



“Ideas metafísicas y teológicas de los nahuas”

p. 161-206

Miguel León-Portilla

Obras de Miguel León-Portilla.

Tomo XII. La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes

Ángel María de Garibay K. (prólogo)

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas/El Colegio Nacional

2018

504 p.

Figuras

ISBN 968-36-9538-8 (obra completa)

ISBN 978-607-30-0714-6 (tomo XII, pasta dura)

Universidad Nacional Autónoma de México

ISBN 978-607-724-301-4 (tomo XII, pasta dura)

El Colegio Nacional

Formato: PDF

Publicado en línea: 30 de junio de 2020

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/obras_leon_portilla/339.html

D. R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



III. IDEAS METAFÍSICAS Y TEOLÓGICAS DE LOS NAHUAS

Entre los varios textos nahuas que hablan acerca de la concepción que los *tlamatinime* tenían sobre la divinidad, hay uno de particular interés que contiene la respuesta dada por los sabios nahuas a los doce primeros frailes impugnadores de su religión y tradiciones. Se trata de toda una sección del ya antes mencionado libro de los *Colloquios*, que no es sino la recopilación hecha por Sahagún sobre la documentación que halló en Tlatelolco, de las pláticas y discusiones tenidas por los doce primeros frailes, llegados en 1524, con los indios principales y sus sabios acerca de temas religiosos.¹

Los párrafos que vamos a presentar, traducidos por vez primera al castellano, constituyen los puntos culminantes de la respuesta de los *tlamatinime*, que lejos de someterse servilmente —como algunos han creído— ante la nueva doctrina enseñada por los frailes, prefieren discutir con ellos. Al hablar los *tlamatinime* ante los frailes y ante el pueblo es quizás ésta su última y más dramática actuación pública. A través de sus palabras, extremadamente respetuosas y llenas de cautela, se ve que tienen conciencia de que, por ser ellos los vencidos, no puede existir de hecho un plano de igualdad en la discusión. Sin embargo, no por esto dejan de oponerse con valentía a los que consideran injustificados ataques contra su manera de pensar.

Como vamos a verlo, claramente se descubre que las razones que dan a los frailes proceden de un saber organizado acerca de la divinidad. Hablando ante numerosa gente y tal vez prefiriendo no ir demasiado lejos a la vista de los frailes, sólo esgrimen los argumentos que juzgan más apropiados para mostrar simplemente que el modo náhuatl de pensar en relación con la divinidad puede y debe ser respetado, por poseer ciertamente un rico y elevado concepto acerca

¹ Véase lo dicho en la Introducción, al analizar las fuentes, donde se trató del valor y contenido de este libro. Lo que aquí traducimos ahora es la mayor parte del capítulo VII (*inic chicome Cap.*) del texto náhuatl, tomado de la versión paleográfica publicada por W. Lehmann en su *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*, Stuttgart, 1949, p. 100-107.

del Dador de la vida y por ser igualmente sólido fundamento de sus estrictas reglas de conducta y de su tradición inmemorial. He aquí la forma como hablaron los *tlamatinime*:

- 872 Señores nuestros, muy estimados señores:²
habéis padecido trabajos para llegar a esta tierra.
- 875 Aquí, ante vosotros,
os contemplamos, nosotros gente ignorante...
- 902 Y ahora ¿qué es lo que diremos?,
¿qué es lo que debemos dirigir
a vuestros oídos?
¿Somos acaso algo?
Somos tan sólo gente vulgar...
- 913 Por medio del intérprete respondemos,
devolvemos el aliento y la palabra
- 915 del Señor del cerca y del junto.
Por razón de él nos arriesgamos,
por esto nos metemos en peligro...
- 920 Tal vez a nuestra perdición, tal vez a nuestra destrucción,
es sólo a donde seremos llevados.
(Mas) ¿a dónde deberemos ir aún?
Somos gente vulgar,
somos perecederos, somos mortales,
- 925 déjennos pues ya morir,
déjennos ya perecer,
puesto que ya nuestros dioses han muerto.
(Pero) Tranquilícese vuestro corazón y vuestra carne,
¡señores nuestros!,
- 930 porque romperemos un poco,
ahora un poquito abriremos
el secreto, el arca del Señor, nuestro (dios).
- Vosotros dijisteis
que nosotros no conocemos

² Los números que se anteponen a las varias líneas se refieren a la división hecha del texto náhuatl por W. Lehmann en su edición de los *Colloquios y Doctrina Christiana...*, *op. cit.*, p. 100 y siguientes.

- 935 al Señor del cerca y del junto,
a aquel de quien son los cielos y la tierra.
Dijisteis
que no eran verdaderos nuestros dioses.
Nueva palabra es ésta
- 940 la que habláis,
por ella estamos perturbados,
por ella estamos molestos.
Porque nuestros progenitores,
los que han sido, los que han vivido sobre la tierra,
- 945 no solían hablar así.
Ellos nos dieron
sus normas de vida,
ellos tenían por verdaderos,
daban culto,
- 950 honraban a los dioses.
Ellos nos estuvieron enseñando
todas sus formas de culto,
todos sus modos de honrar (a los dioses).
Así, ante ellos acercamos la tierra a la boca,³
- 955 (por ellos) nos sangramos,
cumplimos las promesas,
quemamos copal (incienso)
y ofrecemos sacrificios.
- Era doctrina de nuestros mayores
- 960 que son los dioses por quien se vive,
ellos nos merecieron (con su sacrificio nos dieron vida).
¿En qué forma, cuándo, dónde?
Cuando aún era de noche.
- Era su doctrina
- 965 que ellos nos dan nuestro sustento,
todo cuanto se bebe y se come,
lo que conserva la vida, el maíz, el frijol,
los bledos, la chía.
Ellos son a quienes pedimos

³ Se refiere claramente esta línea a la ceremonia que hacían en los juramentos descrita así por Sahagún: “y luego tocaba con los dedos en la tierra, llevábalos a la boca y lamíalos y así comía tierra haciendo juramento”.

970 agua, lluvia,
 por las que se producen las cosas en la tierra.

 Ellos mismos son ricos,
 son felices,
 poseen las cosas,
975 de manera que siempre, y por siempre,
 las cosas están germinando y verdean en su casa...
 allá “donde de algún modo se existe”, en el lugar de
 Tlalocan.

 Nunca hay allí hambre,
980 no hay enfermedad,
 no hay pobreza.
 Ellos dan a la gente
 el valor y el mando...

 Y ¿en qué forma, cuándo, dónde, fueron los dioses
 invocados,
990 fueron suplicados, fueron tenidos por tales,
 fueron reverenciados?

 De esto hace ya muchísimo tiempo,
 fue allá en Tula,
 fue allá en Huapalcalco,
995 fue allá en Xuchatlapan,
 fue allá en Tlamohuanchan,
 fue allá en Yohuallichan,
 fue allá en Teotihuacan.

 Ellos sobre todo el mundo
1000 habían fundado
 su dominio.
 Ellos dieron
 el mando, el poder,
 la gloria, la fama.

1005 Y ahora, nosotros
 ¿destruiremos
 la antigua regla de vida?
 ¿La de los chichimecas,
 de los toltecas,

1010 de los acolhuas,
de los tecpanecas?

Nosotros sabemos
a quién se debe la vida,
a quién se debe el nacer,
1015 a quién se debe el ser engendrado,
a quién se debe el crecer,
cómo hay que invocar,
cómo hay que rogar.

Oíd, señores nuestros,
no hagáis algo
1020 a vuestro pueblo
que le acarree la desgracia,
que lo haga perecer...

1036 Tranquila y amistosamente
considerad, señores nuestros,
lo que es necesario.
No podemos estar tranquilos,
1040 y ciertamente no creemos aún,
no lo tomamos por verdad,
(aun cuando) os ofendamos.

Aquí están
1045 los señores, los que gobiernan,
los que llevan, tienen a su cargo
el mundo entero.
Es ya bastante que hayamos perdido,
que se nos haya quitado,
1050 que se nos haya impedido
nuestro gobierno.

Si en el mismo lugar
permanecemos,
sólo seremos prisioneros.
Haced con nosotros
1055 lo que queráis.
Esto es todo lo que respondemos,
lo que contestamos,

a vuestro aliento,
a vuestra palabra,
1060 ¡oh, señores nuestros!⁴

Parece superfluo cualquier largo comentario a un texto que tan clara y dramáticamente habla por sí mismo. Tan sólo quizá convendrá destacar expresamente, a modo de resumen, cuáles fueron las principales razones dadas por los *tlamatinime*, ya que así podrá valorarse mejor su original manera de argumentar.

Hábilmente comienzan su discurso, humillándose ante los frailes y alabando a éstos como venidos de más allá del mar, “entre nubes y nieblas”. Mas pronto, contrastando con sus palabras anteriores, muestran su resolución de responder y contradecir, a sabiendas de que, como dicen, “nos metemos en peligro”. Confiesan que no dejarán de hablar por temor a la muerte, que es más bien lo que buscan, ya que, según dicen los frailes, “los dioses han muerto”.

Después de este preámbulo, citan los *tlamatinime* las objeciones mismas de los frailes: “Vosotros dijisteis que no conocemos al Señor del cerca y del junto, a aquel de quien son los cielos y la tierra”, y responden admirándose primero y dando las razones más obvias, las que cualquier seguidor culto de una fe religiosa daría todavía en la actualidad: “Nuestros progenitores nos dieron estas normas de vida... ellos tenían por verdaderos a los dioses, nos enseñaron todas sus formas de culto, todos sus modos de honrarlos...”

En seguida —tras haber así relacionado sus creencias con la antigua enseñanza recibida de generación en generación— pasan a dar toda una serie de variados y profundos argumentos. El primero, que es tal vez el más hondo, debió ser no obstante comprensible a la gran mayoría del pueblo, al ser presentado por los *tlamatinime* en relación con el viejo mito de la creación de los astros y del hombre en Teotihuacan, cuando se juntaron allí los dioses para dar principio al quinto sol (nuestra edad).

“Era doctrina de nuestros progenitores —dicen los sabios nahuas— que son los dioses a quienes se debe la vida...” Pero lo más importante es la explicación que añaden acerca del tiempo y el modo como aconteció esto: “aún era de noche” (*in oc iohuaya*). Palabras que, como acertadamente comenta Lehmann en una nota, significan: “En los tiempos anteriores a toda edad, cuando no existía aún nada determinado.”⁵

⁴ *Colloquios y Doctrina Christiana...* (Edición de W. Lehmann, p. 100-106); *AP I*, 20.

⁵ W. Lehmann, *op. cit.*, p. 103 (nota 2). Conviene añadir como dato de interés que las

Por consiguiente, implícitamente están señalando los *tlamatinime* el origen de cuanto existe en un periodo en el que, ausente toda forma o determinación, sólo reinaba la noche. En ese oscuro lapso pre-cósmico, más allá de cualquier tiempo y espacio determinados, fue cuando comenzaron a actuar las fuerzas divinas. Tal es la antigüedad del existir y la acción de los dioses.

Otras razones más añaden los sabios nahuas en favor de sus creencias y tradiciones. No sólo fueron los dioses el origen de la vida “cuando aún era de noche”, sino que, en todo tiempo, son quienes la conservan: “ellos nos dan nuestro sustento, todo cuanto se bebe y se come, lo que conserva la vida, el maíz, el frijol...” Y hay más: a los dioses —que son, como hemos visto en el capítulo anterior, las fuerzas cósmicas fundamentales— es “a quienes se debe el que se produzcan las cosas”, ya que ellos dan el agua y la lluvia. Como símbolo maravilloso de su poder fecundador se alude expresamente a la morada divina “allá donde de algún modo se existe”, en *Tlalocan* (morada de Tláloc, dios de la lluvia), lugar “donde las cosas siempre germinan y verdean”.

Después de todas estas razones de hondo contenido filosófico, puestas al alcance del pueblo que escucha, gracias a los mitos bien conocidos, a los que de continuo se alude, pasan los *tlamatinime* al campo de la historia y ofrecen otro argumento que hoy llamaríamos de autoridad. Comienzan por preguntarse “¿en qué forma, cuándo fueron los dioses invocados, suplicados, tenidos por tales, reverenciados?” La respuesta es clara y precisa: “hace ya de esto muchísimo tiempo”, y enumeran luego los más antiguos centros religiosos y de cultura, donde —como lo atestigua la tradición— se tenía por verdaderos a los dioses: en *Tula*, en *Huapalcalco*, en *Xuchatlapan*, en *Tlamohuanchan*, en *Yohuallichan*, en *Teotihuacan*.⁶ Sobre todo el mundo (*nohuian cemanáhuac*) imperaban los dioses.

La conclusión —reforzada todavía con un nuevo argumento implícito— se impone: “¿cómo vamos a destruir nosotros unas normas de

palabras nahuas citadas aquí por los *tlamatinime*: *in oc iohuaya* (“aún era de noche”) son precisamente las mismas con las que los indígenas informantes de Sahagún, muchos años más tarde (hacia 1560), comenzaron a relatar el mismo mito de la creación del quinto sol en Teotihuacan (véase *Textos de los informantes*, edición facsimilar de Del Paso, v. vi, f. 180). Esto prueba una vez más lo que ya se ha hecho ver: que los indios tenían notable capacidad para retener, a la letra, las tradiciones y leyendas que aprendían de memoria en el *Calmécac* o en el *Telpochcalli* (centros de educación).

⁶ Se señalan todos estos sitios, algunos fácilmente localizables en la actualidad como *Tula* y *Teotihuacan*, y otros tal vez míticos como *Xuchatlapan* y *Tlamohuanchan* (o *Tamoanchan*), etcétera, que —como lo hace ver Sahagún en su versión resumida en castellano de este texto— eran tenidos por “célebres y sagrados lugares”. (En *Colloquios y Doctrina Christiana...*, edición de Lehmann, p. 63.)

vida tan antiguas, aceptadas ya por los toltecas, los chichimecas, los acolhuas, los tecpanecas...” No es posible suprimir un sistema de vida y de pensamiento que tiene hundidas sus raíces en la tradición más antigua de la vieja estirpe náhuatl.

Después de esta importante consideración histórica, que muestra claramente que los *tlamatinime* eran conscientes de lo que pudiera llamarse “continuidad cultural de los nahuas”, vuelven de nuevo al campo metafísico, para enunciar, sólo a modo de resumen, proposiciones como las siguientes, que parecen indicar los grandes capítulos de su saber teológico: “Nosotros sabemos —dicen— a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, el ser engendrado, el crecer...” Si esto es así, si se alude abiertamente a un saber teológico bien meditado, “tenemos en el corazón”, que explica cuestiones tan hondas como las que se han enumerado, no será ya de extrañar que la conclusión de los sabios nahuas sea la de exhortar a los frailes a que respeten el modo náhuatl de creer y pensar: “No hagáis algo a vuestro pueblo que le acarree la desgracia”... Porque lo que los frailes enseñan “no lo tomamos por verdad”, y esto aun cuando “os ofendamos y disgustemos”.

Bien saben los *tlamatinime* que su pueblo ha perdido ya su libertad y su forma de gobierno. Los conquistadores han dado muerte a sus dioses —es decir, a sus tradiciones, a su arte y, en una palabra, a toda su cultura—; “haced pues con nosotros lo que queráis. Esto es lo que respondemos, lo que contestamos...” Tal fue, en resumen, la última actuación pública de los pocos *tlamatinime* que sobrevivieron a la Conquista y de la que tenemos noticia histórica cierta. A través de las palabras de los sabios nahuas hemos visto reflejado —como dice Lehmann— “el choque del pensamiento y la fe de los europeos con el mundo espiritual de los antiguos mexicanos”.⁷ Y, juntamente con esto, hemos podido constatar *en acción* la existencia de un saber teológico entre los *tlamatinime*. Aquí han aparecido tan sólo algunos rasgos fundamentales. En los textos que vamos ahora a examinar encontraremos los elementos necesarios para ensayar su reconstrucción lo más integralmente que se pueda. Mas, antes de pasar al estudio directo de los textos que nos muestran con algún detalle el modo como concebían racionalmente los sabios nahuas a la divinidad, nos ocuparemos de otra documentación, cuyo análisis preliminar juzgamos indispensable, por encontrarse en ella toda una especie de *problemática* acerca del conocimiento metafísico y de la divinidad. O sea que los filósofos nahuas no sólo hicieron afirmaciones acerca de

⁷ W. Lehmann, *op. cit.*, p. 11.

lo que tenían por principio supremo y divino, sino que —como lo demuestran los textos que vamos a ver— también dudaron y se plantearon problemas sobre la existencia y naturaleza de la divinidad y el más allá.

¿SE PUEDE CONOCER “SOBRE LA TIERRA
LO QUE NOS SOBREPASA: EL MÁS ALLÁ”?

Es un fenómeno humano que se repite en casi todas las culturas el de la existencia de un saber teológico más hondo —esotérico, o como se prefiera llamarlo— al lado de la fe religiosa del pueblo. Así, coexisten de ordinario esos dos mundos, magistralmente caracterizados por el viejo filósofo eleatense, Parménides, quien por vez primera habló de un camino de “la opinión” y otro del “Ser”, o realidad auténtica. Esto mismo, aunque como es evidente en forma análoga, sucedió también en el ambiente intelectual de los nahuas.

Por una parte, tanto los monumentos arqueológicos como los códices y las crónicas de los antiguos misioneros e historiadores nos hablan de incontables dioses, entre los que sobresalen los númenes protectores del grupo, *Huitzilopochtli*, *Camaxtli*, etcétera, que siendo a veces una misma divinidad, pero recibiendo diversos nombres, suscitan no poca confusión en quien trata de ordenar y de trazar genealogías en el complejo panteón náhuatl, en el que los mitos se entrelazan, se mezclan y se tiñen de colorido local.

La religión popular de los nahuas no sólo era politeísta, sino que en tiempos del último rey *Motecuhzoma* llegó a admitir, con amplio sentido de tolerancia, a muchos dioses de los demás pueblos y provincias, para los que se edificó un templo especial llamado *Coateocalli* (casa de diversos dioses), incluido en el gran *Teocalli* de Tenochtitlan, con lo que se enriqueció así cada día más el número de divinidades que en una forma u otra eran allí adoradas. El padre Durán en su *Historia* habla pormenorizadamente acerca de esto:

Parecióle al Rey Montezuma que faltaba un templo que fuese conmemoración de todos los ydolos que en esta tierra adorauan, y movido con celo de religión mandó que se edeficase, el qual se edificó contenido en el de *Vitzilopuchtli*, en el lugar que son agora las casas de Acevedo: llámanle *Coateocalli*, que quiere decir *Casa de diversos dioses*, a causa que toda la diversidad de dioses que auía en todos los pueblos y prouincias, los tenían allí allegados dentro de una sala, y era tanto el número dellos y de tantas

maneras y visajes y hechuras, como los habrán considerado los que por esas calles y casas los ven caydos...⁸

Mas al lado de esta religiosidad popular que, como dice Caso, poseía una “tendencia a exagerar el politeísmo”,⁹ existió también entre los nahuas la otra forma de saber esotérico, o mejor filosófico, que, buscando racionalmente, llegó a descubrir problemas en aquello mismo que el pueblo aceptaba y creía. Varios textos nahuas expresan, sirviéndose de la forma poética, algunas de las primeras dificultades y cuestiones que racionalmente se plantearon los *tlatatinime*. Conscientes de que pretendían lograr un saber “acerca de lo que nos sobrepasa, acerca del más allá”,¹⁰ al comparar sus conocimientos, que hoy llamaríamos metafísicos, con el ideal del saber verdadero, tal como puede el hombre vislumbrarlo, llegaron a experimentar una de las dudas más hondas que pueden aquejar al pensador de todos los tiempos:

¿Acaso algo de verdad hablamos aquí...?
Sólo es como un sueño, sólo nos levantamos de dormir,
sólo lo decimos aquí sobre la tierra...¹¹

Porque lo que “sobre la tierra” (*in tlaltícpac*) se dice es algo transitorio, fugaz, ya que, “¿sobre la tierra (*in tlaltícpac*) se puede ir en pos de algo?”¹² Pregunta que claramente está implicando la duda acerca del valor de todo saber terrenal, que pretenda escaparse de este mundo de ensueño, para ir en pos de una ciencia acerca de “lo que nos sobrepasa, de lo que está más allá”. Por esto, el sesgo de la búsqueda parece ser ya desde un principio más bien negativo: “aquí sólo es como un sueño —afirman—, sólo nos levantamos de dormir”.¹³ Idea ésta que se repite con insistencia en composiciones de pensadores nahuas desconocidos y en poemas de los que sí sabemos el nombre de su autor:

⁸ Fray Diego de Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, t. I, p. 465.

⁹ Alfonso Caso, *La religión de los aztecas*, p. 7.

¹⁰ “El sabio conoce acerca de lo que nos sobrepasa, acerca de la región de los muertos (el más allá)” (*topan, mictlan, quimati*). Tal es el saber que específicamente asignan al *tlatatini*, o “philosopho” náhuatl, los indígenas informantes de Sahagún, en *Textos de los informantes*, edición facsimilar de Paso y Troncoso, v. VIII, f. 118v.

¹¹ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 5v; AP I, 6.

¹² *Ibid.*, f. 2v; AP I, 1.

¹³ *Ibid.*, f. 5v; AP I, 6.

Lo dejó dicho *Tochihuitzin*,
lo dejó dicho *Coyolchiuhqui*:
sólo venimos a dormir,
sólo venimos a soñar,
no es verdad, no es verdad que venimos a vivir sobre la tierra:
cual cada primavera de la hierba, así es nuestra hechura:
viene y brota, viene y abre corolas nuestro corazón,
algunas flores echa nuestro cuerpo: ¡se marchita!
Lo dejó dicho *Tochihuitzin*.¹⁴

Y entre los poemas que “con fundamento”, como anota Garibay, pueden atribuirse al célebre rey *Nezahualcōyotl*, hay también varios en los que se comprueba que la meditación sobre la transitoriedad de lo que sobre la tierra existe fue asimismo tema fundamental y punto de partida de ulteriores elucubraciones del rey tezcocano. Citaremos aquí dos de estos poemas filosóficos de *Nezahualcōyotl*:

¿Es verdad que se vive sobre la tierra?
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.

Aunque sea jade se quiebra,
aunque sea oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarras.
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, f. 14v; AP I, 21. La traducción de este poema es de Garibay (*Historia de la literatura náhuatl*, t. I, p. 191). A propósito de *Tochihuitzin Coyolchiuhqui*, indica el mismo Garibay (*op. cit.*, t. II, p. 385) que fue “un rey de la región de Huexotzinco, el cual casó con una hija de *Tlacaélel*, *Cihuacōatl* de Tenochtitlan, en tiempo de *Itzcōatl*”.

¹⁵ *Ibid.*, f. 17r; AP I, 5. Es *Nezahualcōyotl* (1402-1472) el rey-filósofo y poeta tezcocano que, cayendo en la cuenta de la vanidad (la fragilidad o “rupturibilidad”) de las cosas sobre la tierra (*in tlalticpac*), se echó a buscar en su forma más pura al Dios, dador de la vida; el pensador náhuatl de cuya azarosa vida se tienen numerosos datos históricos ciertos. Nadie, que sepamos, ha aprovechado mejor las fuentes para el estudio de la vida de *Nezahualcōyotl* que Frances Gillmor en su libro *Flute of the Smoking Mirror: A Portrait of Nezahualcōyotl, Poet-King of the Aztecs*, The University of New Mexico Press, 1949. La forma novelizada que dio la señorita Gillmor a su libro no debe inducir a considerarlo como una mera composición literaria, ya que un análisis más atento muestra que acudió siempre a las fuentes: especialmente a la *Historia chichimeca* de Ixtlilxōchitl y a los *Anales de Cuauhtitlán*. En dicho trabajo podrán encontrarse pormenorizadamente los más importantes episodios de la vida de *Nezahualcōyotl*, asunto en el que nos es imposible detenernos aquí, ya que nos alejaría del tema principal de nuestro estudio.

La misma idea constituye también el tema central de este otro poema de *Nezahualcōyotl*, conservado por Ixtlilxóchitl en su *Historia de la nación chichimeca* y que mucho se asemeja a otro de la colección de *Cantares mexicanos*, atribuido asimismo al rey tezcocano:

...ido que seas de esta presente vida a la otra, oh rey *Yoyontzin*,
vendrá tiempo en que serán deshechos y destrozados tus vasallos,
quedando todas tus cosas en las tinieblas del olvido...

Porque en esto vienen a parar los mandos, imperios y señoríos,
que duran poco y son de poca estabilidad.
Lo de esta vida es prestado,
que en un instante lo hemos de dejar...¹⁶

Habiendo llegado así —tanto *Nezahualcōyotl* como los demás *tlamatinime*— al convencimiento más hondo de que en esta vida, aquí sobre la tierra, no hay nada durable, ni tal vez *verdadero* en el sentido náhuatl de esta palabra: *nelli* (relacionada con *nel-huá-yotl*: raíz, cimiento, base), el problema de encontrar un auténtico sentido fundamentador de la acción y el pensamiento humanos se hace aún más apremiante. Si la vida humana existe sólo en la transitoriedad de *tlalticpac*, ¿cómo podrá decirse algo verdadero sobre lo que está más allá de toda experiencia: sobre el Dador de la vida? Porque hay indudablemente el peligro de que, siendo esta vida un mero ensueño, todas nuestras palabras “sean de la tierra”, sin posibilidad alguna de ser referidas a “lo que nos sobrepasa, al más allá”. En ese caso, sólo quedará al hombre, como una especie de consuelo, el “embriagarse con vino de hongos”, para tratar de olvidar que: “En un día nos vamos, en una noche baja uno a la región del misterio...”¹⁷

¹⁶ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, t. II, p. 235-236. Por lo que refiere a las composiciones filosófico-poéticas que con razón pueden atribuirse a *Nezahualcōyotl*, seguimos aquí el parecer de Garibay, quien, en su *Historia*, t. II, p. 381, admite las siguientes: los poemas conservados fragmentariamente por Ixtlilxóchitl en *Obras históricas*, t. II, p. 155 y 235-236; así como otros siete del Ms. *Cantares mexicanos*, de los que hemos presentado aquí algunos aludiendo a su origen. Respecto del tantas veces citado *Madre mía, cuando muera...* ampliamente ofrece el mismo Garibay, *op. cit.*, t. I, p. 247-250, las razones que prueban que no puede ser obra de *Nezahualcōyotl*. Por otra parte, conviene añadir que, si bien la figura de *Nezahualcōyotl* es como un símbolo en el pensamiento náhuatl, las ideas que comúnmente se le atribuyen acerca de la inestabilidad de la vida humana y del Señor del cerca y del junto (*in Tloque in Nahuaque*) aparecen también en las composiciones de la gran mayoría de los *tlamatinime*.

¹⁷ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 25v; AP I, 22.

La conclusión sería entonces —como debieron verlo algunos de los sabios y poetas nahuas— tratar de gozar en esta vida, aquí en *tlaltícpac*, de todos los deleites lo más que se pueda:

(Si) en un día nos vamos,
en una noche baja uno a la región del misterio,
aquí sólo venimos a conocernos,
sólo estamos de paso sobre la tierra.
En paz y placer pasemos la vida: venid y gocemos.
Que no lo hagan los que viven airados: ¡la tierra es muy ancha!
¡Ojalá siempre se viviera, ojalá no hubiera uno de morir!¹⁸

Mas esta manera de reaccionar frente al problema de la posibilidad de llegar, al menos con el pensamiento, hasta lo que es *verdadero*, lo que nos sobrepasa, no fue ni la única ni la que más hondamente se arraigó en el espíritu de los nahuas. Porque, acosados por el problema, se empeñaron en la búsqueda de una nueva forma de saber, capaz de llevar al hombre al conocimiento seguro del punto de apoyo inmutable, cimentado en sí mismo, sobre el cual debía descansar toda consideración verdadera. Aplicando esperanzadamente a ese fundamento universal de cuanto puede existir y ser conocido el calificativo de “Dador de la vida”, con que se designaba principalmente en el plano religioso a la divinidad superior, o sea a lo más alto que puede concebirse, se preguntaron los *tlamatinime* si había algún modo de alejarse de todo ensueño y fantasía, para decir algo verdadero acerca de ese principio supremo:

¿Acaso de veras hablamos aquí, Dador de la vida...?
Aun si esmeraldas, si ungüentos finos,
damos al Dador de la vida,
si con collares eres invocado, con la fuerza del águila, del tigre,
puede que nadie diga la verdad en la tierra.¹⁹

He aquí el primer intento de solución. Tratar de inquirir la verdad sobre el Dador de la vida por el camino de los ofrecimientos de tipo religioso: “aun si esmeraldas, si ungüentos finos le damos... puede que nadie diga la verdad en la tierra”. La respuesta es otra vez negativa: las

¹⁸ *Ibid.*, f. 26r; AP I, 22. La traducción de este poema es del doctor Garibay, quien lo dio a conocer por vez primera en su *Poesía indígena de la altiplanicie*, p. 103-104.

¹⁹ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 13r; AP I, 23.

dádivas al principio supremo no abren el camino de la verdad. Porque, como se dice en otro poema, dirigido a la divinidad:

¿Cuántos dicen si es o no verdad allí?
Tú sólo te muestras inexorable, Dador de la vida...²⁰

FLORES Y CANTOS:
LO ÚNICO VERDADERO EN LA TIERRA

Dejando pues los dones innumerables y los sacrificios para el culto público y popular de los dioses, los *tlamatinime* —en oposición con la que hemos llamado en el capítulo anterior “visión *huitzilopóchtlica* del universo”— ensayan un nuevo método para encontrar la forma de decir “palabras verdaderas”, sobre lo que “está por encima de nosotros”, sobre el más allá. Su teoría acerca del conocimiento metafísico, que así debe llamarse con justicia —valiéndose de un concepto filosófico occidental— el primer punto de llegada de esta su búsqueda, encontró al cabo una formulación adecuada en varios de sus poemas.

Hay en particular uno en el cual encontramos expresada magistralmente la respuesta náhuatl al problema. Se trata de un poema que se dice fue recitado en la casa de *Tecayehuatzin*, señor de Huexotzinco, con ocasión de una junta de sabios y poetas:

Así habla Ayocuan Cuetzpaltzin
que ciertamente conoce al Dador de la vida...
Allí oigo su palabra, ciertamente de él,
al Dador de la vida responde el pájaro cascabel.
Anda cantando, ofrece flores, ofrece flores.
Como esmeraldas y plumas de quetzal,
están lloviendo sus palabras.

¿Allá se satisface tal vez el Dador de la vida?
¿Es esto lo único verdadero sobre la tierra?²¹

En la última pregunta está indicado el sentido de todo el poema: “¿Es esto lo único verdadero sobre la tierra?” Una lectura atenta de las líneas anteriores mostrará claramente que lo que se piensa puede ser “lo

²⁰ *Ibid.*, f. 62r; AP I, 24.

²¹ *Ibid.*, f. 9v; AP I, 25.

único verdadero sobre la tierra” (*azo tle nelli in tlaltípac*); es precisamente lo que tal vez “satisface al Dador de la vida”: los cantos y las flores. A primera vista quizás causará esto alguna extrañeza. Sin embargo, un análisis del modismo o complejo idiomático náhuatl “flores y cantos” posiblemente logrará aclarar el genuino significado del texto citado. El doctor Garibay, estudiando en su *Llave del náhuatl* algunos de los principales caracteres estilísticos de dicho idioma, se detiene en el análisis de lo que acertadamente llama *difrasismo*, característico de esta lengua:

(es) un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacentes. Varios ejemplos del castellano explicarán mejor: “a tontas y a locas; a sangre y fuego; contra viento y marea; a pan y agua”, etc. Esta modalidad de expresión es rara en nuestras lenguas, pero es normal en el náhuatl. Pongo una serie de ejemplos, tomados de este repertorio de textos, como de otros lugares. Casi todas estas frases son de sentido metafórico, por lo cual hay que entender su aplicación, ya que si se tomaran a la letra, torcerían el sentido, o no lo tendrían adecuado al caso...²²

Ahora bien, entre los ejemplos de difrasismo ofrecidos por Garibay está precisamente éste: *in xóchitl, in cuícatl*, al que se asigna como significado literal: *flor y canto*, y como sentido metafórico el de *poema*. Relacionando ahora esto con el texto que acabamos de presentar, es necesario concluir que “lo único que puede ser verdadero sobre la tierra” —en opinión de los *tlamatinime*— son los poemas, o si se prefiere, *la poesía*: “flor y canto”.

Y es que, persuadidos como estaban los pensadores nahuas de la fugacidad de todo cuanto viene a existir sobre la tierra y considerando a esta vida como un sueño, su posición ante el problema de “qué es lo verdadero” no pudo ser en modo alguno la aristotélica de una “adecuación de la mente de quien conoce, con lo que existe”. Este tipo de saber era para los *tlamatinime* casi del todo imposible: “puede que nadie diga la verdad en la tierra” (*ach ayac nelli in tiquitohua nican*).²³

Mas su respuesta: “lo único verdadero en la tierra” es la poesía, “flor y canto”, no lleva tampoco a lo que hoy llamaríamos un escepticismo universal y absoluto. Porque, en cualquier forma, la verdadera poesía implica un peculiar modo de conocimiento, fruto de una auténtica experiencia interior, o si se prefiere, resultado de una intuición.

²² Ángel María Garibay K., *Llave del náhuatl*, Otumba, México, 1940, p. 112.

²³ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 13r.

La poesía viene a ser entonces la expresión oculta y velada que, con las alas del símbolo y la metáfora, lleva al hombre a balbucir y a sacar de sí mismo lo que en una forma, misteriosa y súbita, ha alcanzado a percibir. Sufre el poeta porque siente que nunca alcanzará a decir lo que anhela; pero, a pesar de esto, sus palabras pueden llegar a ser una auténtica revelación. Maravillosamente expresa esto mismo la siguiente composición náhuatl, en la que hablando de “flores y cantos” se señala el alma de la poesía:

Flores con ansia mi corazón desea,
sufro con el canto, y sólo ensayo cantos en la tierra,
yo *Cuacuauhtzin*:
¡quiero flores que duren en mis manos...!
¿Yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?
Jamás los produce aquí la primavera:
yo sólo me atormento, yo *Cuacuauhtzin*.
¿Podréis gozar acaso, podrán tener placer nuestros amigos?
¿Yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?²⁴

Este anhelo de encontrar la verdadera expresión de la poesía —“Flores con ansia mi corazón desea”, “¿yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?”— atormenta al pensador náhuatl: “yo sufro con el canto” al ver que con frecuencia “sólo ensayo cantos en la tierra”. O sea que sus palabras rara vez logran decir “lo único verdadero”, porque la auténtica poesía —flor y canto— “no la produce aquí la primavera”. ¿De dónde pues procede la poesía? He aquí una nueva cuestión que vivamente interesó a los *tlamatinime*, como lo prueba, entre otros, el siguiente texto, en el que dirigiéndose a los sacerdotes les plantea así el problema:

Sacerdotes, yo os pregunto:
¿de dónde provienen las flores que embriagan al hombre?
¿El canto que embriaga, el hermoso canto?²⁵

Las preguntas se refieren al origen de la poesía: flor y canto, a la que aquí se atribuye un rasgo que acaba de caracterizarla: se dice que “em-

²⁴ *Ibid.*, f. 26r; AP 1, 26. La traducción de este poema y de otros que se presentan en esta sección está tomada casi literalmente de la obra de Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, aun cuando se ha tenido siempre a la vista asimismo el texto náhuatl original, que incluimos en el apéndice 1, al final de este trabajo.

²⁵ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 34r; AP 1, 27.

briaga al hombre”, esto es, que lo saca fuera de sí y le hace ver lo que no perciben los otros: “lo único verdadero en la tierra”. Pero, oigamos ahora cuál fue la respuesta que se supone dieron los sacerdotes respecto del origen de la poesía (flor y canto):

Sólo provienen de su casa, del interior del cielo,
sólo de allá vienen las variadas flores...
Donde el agua de flores se extiende,
la fragante belleza de la flor se refina con negras, verdecientes
flores y se entrelaza, se entreteje:
dentro de ellas canta, dentro de ellas gorjea el ave quetzal.²⁶

Tal es el origen divino de la poesía: especie de inspiración que, proveniente del más allá, “de lo que está por encima de nosotros”, pone al hombre en la posibilidad de decir “lo único verdadero en la tierra”. Oigamos otro poema en el que se expresan también bellamente estas ideas:

Brotan las flores, están frescas, se van perfeccionando,
abren las corolas:
de su interior salen las flores del canto:
sobre los hombres las derramas, las esparces:
¡tú eres el cantor!²⁷

Quien logra obtener este influjo divino que hace descender sobre los hombres las flores y los cantos es el único que puede decir “lo verdadero en la tierra”. Posee entonces el sabio un “corazón endiosado” (*yoltéotl*), como expresamente se dice en un texto de los informantes indígenas de Sahagún, al describir la personalidad del artista y formular lo que hoy llamaríamos una concepción estética náhuatl.²⁸

En estrecha relación con lo anterior, nos encontramos con la idea de que la poesía, flor y canto, es algo que se escapa de algún modo a la destrucción final. Es cierto que las flores, tomadas aisladamente, son símbolo de la belleza que al fin se marchita, pero formando parte del di-

²⁶ *Loc. cit.*; AP I, 27.

²⁷ *Ibid.*, f. 35v; AP I, 28.

²⁸ Véase *Textos de los informantes de Sahagún*, edición facsimilar de Paso y Troncoso, v. VIII, f. 117v. Más adelante, al ocuparnos de las ideas de los nahuas acerca del hombre, trataremos de su modo de calificar al artista y a sus obras de arte, así como de lo que era, según ellos, el alma de su inspiración.

frasismo “flor y canto” (*in xóchitl, in cuícatl*), consideradas como poesía venida del interior del cielo, entonces, siendo “lo único verdadero en la tierra”, se dice que nunca perecerán. Así habla *Nezahualcōyotl* en un breve poema que con fundamento puede atribuírsele:

No acabarán mis flores, no cesarán mis cantos:
Yo cantor los elevo,
se reparten, se esparcen...²⁹

Y aun cuando añade luego algo que parece contradecir lo anterior: “son flores que se marchitan y amarillean”, esto es sólo aquí “sobre la tierra”, ya que como afirma en seguida el mismo *Nezahualcōyotl*: “son llevadas allá, a la dorada casa de plumas”, es decir, a donde mora la divinidad que es el lugar de su origen. Y al mismo tiempo, en un sentido profundamente humano —referible a la mezquina inmortalidad que se puede alcanzar en la tierra—, es también la poesía: flor y canto, lo único de valor que acaso podremos dejar:

¿Se irá tan sólo mi corazón,
como las flores que fueron pereciendo?
¿Cómo lo hará mi corazón?
¡Al menos flores, al menos cantos!³⁰

Resumiendo ya los pensamientos que hemos venido analizando, creemos poder afirmar, libres de fantasía, que los *tlamatinime* llegaron a formular en sus poemas una auténtica teoría acerca del conocer metafísico. No obstante la transitoriedad universal, hay un modo de conocer lo verdadero: la poesía (flor y canto). Ahora bien, la poesía es simbolismo y metáfora. Y como atinadamente nota García Bacca, comentando el libro de Heidegger, *La esencia de la poesía*:

Metá-fora y *Meta-física* son en el fondo y raíz una sola función: poner las cosas más allá (*meta*), *plus ultra*...³¹

Es pues la poesía como forma de expresión metafísica —a base de metáforas— un intento de superar la transitoriedad, el ensueño de

²⁹ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 16v; AP I, 29.

³⁰ *Ibid.*, f. 10r; AP I, 30.

³¹ Juan D. García Bacca, “Comentarios a *La esencia de la poesía* de Heidegger”, *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, n. 112-113, p. 226.

tlaltícpac (lo sobre la tierra). No creen los *tlamatinime* poder decir *por vía de adecuación* lo que está más allá: “lo que nos sobrepasa”. Pero afirman que yendo *metafóricamente* —por la poesía: flor y canto— sí podrán alcanzar lo verdadero. Y confirman esto, señalando que la poesía tiene precisamente un origen divino: “viene de arriba”. O, si se prefiere, en términos modernos, es fruto de una intuición que conmueve el interior mismo del hombre y lo hace pronunciar palabras que llegan hasta el meollo de lo que sobrepasa toda experiencia vulgar. Es por tanto, en este sentido, flor y canto, el lenguaje en el que se establece el diálogo entre la divinidad y los hombres:

Allí oigo su palabra, ciertamente de él,
al Dador de la vida responde el pájaro cascabel:
anda cantando, ofrece flores...
¿Allá se satisface tal vez el Dador de la vida?
¿Es esto lo único verdadero sobre la tierra?³²

Por esto, valiéndose de las mejores galas del rico y preciso idioma náhuatl, para hablar de “lo que está por encima de nosotros, de la región de los muertos” (*topan mictlan*), los *tlamatinime*, como el pájaro cascabel, ofrecen flores y cantos: se valen de la metáfora y la poesía para decir algo verdadero acerca de la divinidad. Es pues tiempo de analizar cuál fue precisamente la imagen de lo divino, que lograron formular los sabios nahuas a través de sus “flores y cantos”.

LA CONCEPCIÓN TEOLÓGICA DE LOS TLAMATINIME

Conviene advertir desde un principio algo que sin duda tiene importancia en el estudio de los textos nahuas en que se conserva lo más elevado del pensamiento teológico de los *tlamatinime*. El punto en cuestión es que, tanto en los *Anales de Cuauhtitlán* como en los textos de los informantes de Sahagún, nos encontramos con que se atribuye siempre un origen tolteca a las más hondas y abstractas especulaciones acerca de la divinidad.

¿Se trata de un mero símbolo con el que se pretende subrayar lo antiguo y estimable de este saber acerca de lo divino? Porque es cierto que para los nahuas del periodo inmediatamente anterior a la Conquista —aztecas, tezcocanos, etcétera— la *toltecáyotl* (*toltequidad*) lle-

³² Ms. *Cantares mexicanos*, f. 9v; AP 1, 25.

gó a implicar lo más elevado y perfecto en todas las artes y ciencias, hasta hacer que la palabra *toltécatl* se convirtiera en sinónimo de sabio y artista.³³

Mas, aun siendo esto cierto, creemos, no obstante, que la respuesta al problema de la antigüedad y origen del meollo de las ideas teológicas nahuas nos la puede dar un viejo poema que aparece intercalado en el texto conocido como *Historia tolteca-chichimeca*. Un análisis lingüístico de dicho poema revela, como lo indicó ya Garibay en su *Historia*, su “carácter de mayor primitivismo”.³⁴ Y el contexto en que aparece muestra a las claras, por lo menos en este caso, que se trata de un poema de origen muy anterior al tiempo de los aztecas, ya que era conocido y cantado por algunas tribus errantes (chichimecas), esparcidas probablemente al sobrevenir la ruina del último imperio tolteca. Ahora bien —y aquí está el punto que nos interesa—, en este poema se habla ya del mismo principio dual supremo, cuyo descubrimiento los otros textos posteriores atribuyen a los sabios toltecas.³⁵ Cabe pues sostener sobre esta base de evidencia histórica que es del todo cierto afirmar, como lo hace Caso, que:

una escuela filosófica muy antigua (*al menos desde la época tolteca, añadimos*), sostenía que el origen de todas las cosas es un solo principio dual, masculino y femenino, que había engendrado a los dioses, al mundo y a los hombres...³⁶

Mas conviene aclarar —como lo prueban los textos que vamos a aducir— que esas ideas de antiguo origen tolteca no constituían una muerta herencia intelectual en el mundo náhuatl, sino que seguían siendo objeto de apasionada especulación por parte de los *tlamatinime* del periodo inmediatamente anterior a la Conquista. Porque tomando ellos dicho núcleo de ideas como objeto de su conocimiento metafísico-poético

³³ Así, por ejemplo, en los *Textos de los informantes de Sahagún*, v. VIII, f. 117v., al hablar del pintor (*tlacuilo*) vemos que se dice que es *tlilatl toltécatl* (tolteca de la tinta negra); al referirse al orador (*ibid.*, f. 122), se afirma que es *tentoltécatl* (tolteca del labio, o de la palabra), etcétera.

³⁴ Véase la autorizada opinión de Garibay acerca de este punto en *Historia de la literatura náhuatl*, t. I, p. 128-130.

³⁵ El poema en cuestión que más adelante, en este mismo capítulo, daremos traducido íntegramente al castellano puede verse en la edición facsimilar de la *Historia tolteca-chichimeca*, publicada por Ernst Mengin, en el *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, Copenhagen, 1942, en la p. 33.

³⁶ Alfonso Caso, *La religión de los aztecas*, p. 8.

(*flor y canto*), en vez de aceptar simplemente toda esa antigua concepción teológica, se plantearon problemas acerca de ella, como el que ejemplifica esta pregunta:

¿dónde está el lugar de la luz,
pues se oculta el que da la vida?³⁷

Y luego, refiriéndose más expresamente al que podríamos llamar modo tolteca de concebir el principio supremo, se proponen las siguientes preguntas:

¿A dónde iré?,
¿a dónde iré?
El camino del dios de la dualidad.
¿Por ventura es tu casa en el lugar de los descarnados?
¿Acaso en el interior del cielo?,
¿o solamente aquí en la tierra
es el lugar de los descarnados?³⁸

Pretenden saber los *tlamatinime* cuál es el camino que lleva a *Ometéotl* (dios de la dualidad), como aquí explícitamente es designado. Para encontrar la respuesta se formula una triple interrogación que menciona tres posibilidades distintas: ¿vive en el cielo, o abajo en el lugar de los descarnados, o solamente aquí en la tierra?

La solución hallada por los *tlamatinime* nos la han dado ya los textos cosmológicos que hablan de la acción sustentadora de *Ometéotl* en el ombligo de la tierra, y de su multipresencia en las aguas color de pájaro azul, en las nubes, en *Omeyocan*, más allá de los cielos, y aun en la misma región de los muertos.³⁹

Y también en los *Cantares* hay uno en el que por el camino de la poesía —flor y canto— señalan los *tlamatinime* una vez más la que hemos llamado multipresencia del Dador de la vida:

En el cielo tú vives;
la montaña tú sostienes,
el Anáhuac en tu mano está.
Por todas partes siempre eres esperado,

³⁷ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 62r; AP I, 4 (última línea).

³⁸ *Ibid.*, f. 35v; AP I, 31.

³⁹ Véase *Códice florentino*, f. 34r, y *Anales de Cuauhtitlán*, f. 4.

eres invocado, eres suplicado,
se busca tu gloria, tu fama.
En el cielo tú vives:
el Anáhuac en tu mano está.⁴⁰

Tal es la forma como concebían los *tlamatinime* al Dador de la vida, presente en los rumbos más importantes del universo, sin que falte siempre la idea de que su morada por antonomasia está en los cielos, en lo más elevado de ellos, como lo indica expresamente el *Códice Vaticano A 3738*. Y, junto con esto, menciona también el poema, en bella metáfora, la acción cimentadora del Dador de la vida, que a la montaña sostiene y coloca en su mano el *Anáhuac*.

Resuelta así satisfactoriamente la pregunta de los *tlamatinime* acerca del sitio físico y del más allá metafísico (el *Omeyocan*) donde mora el Dador de la vida, es ya conveniente pasar a ocuparnos de la idea filosófica náhuatl del principio supremo considerado en sí mismo. Oigamos lo que refirieron a Sahagún sus informantes a este respecto:

- 1 Y sabían los toltecas
- 2 que muchos son los cielos,
- 3 decían que son doce divisiones superpuestas.
- 4 Allá vive el verdadero dios y su comparte.
- 5 El dios celestial se llama Señor de la dualidad;
- 6 y su comparte se llama Señora de la dualidad, Señora celeste;
- 7 quiere decir:
- 8 sobre los doce cielos es rey, es señor.⁴¹

Por contener este texto ideas de particular interés para la comprensión del tema que estudiamos, vamos a analizarlo con mayor detenimiento.

Comentario del texto:

Línea 1. Y sabían los toltecas.

Indicando su antigüedad, y tal vez para subrayar también lo profundo de esta doctrina, comienzan los informantes indígenas por señalar el origen tolteca de lo que a continuación exponen.

⁴⁰ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 21v; AP I, 32.

⁴¹ *Textos de los informantes de Sahagún*, edición facsimilar de Paso y Troncoso, v. VIII, f. 175v; AP I, 33.

Líneas 2 y 3. *que muchos son los cielos, decían que son doce divisiones superpuestas.*

Se está aludiendo aquí obviamente a la concepción cosmológica náhuatl que consideraba al universo vertical formado por una especie de “pisos celestes”, por encima de los cuales avanzaban los distintos astros.⁴²

Línea 4. *Allá vive el verdadero dios y su comparte.*

Son ésta y las dos siguientes las líneas más importantes del texto que analizamos. Se nombra aquí expresamente al principio supremo descubierto por el pensamiento náhuatl. Es, como con claridad lo dice el texto, *in nelli téotl* (el verdadero dios). Mas, para comprender realmente el significado de esta frase, es necesario que recordemos la connotación de la palabra *neli*: verdadero, cimentado, firme. Se dice por tanto que quien allá en el decimosegundo cielo vive es el dios bien cimentado, el fundado en sí mismo: *neli*. Y conviene recalcar que se habla de *un dios (téotl)* y no de dos o varios, ya que entonces tendría que encontrarse la palabra *teteo* (dioses), plural de *téotl*.

Pero, siendo uno este *neli téotl*, se añade en seguida, por medio de una forma verbal sustantivada, que tiene “su comparte”: *i-námic*. Esta última palabra, derivada del verbo *namiqui* (encontrar, ayudar) y del prefijo posesivo *i-* (de él), según el diccionario de Molina, significa literalmente “su igual, o cosa que viene bien y cuadra con otra”.⁴³ Aquí, apegándonos a éste, su sentido estricto, hemos traducido *i-námic* como *su comparte*, para indicar así la relación en que se halla el *neli téotl* con “su igual o lo que con él embona”. No se trata de otro principio distinto, sino de lo que llamaríamos algo que se aúna con el principio supremo, o que comparte con él la condición de ser el *neli téotl*: dios cimentado en sí mismo.⁴⁴

⁴² Tal vez cause extrañeza ver que aquí se dice que son doce los cielos, cuando ya hemos encontrado en el *Códice Vaticano A 3738* y en el Ms. de Thévet la enumeración de trece. La variante puede explicarse de varios modos. Puede tratarse de un error del informante. O bien pudiera ser que haya habido diferencia de opiniones, ya que en otro texto de los *Anales de Cuauhtitlán* hemos visto que sólo se mencionan nueve divisiones o travesaños del cielo.

⁴³ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, f. 38v.

⁴⁴ Ya hemos visto en la Introducción el parecer de H. Beyer que, respondiendo a una posible objeción sobre la unidad del *neli téotl*, dice: “Y el que el antiguo dios aparezca (a veces) en forma femenina, contradice tanto y tan poco al principio monoteísta, como la Trinidad cristiana.” (H. Beyer, “Das aztekische Götterbild Alexander von Humboldt’s”, en *op. cit.*, p. 116.) Sin adentrarnos aquí en una difícil comparación de la ambivalencia del concepto del *neli téotl* con la idea cristiana de un Dios trino y uno, sí podemos afirmar,

Líneas 5 y 6. *El dios celestial se llama Señor de la dualidad; y su comparte se llama Señora de la dualidad, Señora celeste.*

Nos ofrece aquí el texto la clave para comprender a fondo el sentido de la idea de “un dios verdadero y su comparte”: “el dios celestial (*ilhucatéotl*) se llama Señor dual (*Ometecuhli*)”. Siendo uno —como ya se ha visto—, posee al mismo tiempo una naturaleza dual. Por este motivo, al lugar metafísico donde él mora se le nombra *Omeyocan*: lugar de la dualidad, y por esto también es designado en otros textos con el nombre más abstracto aun de *Ometéotl* (dios de la dualidad). En función de esto, el nombre de su comparte, “de su igual” (*i-námic*), es, como lo dice el texto: “Señora dual” (*Omecihuatl*).

Vemos, por tanto, que el pensamiento náhuatl, tratando de explicar el origen universal de cuanto existe, llegó, metafóricamente, por el camino de *las flores y el canto*, al descubrimiento de un ser ambivalente: principio activo, generador y, simultáneamente, receptor pasivo, capaz de concebir. Aunando así, en un solo ser, generación y concepción —lo que hace falta en nuestro mundo para que surja la vida—, se está afirmando, primero implícitamente y después en otros textos explícitamente, que el *nelli téotl* o, por otro nombre, *Ometéotl*, es el principio cósmico en el que se genera y concibe cuanto existe en el universo. Y ante la posible objeción de que se trata sólo de una proyección antropomórfica del proceso generativo humano sobre el trasfondo del más allá, “de lo que está por encima de nosotros”, cabe contestar que ya los mismos *tlamatinime* cautamente dijeron que acerca del Dador de la vida “puede que nadie diga la verdad en la tierra”.⁴⁵ Pero al mismo tiempo, escapándose al escepticismo universal, añadieron que para conocer lo verdadero sólo existía tal vez el camino de la poesía: flor y canto. Ahora bien, podemos preguntarnos, ¿no es ciertamente una metáfora maravillosa esta proyección que personifica, y aún en la divinidad, más allá de toda limitación temporal, el acto generativo que produce a los hombres lo más elevado que con “flores y cantos” se puede imaginar? Y no sólo se trata de una mera imaginación, ya que la idea de *Ométeotl*, considerada en su *ambivalencia dinámica*, permite a la mente náhuatl encontrar en la acción generativa de *Ométeotl*, más allá del tiempo y el espacio, el principio supremo, origen y fundamento de lo que existe y vive en el *Cem-a-náhuac* (el mundo). Tal es el meollo de la profunda concepción náhuatl de la divinidad.

como lo hace Beyer, que la atribución de más de un rostro a la divinidad no destruye necesariamente su unidad.

⁴⁵ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 13r.

Línea 8. *sobre los doce cielos es rey, es señor.*

A modo de conclusión de lo que anteriormente se ha dicho, se afirma, por una parte, lo que hoy llamaríamos *trascendencia* de la divinidad: “está sobre los doce cielos”, y por otra, el dominio que tiene sobre las cosas que existen, respecto de las que es señor (*tecuh-tli*) y rey (*tlatocati*). Ideas ambas que resumen admirablemente dos aspectos fundamentales de *Ometéotl*, considerado como supremo principio metafísico, que está “por encima de nosotros” y que es dueño de todo cuanto existe, gracias a su no interrumpida acción generadora universal.

OTROS ASPECTOS FUNDAMENTALES DEL PRINCIPIO DUAL

Existen varios textos que confirman y enriquecen las ideas teológicas expresadas en el que acabamos de comentar. Matizando variadamente la concepción fundamental del principio supremo dual, se le menciona unas veces con su nombre más abstracto de *Ometéotl* (dios de la dualidad);⁴⁶ otras con los ya bien conocidos de *Ometecuhtli*, *Omecíhuatl* (Señor y Señora de la dualidad)⁴⁷. Se le llama también *Tonacatecuhtli*, *Tonacacíhuatl* (Señor y Señora de nuestra carne)⁴⁸ y se alude a él asimismo con frecuencia como a *in Tonan*, *in Tota*, *Huehuetéotl* (nuestra madre, nuestro padre, el dios viejo).⁴⁹ Y por si alguna duda hubiera acerca de la unidad e identidad del dios supremo al que se refieren todas estas denominaciones, encontramos en varios lugares de las historias y crónicas de los primeros misioneros la aclaración expresa de que con los citados nombres —y con otros que hemos omitido aquí— se está designando siempre al mismo principio dual. Véase, por ejemplo, lo que se dice en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*:

parece que tenían un dios al que decían *Tonacatecli* (*Tonacatecuhtli*), el cual tuvo por mujer a *Tonacaciguatl* (*Tonacacíhuatl*)... los cuales se criaron y estuvieron siempre en el treceno cielo, de cuyo principio no se supo jamás...⁵⁰

⁴⁶ Véase, por ejemplo, Ms. *Cantares mexicanos*, f. 35v; AP I, 31.

⁴⁷ *Códice florentino*, lib. vi, f. 120v y 148r; *Códice matritense: Textos de los informantes de Sahagún*, v. VIII, f. 175v.

⁴⁸ *Anales de Cuauhtitlán*, f. 4; *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en op. cit., p. 228.

⁴⁹ *Códice florentino*, lib. vi, f. 34r, 71v, 142v, etcétera. “Huehuetlatolli, documento A”, *Tlalocan*, v. I, p. 85.

⁵⁰ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en op. cit., p. 228.

Como claramente se indica —al señalarse su morada en el último de los cielos, “el treceno”, y al afirmarse que de su “principio no se supo jamás”—, *Tonacatecuhtli* y *Tonacacihuatl* (Señor y Señora de nuestra carne) no son otros sino *Ometecuhtli* y *Omecihuatl* (Señor y Señora de la Dualidad). Por consiguiente, como afirma Torquemada a modo de resumen, después de haber hablado de *Ometecuhtli*, *Omecihuatl* y de señalar su identidad con *Citlalatlónac*, *Citlallicue*:

podemos decir, que estos indios quisieron entender en esto haber Naturaleza Divina repartida en dos dioses (*dos personas*), conviene saber Hombre y Mujer...⁵¹

Y es que probablemente, en su afán de describir mejor la naturaleza ambivalente de *Ometéotl*, fueron introduciendo los *tlamatinime*, de acuerdo con su concepción metafísico-poética, estas diversas formas de nombrarlo, para revivir así con nueva fuerza su inspiración o intuición original.

A modo de ilustración vamos a ofrecer aquí tan sólo dos textos de distinta procedencia y antigüedad, que nos mostrarán dos modos diferentes —ambos hondamente expresivos y poéticos— de referirse al principio dual. Al primero de estos textos ya hemos aludido anteriormente. Se trata de un poema de la *Historia tolteca-chichimeca*, redactada sobre la base de los informes dados por los indígenas de Tecamachalco (en el actual estado de Puebla) hacia 1540 y que, como todos admiten, es una de las mejores fuentes para el estudio de las antiguas tradiciones tolteca-chichimecas, ya que los indios de Tecamachalco conservaban en su poder algunos códices, en los que “leyeron” los datos de la *Historia*.

Pues bien, el poema a que nos estamos refiriendo y que es la versión más antigua que conocemos de las ideas acerca del principio dual, contiene asimismo varios puntos de suma importancia para acabar de comprender el meollo del pensamiento teológico náhuatl. Traducimos el poema con la mayor fidelidad posible:

⁵¹ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, t. II, p. 37. Se podrían acumular más textos de Sahagún, de Mendieta, del padre Ríos, comentar del *Códice Vaticano A 3738*, y del Ms. de Thévet para reforzar aún más las pruebas dadas sobre la unidad del principio supremo designado de tan variadas maneras. Mas, para no hacer tediosa esta sección con innumerables citas, indicamos tan sólo los principales lugares que pueden consultarse: Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. I, p. 575, 605, 630; t. II, p. 280; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, p. 83; padre Ríos, *Códice Vaticano*, f. 1v; Ms. de Thévet (*Histoire du Mexique*), en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, t. II, p. 1-41.

- 1 —“En el lugar del mando, en el lugar del mando gobernamos:
- 2 es el mandato de mi Señor principal.
- 3 Espejo que hace aparecer las cosas.”
- 4 —“Ya van, ya están preparados.
- 5 ¡Embriágate, embriágate!,
- 6 obra el dios de la dualidad,
- 7 el inventor de hombres,
- 8 el espejo que hace aparecer las cosas.”⁵²

Comentario del texto:

Líneas 1-2. *En el lugar del mando, en el lugar del mando gobernamos: es el mandato de mi Señor principal.*

Para darnos cuenta del alcance de este poema es necesario referirse brevemente a las legendarias circunstancias en que, según la *Historia tolteca-chichimeca*, fue cantado. Dos jefes de origen tolteca, *Ixcicóhuatl* y *Quetzaltehuéyac*, llegan ante la cueva del cerro encorvado para invitar a un grupo de chichimecas a unirse con ellos: “venimos —dicen— a apartaros de vuestra vida cavernaria y montañesa...” Los chichimecas, que se hallan en el interior de la cueva, exigen que los visitantes se den a conocer con un cantar que los identifique.

Se entabla entonces animado diálogo entre *Ixcicóhuatl* y *Quetzaltehuéyac*, por una parte, y los chichimecas por otra. Después de entonar un poema que para nuestro asunto no encierra especial interés, y de cambiarse otras frases con los chichimecas que están en la cueva, estos últimos dan principio al canto que estamos comentando.

Dicen gobernar allí en el lugar del mando (*Teuhcan*), donde han conocido la orden de su señor principal. Y en seguida, con el claro propósito de ver si son comprendidos por los que se dicen jefes de origen tolteca, aluden a su antigua doctrina acerca del principio supremo.

Línea 3. *Espejo que hace aparecer las cosas: tezcatlanextia.*

Es ésta otra denominación del dios de la dualidad, como lo prueban las líneas 6-8 del poema, en las que el “espejo que hace aparecer las cosas” y *Ometéotl* se identifican. Se afirma, en otras palabras, que el dios de la dualidad con su luz hace brillar lo que existe. Y es necesario notar que el término *tezca-tlanextia* claramente se contrapone al más conocido de *Tezca(tli)poca* (espejo que ahúma) y que fue precisamente —como ya vimos— el nombre de los cuatro hijos (o primeros desdoblamientos) de

⁵² *Historia tolteca-chichimeca* (edición facsimilar de E. Mengin), p. 33; AP I, 34.

Ometéotl: el *Tezcatlipoca* rojo del oriente, el negro del norte, el blanco del poniente y el azul del sur.

Tal vez pudiera decirse que, en un principio, *Tezcatlanextia* y *Tezcatlipoca* no eran sino las dos fases del mismo *Ometéotl*, considerado en cuanto señor del día y de la noche. Ya en un texto de los *Anales de Cuauhtitlán*, que presentamos en el capítulo anterior, vimos que en el plano cosmológico se afirmaba expresamente que el rostro masculino de *Ometéotl* se identificaba con el astro que “hace lucir las cosas” (*Citlallatónac*), en tanto que su aspecto femenino se cubría con el faldeallín de estrellas de la noche (*Citlalinicue*).⁵³

Ahora bien, fue precisamente al tiempo de la creación —cuando aún era de noche: *in oc iohuaya*— cuando la faz nocturna de *Ometéotl* (*Tezcatlipoca*) se desdobló en las cuatro fuerzas cósmicas fundamentales, los cuatro primeros dioses, sus hijos, según los mitos de la religión popular:

parece —dice la *Historia de los mexicanos*— que tenían un dios a que decían *Tonacatecli* (*Tonacatecuhtli*), el cual tuvo por mujer a *Tonacaciguatl* (*Tonacacihuatl*)..., los cuales se criaron y estuvieron siempre en el treceno cielo... (y)... engendraron cuatro hijos: al mayor llamaron *Tlalauque Tezcatlipuca* (*Tlatlauqui Tezcatlipoca*)..., éste nació todo colorado. Tuvieron el segundo hijo al cual dijeron *Yayanque* (*Yayauqui*) *Tezcatlipuca*..., éste nació negro...⁵⁴

Idea que nos confirman también los informantes de Sahagún cuando, refiriéndose al principio supremo, dicen que es:

Madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo,
el que está en el ombligo del fuego,
el que está en su encierro de turquesas...⁵⁵

⁵³ Por su parte, Mendieta nos certifica de la identidad de *Citlallatónac* y *Citlalinicue* con el principio supremo *Ometecuhtli*, *Omecihuatl* (véase su *Historia eclesiástica indiana*, t. I, p. 83). Habla también en este sentido Torquemada en su *Monarquía indiana*, ampliando lo que dice Mendieta. Véase, *op. cit.*, t. II, p. 37.

⁵⁴ *Historia de los mexicanos por pinturas*, en *op. cit.*, p. 228.

⁵⁵ *Códice florentino*, lib. VI, f. 34r; AP I, 35. Auguste Génin, el inspirado poeta mexicano-francés, autor de *Légendes et récits du Mexique ancien*, interpretó bellamente algunas de estas ideas en la estrofa siguiente de su “Genèse aztèque”:

Or, le Principe était une dualité:
Un pour vouloir et deux pour créer, homme et femme
A la fois, et s’aimant dans sa double entité,
Son amour engendra la chaleur et la flamme.

Puede, pues, sostenerse —sobre la evidencia de los textos citados— que los títulos de *Tezcatlipoca* y *Tezcatlanextia* (espejo doble que ahúma las cosas por la noche y las hace brillar durante el día) no son sino otros dos títulos pareados con que se designó en los más antiguos tiempos de la cultura náhuatl a *Ometéotl*. Y, tal vez, toda la serie de oraciones que nos conserva Sahagún en el libro vi de su *Historia*, y que, como él dice, muestran “el lenguaje y afectos que usaban cuando oraban al principal de los dioses, llamado Tezcatlipoca”, están confirmando una vez más lo que ya hemos visto: que *Tezcatlipoca*, como título correlativo de *Tezcatlanextia*, fue en su origen una de las varias denominaciones de *Ometéotl*, quien, al crear a sus cuatro hijos “cuando aún era de noche”, les comunicó este nombre suyo, que más relación decía con el tiempo en que fueron creados.

Líneas 4-5. *Ya van, ya están preparados. Embriágate, embriágate.*

Volviendo a las circunstancias exteriores en que se entona el poema, nos encontramos en esta línea el principio de la respuesta de *Ixcicóhuatl* y *Quetzaltehuéyac*. Claramente se ve en ella que la alusión al “espejo que hace aparecer las cosas” ha sido comprendida por los dos jefes de origen tolteca, que muestran así su conocimiento de las antiguas tradiciones.

Con entusiasmo responden: “Ya van, ya están preparados”, manifestando que lo que han dicho los de la cueva es señal evidente de que van a aceptar su invitación. Por esto añaden en son de júbilo: “embriágate, embriágate”, al encontrar igualdad de tradiciones y pensamientos con los chichimecas, que manifiestan así ser tributarios de la vieja cultura tolteca.

Línea 6. *obra el dios de la dualidad* (ai *Ometéotl*).

Tal vez el sentido de esta línea deba referirse a las circunstancias mismas en que es cantado el poema. El hecho del reconocimiento de ambos grupos de dialogantes, que ha provocado el entusiasmo de *Ixcicóhuatl* y *Quetzaltehuéyac*, es considerado como una intervención de *Ometéotl*, el principio supremo que ha sido reconocido como “espejo que hace aparecer las cosas”. Por eso, jubilosamente exclaman: “¡obra el dios de la dualidad!”

Líneas 7-8. *el inventor de hombres, el espejo que hace aparecer las cosas.*

Y luego —a manera de alabanza, que muestra algo de lo que saben acerca de *Ometéotl*— terminan el poema los jefes de origen tolteca, mencionando expresamente dos de los atributos de *Ometéotl*. Es *inventor de*

(Auguste Génin, *Légendes et récits du Mexique ancien*, Paris, Les Éditions G. Crès & Cie., 1923, p. 30.)

hombres (in teyocoyani), palabra compuesta del verbo *yocoya*: “fabricar o componer algo”; del sufijo *-ni*, participial: “el que fabrica o compone algo”, y del prefijo personal *te-*, “a la gente, a los hombres”. Reuniendo, pues, todos estos elementos nos encontramos con que la palabra *te-yocoyani* significa literalmente “el que fabrica o compone hombres”.

El segundo atributo que añaden *Ixcicóhuatl* y *Quetzaltehuéyac* es el ya conocido de *Tezcatlanextia*: “espejo que hace aparecer las cosas”, y que fue el título de *Ometéotl* que sirvió a los chichimecas de la cueva para identificar a los jefes de origen tolteca.

Éstas son, en resumen, las ideas contenidas en el antiguo poema de la *Historia tolteca-chichimeca*. Su importancia está principalmente en el hecho de mostrar: 1) la remota antigüedad de la concepción náhuatl de *Ométeotl* y 2) otra variedad de títulos con que era también designado *Ometéotl*: *Tezcatlanextia* (y su correlativo *Tezcatlipoca*), *Teyocoyani* (inventor de hombres), junto con la mención expresa de ser el supremo principio activo: *ai Ometéotl* (obra el dios de la dualidad).

Vamos a dar ahora —como ya se indicó anteriormente— un segundo texto dirigido a acabar de clarificar la idea náhuatl del principio supremo considerado en sí mismo. A diferencia del antiguo texto de la *Historia tolteca-chichimeca*, el que ofrecemos a continuación procede de los informantes de Sahagún y muestra lo que se pensaba acerca de *Ometéotl* en el periodo inmediatamente anterior a la Conquista. Es de especial interés porque pone de manifiesto que la influencia de esta concepción teológica era tan grande que llegó a dejarse sentir —al lado de la religión de *Huitzilopochtli*— en las ceremonias que practicaban los nahuas con ocasión del nacimiento. Entonces, como dice Sahagún en su *Historia*:

Acabando la partera su principal operación, cortaba el ombligo a la criatura, luego lavaba y lavándole hablaba con ella y decía si era varón...⁵⁶

Y aquí es donde se pronunciaban las palabras que traducimos del texto náhuatl original:

- 1 Señor, amo nuestro:
- 2 la de la falda de jade,
- 3 el de brillo solar de jade.
- 4 Llegó el hombre

⁵⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. I, p. 604.

- 5 y lo envió acá nuestra madre, nuestro padre,
6 el Señor dual, la Señora dual,
7 el del sitio de las nueve divisiones,
8 el del lugar de la dualidad.⁵⁷

Comentario del texto:

Líneas 1-3. *Señor, amo nuestro: la de la falda de jade, el de brillo solar de jade.*

Nos encontramos aquí con dos nuevos títulos que se atribuyen al “Señor, amo nuestro”; se le llama primero *Chalchiuhtli-cue* (la de la falda de jade) y luego *Chalchiuh-tlatónac* (el de brillo solar de jade). Y conviene notar que este par de nombres con que se designa a *Ometéotl*, en cuanto señor de las aguas, guarda profunda semejanza con los dos títulos dados al mismo dios de la dualidad, en cuanto señor de los astros de la noche y del día: *Citlalin-icue* (la de la falda de estrellas) y *Citlallatónac* (el que da brillo solar a las cosas).

Ya en otro texto de los informantes de Sahagún, habíamos visto que *Ometéotl* era el señor que “está encerrado en aguas de color de pájaro azul” (*in xiuhtotoatica*), pero una mención expresa de su doble aspecto en cuanto señor de las aguas no la habíamos hallado, sino hasta dar con el texto que comentamos. Mas esta nueva designación doble de *Ometéotl* suscita una nueva cuestión: ¿en el pensamiento de los *tlamatinime*, el dios de la lluvia, *Tláloc*, y su consorte, *Chalchiuhtlicue*, eran sólo dos aspectos diferentes del supremo principio dual?

Hace ya bastantes años H. Beyer formuló una opinión a este respecto:

(si) nos adentramos más en el lenguaje simbólico de los mitos... veremos que el craso politeísmo que nos sale al paso en el antiguo México es la mera referencia simbólica a los fenómenos naturales, ya que el pensamiento de los sacerdotes (los sabios) había concebido ideas religioso-filosóficas de mayores alcances. Los dos mil dioses de la gran multitud de que habla Gómara eran para los sabios e iniciados tan sólo otras tantas manifestaciones de lo Uno. (*Waren nur ebensovieler Manifestationen des Einen.*)⁵⁸

Por nuestra parte, creemos que las identificaciones que hemos ido encontrando en los varios textos presentados son por lo menos una confirmación parcial de la opinión de Beyer. Así, por lo que a *Tláloc*

⁵⁷ *Códice florentino*, lib. vi, f. 148v; *AP I*, 36.

⁵⁸ Hermann Beyer, “Das aztekische Götterbild Alexander von Humboldt’s”, en *op. cit.*, p. 116.

y *Chalchiuhtlicue* se refiere, el texto que estamos examinando parece ser lo suficientemente expresivo como para hacernos admitir su identificación como dos nuevas fases de *Ometéotl*. Y sería sumamente interesante un estudio integral de este punto —sobre la base de las fuentes— para poder ver si hay o no elementos suficientes para universalizar como lo hace Beyer y decir que la multitud innumerable de dioses nahuas era “para los sabios e iniciados tan sólo otras tantas manifestaciones de lo *Uno*”.⁵⁹

Líneas 4-5. *Llegó el hombre y lo envió acá nuestra madre, nuestro padre.*

Se corrobora una vez más en estas líneas uno de los principales atributos ya vistos de *Ometéotl*: en cuanto “madre y padre nuestro” (*in Tonan in Tota*), es quien envía a los hombres al mundo. Es el “inventor de hombres” (*teyocoyani*).

Líneas 6-8. *El Señor dual, la Señora dual, el del sitio de las nueve divisiones, el del lugar de la dualidad.*

He aquí una última alusión a la naturaleza de *Ometéotl* considerado en sí mismo: es *Ometecuhli*, *Omecihuatl*, que mora allá, más arriba de las divisiones del cielo, en *Omeyocan* (el lugar de la dualidad). Como detalle de interés, nos encontramos ahora con la opinión de que son sólo nueve las divisiones del cielo. Como ya se ha señalado, hay en los textos numerosas variantes acerca de este punto, que bien pueden ser síntomas de una diferencia de pareceres o escuelas nahuas a este respecto.

Resumiendo ya la doctrina encontrada en los textos analizados acerca del principio dual, podemos decir que hay pruebas suficientes para sostener, como anota Torquemada,

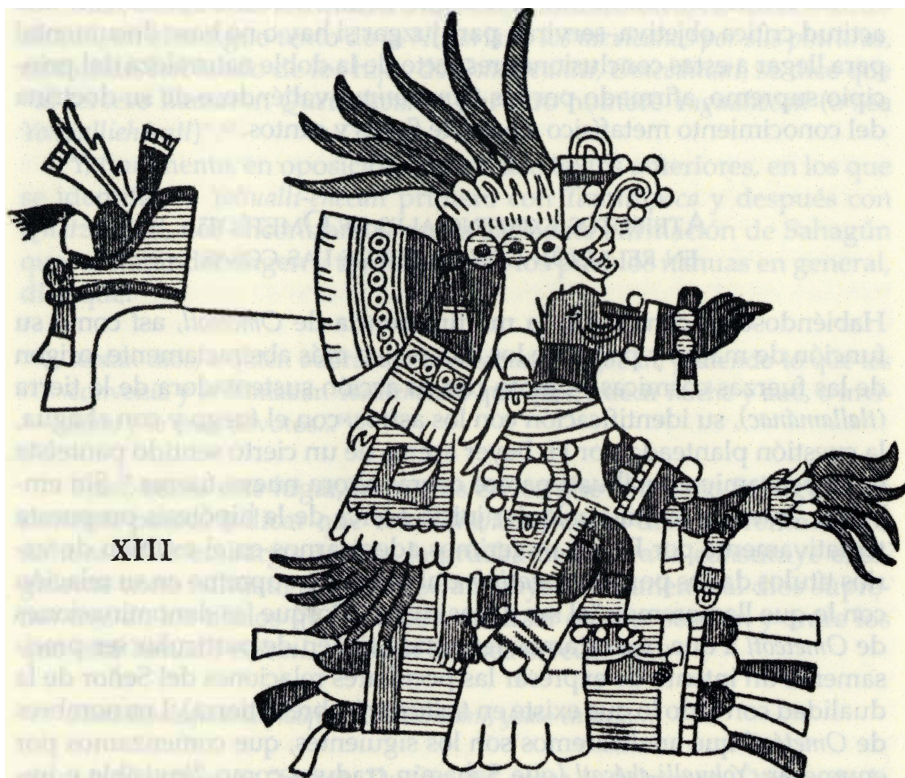
que estos indios quisieron entender en esto haber Naturaleza Divina (*sic*) repartida en dos dioses (dos personas) conviene saber Hombre y Mujer...⁶⁰

Y muestran además los textos que esta ambivalente naturaleza divina (*Ome-téotl*) va tomando diversos aspectos al actuar en el universo:

- 1) Es Señor y Señora de la dualidad (*Ometecuhli*, *Omecihuatl*).
- 2) Es Señor y Señora de nuestro sustento (*Tonacatecuhli*, *Tonacacihuatl*).

⁵⁹ *Loc. cit.*

⁶⁰ Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, t. II, p. 37.



Una representación de *Tonacatecuhtli* en el XIII cielo
(Códice Vaticano A 3738, f. 1)

- 3) Es madre y padre de los dioses, el dios viejo (*in teteu inan, in teteu ita, Huehuetéotl*).
- 4) Es al mismo tiempo el dios del fuego (*in Xiuhtecuhtli*), ya que mora en su ombligo (*tle-xic-co*: en el lugar del ombligo del fuego).
- 5) Es el espejo del día y de la noche (*Tezcatlanextia, Tezcatlipoca*).
- 6) Es astro que hace lucir las cosas y faldellín luminoso de estrellas (*Citlallatónac, Citlalinicue*).
- 7) Es señor de las aguas, el de brillo solar de jade y la de falda de jade (*Chalchiuhtlatónac, Chalchiuhtlicue*).
- 8) Es nuestra madre, nuestro padre (*in Tonan, in Tota*).
- 9) Es, en una palabra, *Ometéotl*, que vive en el lugar de la dualidad (*Omeyocan*).

La lectura atenta de los textos que hemos aducido, junto con una actitud crítica objetiva, servirán para juzgar si hay o no base documental para llegar a estas conclusiones respecto de la doble naturaleza del principio supremo, afirmado por los *tlamatinime*, valiéndose de su doctrina del conocimiento metafísico a base de flores y cantos.

ATRIBUTOS EXISTENCIALES DE OMETÉOTL EN RELACIÓN CON EL SER DE LAS COSAS

Habiéndose ya constatado la multipresencia de *Ometéotl*, así como su función de madre y padre de los dioses —o más abstractamente, origen de las fuerzas cósmicas—, junto con su acción sustentadora de la tierra (*tlallamánac*), su identificación con los astros, con el fuego y con el agua, la cuestión planteada por H. Beyer acerca de un cierto sentido panteísta en el pensamiento náhuatl parece cobrar ahora nueva fuerza.⁶¹ Sin embargo, antes de emitir cualquier juicio acerca de la hipótesis propuesta tentativamente por Beyer, preferimos adentrarnos en el examen de varios títulos dados por los *tlamatinime* al principio supremo en su relación con lo que llamaremos “el ser de las cosas”. Porque las denominaciones de *Ometéotl* a que nos estamos refiriendo tienen de particular ser precisamente un intento de expresar las peculiares relaciones del Señor de la dualidad con todo lo que existe en *tlaltícpac* (sobre la tierra). Los nombres de *Ometéotl* que analizaremos son los siguientes, que comenzamos por enumerar: *Yohualli-ehécatl* (que Sahagún traduce como “invisible e impalpable”); *in Tloque in Nahuaque* (“El Dueño del cerca y del junto”); *Ipal-nemohuani* (“Aquel por quien se vive”); *Totecuio in ilhuicahua in tlaltipac-que in mictlane* (“Nuestro Señor, dueño del cielo, de la tierra y de la región de los muertos”), y, por fin, *Moyocoyani*, “el que a sí mismo se inventa”.

Principiando por el difrasismo *Yohualli-ehécatl*, diremos que se encuentra innumerables veces a todo lo largo del texto náhuatl correspondiente al libro VI de la *Historia* de Sahagún. La primera impresión de quien lee dicho libro es que se trata más bien de un atributo de *Tezcatlipoca*. Así, por ejemplo, ya desde el título del capítulo II, dice Sahagún que va a hablar “del lenguaje y afectos que usaban cuando oraban al principal de los dioses llamado Tezcatlipoca y *Yoalli-ehécatl*...”⁶²

⁶¹ Véase lo dicho por H. Beyer en “Das aztekische Götterbild Alexander von Humboldt’s”, en *op. cit.*, p. 116. Sobre la opinión de Beyer, que habla sólo en términos bastante generales, tratamos brevemente en la Introducción al exponer sus ideas sobre la filosofía náhuatl.

⁶² Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 450.

Mas, frente a tal afirmación, nos encontramos otra, no menos autorizada, en el antiguo texto de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en donde, hablando de los hijos de *Ometecuhtli*, *Omecihuatl*, se dice que “al tercero llamaron *Quetzalcóatl* y por otro nombre *Yagualiécatl* (o sea *Yohualliehécatl*)”.⁶³

Y, finalmente, en oposición con los dos textos anteriores, en los que se identificó a *Yohualli-ehécatl* primero con *Tezcatlipoca* y después con *Quetzalcóatl*, nos encontramos con la siguiente afirmación de Sahagún que, al tratar del origen y tradiciones de los pueblos nahuas en general, dice que:

tenían dios, a quien adoraban, invocaban y rogaban, pidiendo lo que les convenía y le llamaban *Yoalliehécatl*, que quiere decir noche y aire, o invisible y le eran devotos...⁶⁴

Y así, como este lugar, hay otros en los que el mismo Sahagún claramente parece indicar que *Yohualli-ehécatl* era el dios supremo de los nahuas.⁶⁵ Sin embargo, tal vez la prueba definitiva la constituye el siguiente texto náhuatl, en el que se atribuyen claramente al dios supremo tres de los títulos que vamos a analizar en esta sección y entre los que está *Yohualli-ehécatl*. He aquí la línea en cuestión:

Tlacatlé, tloquee nahuaquee, lpalnemoani, yoale-ehcatle...

cuya traducción es “Señor, Dueño del cerca y del junto, Dador de la vida, noche-viento...”⁶⁶

Al parangonarse así el título de *Yohualli-ehécatl* con los de *Tloque Nahuaque* e *lpalnemohuani*, acerca de los que no cabe la menor duda que se refieren al principio supremo, podemos concluir, libres de temor a equivocarnos, que *Yohualli-ehécatl* es también un atributo del dios dual.

Mas, aclarado este punto, queda ahora por resolver la aparente contradicción implicada por los dos primeros textos de Sahagún y de la *Historia de los mexicanos*. Para esto recordaremos que, por una parte, como ya vimos, *Tezcatlipoca* en su origen no es sino la faz nocturna de *Ometéotl*, y por otra *Quetzalcóatl*, en su calidad de uno de los cuatro hijos del dios dual, está ocupando en la narración de la *Historia de los mexi-*

⁶³ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *op. cit.*, p. 228.

⁶⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. II, p. 289.

⁶⁵ Véase, por ejemplo, su *Historia*, t. I, p. 570.

⁶⁶ *Códice florentino*, lib. VI, f. 5r y *passim*.

canos el sitio del *Tezcatlipoca rojo*, como se indicó al estudiar las ideas cosmológicas nahuas. Identificándose así *Quetzalcóatl* con *Tezcatlipoca* y éste con una faz de *Ometéotl*, el mismo título de *Yohualli-ehécatl*, que parecía engendrar tanta confusión, nos sirve ahora como una contrapueba de lo que hemos afirmado anteriormente: *Tezcatlipoca* (espejo que ahúma) y *Tezcatlanextia* (espejo que hace mostrarse a las cosas) son originalmente dos de las varias máscaras con que encubre su ser dual *Ometéotl*.

Habiéndose ya desvanecido, según parece, esta dificultad inicial, vamos a estudiar ahora el significado más hondo de este primer atributo de *Ometéotl*: *Yohualli-ehécatl*. Nos hallamos ante un difrasismo, como el de “flor y canto”. Su significado literal es “noche-viento”. Mas su sentido es, como lo indica Sahagún, “invisible (como la noche) y no palpable (como el viento)”.⁶⁷

Es, por tanto, algo que corrobora lo que ya se ha insinuado. Al afirmarse que el principio supremo es una realidad invisible y no palpable, se está sosteniendo de manera implícita su naturaleza trascendente, metafísicamente hablando. O puesto en otras palabras: se está diciendo que *Ometéotl* rebasa el mundo de la experiencia, tan plásticamente concebida por los nahuas como “lo que se ve y se palpa”. *Yohualli-ehécatl* es, pues, en resumen, la determinación del carácter trascendente de *Ometéotl*.

Pasemos ahora al estudio de otro de los nombres dados al dios supremo por los *tlamatinime*: *in Tloque in Nahuaque*, designación que se halla generalizada, al igual que la de *Ipalmemohuani*, en la mayoría de los textos nahuas. *Ixtlilxóchitl* nos refiere, como dato de interés sobre estos dos nombres del principio supremo, que *Nezahualcóyotl* los empleaba indefectiblemente al hablar acerca de Dios:

Nunca jamás (aunque había muchos ídolos que representaban diferentes dioses) cuando se ofrecía tratar de deidad, los nombraba, ni en general, ni en particular, sino que decía *In Tloque yn Nahuaque, Ypalmemoani...*⁶⁸

Comenzando por el difrasismo *In Tloque in Nahuaque*, diremos que es una sustantivación de dos formas adverbiales: *tloc* y *náhuac*. La primera (*tloc*) significa *cerca*, como lo prueban los varios compuestos que de ella existen; por ejemplo, *notloc-pa*: hacia mi cercanía... El segundo término (*náhuac*) quiere decir literalmente *en el circuito de* o, si se pre-

⁶⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 450-451.

⁶⁸ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, t. II, p. 243-244.

fiere, “en el anillo”, como lo nota Seler en un interesante trabajo acerca de esta palabra.⁶⁹ Sobre la base de estos elementos, añadiremos ahora que el sufijo posesivo personal *-e*, que se agrega a ambas formas adverbiales *Tloqu(-e)* y *nahuaqu(-e)*, da a ambos términos la connotación de que el estar cerca, así como el “circuito”, son “de él”. Podría, pues, traducirse *in Tloque in Nahuaque* como “el dueño de lo que está cerca y de lo que está en el anillo o circuito”. Fray Alonso de Molina, en su diccionario, vierte este difrasismo náhuatl, que es auténtica “flor y canto”, en la siguiente forma: “Cabe quien está el ser de todas las cosas, conservándolas y sustentándolas.”⁷⁰ Clavijero, por su parte, al tratar en su *Historia* de la idea que tenían los antiguos mexicanos acerca del ser supremo, traduce *Tloque Nahuaque* como “aquel que tiene todo en sí”.⁷¹ Y Garibay, a su vez, poniendo el pensamiento náhuatl en términos más cercanos a nuestra mentalidad, traduce: “el que está junto a todo, y junto al cual está todo”.⁷²

De lo dicho podrá concluirse que el atributo que específicamente se atribuye a *Ometéotl*, al designarlo como *Tloque Nahuaque*, se relaciona íntimamente con lo que ya hemos encontrado en varios textos al estudiar las ideas cosmológicas nahuas, o sea, su *multipresencia*, no meramente estática, sino dando fundamento primero al universo, que es el circuito rodeado de agua (*cem-a-náhuac*), en cada una de sus cinco “cimentaciones” o edades, y después prestando apoyo a la tierra (*tlallamánac*) desde su ombligo o centro. En este sentido podrá comprenderse plenamente la traducción dada por Molina al difrasismo que estamos estudiando: él es “cabe quien está el ser de todas las cosas, conservándolas y sustentándolas”. Todo es posesión suya: desde lo que está más cerca, hasta lo más remoto del anillo de agua que circunda al mundo. Y siendo de él, es todo un efecto de su acción generativa (Señor y Señora de la dualidad), que da sin cesar “verdad”: cimiento, a cuanto existe.

Pero así como *in Tloque in Nahuaque* apunta a la soberanía y a la acción sustentadora de *Ometéotl*, así *Ipalnemohuani* se refiere a lo que llamaríamos su función vivificante o, si se prefiere, de “principio vital”. El análisis de los varios elementos de este título del dios dual pondrá de manifiesto su significado. *Ipalnemohuani* es, desde el punto de vista de nuestras gramáticas indoeuropeas, una forma participial

⁶⁹ Eduard Seler, “Ueber die Worte Anauac und Nauatl”, en *Gesammelte Abhandlungen...*, t. II, p. 49-77.

⁷⁰ Fray Alonso de Molina, *op. cit.*, f. 148r.

⁷¹ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, t. II, p. 62.

⁷² Ángel María Garibay K., *Historia de la literatura náhuatl*, t. II, p. 408.

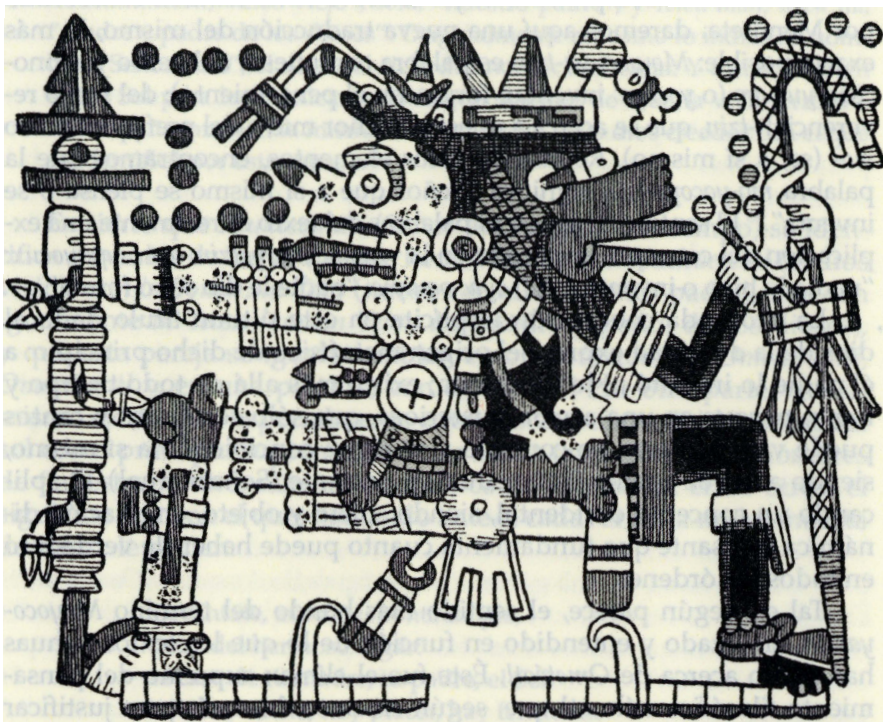
de un verbo impersonal: *nemohua* (o *nemoa*), se vive, todos viven. A dicha forma se antepone un prefijo que connota causa: *ipal-*, por él, o mediante él. Finalmente, al verbo *nemohua* (se vive) se le añade el sufijo participial *-ni*, con lo que el compuesto resultante *ipal-nemohua-ni* significa literalmente “aquel por quien se vive”.

Garibay —dando un sesgo poético a esta palabra— la suele traducir en sus versiones de los *Cantares* como “Dador de la vida”, idea que concuerda en todo con la de “aquel por quien se vive”. Penetrando ahora —hasta donde la evidencia de los textos lo permite— en el sentido más hondo de este término, puede afirmarse que está atribuyendo el origen de todo cuanto significa el verbo *nemi*: moverse, vivir, a *Ometéotl*. Completa, por consiguiente, el pensamiento apuntado por el difrasismo *In Tloque in Nahuaque*. Allí se significaba que *Ometéotl* es cimiento del universo, que todo está en él. Aquí se añade ahora que por su virtud (*ipal-*) hay movimiento y hay vida (*nemoa*). Una vez más aparece la función generadora de *Ometéotl* que, concibiendo en sí mismo al universo, lo sustenta y produce en él la vida.

Por esto era también llamado —especialmente en varios de los *huehuetlahtolli*— *Totecuiyo in ilhuicahua in Tlalticpaque in mictlane* (Señor nuestro, dueño de los cielos, de la tierra y de la región de los muertos).⁷³ Así se agrupan bellamente, en forma por demás gráfica, los tres rumbos verticales del universo de los que es dueño y señor *Ometéotl*. Existiendo en lo más elevado de los cielos, en el *Omeyocan*, en el ombligo de la tierra, y en la región de los muertos, abarca con su influencia al universo, que se muestra a los ojos de los hombres “como un sueño maravilloso” y que es en realidad el fruto de la concepción de *Omecihuatl*, gracias a la acción generadora de *Ometecuhтли*. Y si ahora relacionamos esto con lo que hemos comprobado acerca de los varios aspectos de *Ometecuhтли*, *Omecihuatl*, como “espejos de la noche y el día”, como “astro que hace aparecer a las cosas y faldellín luminoso de estrellas”, como “señor del agua y falda de jade”, como “nuestro padre y nuestra madre”, veremos que la acción de *Ometéotl*, desarrollándose siempre en unión con su comparte (*i-námic*), hace del universo un escenario maravilloso, donde todo ocurre gracias a una misteriosa generación-concepción cósmica que principió más allá de los cielos, en *Omeyocan*: Lugar de la dualidad.

Y aquí es precisamente donde cobra su pleno sentido el último de los títulos de *Ometéotl* que nos hemos propuesto analizar: *Moyocoyani*.

⁷³ “Huehuetlatolli, documento A”, traducido y publicado por Ángel María Garibay K. en la revista *Tlalocan*, v. I, n. 1, p. 31-53, y n. 2, p. 81-107.



Una forma de la dualidad: Mictlantecuhtli-Quetzalcóatl unidos por la espalda (Códice Vaticano b, 3773, f. 76)

En él encontraremos la explicación suprema de la “generación-concepción” cósmica que dio origen al universo y que constituye el ser mismo de *Ometéotl*. Hallaremos en una palabra, en una de las más maravillosas metáforas del pensamiento náhuatl, flor y canto, la explicación suprema del existir mismo de *Ometéotl*.

Entre otros nos ha conservado Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana* el título del dios de la dualidad que vamos a analizar. Después de referirse al significado de *Ipalnemohuani*, escribe:

Y también le decían *Moyucoyatzin ayac oquiyocux, ayac oquipic*, que quiere decir que nadie lo creó o formó, sino que él solo por su autoridad y su voluntad lo hace todo...⁷⁴

⁷⁴ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, p. 95.

Con el fin de comprender mejor el breve texto náhuatl conservado por Mendieta, daremos aquí una nueva traducción del mismo, lo más exacta posible: *Mo-yocuya-tzin* es palabra compuesta del verbo ya conocido *yucuya* (o *yocoya*: inventar, forjar con el pensamiento); del sufijo reverencial *-tzin*, que se acerca a nuestro “Señor mío”; del prefijo reflexivo *mo-* (se, a sí mismo). Reuniendo estos elementos, encontramos que la palabra *mo-yocoya-tzin* significa “Señor que a sí mismo se piensa o se inventa”.⁷⁵ El sentido de las otras palabras del texto es realmente una explicación del concepto implicado en la voz *moyocoyatzin*: *ayac oquiyocux*: “nadie lo hizo o inventó a él”; *ayac oquipic*: “nadie le dio ser o forma”.

La profunda concepción implícita en este último título dado al dios de la dualidad expresa el origen metafísico de dicho principio: a él nadie lo inventó ni le dio forma; existe más allá de todo tiempo y lugar, porque en una acción misteriosa, que sólo con flores y cantos puede vislumbrarse, se concibió y se sigue concibiendo a sí mismo, siendo a la vez agente (Señor dual) y paciente (Señora dual). O aplicando un concepto occidental, siendo sujeto y objeto, en relación dinámica incesante que fundamenta cuanto puede haber de verdadero en todos los órdenes.

Tal es, según parece, el sentido más hondo del término *Moyocoyatzin*, analizado y entendido en función de lo que los textos nahuas han dicho acerca de *Ometéotl*. Éste fue el clímax supremo del pensamiento filosófico náhuatl que, según creemos, bastaría para justificar el título de filósofos, dado a quienes tan alto supieron llegar en sus especulaciones acerca de la divinidad.

ACCIÓN Y PRESENCIA CÓSMICAS DE OMETÉOTL

Es ahora cuando —sobre la base de las varias ideas y atributos estudiados acerca de *Ometéotl*— responderemos al problema planteado por H. Beyer acerca de un posible panteísmo en la concepción náhuatl de la divinidad y del mundo. Según Beyer:

El dios del fuego, *Xiuhtecuhtli*, llegó a convertirse en una divinidad panteísta que todo lo compenetra e invade y que recibe también los nombres

⁷⁵ Reflexiónese sobre el concepto expresado por la palabra *mo-yocoya-tzin*: “Señor que a sí mismo se piensa o se inventa”, y júzguese si tiene o no alguna semejanza con el clásico *Ens-a-se* (o ser que existe por sí mismo) de la filosofía escolástica, o con el “yo soy el que soy” del pensamiento bíblico.

de *Huehuetéotl*, “dios viejo”, *Tota*, “nuestro padre”, y *Teteu inan*, *teteu ita*, “madre y padre de los dioses”. Originalmente es, como lo indica su nombre, “Señor azul”, el dios del cielo diurno, un dios solar. Y como también era el Sol para los mexicanos la fuente original de toda la vida terrestre, desempeña también la misma función que el viejo dios creador con el que se identificó por esta causa...⁷⁶

Es cierto que *Xiuhtecuhtli* (Señor del fuego y del tiempo) se identifica en varios de los textos que hemos citado con *Huehuetéotl* (el dios viejo), con *in Tonan*, *in Tota* (nuestra madre, nuestro padre), que son igualmente *in Teteu inan in Teteu ita* (madre y padre de los dioses), y que esta pareja se iguala también en otros textos con *Ometecuhtli*, *Omecíhuatl* y, en una palabra, con *Ometéotl*.⁷⁷ Por otra parte, es asimismo cierto que, especialmente entre los aztecas, considerándose al sol como principio supremo, se le invocaba también con los nombres de “nuestra madre, nuestro padre”, como lo prueba, entre otros, el siguiente texto en el que, hablando ante el cadáver de la mujer muerta de parto, le decían:

Levántate, ataviáte, ponte de pie,
goza del hermoso lugar:
la casa de tu madre, tu padre, el Sol.
Allí hay dicha, hay placer, hay felicidad.
Conducete, sigue a tu madre, a tu padre, el Sol...⁷⁸

No puede, pues, negarse a Beyer lo bien fundado de las identificaciones propuestas en su breve ensayo a que nos hemos estado refiriendo. Lo que tal vez sí puede discutirse es su rápida afirmación de que *Xiuhtecuhtli*, o si se prefiere, habiéndose demostrado ya su identidad, *Ometéotl*, “llegó a convertirse en una divinidad panteísta que todo lo

⁷⁶ Hermann Beyer, “Das aztekische Götterbild Alexander von Humboldt’s”, en *op. cit.*, p. 116.

⁷⁷ Aun cuando ya se han presentado, tanto en éste como en el capítulo anterior, los textos a que estamos aludiendo, sin embargo, para facilitar la comprobación de la afirmación global que ahora se hace, damos una lista de los lugares donde ocurren las identificaciones mencionadas: *Xiuhtecuhtli* es identificado con *Huehuetéotl* en *Códice florentino*, lib. vi, f. 34r y f. 71v; *Huehuetéotl* se identifica con *in Tonan*, *in Tota* y con *in Teteu inan*, *in Teteu ita* en *loc. cit.* del *Códice florentino*; *In Teteu inan in Teteu ita* (madre y padre de los dioses) se identifica con *Ometecuhtli*, *Omecíhuatl* en *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *op. cit.*, p. 228; en el *Códice florentino*, lib. vi, f. 148v, etcétera.

⁷⁸ *Códice florentino*, lib. vi, f. 141v; AP I, 37.

compenetra e invade”.⁷⁹ En primer término hay que decir que, filosóficamente hablando, el término *panteísmo* implica sentidos tan diversos —como lo muestran, entre otros, los conocidos diccionarios filosóficos de Lalande o de Eisler— que su empleo, en vez de aclararnos cuál era la naturaleza del pensar teológico de los *tlamatinime*, se presta más bien para introducir vaguedad y aun confusión. Por esto, en lugar de hablar simplemente de *panteísmo*, preferimos esbozar una interpretación específica del pensamiento náhuatl, sin apartarnos un momento de los datos ciertos aportados por los textos ya estudiados.

Se ha visto que, en su afán de encontrar “lo único verdadero”, llegaron los *tlamatinime* hasta la más abstracta concepción de *Ometéotl Moyocoyatzin*, el dios dual que “se piensa o inventa a sí mismo”, en ese “lugar” metafísico llamado de la dualidad (*Omeyocan*). Y esto, más allá de los cielos y de los tiempos, ya que el mismo *Ometéotl* es quien impera sobre ambos, como lo prueba su nombre de *Xiuhtecuhtli* (Señor del tiempo y del fuego). En *Omeyocan*, “en el treceno cielo, de cuyo principio no se supo jamás...”,⁸⁰ como nota la *Historia de los mexicanos*, existía *in nelli téotl*, el dios verdadero: fundado, cimentado en sí mismo. Pero, por su naturaleza misma generadora y capaz de concebir (*Ometecuehtli*, *Omecihuatl*), comenzó a actuar. Engendró cuatro hijos, como un primer desdoblamiento de su ser dual. Fue desde ese momento “madre y padre de los dioses”. Y como la creación de esos hijos tuvo lugar “cuando aún era de noche”, en un principio, las cuatro nuevas fuerzas recibieron el nombre de *Tezcatlipocas* (espejos que ahúman). *Ometéotl* siguió actuando por sí mismo y a través de sus cuatro hijos: “se tendió” (*ónoc*) en lo que iba a ser ombligo del universo (*tlalxicco*) para “darle verdad”, sostenerlo, y permitir a sus hijos comenzar las varias edades del mundo. En cuanto “espejo que hace mostrarse a las cosas” (*Tezcatlanextia*), hizo posibles las varias creaciones del sol. En las cuatro edades o soles que nos han precedido dio siempre “verdad” (cimiento) a lo que sus hijos hacían. Quizá dirigió también la oculta dialéctica implicada en las luchas y cataclismos que tuvieron lugar en el mundo.

En nuestra edad, que es la del sol de movimiento (*Ollintonatiuh*), logra la armonía de los cuatro elementos y da “verdad” a un mundo en el que el tiempo se orienta y espacializa en razón de los cuatro rumbos del universo. Aparentemente —a los ojos de los *macehuales*— los hijos de *Ométeotl* se han multiplicado en número creciente. Sin embargo, si bien se mira, todos los dioses, que aparecen siempre por parejas (marido y

⁷⁹ Hermann Beyer, *loc. cit.*

⁸⁰ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *op. cit.*, p. 228.

mujer), son únicamente nuevas fases o máscaras con que se encubre el rostro dual de *Ometéotl*. De día su fuerza se concentra y da vida por medio del sol; entonces se le llama *Tona-tiuh* (el que va haciendo el día), *Ipalmemohuani* (aquel por quien se vive), *Tezcatlanextia* (espejo que hace mostrarse a las cosas), *Citlallatónac* (astro que hace lucir a las cosas), *Yeztlaquenqui* (el que está vestido de rojo), que para los aztecas vino a ser el dios guerrero *Huitzilopochtli*. Por la noche se hace invisible e impalpable, *Yohualli-ehécatl*; es *Tezcatlipoca*, en relación con la luna, espejo que ahúma las cosas; es también *Citlalinicue*, faldellín luminoso de estrellas con que se cubre el aspecto femenino de *Ometéotl*; es finalmente *Tecolliquenqui* (la que está vestida de negro).

Respecto de la tierra, a la que ofrece apoyo, es *Tlallamánac* (la que sostiene a la tierra); en cuanto hace aparecer sobre ella las nubes y los cielos es *Tlallíhcatl* (el que la cubre de algodón). Estando en el ombligo de la tierra es *Tlaltecuhltli* y, en su función de madre que concibe la vida, es *Coatlicue* o *Cihuacóatl* (la del faldellín de serpientes o mujer serpiente) que, como se mostró en la sección cosmológica, siguiendo a Justino Fernández, es símbolo maravilloso de la tensión creadora de *Ometéotl*.

Como un aspecto del principio vivificador —*Ipalmemohuani*— es *Chalchiuhtlatónac* (el que hace brillar a las cosas como jade). Bajo el nombre de *Tláloc* hace su ingreso al lado de los cuatro primeros hijos de *Ometéotl* y es señor de las lluvias y fecundador de la tierra. Su comparte es *Chalchiuhtlicue* (la del faldellín de jade), señora de las aguas que corren, del mar y de los lagos.⁸¹ En relación con los hombres *Ometéotl* es “nuestra madre, nuestro padre”, *Tonacatecuhtli*, *Tonacacihuatl* (Señor y Señora de nuestra carne y nuestro sustento), “el Dador de la vida”, que envía a los hombres al mundo y les mete su destino en el seno materno:

Se decía que desde el doceavo cielo
a nosotros los hombres nos viene el destino.
Cuando se escurre el niño
de allá viene su suerte y destino,
en el vientre se mete,
lo manda el Señor de la dualidad.⁸²

⁸¹ Literalmente se dice en un texto del *Códice florentino*, lib. vi, f. 34r, que “la madre y padre de los dioses... es la que está en las aguas color de pájaro azul, el que está encerrado en las nubes...”

⁸² *Textos de los informantes de Sahagún*, edición facsimilar de Paso y Troncoso, v. VIII, f. 175v; AP I, 38.

Finalmente, como símbolo de lo impalpable y señor del saber y las artes —de lo único verdadero en la tierra—, se personifica *Ometéotl* en la figura legendaria de *Quetzalcóatl*, que en la *Historia de los mexicanos* ocupa ya el sitio del *Tezcatlipoca* rojo y que en un viejo texto del *Códice florentino* aparece como sinónimo de *Ometéotl*, recibiendo los títulos de inventor y creador de hombres (*in teyocoyani, in techihuani*):

¿Es verdad acaso? ¿Lo mereció el señor, nuestro príncipe,
Quetzalcóatl, el que inventa hombres, el que los hace?
¿Acaso lo determinó el Señor, la Señora de la dualidad?
¿Acaso fue transmitida la palabra?⁸³

Por lo que se refiere a la misteriosa región de los muertos (*Mictlan*), sabemos también que expresamente se afirma de *Ometéotl* que “habita en las sombras” de ese lugar, encubriendo su doble faz con las máscaras de *Mictlantecuhтли*, *Mictēcacihuatl* (Señor y Señora de la región de los muertos).

Se ha comprobado así —sobre la evidencia de los textos nahuas— que, de hecho, toda la oscura complejidad del panteón náhuatl comienza a desvanecerse al descubrirse, siempre bajo la máscara de las numerosas parejas de dioses, el rostro dual de *Ometéotl*. No negamos que en la religión popular se tuvieron por dioses, en número siempre creciente, a los muchos principios o “señores” de la lluvia, del viento, del fuego, de la región de los muertos, etcétera. Mas, como ya se ha visto, los *tlamatinime*, superando un tal politeísmo, como tan acertadamente escribió Torquemada,

quisieron entender en esto haber Naturaleza Divina (*sic*) repartida en dos dioses (dos personas), conviene saber Hombre y Mujer...⁸⁴

Y es que en su búsqueda de un símbolo, para mostrar “con flores y cantos” el origen de todas las cosas y la misteriosa naturaleza de su creador “invisible como la noche e impalpable como el viento” (*Yohualli-ehécatl*), acuñaron el más profundo de todos sus difrasismos: *Ometecuhтли*, *Omecihuatl* (Señor y Señora de la dualidad). Indicaron

⁸³ *Códice florentino*, lib. vi, f. 120r; *AP I*, 39. Es interesante notar que Seler, en un estudio titulado “De Hauptmythus der mexikanische Stämme”, en *Gesammelte Abhandlungen...*, v. iv, p. 98-156, ensaya la unificación de varias divinidades nahuas en la figura de *Quetzalcóatl*, que aparece como el símbolo tolteca del saber inescrutable del principio dual.

⁸⁴ Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, t. II, p. 37.

así lo que sólo con metáforas puede vislumbrarse. Más allá de todo tiempo, cuando aún era de noche; más allá de los cielos, en el *Omeyocan*, en un plano a-temporal, *Ometéotl Moyocoyani*, el dios dual, existe porque se concibe a sí mismo, porque se está concibiendo siempre en virtud de su perenne acción ambivalente: *Ometecuhtli Omecihuatl*. Y continuando luego la proyección metafórica: flor y canto, fueron señalando con diversos nombres el influjo y la acción de *Ometéotl* en todo el *Cem-a-náhuac* (el mundo).

El panteísmo que en esto pudiera haber lo describiríamos, en todo caso, sirviéndonos de una voz híbrida, pero lo suficientemente expresiva, como una *omeyotización* (dualificación) dinámica del universo. O sea que, para el pensamiento náhuatl, dondequiera que hay acción, ésta tiene lugar gracias a la intervención del supremo principio dual. Se necesita siempre un rostro masculino que actúe y uno femenino que conciba. Tal es —según parece— el origen de las numerosas parejas de dioses: simbolizan en todos los campos la actividad de *Ometéotl*. Generación-concepción son los dos momentos aunados en el dios dual, que hacen posible su propia existencia y la de todas las cosas. Desde un punto de vista dinámico, es cierto que todo lo que existe recibe su *verdad*: su cimiento, de esa generación-concepción a-temporal que es *Ometéotl*. En este sentido es exacto decir que “lo único verdadero es *Ometéotl*”; todo lo demás “es como un sueño”. Pero frente a esto, que pudiera describirse tal vez como una peculiar especie de “panteísmo dinámico”, está la afirmación expresa del hombre que, no obstante descubrirse cimentado en el Señor de la dualidad, reconoce la trascendencia de éste, afirmando que es invisible como la noche e impalpable como el viento (*Yohualli-ehécatl*). Existe, asimismo, la distinción de personalidades que hace preguntarse al hombre si algún día podrá vivir con el Dador de la vida, en su casa de donde provienen flores y cantos, o si es que, por desgracia, al fin todos “perecemos en ella” (*tipolihui ye Ichan*).⁸⁵

No es, por consiguiente, adecuado aplicar meramente una etiqueta de “panteísmo” a la concepción teológica de los *tlamatinime*. Es más exacto afirmar que, en su afán de decir “lo único verdadero en la tierra” con flores y cantos, trataron de aprisionar en una metáfora el más hondo sentido del manantial eterno de potencia creadora que es Dios. Por esto pudieron decir con flores y cantos que *Ometéotl* era “nuestra madre, nuestro padre”, dador de la vida, “cabe quien está el ser de todas las cosas”, invisible e impalpable. Y es que, dando verdad a cuanto existe, actúa en todas partes: es *Tloque Nahuaque*. Pero, considerado en

⁸⁵ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 5v.

sí mismo, no puede percibirse: es noche y viento, *Yohualli-ehécatl*. Tal es, en resumen, el alma del pensamiento teológico náhuatl, forjado no a base de categorías abstractas, sino con el impulso vital que lleva a la intuición de la poesía: flor y canto, lo único capaz de hacer decir al hombre “lo verdadero en la tierra”.

Sólo resta añadir una última consideración. Quizá como una resonancia de un pensamiento anclado en la dualidad de *Ometéotl* nos encontramos en la lengua náhuatl, como una especie de necesidad, el *difrasismo*. Los nahuas, cuando quieren describir más cabalmente cualquier cosa, mencionan siempre dos aspectos principales de ella, como para lograr que de su unión salte la chispa que permita comprender. Su tendencia intuitiva los llevó así a forjar designaciones especiales para suscitar en la mente humana la *visión* no abstracta y fría —como la *idea aristotélica*— sino rica en contenido, viviente, dinámica y, al mismo tiempo, de valor universal. Los siguientes ejemplos —clásicos difrasismos—, flor y canto, hablarán por sí mismos:

in cuéitl in huipilli: la falda, la camisa: la mujer vista en su aspecto sexual.
in ahuéhuatl in póchotl: el sabino, la ceiba: la autoridad, en cuanto ofrece protección.
in chalchihuitl in quetzalli: el jade y las plumas finas: la belleza.
in atl in tépetl: agua y cerro: el pueblo.
topco petlacalco: en morral y en caja: en secreto.
tlilli tlapalli: tinta negra y roja: escritura o sabiduría.

Se podrían dar otros muchos ejemplos, como los que nos han ido saliendo al paso: *in topan in mictlan*: lo que nos sobrepasa, la región de los muertos (el más allá metafísico); *Yohualli-ehécatl*: noche-viento (la trascendencia de Dios), y, por último, *in xóchitl in cuícatl*: flor y canto (la poesía), que como lo hemos visto es “lo único verdadero en la tierra”.

Ésta es quizá una de las más obvias resonancias de la concepción dualista y ambivalente de *Ometéotl*. Es posible que haya otros campos donde el dualismo resuene también, mas los límites de este trabajo nos impiden adentrarnos en su estudio. Por ahora, después de haber atisbado un poco los secretos de la teología náhuatl, y sospechando que lo que conocemos es sólo una parte, tal vez insignificante, de las profundas especulaciones de los *tlamatinime* acerca de la divinidad, pasaremos al estudio de los textos que nos presentan la imagen filosófica náhuatl del hombre.