sostén a la tierra, El que es algodón de ella.
 Y hacia allá dirigía sus voces,
 así se sabía,
 hacia el *Omeyocan*, Lugar de la Dualidad.²⁵

Entre las advocaciones coincidentes están la primordial de *Tonacatecuhtli-Tonacacíhuatl*; la que apunta a la noche, *Citlalinicue*, y al Sol, *Citlallatónac*, que se equiparó con los jóvenes dioses lunar y solar, así como la mención, expresa en el texto, de la dualidad, reiterada de tantas formas en el *Códice Borgia*. Otros textos nahuas, que también se citan en el presente libro, correlacionan a su vez a la dualidad con las otras parejas, que aparecen en los conjuntos de seis y veinticinco parejas divinas así como en otros agrupamientos de los *Códice Vaticano B* y *Laud*. Las parejas que así se correlacionan son: *Tláloc-Chalchiuhtlicue* (en *Historia de los mexicanos por sus pinturas*);²⁶ *Cintéotl*, como dios-diosa del maíz (*Veinte himnos sacros*),²⁷ y *Mictlantecuhtli-Mictlancíhuatl* (*Códice florentino*).²⁸

Así como en el segundo conjunto, el de las veinticinco parejas divinas, que registra el *Borgia* (p. 58-60), se reiteran varias que aparecieron antes y se presentan otras, algo muy semejante ocurre en los textos nahuas. En ellos las interrelaciones con la Dualidad su-

²⁵ *Anales de Cuauhtitlán*. Véanse la versión y el comentario de este texto en el capítulo II, p. 134-137, del presente libro.

²⁶ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *op. cit.*, p. 233.

²⁷ *Veinte himnos sacros de los nahuas*, introducción, paleografía, versión y comentarios de Ángel María Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, 1958, p. 134-137.

²⁸ *Códice florentino*, v. II, lib. VI, f. 14v.

prema son muy variadas. Por ejemplo, acudiendo a los textos nahuas citados en el presente libro, vemos que expresamente se dice que *Ometéotl*, el Dios dual, es *Tezcatlipoca-Tezcatlanextia*, Espejo que ahúma-Espejo que ilumina (*Historia tolteca-chichimeca*); es también *Huehuetéotl-Xiuhtecuhtli*, Dios Viejo-Señor del Fuego, “tendido en el ombligo de la Tierra”, como en la primera página del *Tonalámatl de los pochtecas* (texto del *Códice florentino*), y “el que habita en las sombras de la Región de los muertos”, *Mictlantecuhtli-Mictlancíhuatl* (*Códice florentino*).

Otro importante elemento, en el que hay convergencia entre lo aportado por esculturas, pinturas, códices y textos en náhuatl, es el de la coparticipación en atributos, en el sentido de que una deidad ostenta con frecuencia, en nueva forma de dualidad, con sus rasgos más característicos, algunos que corresponden a otra. Numerosos análisis iconográficos, a partir sobre todo de los trabajos de Seler, ponen esto de manifiesto. En lo que concierne a los textos, la lectura y análisis de los *Veinte himnos sacros*, incluidos en los *Códices matritenses y Florentino*, será suficiente para convencerse de que en ellos se expresa algo muy semejante. Daré unas muestras. En el himno IV, *Teteu innan*, la Madre de los dioses, es a la vez *Itzpapalotl*, Mariposa de obsidiana; es *moquizican Tamoanchan*, la que viene de Tamoanchan, es decir, la compañera de *Tláloc*, *Chalchiuhtlicue*, y también *Tlaltecuhltli*, Señora-Señor de la Tierra.

En el himno VIII, *Xochipilli*, Príncipe flor, es *Cintéotl*, Diosa-dios del maíz; y es también *Tlamacazqui in Tlalocan*, el Ofrendador de Tlalocan, es decir *Tláloc*.

A su vez en el himno XIII, *Cihuacóatl*, Serpiente femenina o Mellizo femenino, es *Cuauhtli* y *Yaocíhuatl*, Águila y Mujer guerrera; *Quilaztli*, la que fomenta las plantas comestibles, y *Tonan*, Nuestra Madre, *Chalmecatecuhtli*, Señora-Señor de Chalma.

Un último ejemplo. En el himno XX, *Macuilxóchitl*, el dios de nombre calendárico 5-Flor, se describe a sí mismo como procedente de *Xóchitl ihcacan*, “Donde se yerguen las flores”, o *Xochitlalpan*, Tierra Florida, Tlalocan, y se identifica enseguida como *tlamacaz(qui)*, Ofrendador, título de *Tláloc*; *Ehécatl*, Deidad del Viento, y *Tlapcoyoale*, Dueño de la noche que se va enrojeciendo, es decir, del alba. Este *Macuilxóchitl*, poseedor de tantos atributos, dialoga con la Diosa

Madre, en cuanto abuela de los dioses, y la llama *Noci*, Abuela mía. Como encontrando en ella el complemento que requiere su ser dual, la nombra *Tlahuizcocale*, Dueña de la casa del alba, Señora del amanecer, y establece enseguida una especie de diálogo paralelo entre *Tetzauhtéotl*, *Totecuyo*, *Tezcatlipoca*, El dios portentoso, señor nuestro, *Tezcatlipoca*, y *Cintéotl*, diosa-dios del maíz.

Lo que he presentado acerca de la dualidad confirma la convergencia de expresiones en las que con sentido crítico podemos tener como fuentes. Los textos en náhuatl, recogidos y transcritos alfabéticamente, conllevan a veces interpolaciones u otras modificaciones de influencia europeo-cristiana, que el examen crítico debe identificar; pero en su mayoría concuerdan con el núcleo de lo que aparece en los códices y en la iconografía de los monumentos que llamamos arqueológicos. Las reiteradas afirmaciones en los *huehuehlahtolli*, en los *cuícatl* y aun en algunas formas de *ihmoloca*, “lo que se dice” del pasado, acerca de Nuestra Madre, Nuestro Padre, y la pluralidad de sus atributos y formas de invocación, se desprenden, como de su propia raíz, de lo que nos muestran pictográficamente los códices prehispánicos que se conservan.

Los antiguos nahuas —podríamos decir los mesoamericanos— concebían los cuadrantes de su espacio cósmico, el ombligo del universo, los estratos superiores y los del inframundo, así como las secuencias del tiempo, permeados, o mejor, sin cesar vivificados, por la omnipresencia de la Dualidad que, de incontables formas, actúa siendo *Tloqueh*, *Nahuaqueh*, Ella-Él cuyo atributo es estar cerca, estar junto.

No resulta, por esto, extraño encontrar en otro género de testimonios, los tocantes a la organización sociopolítica prehispánica, una nueva manera de convergencia. Es cierto que no disponemos acerca de esto testimonios anteriores a la Conquista, pero, en cambio, contamos con algunos textos en náhuatl que hablan de ello y de lo que afirman haber visto e inquirido, como materia que mucho les interesó, algunos cronistas españoles y funcionarios reales como Alonso de Zorita. Concuerdan ellos en afirmar que al supremo gobernante asistía un *Cihuacóatl*, “Mellizo femenino”, funcionario en el que se reproducía el aspecto complementario de la dualidad referido aquí a la administración estatal. Otro tanto puede decirse de

la existencia de dos supremos sacerdotes, los *Quequetzalcóah*. Y, para no alargarnos, bastará con recordar las múltiples referencias que hay a la estratificación social básica, asimismo dual: la de los *macehualtin*, gente del pueblo, y la de los *pipiltin*, “los de linaje” (*píllotl*).

De las atribuciones de unos y otros —y de las variantes que había dentro de esos dos estratos básicos— existe abundante documentación, derivada de lo que contemplaron los que inquirieron para imponer un nuevo orden jurídico. De hecho, no pocos *pipiltin*, ya entrada la etapa colonial, produjeron papeles en abundancia para hacer valer ante la Corona prerrogativas que afirmaban correspondían en exclusiva a sus antepasados. De entre esos *pipiltin* hubo algunos que denunciaron a comunidades de *macehualtin* que, a su juicio, pretendían arrogarse lo que no les correspondía. Los *pipiltin* —en paralelo a la divinidad— se describen a sí mismos en varios textos como *nantli*, *tahtli*, madre, padre, del pueblo; *póchtotl*, *ahuéhuatl*, árboles frondosos como la ceiba y el sabino, a cuya sombra viven los *macehualtin*. Éstos, por su parte, son presentados como *cuitlapilli*, *atlapilli*, cola, ala; *quauhqui*, leñador, *elemicqui*, labrador de la tierra.

Estas expresiones provienen de los *huehuehtlahtolli*, de los que hay tres recopilaciones diferentes. Una de ellas —según lo afirmó el oidor Alonso de Zorita, “que unos indios principales... los escribieron e ordenaron en su lengua..., y los sacaron de sus pinturas que son como escritura e se entienden muy bien por ellas”—,²⁹ convergiendo en sus testimonios con las otras recogidas en tiempos y lugares diferentes, proporcionan a la vez otro argumento en apoyo de su autenticidad. Con esta sumaria recordación de cómo la dualidad llegó a reflejarse en las formas de organización social y política concluyo lo referente a este segundo tema o punto de interés fundamental para el conocimiento del pensamiento nahua.

Significación de los destinos humanos

Sabido es que, entre los libros o códices prehispánicos de Mesoamérica, había unos, de constante consulta, que se nombraban

²⁹ Zorita, *op. cit.*, p. 68.

tonalámatl, “papeles de los días-destinos”. Mucho llamaron ellos la atención de los frailes misioneros, que se propusieron ahondar en su conocimiento, pues veían que los indígenas normaban sus vidas en función de la “lectura” e interpretación de lo que allí se contenía.

El meollo de tales libros lo constituía el *tonalpoahualli*, cuenta de los días-destinos, es decir un sistema de cómputo del tiempo sobre la base de 260 días. Ese cómputo, sobre cuyo origen hasta hoy se sigue especulando, guardaba estrecha relación con el calendario solar de 365 días. Integrado el *tonalpoahualli* por veinte treceñas de días ($20 \times 13 = 260$), se estructuraba en función de las combinaciones de veinte signos y trece numerales. Las mismas combinaciones numeral-signo eran las que daban nombres a los días a lo largo del año y a los años mismos. Siendo obvio que en un mismo año de 365 días habrían de repetirse 105 de las 260 combinaciones posibles de los numerales y signos, para establecer la requerida distinción, los nahuas, mixtecos y otros añadían siempre el nombre de otra división temporal, el *metztli* o veintena de días (18 *metztli* de 20 días + 5 días *nemontemi* al final = 365 días).

La posibilidad de que se repitieran las posiciones de las distintas combinaciones numeral-signo del día, dentro de una misma veintena o *metztli* en el transcurso de los años, sólo ocurría concluido un ciclo de 52, al que llamaban *Xiuhmolpilli*, “atadura de años”.

El *tonalpoahualli*, cuenta de los días-destino, dando nombre a todos los días del año y a los años mismos que se designaban por medio de cuatro de esos signos de los días-destino precedidos de los numerales 1 a 13, permeaba con sus significaciones, que llamaremos “astrológicas”, la plenitud del transcurrir temporal. El examen de los *tonalámatl* o “papeles de los días-destinos”, según la cuenta de 260, es el camino para enterarse de lo que son o pueden ser esas significaciones.

En los *tonalámatl* que se incluyen en códices como el *Borgia*, *Laud*, *Vaticano B*, *Cospi*, de los *Pochtecas*, *Borbónico*, de *Aubin* y otros varios de tiempos posteriores, se presentan diversas formas de desarrollo del *tonalpoahualli* o cuenta de los 260 días-destinos. Dichos desarrollos, registrados por medio de glifos, aparecen a veces acompañados de pinturas que representan diversas deidades protectoras, ritos, objetos de culto y sacrificio, y, en algunos casos, “los trece

volátiles” y las nueve aves nocturnas, que se han relacionado con las horas del día y de la noche, y otros “acompañantes”, incluyendo las representaciones de escenas que evocan determinadas circunstancias en que ha de hacerse la lectura o consulta de la cuenta de los días-destinos (figuras 25-28).

Las consultas o lecturas en los libros (*tonalámatl*) en los que se registraba de muy diversas formas el desarrollo del *tonalpohualli*, la cuenta de los días-destinos, se llevaban a cabo para conocer cuáles eran los atributos, buenos, malos o indiferentes, de una fecha determinada. En la búsqueda de ello, los sacerdotes *tonalpouhque*, los que dicen o esclarecen los destinos de los días, debían tomar en consideración numerosos factores, tales como cuál era la trecena en que se situaba el día en cuestión, qué orientación cósmica tenía, qué signos entraban en combinación, bajo la influencia de cuál o cuáles deidades se hallaba y otros muchos elementos más.

Las connotaciones del vocablo *tonalli* —clave en la suma de conceptualizaciones que han de “descodificar” en cada caso los *tonalpouhque*— son en sí mismas extremadamente complejas. Además de significar “día” con los sentidos de “luz y calor”, derivados del verbo *tona* que Alonso de Molina traduce en su *Vocabulario* como “hacer calor o sol”, *tonalli* denota también el concepto de “signo del día” y, derivado de ello, el destino que le es propio. Aplicado esto a los seres humanos, *te-tónal*, es “lo que corresponde a alguien”. Lo mismo se expresa en esta frase de un *huehuehtlahtolli* citado por Rémi Siméon en su *Diccionario, no-tónal ipan in nitlácat*, “el signo [del día] en el cual ha nacido”.³⁰

Apuntando a la íntima relación del *tonalli* con el destino y el ser mismo de cada ser humano, un texto incluido en el *Códice matritense* dice que: “Desde el treceavo cielo a nosotros los humanos, de allá nos viene *to-tónal*, nuestro *tonalli*, destino. Cuando se acomoda, cae cual llovizna [en el vientre materno] el niño, de allá viene *i-tónal*, su destino, lo envía el Señor de la dualidad.”³¹

La importancia de los *tonal-ámatl*, en los que los *tonalpouhque* buscaban esclarecer los atributos del *tonalli* que correspondía a cada

³⁰ Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, versión de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI, 1977, p. 716.

³¹ *Códice matritense de la Real Academia*, f. 175v.

ser humano, desde su nacimiento hasta su muerte, se torna ciertamente comprensiva a la luz del texto citado. En función de *to-tónal*, nuestros *tonallis*, el que corresponde a cada uno, los seres humanos se interrelacionan existencialmente con cuanto existe en el universo de las fuerzas divinas que se tornan presentes de múltiples formas en la tierra en la que viven y actúan mujeres y hombres.

Precisamente por esto las consultas en los *tonalámatl* interesan a todos de manera vital. A través de esas consultas se busca encontrar respuestas a preguntas que conciernen al destino del hombre en la tierra y en el más allá. Tales consultas con los *tonalpouhque* se hacían sobre todo en relación con momentos y acontecimientos tenidos como primordiales a lo largo del ciclo vital. Ello abarcaba tanto el existir de las personas como los momentos considerados trascendentales en el acontecer de la comunidad y el funcionamiento del Estado. Se consultaba así sobre el destino del que nacía; del que luego recibía un nombre con connotaciones calendáricas; de los que ingresaban en las escuelas; de aquellos que, ya como jóvenes formados, emprendían su primera acción formal en sus vidas, como guerreros, mercaderes, artesanos, labradores, sacerdotes, magistrados...; o para conocer qué destino podía augurarse a quienes iban a contraer matrimonio. En el contexto social y político se inquiría para saber cuándo debía procederse a la elección de un funcionario o de un supremo gobernante; o al envío de una embajada; la iniciación de una guerra..., la ubicación del momento propicio para apaciguar a la divinidad en ocasión de una hambruna o una peste; la celebración de una fiesta para dar gracias por una victoria o hacer las exequias de quienes perdieron la vida en la lucha...

En casos como estos y en otros muchos, la consulta para escudriñar acerca del destino o destinos de que eran portadores las cargas del tiempo se llevaba a cabo como un requerimiento vital e imprescindible que respondía a una urgencia de alcances metafísicos. Era, por así decirlo, la realización de un anhelo por asomarse al universo de lo divino, del que procede cuanto determina el existir de los seres humanos en la tierra.

Así como se conservan los ya mencionados códices prehispánicos, portadores de diversos desarrollos del *tonalpohualli*, existen varios textos en náhuatl y en castellano que se presentan como

“lecturas” del contenido de algún o algunos *tonalámatl*. A este género de textos pertenecen los que reunió Bernardino de Sahagún y le permitieron integrar el libro IV del *Códice florentino*, que intituló *De la arte adivinatoria*. Asimismo deben citarse los capítulos que dedican fray Toribio de Benavente Motolinía al *tonalpohualli* en sus *Memoriales*,³² fray Diego Durán en su *Historia de las Indias de Nueva España*,³³ el doctor Jacinto de la Serna en su *Manual de ministros de indios*,³⁴ y Hernando Ruiz de Alarcón en su *Tratado*.³⁵

La confrontación de los referidos textos en náhuatl del *Códice florentino* con secuencias pictográficas de varios *tonalámatl* muestra que entre unos y otros existe una relación que puede describirse como la de una “lectura” o descodificación, por medio de la palabra, de aquello que expresan los signos glíficos y las pinturas del código. Como ejemplo de esto citaré la edición que he publicado del *Tonalámatl de los pochtecas* (*Códice Fejérváry-Mayer*, 1985) en la que aduzco numerosos textos del libro IV del *Florentino* que pueden tenerse como comentarios de lo que se ofrece pictográficamente en determinadas páginas del manuscrito prehispánico.

En lecturas o comentarios que se conservan en náhuatl acerca de determinados días-destinos es patente el propósito, por no decir anhelo, de adentrarse en el universo misterioso como la Noche y el Viento, del que se deriva todo cuanto determina, bueno o malo, el existir de mujeres y hombres en la tierra.

Concentrándonos en esta preocupación existencial entre los nahuas, conocida sobre todo por los códigos del género de los *tonalámatl*, cabe demandarse si han llegado hasta nosotros algunos otros testimonios que nos hablen de ella. Además de las “lecturas” y comentarios del contenido de los *tonalámatl*, como los aludidos del *Códice florentino* y otros textos del siglo XVI, se conservan dos

³² Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*, editados por Luis García Pimentel, México, 1903, p. 35-58.

³³ Durán, *op. cit.*, t. II, p. 215-293.

³⁴ Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios, para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en *Anales del Museo Nacional de México*, México, Imprenta del Museo Nacional de México, 1900, t. VI, p. 261-476.

³⁵ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, introducción de María Elena de la Garza, México, Secretaría de Educación Pública, 1988.

grandes conjuntos documentales en los que, de muchas formas, afloran de continuo las preguntas acerca del propio destino en la tierra y después de la muerte. Me refiero a las colecciones que existen de *huehuehlahtolli*, testimonios de la antigua palabra, y de *cuícatl* o cantares.

Aunque no disponemos de códice alguno, tal como un *cuicámatl* u otros de los que hablan al oidor Zorita y Sahagún en que pictográficamente se contenía el meollo de los cantares o de los *huehuehlahtolli*, hay varios criterios que pueden aplicarse para valorar la posible autenticidad de las transcripciones que se conservan de textos de estos géneros. Uno, que acabo de enunciar, es el de si guardan o no afinidad con el género de preocupaciones de que dan amplio testimonio los *tonalámatl*, “libros de los días y sus destinos”. Otro se deriva de la existencia de varios manuscritos elaborados independientemente como compilaciones de tales *huehuehlahtolli* y cantares. De poder comprobarse coincidencias o al menos grandes semejanzas en algunas de las composiciones que en ellos se transcriben, habría en ello otro argumento de peso en favor de la autenticidad prehispánica de las mismas.

Comenzaré atendiendo a los manuscritos en los que se recopilaban *cuícatl* en náhuatl. Sabido es que los dos principales son *Cantares mexicanos*, conservado en la Biblioteca Nacional de México, y *Romances de los señores de la Nueva España*, en la Nettie Lee Benson, Latin American Collection, de la Biblioteca de la Universidad de Texas en Austin. Un examen detenido muestra que constituyen dos recopilaciones, aunque afines, diferentes, llevadas a cabo en distintos lugares de la región central, en su mayor parte, si no es que en su totalidad, por indígenas. En el caso de *Cantares mexicanos*, quien o quienes los reunieron y transcribieron estaban en relación con algún religioso misionero, según lo hacen constar. En un lugar, quien está transcribiendo un *otoncuícatl* (f. 6r) añade una nota dirigida a quien llama V. R^a. (Vuestra reverencia), al que califica además de “buen maestro”.

Respecto del otro manuscrito, quien lo ha publicado, Ángel María Garibay, aduce varias razones en apoyo de que su compilador fue el cronista mestizo tezcocano Juan Bautista Pomar. Aunque no es éste el lugar para adentrarnos en la compleja suma de temas y

cuestiones que plantean estos manuscritos, importa notar los siguientes puntos:

1) La mayoría de los cantos se ofrecen como anónimos, en sus respectivas categorías *xochicuícatl*, *xapancuícatl*, *yaocuícatl*, *icnocuícatl*..., de casi todas las cuales habla asimismo Bernardino de Sahagún en el *Códice florentino*.³⁶

2) Hay en ambos manuscritos algunos cantos que se atribuyen a autores determinados, unos que vivieron en la época prehispánica y otros después de la Conquista. Dichas atribuciones —como lo he mostrado con mayor detenimiento en el libro *Fifteen Poets of the Aztec World*—³⁷ pueden documentarse en varios casos como los de Nezahualcóyotl, Nezahualpilli, Cuacuauhtzin, Aquiauhtzin de Ayaapanco, Ayocuan y Chichicuepon de Chalco... con apoyo en fuentes de orígenes independientes.

3) En varios de estos cantares hay frases y palabras aisladas, bien sea en castellano o en náhuatl, que denotan conceptos europeo-cristianos. El examen crítico ha permitido identificarlas como interpolaciones, algunas introducidas haciendo manifiesta violencia al texto del respectivo cantar.

4) Aunque es verdad que es considerablemente variada la temática de estos cantares, hay en ellos no pocas recurrencias sobre cuestiones referidas al destino del hombre en la tierra, lo que puede ser su merecimiento ante la divinidad, su misión en la tierra, vivir en sufrimiento, alcanzar la amistad, posibles relaciones con el universo de las realidades divinas, la fugacidad de lo que existe, el poder pronunciar palabras verdaderas, la inescapabilidad de la muerte, los posibles destinos en el más allá y el no retornar jamás al lado de los amigos una vez muerto.

5) Hay cantares anónimos o de autores conocidos en los que una o varias de las cuestiones mencionadas son precisamente el meollo de su temática. Otros hay, en cambio, en los que, en tanto que se expresan palabras que connotan diversos sentimientos que pueden ser de alegría, admiración o dolor, incluyen asimismo, a

³⁶ *Códice florentino*, v. I, lib. IV, f. 18r.

³⁷ Miguel León-Portilla, *Fifteen Poets of the Aztec World*, Norman, Oklahoma University Press, 1992.

veces casi como una reflexión aparte, alguna de las preguntas o cuestiones tocantes al destino o destinos del hombre en la tierra.

En tales casos podría decirse que el *cuicapicqui*, poeta que los forjó, quiso con tales palabras de honda reflexión provocar la atención de los otros sobre temas que a todo ser humano conciernen. Dichos temas son los que —según lo señalan varios testimonios de orígenes distintos— eran objeto del discurrir de los sabios, los *tla-matinime*. Y también esos mismos temas se hallan en el trasfondo de las preocupaciones que, según hemos visto, movían a inquirir sobre el propio destino, consultando a quien conocía el saber de que eran portadores los *tonalámatl*, papeles de los días-destinos.

Por otra parte, el acercamiento a los *huehuehtlahtolli*, testimonios de la antigua palabra, de los que se conservan varios conjuntos, en particular los recopilados por Olmos hacia 1533-1536 y por Sahagún hacia 1545, revela que, como meollo de su temática, reaparecen muy semejantes cuestiones que conciernen, de un modo o de otro, a los destinos del hombre en la tierra y en *Topan, Mictlan*, “Lo que nos sobrepasa y la Región de los muertos”.

Se expresa en ellos, por ejemplo, cómo han de obrar los jóvenes, los maestros, médicos, parteras, funcionarios públicos y gobernantes supremos si es que han de cumplir con el destino que a cada uno de ellos corresponde. Se describe qué es lo bueno y lo recto y aquello que hace perder su rumbo al corazón. Preocupación recurrente es la de no acertar con lo que hará posible la realización del propio destino. Se alude incluso en algunos *huehuehtlahtolli* a los libros en los que se hallaba registrado el recuerdo de los antepasados que cumplieron con lo que les fue asignado por Nuestra Madre, Nuestro Padre, cuando su destino penetró en el vientre materno y marcó para siempre lo que habrían de ser sus respectivas existencias.

Tal suma de preocupaciones convergentes, de las que dan testimonio los *tonalámatl*, e incluso algunos monumentos arqueológicos en los que se representan seres humanos practicando diversos rituales de merecimiento ante la divinidad, así como no pocos *cuícatl* y *huehuehtlahtolli* de procedencias distintas, muestra que dichos textos pertenecen al mismo tejido cultural de Mesoamérica. El que pueda haber en algunos de ellos interpolaciones o cualquier otra forma de alteraciones no invalida su valor testimonial de la

tradición prehispánica. Exige, eso sí, la aplicación, en cada caso, de la requerida crítica textual. Ya fray Bernardino de Sahagún respondió a quienes, en su propio tiempo, sin entrar en precisiones, menospreciaron tales testimonios:

En este libro se verá claro que lo que algunos émulos han afirmado, que todo lo escrito en estos libros, antes deste y después deste son ficciones y mentiras, hablan como apasionados y mentirosos, porque lo que en este libro está escrito no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está.

Y todos los indios entendidos, si fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es el propio de sus antepasados y obras que ellos hacían.³⁸

Meollo del argumento esgrimido por Sahagún es que “no cabe en entendimiento humano el fingirlo [es decir inventarlo]”, precisamente “lo que en este libro está escrito” [la suma de los textos en náhuatl que abarcan el *Códice florentino* y los *Matritenses*], así como tampoco “pudiera fingir el lenguaje que en él está”. Al decir que “hombre viviente” no podría inventar ni el contenido ni el lenguaje de tales testimonios, obviamente se refiere a cualquiera que no tuviera como propia a la cultura nahua. En otras palabras, Sahagún reafirma así que los textos recogidos por él son tan característicos del pensamiento nahua que fingirlos o inventarlos equivaldría a forjar una cultura. Ello obviamente “no cabe en entendimiento humano”. La contraprueba la ofrece el hecho de que pertenecen a la trama y la urdidumbre del tejido cultural en el que vivían “todos los indios entendidos [que], si fueran preguntados, afirmarían que este lenguaje es propio de sus antepasados y obras que ellos hacían”.

A modo de conclusión

Hemos atendido a tres temas principales en el pensamiento prehispánico de los nahuas: su concepción del espacio-tiempo, la dualidad

³⁸ *Códice florentino*, v. II, lib. VI, folio preliminar.

y sus preocupaciones acerca del destino de los seres humanos. Constituyen ellos el núcleo de la temática de este libro.

La confrontación más amplia que he hecho ahora de los textos que aquí presento y comento —desde que apareció por primera vez la *Filosofía náhuatl* en 1956— con los testimonios paralelos de monumentos arqueológicos y códices prehispánicos muestra la relación estrecha que existe entre todas estas expresiones. Es cierto que los textos en náhuatl, recogidos y transcritos alfabéticamente después de la Conquista, fueron obtenidos a través de un proceso de registro de la oralidad. Pero también es verdad —según lo hemos comprobado— que la oralidad no sólo náhuatl, sino en general mesoamericana, estuvo enraizada o afincada en las inscripciones y los códices pictográficos.

Si damos fe a los testimonios de Olmos, Motolinía, Durán, Sahagún, Landa, Burgoa —y no hay razón para negársela, al menos en esto— los mesoamericanos preservaban y trasmitían oralmente sus conocimientos acudiendo al contenido de sus libros. *Amoxohtoca*, “seguir el camino del libro”, era la forma de proceder en la descodificación. No fue, por tanto, un mero transvasar la oralidad en escritura lineal alfabética. Existían libros e inscripciones en Mesoamérica. La comparación que aquí he realizado, en forma más específica, entre algunos textos que versan sobre los temas enunciados, con el contenido de varios códices y otras inscripciones y elementos iconográficos, revela que es posible afirmar en buena crítica que esos testimonios en náhuatl provienen de una oralidad derivada siempre del *amoxohtoca*, “seguir el camino del libro”, enunciar el contenido del códice. Y conviene no olvidar que en el caso de los mayas —cuyos monumentos con inscripciones así como sus códices que también se han aducido— existió una escritura en toda la acepción de la palabra.

Afinar un auténtico sentido crítico —filológico, lingüístico, histórico...— debe ser la más importante consecuencia de las preocupaciones que han surgido en torno a la autenticidad de los textos mesoamericanos transcritos con el alfabeto. Negar genéricamente *a priori* su carácter testimonial equivaldría a imitar con veladas pretensiones críticas, pero con parecida ingenuidad, a los émulos a quienes Bernardino de Sahagún dio ya una respuesta contundente.

Tenemos textos que se derivan de los viejos *amoxtli* de los nahuas y que son muestra del “lenguaje propio de sus antepasados y obras que ellos hacían”. En cada caso, para valorar la autenticidad de su relación con el pasado prehispánico, será necesaria su confrontación con testimonios inobjetable: las inscripciones e imágenes en monumentos arqueológicos y en los códices o *amoxtli*, únicos y maravillosos libros del *Cemanáhuac*, “el conjunto de las tierras rodeadas por las aguas”, antes de que, con todos sus traumas, ocurriera el encuentro con quienes venían de más allá de *teóatl*, “las aguas inmensas”.