



“El pensamiento náhuatl acerca del hombre”

p. 207-244

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



IV. EL PENSAMIENTO NÁHUATL ACERCA DEL HOMBRE

Contándose entre los atributos de los *tlamatinime* —como ya se mostró en el capítulo I— “poner un espejo delante de la gente para hacerla cuerda y cuidadosa”, “hacer sabios los rostros ajenos, hacerlos tomar y desarrollar una cara”, así como “humanizar el querer de la gente”,¹ tuvieron que irse encontrando en esta su misión de pedagogos innumerables dificultades, debidas no sólo a las circunstancias de tiempo y lugar, sino también al misterioso ser del hombre, cuyas reacciones e inclinaciones parecen siempre imprevisibles. El hecho de ser necesario enseñar al hombre “a tomar una cara” estaba ya indicando que los mortales que vienen al mundo son algo así como seres “sin rostro”, deficientes, casi diríamos anónimos.

Conocían por otra parte los *tlamatinime* que el hombre, en su afán de adquirir por sí mismo “un rostro”, se lanza a la acción sobre la realidad evanescente de *tlaltícpac*. Y allí, “dando su corazón a cada cosa, yendo sin rumbo (*ahuicpa*), lo va perdiendo”, porque sobre la tierra es difícil ir en pos de algo verdaderamente valioso.² Así, era un nuevo problema el encontrar un sentido para la acción misma del hombre: “¿sobre la tierra se puede ir acaso en pos de algo?”³ Y si esto es difícil aquí, sobre la tierra, acerca de las relaciones del hombre con “lo que nos sobrepasa”, con el más allá, es menos aun lo que en verdad puede decirse.

Hallándose de este modo los *tlamatinime* ante la precaria realidad de los seres humanos que nacen faltos de un rostro, llenos de anhelos no satisfechos, sin una meta clara en *tlaltícpac* y con un enigma respecto del más allá: *topan*, *mictlan*, fue apareciendo ante ellos el problema del hombre en toda su amplitud. Por fin, un día —sin que sepamos la fecha, ni el nombre del *tlamatini* que hizo el descubrimiento comple-

¹ *Textos de los informantes de Sahagún*, edición facsimilar de Paso y Troncoso, v. VIII, f. 118v; AP I, 8.

² Ms. *Cantares mexicanos*, f. 2v; AP I, 1.

³ *Loc. cit.*



to— surgió la pregunta de alcance universal: “¿son acaso verdad los hombres?”⁴

En este momento el pensamiento náhuatl, gracias a la reflexión sobre sí mismo, entró de lleno en el campo de lo que hoy llamamos antropología filosófica y comenzó a elaborar toda una serie de doctrinas que constituyen su respuesta a los varios aspectos implicados en el gran problema acerca de la *verdad* de los seres humanos. Y conviene recordar, con el fin de hacer plenamente comprensible el planteo náhuatl del problema del hombre, que la palabra *verdad* (*neltiliztli*) posee entre los nahuas el sentido de *apoyo o fundamento existencial*. Por tanto, la pregunta citada equivaldría así a la siguiente: ¿tienen acaso algún cimiento los hombres, o son ellos también un mero ensueño?

Varios son los caminos recorridos por los *tlamatinime* para poder responder. Con el fin de seguir sus especulaciones acerca del hombre con la mayor claridad posible, vamos a distribuir las en dos capítulos íntimamente relacionados. Primero: lo que pensaron sobre el hombre considerado como una realidad existente —un objeto— que se supone tiene un origen, una cierta constitución y facultades, así como un problemático destino más allá de la muerte. Segundo: su doctrina acerca del hombre visto ahora como sujeto actuante en el mundo, inventor de una forma de vida (sus principios educativos, éticos, jurídicos y estéticos), para concluir nuestro estudio hurgando en lo que fue su ideal supremo, personal y social; el móvil de su pensamiento y acción, cuando la divinidad se mete en su corazón (*yoltéotl*) y hace de él un artista: “un corazón endiosador de las cosas”, *tlayolteuiviani*, como dice literalmente un texto.⁵ Siguiendo este esquema y dejando hablar como siempre a los textos nahuas por sí mismos, vamos a estudiar la respuesta de los *tlamatinime* a la pregunta sobre la posible verdad de los hombres.

EL ORIGEN DEL HOMBRE

Al igual que en otros aspectos de la cultura intelectual de los nahuas, nos encontramos también ahora, respecto de la explicación del origen del hombre, con un doble plano, mítico-religioso por una parte y filosófico por otra. En el campo de los mitos mencionaremos brevemente dos

⁴ *Ibid.*, f. 10v; *AP I*, 7.

⁵ *Textos de los informantes de Sahagún*, edición facsimilar de Paso y Troncoso, v. VIII, f. 117v.

de los más conocidos que hablan acerca de “la creación de los primeros hombres”.

Hallamos una de las más antiguas versiones en la *Historia de los mexicanos*, que concuerda en lo general con lo que gráficamente ilustra el *Códice Vaticano A 3738*. Nos refiere la mencionada *Historia* que los cuatro primeros dioses, hijos de *Ometecuhtli*, *Omecihuatl*, habiendo hecho ya el fuego y el sol:

Luego hicieron a un hombre y a una mujer: el hombre dijeron *Uxumuco* y a ella *Cipastonal* (*Cipactónal*), y mandáronles que labrasen la tierra y que ella hilase y tejese y que dellos nacerían los *macehuales* (la gente) y que no holgasen sino que siempre trabajasen...⁶

Representando a esta primera pareja, hay en el citado *Códice Vaticano A* una curiosa ilustración, comentada así por el padre Ríos en su italiano hispanizante, que aquí traducimos:

El cual (*Ometecuhtli*), según la opinión de muchos viejos generó con su palabra a *Cipatenal* (*Cipactónal*) y a una Señora que se llama *Xumeco* (*Oxomoco*), que son los dos que existieron antes del diluvio, los cuales engendraron, como adelante diremos.⁷

Mas junto al mito de *Oxomoco*, *Cipactónal*, que de variadas maneras relaciona el origen del hombre con los cuatro primeros dioses o más directamente con *Ometecuhtli* (Señor de la dualidad), hallamos otra narración por completo distinta, conservada entre otros por Mendieta, que la atribuye a “los de Tezcuco”:

Dicen que estando el sol a la hora de las nueve, echó una flecha en el dicho término (Acolman: que está en término de Tezcuco dos leguas y de México cinco) e hizo un hoyo, del cual salió un hombre, que fue el primero, no teniendo más cuerpo que de los sobacos arriba, y que después salió de allí la mujer entera; y preguntados cómo había engendrado aquel hombre,

⁶ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *op. cit.*, p. 299-230.

⁷ *Códice Vaticano A 3738*, f. 1v. Atribuye el padre Ríos el nombre de *Oxomoco* a la primera mujer y el de *Cipactónal* al primer hombre, en contra del parecer de la *Historia de los mexicanos*, de Mendieta, etcétera. Por lo que se refiere a Sahagún y sus informantes indígenas, hay asimismo variantes, que evidencian tal vez la antigüedad del mito.



pues él no tenía cuerpo entero, dijeron un desatino y suciedad que no es para aquí...⁸

Lo que Mendieta llama “desatino”, rehusándose a transcribirlo, veladamente lo dejan ver otros textos, como el que publicó Garibay en su *Épica náhuatl*, que dice lo siguiente:

Un día muy de mañana lanzó el Sol una flecha desde el cielo. Fue a dar en la casa de los espejos y del hueco que abrió en la roca, nacieron un hombre y una mujer. Ambos eran incompletos, sólo del tórax hacia arriba, e iban y venían por los campos saltando cual los gorriones. Pero unidos en un beso estrecho engendraron a un hijo que fue raíz de los hombres.⁹

Tales son los más antiguos mitos nahuas acerca de la aparición del hombre. En ellos se apunta legendariamente a su origen como resultado de la acción divina. Mas, si continuamos la búsqueda de otros textos en los que comienza ya a destacarse el proceso de racionalización del mito que conduce al pensar filosófico, nos encontramos con el valioso documento náhuatl de 1558. Hay en él una narración de hondo contenido simbólico en la que se atribuye a *Quetzalcóatl* la nueva creación de los hombres. Comentando este texto, relaciona Seler el tema de la creación del hombre con la leyenda de los soles, según la cual fue destruida la humanidad cuatro veces consecutivas. Porque, si los mitos a los que hemos aludido explican el origen del hombre en la primera edad del mundo, respecto de los otros periodos cósmicos, particularmente del actual, subsiste la cuestión principal:

Era —dice Seler— un apremiante problema para los antiguos filósofos explicar el origen y el modo como aparecieron los hombres del periodo cósmico actual, los progenitores de los hombres que viven hoy día...¹⁰

Pues bien, en la narración del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan*, contenida en el *Manuscrito de 1558*, aparece la primera respuesta al problema. Comienza aquí la racionalización del mito que conduce en este caso al filosofar estricto acerca del hombre, como se verá en otro texto, en el que se presenta la misma idea, expresada ya filosóficamente.

⁸ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, v. I, p. 87-88.

⁹ Ángel María Garibay K., *Épica náhuatl*, p. 7-8.

¹⁰ Eduard Seler, “Entstehung der Welt und der Menschen, Geburt von Sonne und Mond”, en *Gesammelte Abhandlungen*, v. IV, p. 53.



Por el camino de la poesía: flor y canto, se narra el viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* en busca de los huesos preciosos para crear de nuevo a los hombres. Después que los dioses reunidos en *Teotihuacan* crearon el sol, refiere el texto, cuya traducción damos, que se preguntaron y consultaron quién había de habitar la tierra:

- 1 Y luego fue *Quetzalcóatl* al *Mictlan*: se acercó a *Mictlantecuhtli* y a *Mictlancihuatl* y en seguida les dijo:
- 2 vengo en busca de los huesos preciosos que tú guardas, vengo a tomarlos.
- 3 Y le dijo *Mictlantecuhtli*: ¿qué harás con ellos *Quetzalcóatl*?
- 4 Y una vez más dijo (*Quetzalcóatl*): los dioses se preocupan porque alguien viva en la tierra.
- 5 Y respondió *Mictlantecuhtli*: está bien, haz sonar mi caracol y da vueltas cuatro veces alrededor de mi círculo precioso.

- 6 Pero su caracol no tiene agujeros; llama entonces (*Quetzalcóatl*) a los gusanos; éstos le hicieron los agujeros y luego entran allí los abejones y las abejas y lo hacen sonar.
- 7 Al oírlo *Mictlantecuhtli* dice de nuevo: está bien, tómalos.
- 8 Pero, dice *Mictlantecuhtli* a sus servidores: ¡gente del *Mictlan*! Dioses, decid a *Quetzalcóatl* que los tiene que dejar.
- 9 *Quetzalcóatl* repuso: pues no, de una vez me apodero de ellos.
- 10 Y dijo a su *nahual*: ve a decirles que vendré a dejarlos.
- 11 Y éste dijo a voces: vendré a dejarlos.

- 12 Pero, luego subió, cogió los huesos preciosos: estaban juntos de un lado los huesos de hombre y juntos de otro lado los de mujer y los tomó e hizo con ellos un ható *Quetzalcóatl*.
- 13 Y una vez más *Mictlantecuhtli* dijo a sus servidores: dioses, ¿de veras se lleva *Quetzalcóatl* los huesos preciosos? Dioses, id a hacer un hoyo.
- 14 Luego fueron a hacerlo y *Quetzalcóatl* se cayó en el hoyo, se tropezó y lo espantaron las codornices. Cayó muerto y se esparcieron allí los huesos preciosos que mordieron y royeron las codornices.
- 15 Resucita después *Quetzalcóatl*, se aflige y dice a su *nahual*: ¿qué haré *nahual* mío?
- 16 Y éste le respondió: puesto que la cosa salió mal, que resulte como sea.

- 17 Los recoge, los junta, hace un lío con ellos, que luego llevó a *Tamoanchan*.
- 18 Y tan pronto llegó, la que se llama *Quilaztli*, que es *Cihuacóatl*, los molió y los puso después en un barreño precioso.
- 19 *Quetzalcóatl* sobre él se sangró su miembro. Y luego hicieron merecimiento los dioses que se han nombrado: *Apantecuhtli*, *Huictlolinqui*, *Tepanquizqui*, *Tlallamánac*, *Tzontémoc* y el sexto de ellos, *Quetzalcóatl*.
- 20 Y dijeron: han nacido, oh dioses, los *macehuales* (los merecidos por la penitencia).
- 21 Porque, por nosotros hicieron penitencia (los dioses).¹¹

Comentario del texto:

Línea 1. *Y luego fue Quetzalcóatl al Mictlan: se acercó a Miclantecuhtli y a Miclancíhuatl y en seguida les dijo.*

Señalando sólo los momentos culminantes del mito, comenzamos por notar la presencia de uno de los varios aspectos de la dualidad: *Quetzalcóatl* —símbolo náhuatl de la sabiduría— principia su diálogo con la doble faz de *Ometéotl* que mora en “los infiernos”: *Miclantecuhtli*, *Miclancíhuatl* (Señor y Señora de la región de los muertos).

Línea 4. *Y una vez más dijo (Quetzalcóatl): los dioses se preocupan porque alguien viva en la tierra.*

Aparece aquí expresada la razón última del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan*. Si viene en busca de los huesos preciosos (*chalchihómitl*), se debe a que “los dioses se preocupan”, o se afligen (*nentlamati*), porque alguien viva en la tierra (*tlaltípac*). Algo así como si fuera misteriosamente necesaria a la divinidad la existencia del hombre. De esta idea fundamental del hombre, concebido como un “ser necesario a los dioses”, se derivaron dos corrientes distintas de pensamiento. Por un lado, la concepción místico-guerrera de los aztecas que afirman la necesidad de sangre que tiene el sol para seguir alumbrando y, por otro, una doctrina más abstracta y estrictamente filosófica que señala el oculto motivo por el cual crea Dios seres distintos a él, tema que estudiaremos detenidamente un poco más adelante al tratar de la relación del hombre frente a la divinidad.

¹¹ Ms. de 1558 (*Leyenda de los soles*), en la edición de W. Lehmann: *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, p. 330-338; AP I, 40.



Líneas 5-6. *Y respondió Miclantecuhtli: está bien, haz sonar mi caracol y da vueltas cuatro veces alrededor de mi círculo precioso. Pero su caracol no tiene agujeros; llama entonces Quetzalcóatl a los gusanos; éstos le hicieron agujeros y luego entran allí los abejones y las abejas y lo hacen sonar.*

Las condiciones puestas a Quetzalcóatl por Miclantecuhtli son un reflejo de la velada dialéctica que se despliega en el seno de la divinidad ante la idea de la creación de los hombres: pudiera decirse que hay en el principio supremo una lucha de fuerzas en pro y en contra de la aparición de nuevos hombres. Varias son las pruebas que tiene que superar Quetzalcóatl. Primero hace resonar un caracol sin agujeros, después se burla de la gente del Mictlan y por fin cae, es espantado por las codornices y transitoriamente muere.

Línea 15. *Resucita después Quetzalcóatl, se aflige y dice a su nahual: ¿qué haré nahual mío?*

El motivo dual surge una vez más en la concepción del nahual, que aparece aquí a modo de un doble de Quetzalcóatl, que primero le sirvió para responder a Miclantecuhtli (línea 10) y ahora actúa como consultor a quien pide consejo.

Línea 17. *Los recoge, los junta, hace un lío con ellos, que luego llevó a Tamoanchan.*

Obscura es sin duda la etimología de Tamoanchan, pero, como dice Seler, es ciertamente otro nombre para designar el lugar del origen de cuanto existe:

en este lugar está concentrado el principio de la vida y por razón de estos dioses es llamado Omeyocan, lugar de la dualidad. De allí, según creían los mexicanos, eran enviados los niños al mundo. Por este motivo se llamaba también a este cielo supremo Tamoanchan, lugar de donde se procede...¹²

Por tanto, el sentido del mito es expresar veladamente la idea de que los huesos recogidos por Quetzalcóatl sólo en el lugar de la dualidad y de nuestro origen podrían ser vivificados.

Línea 18. *Y tan pronto llegó, la que se llama Quilaztli, que es Cihuacóatl, los molió y los puso después en un barreño precioso.*

Quilaztli, que como el texto lo indica es la misma que Cihuacóatl, se presenta aquí como comparte de Quetzalcóatl. Conviene notar, como una

¹² Eduard Seler, "Das Weltbild der alten Mexikaner", en *op. cit.*, v. IV, p. 26.

comprobación más de lo que llamamos *omeyotización* (dualificación universal), que la pareja *Quetzalcóatl*, *Cihuacóatl*, inventando al hombre en *Tamoanchan*, no es sino un nuevo ropaje con que se viste *Ometecuhtli*, *Omecíhuatl*, a quien, como se ha visto, corresponde el título de inventor de hombres (*Teyocayani*).

Y por otra parte, como un indicio más de que *Quetzalcóatl*, *Cihuacóatl* actúan como principio dual de la vida y del poder que rige a los hombres, nos encontramos un reflejo de esto en la organización política de los aztecas. Su *Tlacatecuhtli* o rey es el representante de *Quetzalcóatl*, en tanto que su lugarteniente o “coadjutor”, como lo nombran los cronistas, recibe el título de *Cihuacóatl*, que, como vimos en el texto analizado, es comparte de *Quetzalcóatl*. No es, pues, mera suposición el identificar aquí a *Quetzalcóatl*, *Cihuacóatl* con la fuente del poder que rige y con la sabiduría inventora de hombres del principio supremo *Ometéotl*.¹³

Línea 19. *Quetzalcóatl sobre él se sangró su miembro. Y luego hicieron merecimiento los dioses que se han nombrado: Apantecuhtli, Huictlolinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc y el sexto de ellos, Quetzalcóatl.*

La sangre de *Quetzalcóatl* y la penitencia de los dioses (*mochintin tlamacehua in teteo*) hacen entrar de nuevo la vida en los huesos preciosos traídos del *Mictlan*. Son por consiguiente los hombres fruto de la penitencia de los dioses. Con su sacrificio “los merecieron”. Por esto los hombres fueron llamados *macehuales*, palabra que significa “los merecidos por la penitencia”.

Tales son las ideas principales encerradas en el mito del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* en busca de huesos para la nueva creación. En resumen, puede decirse que hemos encontrado poéticamente indicado el origen del hombre relacionado con el principio supremo *Ometéotl* en *Tamoanchan*, donde la acción de *Cihuacóatl* dispone la materia que luego fecunda con su sangre *Quetzalcóatl*. Más abstractamente expresada aparece esta misma doctrina en varios textos del *Códice florentino*, en los que la identificación de la figura mítica de *Quetzalcóatl* con la sabiduría de *Ometéotl* es manifiesta. Así, encontramos esto en un discurso clásico de enhorabuena a la preñada, en el cual, proponiendo una serie de preguntas, se señala a quién hay que atribuir la invención de los hombres:

¹³ Véase a este respecto la interesante nota de Miguel Acosta Saignes, en su edición de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Sahagún, México, 1949, t. I, p. 468 n., donde habla de las funciones y modo de elección de *Cihuacóatl*.

- 1 ¿Es verdad acaso?
- 2 ¿Lo mereció por ventura el Señor, nuestro príncipe, *Quetzalcóatl*, el que inventa hombres, el que hace hombres?
- 3 ¿Acaso lo determinó el Señor y la Señora de la dualidad?
- 4 ¿Acaso fue transmitida la palabra?¹⁴

Comentario del texto:

Línea 1. *¿Es verdad acaso?*

Desde un principio aparece claramente la que llamaríamos “cautela intelectual” de los nahuas. Antes que lanzarse a afirmar algo que trasciende lo que “sobre la tierra” se palpa y se ve, se formula la duda, que da a las frases que siguen la fuerza inherente a un pensamiento en el que directa y conscientemente se ha descubierto un problema.

Línea 2. *¿Lo mereció por ventura el Señor, nuestro príncipe, Quetzalcóatl, el que inventa hombres, el que hace hombres?*

En una serie de nuevas preguntas, relacionadas todas íntimamente con lo más elevado que conocemos de su pensamiento teológico-metafísico, se señala, valiéndose del método de “flor y canto”, la respuesta. Para comprenderla conviene recordar un antiguo texto ya citado en el capítulo anterior en el que se afirma del dios de la dualidad que es “el inventor de hombres”.¹⁵ Aquí expresamente se dice otro tanto de *Quetzalcóatl*. Esto y lo que ya vimos en el mito del viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan* acaban de confirmar lo que se ha dicho: siendo *Ometéotl* generación-concepción universal, es “nuestra madre, nuestro padre”, nuestro origen. Pero, para representarlo en esta su función más elevada de inventar y hacer hombres, ideó la mente náhuatl, en su afán metafísico, cubrir el rostro de *Ometéotl* con el viejo símbolo tolteca del saber: *Quetzalcóatl*. Tal es, según parece, la explicación descubierta intuitivamente por los *tlamatinime*.

Línea 3. *¿Acaso lo determinó el Señor y la Señora de la dualidad?*

La concepción del nuevo ser humano, inventado por el saber de *Ometéotl*, se pregunta el sabio náhuatl, ¿no se debió también a la determinación del mismo Señor y Señora de la dualidad? Y nótese que, al decir que el principio dual determinó o afirmó (*oquito*) al hombre,

¹⁴ *Códice florentino*, lib. vi, f. 120r; *AP I*, 39.

¹⁵ Se trata del texto de la *Historia tolteca-chichimeca* (edición de Mengin), p. 33, en el que se lee: “Obra el dios de la dualidad, el inventor de hombres...”

se está repitiendo una vez más la misma doctrina que nos encontramos al estudiar la idea náhuatl de la divinidad: *Ometéotl* es el origen de todo, porque *generando-concibiendo* determina las cosas —aquí, los hombres— a existir.

Así es como —según concluye el texto citado— debió ser “transmitida la palabra”. O sea, que la tradición oral, enseñada de memoria con la ayuda de los códices en los *Calmécac*, conservando una profunda coherencia, “transmitió la palabra” que relaciona la *generación-concepción* cósmica de *Ometéotl* con el origen del hombre. Éste es —como más concisamente aún lo repite otro texto— el pensamiento náhuatl acerca de la procedencia del género humano:

Llegó el hombre
y lo envió acá nuestra madre, nuestro padre,
el Señor y la Señora de la dualidad.¹⁶

DOCTRINA NÁHUATL ACERCA DE LA PERSONA

Conocido ya el pensamiento de los *tlamatinime* sobre el origen de los seres humanos, toca analizar ahora sus ideas acerca de la naturaleza y existir del hombre sobre la tierra (in *tlaltícpac*). Varios son los problemas que en este punto se planteó la mente náhuatl. En primer término está el ya aludido de la verdad misma del hombre. Luego el de su concepción de la persona humana, el de su querer o albedrío y por fin el no menos apremiante del destino del hombre, así como de su eventual supervivencia más allá de la muerte. En esta sección comenzaremos por tratar de los dos primeros temas íntimamente relacionados entre sí: la doctrina náhuatl acerca de la personalidad y la verdad del hombre.

Se ha mencionado varias veces a lo largo de este trabajo la pregunta formulada explícitamente por los *tlamatinime* acerca de la *verdad* de los hombres. En principio, podemos decir que, al haberse relacionado el origen del hombre con *Ometéotl*, se encontró ya la primera raíz fundamentadora de la *verdad* de los seres humanos. Mas, si se enfoca ahora el problema, no ya desde el punto de vista del origen, sino desde el de la existencia temporal del hombre sobre la tierra, entonces su *verdad* toma una connotación que se refiere a la constitución o “esencia” misma del ser humano. Cabe, por consiguiente, poner al descubierto su íntima relación

¹⁶ *Códice florentino*, lib. IV, f. 148r; AP I, 36.

con lo que en el pensamiento náhuatl vino a ser el constitutivo verdadero del hombre: su peculiar concepción de lo que llamamos persona.

Innumerables son los textos nahuas donde en una forma o en otra se menciona expresamente el difrasismo náhuatl que encierra la idea que estudiaremos. De preferencia analizaremos algunos lugares de los llamados *huehuetlahtolli*, o pláticas de viejos, en los que, como se ha dicho, se conservan importantes ideas acerca del hombre y su vida moral.

En el *huehuetlahtolli A*, publicado por Garibay, nos encontramos con un discurso clásico de parabién a unos recién casados, en el que, no obstante algunas manifiestas interpolaciones de tipo cristiano, hechas tal vez por el padre Carochi, se conserva fundamentalmente el pensamiento náhuatl original. Después de hacer mención expresa del rito náhuatl del matrimonio, consistente en atar la *tilma* o capa del hombre con el *huipilli* o camisa de la mujer, tal como se ilustra en el *Códice mendocino*, y en medio de una larga serie de recomendaciones, aparece varias veces el siguiente difrasismo, dirigido aquí a los recién casados y empleado como término personal para referirse a aquellos con quienes se habla:

Daré pena a vuestros rostros, a vuestros corazones...¹⁷

Hago reverencia a vuestros rostros, a vuestros corazones...¹⁸

Hallándonos aquí ante un difrasismo del tipo de “flor y canto”, es necesario que descubramos cuál es su sentido más hondo. El solo hecho de que, como hemos visto, haya servido para señalar a aquellos con quienes se habla, muestra claramente que se trata de un modo de designar los “yos” de los interlocutores. Recordando ahora dos textos citados en el capítulo primero, tal vez lograremos precisar este punto. Se nos dice en el primero de ellos que el filósofo náhuatl es “quien enseña a la gente a adquirir y desarrollar un rostro” (*te-ix-cuitiani, te-ix-tomani*).¹⁹ Por tanto, el sentido de la palabra rostro (*ix-tli*), aplicado al *yo* de la gente, obviamente no debe entenderse aquí anatómica, sino metafóricamente, como lo más característico, lo que saca del anonimato a un ser humano. *Rostro* es, pues, para los *tlamatinime* la manifestación de

¹⁷ “Huehuetlatolli, documento A”, publicado por Ángel María Garibay K., en *Tlalocan*, México, v. I, n. 1, 1943, p. 38; *AP I*, 41.

¹⁸ *Ibid.*, p. 39; *AP I*, 41.

¹⁹ *Textos de los informantes de Sahagún*, edición facsimilar de Paso y Troncoso, v. VIII, f. 118v.

un *yo* que se ha ido adquiriendo y desarrollando por la educación. Y como nueva comprobación de esto encontramos que cuando se describe al engañador o sofista se dice que es “quien pierde a los rostros ajenos” (*te-ix-poloa*), así como “quien los hace desviarse” (*te-ix-cuepani*).²⁰ Puede, por consiguiente, concluirse que *rostro* connota aquí lo que caracteriza la naturaleza más íntima del *yo* peculiar de cada hombre.

Un segundo texto nos aclarará ahora el sentido de *yóllotl*: corazón, que forma también parte del difrasismo que estudiamos:

Por esto das tu corazón a cada cosa,
sin rumbo lo llevas:
vas destruyendo tu corazón.
Sobre la tierra, ¿puedes ir en pos de algo?²¹

El “dar su corazón a alguna cosa” equivale en el texto a “ir en pos de algo”. El corazón (*yóllotl*) —voz derivada de *yoli*, “él vive”— significa literalmente “vitalidad”, es decir aquello que confiere dinamismo al *yo*. El *yóllotl* entre otras funciones posee la de anhelar algo. Aquí aparece buscando la poesía y el saber. La misma idea la expresa este otro canto:

Ladrón de cantares, corazón mío,
¿dónde los hallarás?
Eres menesteroso,
como de una pintura, toma bien lo negro y rojo (el saber).
Y así tal vez dejes de ser un indigente.²²

Pintando este poema al corazón del sabio como “un menesteroso” y “ladrón de cantares”, deja ver simultáneamente que el sentido de *corazón* es señalar el dinamismo del *yo*, que, tratando de llenar su propio vacío, busca, anhela y roba los cantos. Puede, pues, concluirse sobre la evidencia de los textos aducidos que *in ixtli*, *in yóllotl* (cara, corazón) es un clásico difrasismo náhuatl forjado para connotar lo que es exclusivo del hombre: un *yo* bien definido, con rasgos peculiares (*ixtli*: rostro) y con un dinamismo (*yóllotl*: corazón) que lo hace ir en pos de las cosas, en busca de algo que lo colme, a veces sin rumbo (*a-huicpa*) y a veces hasta dar con “lo único verdadero, en la tierra”, *la poesía*, flor y canto.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 2v; AP I, 1.

²² *Ibid.*, f. 68r; AP I, 42.

Y así como hay rostros bien definidos y corazones que latan con fuerza, hay así también caras borrosas y corazones que se han perdido a sí mismos. Por esto, *tu cara, tu corazón*, en el pensamiento náhuatl define a la gente. Es el equivalente de lo que, según nuestro modo occidental de pensar, llamamos *personalidad*. Sólo que, conviene repetirlo, valiéndose del difrasismo los *tlamatinime* que acuñaron esta idea, aunando metafóricamente dos aspectos fundamentales del yo: su fisonomía interior y su fuente de energía, hicieron saltar la chispa de la comprensión, que lleva a vislumbrar lo que es la persona.

Y hay que añadir, para juzgar en todo su valor la concepción náhuatl de la persona, que ésta se nos presenta en estrecha armonía con lo que se ha ido descubriendo acerca del carácter intuitivo del pensamiento de los *tlamatinime*. No es una definición a base de género y diferencia específica. Es una mirada viviente que, a través del rostro, apunta a la fisonomía interna del hombre y que en el palpitar del corazón descubre simbólicamente el manantial del dinamismo y el querer humanos. Y como una consecuencia de esto, encontramos que la idea náhuatl del hombre, en vez de ser cerrada y estrecha, deja abierto el camino a la educación concebida como formación del rostro de los seres humanos y como humanización de su querer. Y tan llegó a ser esto una idea hondamente arraigada en el educador náhuatl, que se le vino a llamar *te-ix-tlamachtiani*, “el-que-enseña-a-los-rostros-de-la-gente”:

El que hace sabios los rostros ajenos,
hace a los otros tomar una cara,
los hace desarrollarla...
Pone un espejo delante de los otros, los hace
cuerdos, cuidadosos,
hace que en ellos aparezca una cara...
Gracias a él la gente humaniza su querer
y recibe una estricta enseñanza...²³

En este sentido, enseñar a “tomar rostro” y “humanizar el querer” de sus educandos parecen haber sido la meta buscada por los maestros en los *Calmécac*. Y es que sólo formando un auténtico *rostro y corazón* en cada hombre podría éste escaparse del sueño de *tlaltícpac*, para llegar a dar con su propia *verdad*. Únicamente así encontraría al fin la senda

²³ *Textos de los informantes de Sahagún*, edición facsimilar de Paso y Troncoso, v. VIII, f. 118v; AP I, 8. Un comentario detallado de este texto podrá hallarse en el capítulo I de este trabajo.



que lleva a “lo verdadero en la tierra”, a la respuesta con *flores y cantos* que ofrece un velado sentido al misterio de vivir y sufrir en *tlaltícpac* (sobre la tierra).

EL PROBLEMA DEL ALBEDRÍO HUMANO

Al lado de las consecuencias más bien optimistas de la concepción náhuatl de la persona: *rostro y corazón*, nos hallamos ahora con uno de los más serios problemas que pueden presentarse al hombre de todos los tiempos: el de su libertad o destino fatal. Aquí, como ya se ha hecho en otros lugares de nuestro estudio, cabe distinguir un doble plano, mágico-religioso por una parte y filosófico por otra.

Desde el punto de vista de la religión, nos encontramos con la antigua concepción náhuatl del destino humano predecible en función del *tonalámatl* o libro adivinatorio. Numerosas son las investigaciones llevadas a cabo sobre el *tonalpohualli* o cuenta de los días: calendario adivinatorio de 20 grupos de trece días (20 trecenas), 260 días en total. De hecho se conservan varios códices como el *Borbónico*, el *Borgia*, el *Vaticano A* y el *Telleriano-remensis*, que constituyen precisamente o incluyen al menos un *tonalámatl*. Es igualmente valiosa a este respecto la documentación en náhuatl de los informantes de Sahagún, sobre la que éste escribió el libro IV de su *Historia* acerca de la “astrología judiciaria, o arte de adivinar” de los indios.²⁴

Resumiendo admirablemente el meollo de la concepción mágico-religiosa implícita en el *tonalpohualli*, dice Soustelle:

Quando el hombre nace o “desciende” (*temo*) por decisión de la dualidad suprema, se encuentra automáticamente insertado en este orden, aprisionado por esta máquina omnipotente. El signo del día de su nacimiento lo dominará hasta su muerte; determinará incluso ésta y por consiguiente su destino ulterior, según que haya sido escogido para morir sacrificado —se unirá entonces al cortejo resplandeciente del Sol— o ahogado, en el cual caso

²⁴ La única edición del texto náhuatl correspondiente, según el *Códice de Madrid*, paleografiado y con traducción adjunta al alemán, la debemos a Leonard Schultze Jena, que lo publicó en la ya citada colección de Fuentes para la Historia Antigua de América, de la Biblioteca Latinoamericana de Berlín, con el título de *Wahrsageri, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*, Stuttgart, 1950. El material indispensable para un estudio a fondo del *tonalpohualli* se halla en las páginas 84-232. Posteriormente (1957) Dibble y Anderson han publicado el mismo texto náhuatl según el *Códice de Florencia* con versión al inglés: *Florentine Codex*, Books IV and V, Santa Fe, Nuevo México, 1957.



conocerá las delicias sin término del *Tlalocan*, o en fin, destinado a la aniquilación en el más allá tenebroso del *Mictlan*. Toda su suerte se halla sometida a una predestinación rigurosa.²⁵

Para poder precisar todo esto se valían los sacerdotes y adivinos de sus *tonalámatl*, en los que *leían* los varios caracteres fastos o nefastos del día en que un niño nacía, o en el que debía ejecutarse alguna acción de importancia. Por vía de ejemplo —ya que sobre la base de los textos nahuas podría escribirse todo un libro— mencionaremos algunos de los casos comentados por Schultze Jena en un apéndice a su obra. Podrán vislumbrarse varios de los complicados factores que debían tomarse en cuenta para hacer lo que pudiéramos llamar el “diagnóstico calendárico” de una fecha determinada.

Era necesario atender antes que nada al carácter propio del año en cuestión. Éste dependía fundamentalmente de lo que hemos llamado en el capítulo II su “orientación espacial”. O sea que, en cada cuenta de 52 años (un siglo náhuatl) había cuatro grupos de trece años orientados hacia cada uno de los cuatro rumbos del universo. Así, los años guiados por *1 ácatl* (1 caña) participan todos de la fertilidad y la vida del oriente; aquellos que empezaban con *1 técpatl* (1 pedernal) llevaban consigo la idea de aridez y muerte del rumbo del norte; los que con *1 calli* (1 casa) miraban al poniente se teñían del carácter de ocaso y decadencia propio del rumbo donde está la casa del sol; y por fin la *trecena* de años que siguen a *1 tochtli* (1 conejo), espacializados hacia el sur, eran tenidos por indiferentes.

Pero junto con esto, era menester tomar en cuenta el carácter propio de los varios números de cada *trecena*, tanto de años como de días. Así, por varias razones que nos desviarían de nuestro propósito si pretendiéramos analizarlas aquí, puede afirmarse en principio que eran fastos los 3, 7, 10, 11, 12 y 13 y nefastos los 4, 5, 6, 8 y 9. Por lo que a los números 1 y 2 se refiere, diremos que 1, como acompañante del signo del *tonalámatl* que introduce a una *trecena*, era tenido por indiferente. El 2 en relación con el signo *tochtli* (conejo) era tenido por nefasto; en otros casos podía llegar a ser propicio.

Pero, junto con la influencia propia de los años y los números, había que atender asimismo al carácter inherente a cada uno de los 20 signos del *tonalámatl*. Así, refiriéndonos sólo a unos cuantos de ellos diremos, por ejemplo, que el signo águila (*quauhtli*) connota un aspecto guerrero; el del buitre (*cozcaquauhtli*) implica ventura y esperanza de

²⁵ Jacques Soustelle, *La vie quotidienne des aztèques...*, p. 140.

longevidad. El signo conejo (*tochtli*) se relaciona con la inclinación a la embriaguez, el de la lluvia es benéfico y así pudiera continuarse con los otros signos del *tonalámatl*.

Para poder pronunciar sus presagios, los *tonalpouhque* o sacerdotes adivinos debían combinar e interpretar la resultante de todos los varios factores que podrían influir en un día determinado. O sea, tenían que tomar en cuenta el carácter espacial del año, constituido por su propia orientación y número; el carácter de la trecena indicado asimismo por su número y signo introductor; y finalmente el del propio día, determinado también por la combinación particular de número y signo, así como su consagración a alguna divinidad en especial. Y como podía suceder que en un día determinado, en un año favorable por su número y signo, concurrieran no obstante factores nefastos, tocaba al adivino contrapesar los varios influjos para dar al fin su “diagnóstico calendárico”.

Y es de especial interés decir que cuando tocaba a alguien *descender* a este mundo (nacer) en un día francamente nefasto, entonces, para mitigar este destino o aun cambiarlo, los *tonalpouhque* debían señalar para la ceremonia del “bautismo e imposición de nombre” una fecha lo suficientemente propicia como para contrarrestar los augurios funestos del nacimiento. Así, dice Sahagún en su *Historia* que:

Después de haberse dado a luz la criatura luego procuraban saber el signo en que había nacido para saber la ventura que había de tener; a este propósito iban luego a buscar y a hablar al adivino que se llama *Tonalpouhqui*...

Después que el adivino era informado de la hora en que nació la criatura, miraba luego en sus libros el signo en que nació y todas las casas del signo o carácter que son trece, y... por ventura les decía: No nació en buen signo el niño, en signo desastrado; pero hay alguna razonable casa que os dé la cuenta de este signo, la cual temple y abona la maldad de su principal, y luego les señalaba el día en que se había de bautizar..., o les decía: mirad, que está su signo indiferente, medio bueno y medio malo, luego buscaba un día que fuese favorable, y no le bautizaban al cuarto día; hecho todo esto se hacía el bautismo, en algún día que fuese favorable, o en uno de los doce que se cuentan con el primer carácter...²⁶

²⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 626-627. A propósito del bautismo o “basteo”, como le llama Sahagún, practicado por los pueblos nahuas, hay que notar que desde un principio admiró mucho a los frailes el encontrarlo, por la manifiesta semejanza que encierra respecto del rito cristiano. Soustelle describe así sucintamente las ceremonias del bautismo náhuatl: “Los ritos del bautismo eran ejecutados no por el adivino, ni por un sacerdote, sino

En esta forma, contrapesando los influjos de días opuestos —fasto y nefasto—, es como creían los *tonalpouhque* poder librar al hombre, en la mayoría de los casos, de un destino fatal. Y es que, aun cuando indudablemente el *tonalpouhualli*, o cuenta de los días, implicaba un cierto determinismo, éste no era tan absoluto como para condenar indefectiblemente al hombre a una forma de comportamiento necesario. Los textos nahuas recogidos por Sahagún nos dicen expresamente lo contrario. O sea que dejan abierto el campo —supuesta, es claro, la influencia de los días del nacimiento y bautismo— a una cierta intervención libre del querer humano. Véase, si no, el siguiente texto referente al comportamiento de quien había nacido en un día 7 *flor*:

Hacia merecimientos, se amonestaba a sí mismo: le iba bien...

Estaba fuera de sí, nada llevaba a cabo, de nada se hacía digno: sólo su humillación y destrucción merecía.²⁷

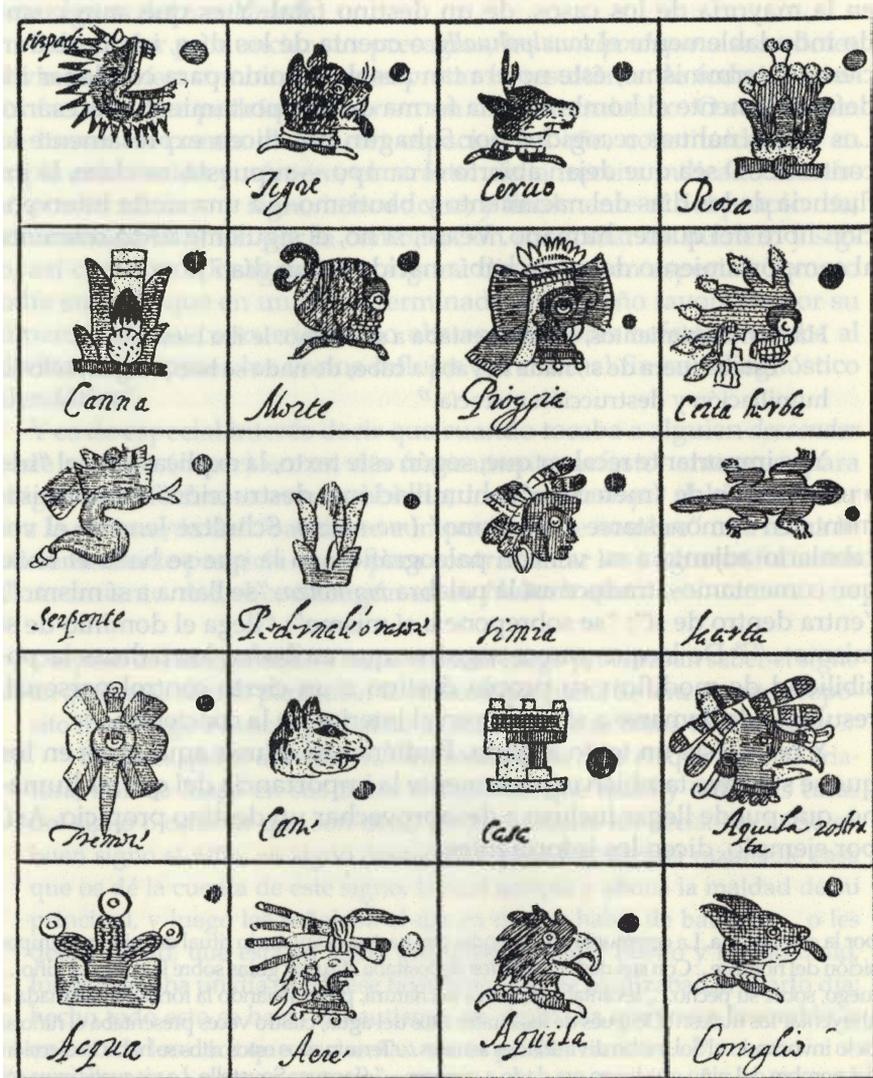
Y es importante recalcar que, según este texto, la explicación del “irle a uno bien” o de “merecer sólo humillación y destrucción” está precisamente en “amonestarse a sí mismo” (*mo-notza*). Schultze Jena en el vocabulario adjunto a su versión paleográfica, en la que se halla el texto que comentamos, traduce así la palabra *mo-notza*: “se llama a sí mismo”; “entra dentro de sí”; “se sobrepone a sí mismo”; “llega el dominio de sí mismo...”²⁸ De lo que parece seguirse que atribuían los nahuas la posibilidad de modificar su propio destino a un cierto control personal, resultado de llamarse a sí mismo en el interior de la conciencia.

Y no es éste un texto aislado. Pudiéramos aducir aquí otros en los que se subraya también expresamente la importancia del querer humano, que puede llegar incluso a desaprovechar un destino propicio. Así, por ejemplo, dicen los informantes:

por la comadrona. La ceremonia comprendía dos partes: el lavatorio ritual del niño y la imposición del nombre... Con sus dedos mojados depositaba algunas gotas sobre la boca del niño... luego, sobre su pecho... levantaba por fin a la criatura, pronunciando la fórmula destinada a ahuyentar los males... Después de los cuatro ritos del agua, cuatro veces presentaba el niño al cielo invocando al Sol y a las divinidades astrales... Terminados estos ritos se hacía la elección del nombre del niño que luego era dado a conocer...” (Jacques Soustelle, *La vie quotidienne des aztèques...*, p. 195-197.)

²⁷ *Textos de los informantes de Sahagún*. Véase la versión paleográfica de Schultze Jena en *Wahrsagerie, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*, p. 104, AP I, 43.

²⁸ *Ibid.*, p. 303. Damos aquí los términos alemanes empleados por Schultze Jena para traducir la palabra *mo-notza*: er ruft, nennt sich; geht in sich, wird genannt; überlegt es sich, kommt zur Selbsterlegung.



Los veinte signos del tonalámatl (Códice Vaticano)

Y algunos obraban con pereza aunque era bueno el signo en que habían nacido: éstos vivían miserables.²⁹

Aceptaba, por tanto, el mismo pensamiento mágico-religioso de los nahuas la modificación del destino del día en que se nace, atenuándolo o neutralizándolo con la elección de una fecha favorable para el *bautismo*. Y, por otra parte, tomando ya la resultante del sino (*tonalli*) de cada hombre, se reconocía que con su querer y su amonestarse a sí mismo (*mo-notza*) podría lograr que le fuera bien en la vida, del mismo modo que podía perderse, aun a pesar de haber nacido en un día propicio.

Esta idea —formulada sobre la base de los textos— debe hacernos analizar con mayor cuidado el más o menos generalizado juicio sobre un “fatalismo náhuatl”. Es cierto que los nahuas creían en un particular influjo inherente a los varios signos y fechas del *tonalpohualli*. Mas es igualmente verdad que, a excepción de algunos pocos casos mencionados en los textos, de ordinario se admite que por el control de sí mismo (*mo-notza*) se puede superar un destino fatal, así como por negligencia es posible arruinarse. Una tal concepción dista ciertamente de lo que suele entenderse por fatalismo absoluto.

Habiendo constatado esto en el plano mágico-religioso, es conveniente pasar ahora al estudio de las ideas más elevadas de los *tlamatinime*, preocupados directamente, en su calidad de maestros, del problema del albedrío humano. Repetiremos para esto, una vez más, que entre sus varias misiones se menciona expresamente la de “humanizar el querer de la gente”.³⁰ Esto sólo nos habla ya de que juzgaban los *tlamatinime* que era posible influir por la educación en el querer o albedrío del hombre. De otra manera resultaría absurdo pretender humanizarlo. Se admite, por tanto, que la educación que lleva, como hemos visto, a la formación de un rostro y un corazón, se dirige asimismo a dar un sentido humano al querer, liberándolo de cualquier ciego fatalismo. Y para esto, en completo acuerdo con lo que hemos ya encontrado, se señala la forma de lograrlo: enseñando a la gente a amonestarse o controlarse a sí misma. He aquí lo que transcribimos ya al ocuparnos de la figura del sabio:

Maestro de la verdad, no deja de amonestar...
les abre los oídos, los ilumina...

²⁹ *Ibid.*, p. 94; AP I, 44.

³⁰ *Textos de los informantes de Sahagún*, edición facsimilar de Paso y Troncoso, v. VIII, f. 118v; AP I, 8.



gracias a él la gente humaniza su querer
y recibe una estricta enseñanza...³¹

Tal es la afirmación implícita de un libre albedrío modificable por la educación. Ignoramos cuáles hayan sido las razones últimas que pudieron engendrar en los *tlamatinime* una semejante confianza en el poder de la educación, creadora de rostros y humanizadora de voluntades. Quizá, más que argumentos abstractos, fueron los resultados mismos de su sistema educativo la mejor prueba de carácter intuitivo. O sea, el hecho innegable de la formación de hombres de rasgos morales bien definidos, de los que la historia nos ha conservado algunos nombres: *Nezahualcōyotl*, *Tlahuicole*, *Motecuhzoma Ilhuicamina* y *Cuauhtémoc*, para no citar otros más.

Pero, al lado de ésta, que llamaremos con justicia doctrina humanista del albedrío, llegaron los *tlamatinime* simultáneamente a descubrir uno de los más hondos problemas para quien admite la existencia de un principio supremo, origen y fundamento universal. Se trata de la versión filosófica náhuatl del viejo tema de las relaciones del hombre que se juzga libre, con la divinidad que todo lo gobierna, ya que “tiene cabe sí el ser de todas las cosas” (*Tloque Nahuaque*).

Y conviene recalcar que no se trata más del problema mágico-religioso de superar el destino determinado por el *tonalpohualli* o cuenta de los días. Es la cuestión filosófica, tal vez insoluble, de lo que puede ser la llamada acción libre del hombre a los ojos de Dios. En un texto náhuatl recogido por Sahagún e incorporado a lo que recibió el nombre de *Códice florentino*, hallamos expresado magistralmente el pensamiento náhuatl a este respecto:

- 1 Nuestro Señor, el dueño del cerca y del junto,
- 2 piensa lo que quiere, determina, se divierte.
- 3 Como él quisiere, así querrá.
- 4 En el centro de la palma de su mano nos tiene colocados, nos está moviendo a su antojo.
- 5 Nos estamos moviendo, como canicas estamos dando vueltas, sin rumbo nos remece.
- 6 Le somos objeto de diversión: de nosotros se ríe.³²

³¹ *Loc. cit.*

³² *Códice florentino*, lib. vi, f. 43v; AP I, 45.

Comentario del texto:

Línea 1. *Nuestro Señor, el dueño del cerca y del junto.*

Desvaneciendo cualquier duda sobre quién es el sujeto al que se refiere el texto, comienza por mencionarse a la divinidad con uno de sus nombres nahuas más característicos y que mejor expresan su dominio universal sobre el ser de las cosas: *Nuestro Señor (Totecuyo), el dueño del cerca y del junto (in Tloque in Nahuaque).*

Línea 2. *piensa lo que quiere, determina, se divierte.*

De manera lapidaria, empleando siempre una forma verbal reflexiva, se mencionan los que podríamos llamar aspectos fundamentales de la acción divina. El primero se refiere a los planes de Dios como inventor de cuanto existe (*moyocoia*). En seguida se menciona con un matizado compuesto náhuatl la plena independencia de su querer, *mo-nenequi*: que literalmente significa “hace por sí o para sí lo que se le antoja”. Finalmente, la tercera idea expresada se refiere a lo que pudiera describirse como un atisbo acerca del móvil de la acción de Dios, *mo-quequelo*: “hace diversión para sí”. O sea, que en lo más elevado del pensamiento náhuatl se concebía que la razón última por la cual la *generación-concepción* de *Ometéotl* se difundía fuera de sí misma, dando lugar a una creación, era el deseo de Dios de “divertirse” o complacerse con el espectáculo de los seres transitorios pobladores de *tlaltícpac* (la superficie de la tierra). Esta idea, como ya se indicó antes, difiere por completo de la concepción místico-guerrera de los jerarcas aztecas, según la cual el fin de la creación del hombre es encontrar cooperadores que mantengan con sangre la vida del sol.

Y tal vez el pensamiento de los *tlamatinime* que no deja de ser nunca poesía, *flor y canto*, esté más cerca de la verdad de lo que pudiera suponerse. Porque, si es cierto que parece imposible que el hombre, desde *tlaltícpac*, logre vislumbrar el secreto motivo de la “creación”, es también justo añadir que atribuirle a un deseo divino de tener un espectáculo, en el que seres distintos actúen en un mundo de ensueño, si no es acaso la explicación suprema, es al menos una hermosa *flor y canto* con que se apunta hacia uno de los muchos misterios de *topan, micltlan* (lo que nos sobrepasa, el más allá).

Línea 3. *Como él quisiere, así querrá.*

Nueva afirmación, la más tajante, de la independencia absoluta del Señor del cerca y del junto. A la luz de esta idea y de lo que se ha señalado en la línea 2, podrá comprenderse mejor el cuadro que aparece en las líneas siguientes.

Líneas 4-5. *En el centro de la palma de su mano nos tiene colocados, nos está moviendo a su antojo. Nos estamos moviendo, como canicas estamos dando vueltas, sin rumbo nos remece.*

Tal es —admitido el dominio universal de *Ometéotl*— la situación del hombre sobre la tierra, magistralmente pintada por los *tlamatinime*. Es éste un cuadro tan plástico y de una fuerza expresiva tan grande, que podría llegar a ser inspiración de un mural auténticamente mexicanista. *Ometéotl* tiene a los hombres en el centro mismo de su mano (*imácpal iyoloco*) y allí, sosteniendo y dominando a los pobres *macehuales* (los hombres), introduce la acción en el mundo: “nos está moviendo a su antojo”. Y nosotros, sin reposo posible, hemos nacido, vivimos, sufrimos, buscamos un *rostro* y con un corazón inquieto anhelamos poseer lo *verdadero* en la tierra, lo que acabaría con la inquietud y nos daría cimiento perfecto en nosotros mismos. Por esto “nos estamos moviendo (*timimi-loa*), como canicas o bolas de piedra damos vueltas” (*ti-te-tololoa*). Y lo más trágico de nuestro existir está en que, no obstante que nos pensamos libres, ignoramos cuál es nuestro destino final. Por eso —concluyen los *tlamatinime*— decimos que “sin rumbo (*ahuic*) él nos remece”.

Línea 6. *Le somos objeto de diversión: de nosotros se ríe.*

He aquí la conclusión de lo que se ha dicho acerca de la condición del hombre frente a la divinidad. Se tiene conciencia, gracias a la visión lograda con *flores y cantos*, de que, en una forma o en otra, *Ometéotl* nos observa. Tal vez por esto no pocas de las divinidades del panteón náhuatl —que como hemos visto son las varias máscaras con que se encubre el rostro dual de *Ometéotl*— son representadas con un *tlachialoni* o “miradero”, a través del cual observan al mundo.

Y la razón por la que *Ometéotl* contempla a los hombres es porque parece que “le somos objeto de diversión”. Y termina el texto con una frase de hondo sentido, que apunta a la relativa importancia del hombre ante Dios: “él de nosotros se ríe”.

Es éste el cuadro en que se describen filosóficamente las relaciones del hombre y su albedrío con la divinidad “en cuya mano estamos”. Como este texto, hay otros que pudieran aducirse en una monografía destinada exclusivamente a estudiar este tema en el pensamiento náhuatl. Aquí, creemos suficiente lo que se ha dicho para mostrar cómo, a pesar del aparente fatalismo del *tonalpohualli*, tuvieron conciencia los *tlamatinime* de la importancia del albedrío de la gente que puede y debe humanizarse. Y cómo, no obstante esto último, planteándose al fin el problema en un plano más elevado, apuntaron metafóricamente a la menesterosa condición

del hombre, que sintiéndose libre y tal vez siéndolo hasta cierto grado, existiendo en la mano de *Ometéotl*, se mueve sin cesar como una canica que va sin rumbo de aquí para allá.

Y de nuevo, ante la hondura del pensamiento analizado, nos atrevemos a repetir la pregunta hecha ya anteriormente: quienes llegaron a una especulación semejante, los *tlamatinime*, ¿no merecen con pleno derecho el calificativo de *filósofos* con que los designó Sahagún?

EL PROBLEMA DE LA SUPERVIVENCIA EN EL MÁS ALLÁ

Estudiadas ya las principales ideas de los *tlamatinime* sobre el origen, personalidad y albedrío del hombre, vamos a ocuparnos ahora de su pensamiento acerca de la supervivencia después de la muerte. En este punto, como en los anteriores, presentaremos sólo algunos de los textos nahuas más importantes, teniendo que dejar para ulteriores estudios monográficos una gran parte de la documentación existente. Sin embargo, el material náhuatl que vamos a ofrecer reflejará al menos los rasgos más sobresalientes de las dudas y meditaciones de los *tlamatinime* acerca del tema de la muerte y la inmortalidad.

Y conviene recordar, para apreciar mejor las especulaciones nahuas a este respecto, lo que se ha dicho ya acerca del restringido valor e importancia que se debe dar a la vida humana en *tlaltícpac* (sobre la tierra). Se repite en numerosos poemas que:

sólo venimos a soñar, sólo venimos a dormir:
no es verdad, no es verdad
que venimos a vivir en la tierra.³³

Y siendo la realidad de esta vida como un sueño, hay que caer en la cuenta de que “ni es aquí donde se hacen las cosas”,³⁴ ni tampoco es en la tierra donde está *lo verdadero*. Por esto, a modo de un consejo, fruto de la sabiduría de quien ha meditado sobre la transitoriedad del hombre en la tierra, hallamos un poema en el que surge, como una reacción, la orientación del pensamiento náhuatl hacia el tema del más allá:

Por prestadas tengamos las cosas, oh amigos,
sólo de paso aquí en la tierra:

³³ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 17r; AP I, 6.

³⁴ *Ibid.*, f. 4v; AP I, 3.

mañana o pasado,
como lo desee tu corazón, Dador de la vida,
iremos, amigos, a su casa...³⁵

Tal era la honda persuasión náhuatl de un existir humano de paso en *tlaltícpac*. Frente a esto, no parecerá ya extraño que surja el tema de la muerte como una especie de despertar del ensueño presente para penetrar al fin en el mundo de “lo que nos sobrepasa, en la región de los muertos”.

Mas, como ante el misterio de “lo que está por encima de nosotros” no es fácil dar una respuesta que todos acepten, por eso, aquí, más que en otros campos, encontraremos una notable variedad de opiniones y doctrinas. Primero las varias creencias religiosas sobre los “sitios” a donde van los que mueren. Luego, las dudas y especulaciones filosóficas que, prescindiendo de la doctrina religiosa, se plantean problemas e inquietan por cuenta propia.

Respecto de las creencias religiosas acerca de los lugares a donde marchan los muertos, bastante se ha escrito desde los cronistas hasta la fecha. Para un estudio más pormenorizado, nos referimos especialmente a los tres primeros capítulos del apéndice al libro tercero de la *Historia* de Sahagún. A continuación, daremos sólo un breve resumen de esta doctrina religiosa, para ocuparnos luego de las especulaciones propiamente filosóficas de los *tlamatinime*. Esto nos mostrará los varios caminos ideados por la mente náhuatl para dar así con un destino verdadero, más allá del ensueño de *tlaltícpac*.

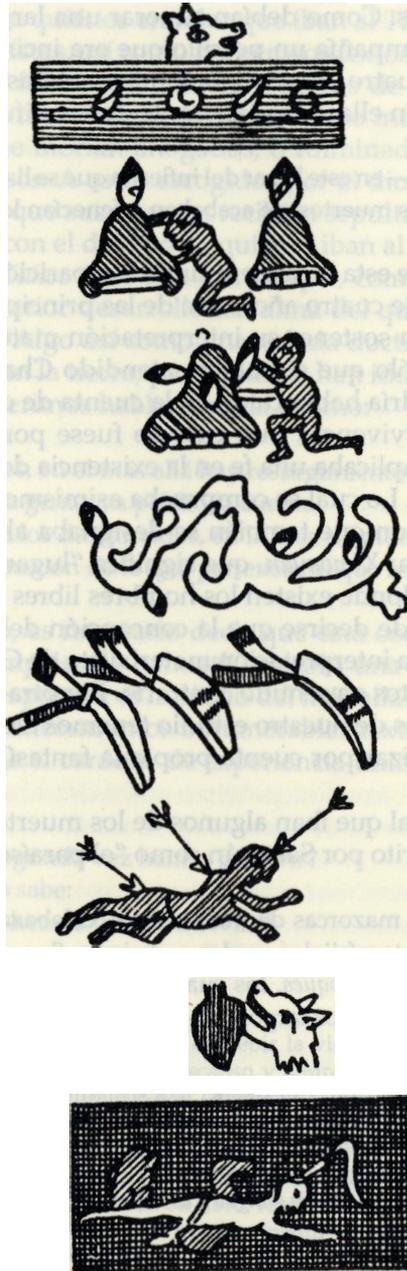
La primera de las moradas de los muertos que menciona Sahagún es el *Mictlan* (lugar de los muertos), que existía en nueve planos extendidos bajo tierra, así como también hacia el rumbo del norte.³⁶ Este lugar era conocido igualmente por otros nombres que dejan entrever sus varios aspectos.³⁷ Allí iban todos los que morían de muerte natural sin

³⁵ *Ibid.*, f. 62r; AP I, 46.

³⁶ No hay que sepamos ningún estudio completo acerca del *Mictlan*, sobre los datos proporcionados por los textos nahuas, cronistas y códices. Una investigación a fondo de todas esas fuentes establecerá puntos que a primera vista parecen oscuros, como el que aquí se menciona acerca de la localización de la región de los muertos.

³⁷ Garibay, en su *Historia de la literatura náhuatl* (t. I, p. 195-196), explica varios de estos nombres con los que era también designada la región de los muertos. Damos aquí solamente su enumeración y traducción: *Tocenchan*, *tocenpopolihuiyan*: “nuestra casa común, nuestra común región de perderse”; *Atlecalocan*: “sin salida ni calle”; *Huilohuayan*: “sitio a donde todos van”; *Quenamican*: “donde están los así llamados”; *Ximoan* (o *Ximooayan*): “donde están los despojados (los descarnados)”.

Véase igualmente el erudito comentario de Eduard Seler al *Tláloc ícuic* (canto de *Tláloc*), tercero de los incluidos en náhuatl en la *Historia* de Sahagún (al final del libro II),



Los infiernos nahuas (*Códice Vaticano A 3738, f. 2*)

distinción de personas. Como debían superar una larga serie de pruebas, se les daba en compañía un perrillo que era incinerado junto con el cadáver. Pasados cuatro años, suponían los nahuas que las pruebas habían concluido y con ellas la vida errante de los difuntos.

Así —dice Sahagún— en este lugar del infierno que se llama *Chiconamictlan* (novenno lugar de los muertos) se acababan y fenecían los difuntos.³⁸

Y fue precisamente esta idea, de la final desaparición de los muertos en el *Mictlan* al cabo de cuatro años, una de las principales razones que movieron a Chavero a sostener su interpretación materialista del pensamiento náhuatl.³⁹ Sólo que si hubiera atendido Chavero a los datos en forma integral, podría haber caído en la cuenta de que el solo hecho de afirmarse la supervivencia, aun cuando fuese por un tiempo menor de cuatro años, implicaba una fe en la existencia de algo más que el mero cuerpo material. Lo cual se comprueba asimismo recordando que uno de los nombres con que también se designaba al *Mictlan* expresa precisamente esta idea: *Ximoayan*, que significa “lugar donde están los descarnados”, o sea, donde existen los hombres libres ya de su cuerpo. Así, creemos que puede decirse que la concepción del *Mictlan* no sólo no milita en favor de la interpretación materialista de Chavero, sino que proporciona argumentos en sentido contrario. Por otra parte, en el punto en que nos hallamos de nuestro estudio tenemos elementos más que suficientes para valorizar por cuenta propia la fantasía materialista de Chavero.

El segundo lugar al que iban algunos de los muertos era el *Tlalocan* (lugar de *Tláloc*), descrito por Sahagún como “el paraíso terrenal”:

jamás faltan allí las mazorcas de maíz verdes, calabazas, ramitas de bledos, *axí* verde, tomates, frijoles verdes en vaina y flores, y allí viven unos dioses que se llaman *Tlaloques*, los cuales parecen a los ministros de los ídolos que traen los cabellos largos...⁴⁰

en “Die religiösen Gesänge der alten Mexikaner”, *Gesammelte Abhandlungen*, t. II, p. 928-993. En dicho comentario analiza Seler lingüísticamente varias de las designaciones del *Mictlan*: *Quenamica* (el lugar de algún modo: *der Ort des wie*), *Ximovaya*, etcétera.

³⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 316.

³⁹ Véase Alfredo Chavero, *Historia antigua y de la Conquista (v. I de México a través de los siglos)*, p. 106.

⁴⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 317-318. Respecto de la antigüedad de la creencia en el *Tlalocan*, conviene recordar que, como lo muestra el fresco de Tepantitla, en Teotihuacan, puede ésta remontarse hasta los tiempos de la cultura teotihuacana.

Y respecto de quiénes eran los que iban al *Tlalocan*, el mismo Sahagún y otros cronistas, así como numerosos textos nahuas, nos certifican que tocaba este feliz destino a los elegidos de *Tláloc*, que los sacaba de *tlaltícpac* con una muerte que claramente indicaba su intervención personal: los que morían ahogados, o fulminados por el rayo, los hidrópicos y gotosos. A estos escogidos por el dios de la lluvia no se les incineraba, sino que sus cuerpos recibían sepultura.

En relación con el destino de quienes iban al *Tlalocan*, encontramos en el ya citado *Tláloc ícuic* una estrofa que, como lo nota Seler, parece implicar un “ulterior desarrollo del alma del que murió por intervención de *Tláloc*”.⁴¹ Algo así como una velada doctrina acerca de otra posible existencia en la tierra, para quienes han ido al *Tlalocan*. El texto al que aquí nos referimos hablará por sí mismo:

En cuatro años, en el más allá hay resurgimiento,
ya no se fija la gente, ya perdió la cuenta,
en el lugar de los descarnados, en la casa de plumas de *Quetzal*,
hay transformación de lo que pertenece al que resucita a las gentes.⁴²

Sin embargo, es necesario decir que esta oscura alusión a una especie de “metempsicosis náhuatl” es sólo una de las formas menos frecuentes de responder al misterio del más allá. Frente a esta doctrina poco estudiada, encontramos innumerables textos en los que expresamente se sostiene el carácter de experiencia única propio de la vida en *tlaltícpac*:

¿Acaso por segunda vez hemos de vivir?
Tu corazón lo sabe:
¡una sola vez hemos venido a vivir!⁴³

Acertadamente dice Caso: “debieron concebir la vida futura los constructores de las grandes pirámides como lugar de descanso y abundancia, un lugar de eterna juventud y eterna primavera”. Alfonso Caso, “El Paraíso Terrenal en Teotihuacán”, *Cuadernos Americanos*, año I, v. VI, noviembre-diciembre de 1942, p. 133.

⁴¹ Eduard Seler, *op. cit.*, t. II, p. 993. El doctor Garibay coincide en esta misma interpretación de la que llama una “doctrina de la reencarnación” entre los nahuas al comentar el “Himno de Tláloc” en su libro *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, 1958, p. 61-62.

⁴² Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 276; *AP I*, 47.

⁴³ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 12r; *AP I*, 48.



Tal era, nótese una vez más, la notable variedad de opiniones que acerca del problema de la supervivencia después de la muerte floreció en el mundo náhuatl.

El tercer lugar “adonde se iban las almas de los difuntos —dice Sahagún— es el cielo, donde vive el Sol”.⁴⁴ Y en seguida explica quiénes eran los que recibían este destino, reputado como un premio por la fe religiosa náhuatl:

Los que iban al cielo son los que mataban en las guerras, y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos (sacrificados)...⁴⁵

Y equiparándolas a los guerreros que aprisionan un hombre en el combate, asignaban igual destino a las mujeres que morían de parto con un prisionero en su vientre:

Lo que acerca de esto dijeran los antiguos de las mujeres..., que del primer parto fallecían que se llamaban *mocihuaquetzque*, que también se cuentan con los que mueren en la guerra; todas ellas van a la casa del Sol y residen en la parte occidental del cielo...⁴⁶

Por esto el occidente, además de ser “la casa del Sol”, era también para los nahuas *Cihuatlampa*, “hacia el rumbo de las mujeres”. La región de la tarde, desde donde salían al encuentro del sol las que habían muerto de parto, las llamadas también “mujeres divinas” (*cihuateteo*). Los guerreros, en cambio, acompañaban al sol desde su salida hasta el cenit. Iban a su lado triunfantes, entonando cantares de guerra. Tan sólo

después de cuatro años... se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica y de color y andaban chupando todas las flores así en el cielo, como en este mundo...⁴⁷

Finalmente, después de habernos referido a los que van a la casa del sol y a *Tlalocan*, que eran para los nahuas los dos lugares de deleite y de triunfo más allá de esta vida, toca tratar brevemente de un último sitio no mencionado en el citado libro III de la *Historia* de Sahagún, pero sí representado entre otros en el *Códice Vaticano A 3738*, o sea, el llamado

⁴⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 318.

⁴⁵ *Loc. cit.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 596.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 319.

Chichihuacuauhco, voz compuesta de *Chichihua* (nodriza), *cuáhuatl* (árbol) y la desinencia de lugar *-co* que da al compuesto el significado de “en el árbol nodriza”.⁴⁸ Según el comentario del padre Ríos, que acompaña a la ilustración del códice, iban a este lugar los niños que morían sin haber alcanzado el uso de la razón. Allí eran alimentados por ese árbol, de cuyas ramas goteaba leche. Semejante destino, asignado a los niños, debió evocar en los frailes la imagen cristiana del limbo.

Mas, si atendemos a un texto del *Códice florentino*, veremos que, de acuerdo con una antigua tradición religiosa, se localizaba también al *Chichihuacuauhco* en la casa de *Tonacatecuhtli* (Señor de nuestra carne), o sea uno de los rostros del principio supremo:

Se dice que los niñitos que mueren, como jades, turquesas, joyeles, no van a la espantosa y fría región de los muertos (al *Mictlan*). Van allá a la casa de *Tonacatecuhtli*; viven a la vera del “árbol de nuestra carne”. Chupan las flores de nuestro sustento: viven junto al árbol de nuestra carne, junto a él están chupando.⁴⁹

Ahora bien, como la casa de *Tonacatecuhtli* es *Tamoanchan*, “el lugar de nuestro origen”, parece, según esto, que se apunta aquí también la idea señalada anteriormente de una especie de retorno de dichos niños, que se alimentaban en el *Chichihuacuauhco*, mientras descendían de nuevo a *tlaltícpac*. Sin embargo, conviene repetir que estos brotes ideológicos acerca de una posible re-encarnación no lograron prevalecer en el pensamiento religioso náhuatl que, orientado hacia “lo visible y palpable”, persistió aferrado a la idea de que esta vida es una experiencia única ya que “no he de sembrar otra vez mi carne en mi madre y en mi padre”.⁵⁰

Tales eran las ideas que constituían el núcleo de la fe religiosa de los nahuas en lo que se refiere a una vida más allá de la muerte. Y conviene notar que en su pensamiento religioso el destino final está determinado, no precisamente por la conducta moral desarrollada en la vida, sino por el género de muerte con el que se abandona este mundo. Así, los que mueren de rayo, ahogados, o de hidropesía, van al *Tlalocan*; los sacrificados, las que mueren de parto, los que perecen en el combate se convierten en compañeros del sol; los que mueren siendo niños van al *Chichihua-cuauhco* y, por fin, los que acaban sus días de otro modo cualquiera llegan al *Mictlan*, que parece ser el menos codiciado de los destinos.

⁴⁸ *Códice Vaticano A 3738*, f. 3v.

⁴⁹ *Códice florentino*, lib. vi, f. 96r; *AP I*, 49.

⁵⁰ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 13v.

Esto que quizá suscite extrañeza ante nuestro modo usual de pensar, que influenciado por el cristianismo liga conducta moral y destino después de la muerte, debió ser en la mentalidad religiosa náhuatl el origen de una concepción ética por completo distinta, en la que la idea de un castigo en el más allá carecía por completo de influjo. Puede afirmarse en este sentido que la religión náhuatl no implicaba una doctrina de salvación, sino, más bien, la exigencia de una forma de vida que, de acuerdo con sus cánones éticos, tendría por resultado garantizar el beneplácito de los dioses con su consecuencia inmediata: la felicidad que puede lograrse sobre la tierra. Porque, acerca del destino después de la muerte, tocaba decidir a los dioses.

Pues bien, frente a esta concepción religiosa, cuyo sentido humano no nos toca discutir aquí, sabemos que comenzaron a surgir dudas e inquietudes en el ánimo de los *tlamatinime*. Porque, si en algún punto de la cosmovisión náhuatl es evidente la separación entre el hombre creyente y el pensamiento que duda e inquiere, es aquí, a propósito del tema de la supervivencia. Léase si no, el siguiente texto, como ejemplo de otros varios semejantes. Comienza por una afirmación resuelta de la muerte como algo inevitable:

Muy cierto es: de verdad nos vamos, de verdad nos vamos;
dejamos las flores y los cantos y la tierra.
¿Es verdad que nos vamos, es verdad que nos vamos!⁵¹

Y en seguida, ante el hecho desnudo de la muerte que no puede suprimirse, surge la duda, que prescinde por completo de toda fe religiosa:

¿A dónde vamos, ay, a dónde vamos?
¿Estamos allá muertos, o vivimos aún?
¿Otra vez viene allí el existir?
¿Otra vez el gozar del Dador de la vida?⁵²

En angustioso contraste aparecen, por una parte, la afirmación de la muerte por la que tendremos que dejar “las flores, los cantos y la tierra”, y por otra la incertidumbre acerca del destino final. Porque —en un plano estrictamente racional—, dicen los *tlamatinime*, ni sabemos a dónde vamos, ni si estamos allá muertos o vivimos aún, y, en caso de que esto último fuera verdad, ignoramos todavía si en ese más allá hay sufrimiento o goce del Dador de la vida.

⁵¹ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 61v; AP I, 50.

⁵² *Loc. cit.*

Habiendo comprendido y sentido en esta forma la incógnita del destino humano fuera de la realidad cambiante de *tlaltícpac*, no será ya de extrañar que el tema de la muerte y el más allá aparezcan por todas partes en los textos nahuas que nos conservan el pensamiento de los *tlamatinime*. Y no es que los nahuas —como se ha dicho a veces— fueran un pueblo predominantemente pesimista. Ya hemos visto su idea de la persona humana, *rostro y corazón*, considerada como algo perfectible, en posesión de un albedrío que esforzada y libremente puede llevar a la superación de sí mismo. Y todavía encontraremos una mayor comprobación de este aspecto dinámico de afirmación y sentido creador del *yo* al estudiar sus ideales educativos, éticos y estéticos. Lo que pasa es que, precisamente por ese gran enamoramiento náhuatl de lo que se palpa y se mira en *tlaltícpac*, en especial de sus *flores y cantos*, símbolo de “lo único verdadero”, surge ante ellos el fantasma de una total destrucción, predicha en el plano cosmológico como un trágico final del quinto sol y como la muerte inescapable en el orden más inmediato de la propia persona.

Pues bien, movido por el afán de encontrar una respuesta que mostrara el camino cierto para superar la destrucción, el pensamiento náhuatl, que en el plano religioso ideó resolver el problema conservando con sangre la vida del sol, en el orden filosófico de la persona buscó por la vía de *las flores y el canto* una solución de auténtico sentido humano.

Oigamos esta invitación de los *tlamatinime* a inquirir, formulada tal vez, como parecen indicarlo sus últimas líneas, en una reunión de sabios y poetas tenida en Huexotzinco:

Meditad, recordad la región del misterio:
allá Su Casa es; en verdad todos nos vamos
adonde están los descarnados, todos nosotros los hombres,
nuestros corazones irán a conocer su rostro.⁵³

Pero, luego, bruscamente se interrumpe la idea. Parece como si hubiera surgido la desconfianza sobre eso mismo que acaba de afirmarse. El *tlamatini* que habla interpela a quienes han seguido su pensamiento:

¿Qué meditáis, qué recordáis, amigos míos?
¡Ya nada meditéis!
A nuestro lado brotan las bellas flores:
sólo así da placer a los hombres el Dador de vida.
Todos, si meditamos, si recordamos,

⁵³ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 14r; AP 1, 51.



nos entristecemos aquí.
Todos, oh príncipes, todos con dolor y angustia
queden adoctrinados.⁵⁴

La terrible convicción de que somos impotentes para develar el misterio es la que habla ahora por boca del filósofo náhuatl. Mirando las flores que “brotan a nuestro lado” y sintiendo hondamente, como en contraste siniestro, que no hay manera de atisbar el más allá, a modo de conclusión dirigida a reconciliar al hombre con su propia ignorancia, hay que confesar que “si meditamos, si recordamos, nos entristecemos aquí...”

Mas, a pesar de esto, y como aguijoneado por una especie de complacencia frente al misterio, surge en la mente del sabio una última invocación de la muerte, de la que tal vez se espera que nazca la *flor y canto* que haga posible comprender:

Meditadlo, oh príncipes de Huexotzinco:
¡aunque fuera de jade, aunque fuera de oro,
también habrá de ir adonde están los descarnados,
también habrá de ir a la región del misterio:
todos pereceremos, no quedará ninguno!⁵⁵

Esta insistencia en meditar sobre el tema de la muerte no fue en manera alguna estéril. Uno de sus primeros frutos lo hallamos en otro poema citado ya anteriormente, pero que acabará de comprenderse en el actual contexto. Su importancia es grande porque constituye un cierto planteamiento del problema. Valiéndose de ideas filosóficas que nos son ya conocidas, así como de algunos conceptos tomados del pensamiento religioso, se pregunta el sabio cuáles son las posibilidades que se presentan al hombre desde el punto de vista de su destino forzoso de “tener que irse”:

¿a dónde iré?,
¿a dónde iré?
El camino del dios de la dualidad.
¿Acaso es tu casa en el sitio
de los descarnados?,
¿en el interior del cielo?,

⁵⁴ *Loc. cit.*

⁵⁵ *Loc. cit.*; *AP I*, 51.

¿o solamente aquí en la tierra
es el sitio de los descarnados?⁵⁶

Analizando brevemente el poema, se verá que su planteo de la cuestión es perfecto: sabiendo que “hay que irse” se busca el camino que pueda llevar a la vida, a *Ometéotl*. Y las posibilidades, desde el punto de vista humano, del que no podremos escapar, son éstas: 1) el camino que siguen “los descarnados” (quienes mueren) está sólo aquí en la tierra, o 2) está más allá del mundo. En ese caso lleva: a) al *Mictlan*, lugar donde padecen los muertos, o b) “al interior del cielo”, sitio de dicha y placer.

Reduciendo esto a forma esquemática, podrá verse mejor el planteo náhuatl del problema:

POSIBLES DESTINOS DEL HOMBRE DESPUÉS DE LA MUERTE

- 1) “Solamente aquí en la tierra
(donde son incinerados o enterrados los muertos) es el sitio de los descarnados”
- 2) O su sitio está fuera de la superficie de la tierra
 - a) En un lugar de sufrimiento
(*Ximoayan, Mictlan...*)
 - b) O en un lugar de felicidad: el interior del cielo (*Omeyocan...*)

Tan acertado planteo, que según parece presenta fundamentalmente y por vía de exclusión las posibilidades que se abren a quien medita seriamente en el tema de la muerte, dio origen a las que hoy llamaríamos varias “escuelas de pensamiento”. La doctrina de cada una de ellas tendrá precisamente como núcleo la aceptación de alguna de las tres posibilidades previstas.

Comenzando con la primera de las indicadas en el esquema: “Solamente aquí en la tierra (donde son incinerados o enterrados los hombres) es el sitio de los descarnados”, nos encontramos varios poemas en los que, aceptándose esto resueltamente, se saca en seguida la conclusión más lógica:

⁵⁶ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 35v; AP I, 31.



Por tanto, sólo acá en la tierra
es donde perduran las fragantes flores
y los cantos que son nuestra felicidad.
¡Gozad, pues, de ellos!⁵⁷

O aquellos otros poemas en los que más claramente aún se esboza la consecuencia de sesgo “epicúreo” sacada de la triste afirmación de que no hay más vida que ésta, ya que con la muerte todo termina:

Lloro, me siento desolado:
recuerdo que hemos de dejar las bellas flores y cantos.
¡Deleitémonos entonces, cantemos ahora!,
pues que totalmente nos vamos y nos perdemos.⁵⁸

No se aflijan vuestros corazones, amigos míos;
como yo lo sé, también ellos lo saben,
una sola vez se va nuestra vida.
Así en paz y en placer pasemos la vida,
¡venid y gocemos!
Que no lo hagan los que viven airados,
la tierra es muy ancha.
¡Ojalá siempre se viviera,
ojalá nunca tuviera uno que morir!⁵⁹

Al lado de esta primera “escuela”, coexistió entre los sabios nahuas el pensamiento de quienes con mayor apego a las ideas religiosas tradicionales aceptan la segunda posibilidad: nuestro destino está en el *Mictlan* o *Ximoayan* (lugar de los descarnados), donde tal vez sólo hay sufrimiento. Se trata, como lo muestran los textos, de una posición no exenta de dudas, que no logra librarse de las viejas creencias, pero que tampoco las acepta con firmeza.

Las dos líneas siguientes, que constituyen el pensamiento central de un poema, encierran el núcleo de esta segunda posición frente al problema de la muerte:

⁵⁷ Ms. *Cantares mexicanos*, f. 61v; AP I, 52.

⁵⁸ *Ibid.*, f. 35r; AP I, 53.

⁵⁹ *Ibid.*, f. 25v y 26r; AP I, 54.



Tendré que dejar las bellas flores,
tendré que bajar al lugar donde están los que de algún modo viven.⁶⁰

La forma misma como se designa al sitio a donde van los muertos: *Quenamican*: “donde están los que de algún modo viven”, pone de manifiesto la profunda incertidumbre que tiñe su pensamiento. Y es que, desde el punto de vista de la *verdad (lo bien fundado)*, cabe preguntarse si:

¿Acaso allá somos verdaderos?
¿Vivimos donde sólo hay tristeza?
¿Acaso es verdad, acaso no es verdad como dicen?
No se aflijan nuestros corazones.
¿Cuántos de cierto dicen
qué es verdad o qué no es verdad allí?
Tú sólo te muestras inexorable, Dador de la vida.
No se aflijan nuestros corazones.⁶¹

Resonando así, una vez más, la duda y la falta completa de certeza respecto de la llamada “región de misterio”, parece convertirse esta “segunda escuela” que mira con temor el destino humano después de la muerte en una particular especie de escepticismo que, sin abandonar la búsqueda, no logra tampoco superar la incertidumbre, como lo muestran las palabras que hemos citado: “¿cuántos de cierto dicen qué es verdad o qué no es verdad allí?”

Finalmente, hubo también entre los *tlatinime* una tercera tendencia que, aceptando el carácter de experiencia única que implica esta vida, así como el misterio que rodea al más allá, se encaminó no obstante por la vía de la afirmación con el lenguaje de las *flores y los cantos*. No es que sus seguidores piensen haber llegado a una demostración de la necesidad de su doctrina: hay vida en un más allá donde existe la felicidad. En realidad se trata de lo que, tomando el concepto de Pascal, llamaremos “una verdad del corazón”. Veamos la forma como la expresan los *tlatinime*:

De verdad no es el lugar del bien aquí en la tierra;
de verdad hay que ir a otra parte:
allá está la felicidad.

⁶⁰ *Ibid.*, f. 5v; AP I, 55.

⁶¹ *Ibid.*, f. 62r; AP I, 56.



¿O es que sólo en vano venimos a la tierra?
Ciertamente otro sitio es el de la vida.⁶²

Partiendo del hecho innegable de que “no es el lugar del bien (*Qualcan*) aquí en la tierra”, se saca luego la conclusión de que para lograr la felicidad “hay que ir a otra parte”. A no ser que —como se insinúa en el poema— se aceptara “que sólo en vano venimos a la tierra”. Pero esta hipótesis, de una existencia absurda y sin meta, que habría que admitir si no se acepta un más allá donde reina la felicidad, es pronto desechada por el *tlamatini*. Su afirmación final es resuelta: “ciertamente otro es el sitio de la vida”.

Resumiendo este género de pensamiento que sostiene la existencia de la felicidad en el más allá, damos un último poema en el que se rechazan las posiciones contrarias y se formula una invocación a *Ometéotl*, que supera la exaltación mística de la que hemos llamado “visión *huitzilopóchtlica*” de la religión de los aztecas. Porque aquí encontramos vivientes y aunados el hondo pensar filosófico, la poesía y la inspiración mística:

Verdaderamente allá es el lugar donde se vive.

Me engaño si digo: tal vez todo
está terminado en esta tierra
y aquí acaban nuestras vidas.

No, antes bien, Dueño del universo,
que allá con los que habitan en tu casa
te entone yo cantos dentro del cielo.

¡Mi corazón se alza,
allá la vista fijo,
junto a ti y a tu lado, Dador de la vida!⁶³

Así, con un supremo acto de confianza en el Dador de la vida, de quien se espera que no envió a los hombres a la tierra para vivir en vano y sufrir, se sostiene que *rostro y corazón*: la persona humana, elevándose al fin, logrará escapar del mundo transitorio de *tlaltícpac*, para encontrar la felicidad buscada allá “en el lugar donde de verdad se vive”.

⁶² *Ibid.*, f. 1v; AP I, 57.

⁶³ *Ibid.*, f. 2r; AP I, 58.



Tal es, presentado en sus tres variantes fundamentales, el pensamiento de los *tlatatinime* acerca del problema de la supervivencia humana. Con esto concluye nuestro análisis del primer aspecto de las ideas filosóficas nahuas acerca del hombre, considerado en sí mismo: su origen, personalidad, albedrío y destino final.

Nos toca ahora estudiar las normas nahuas de la acción humana. O sea, la presentación de sus ideales, considerando al hombre en cuanto sujeto creador de lo que hoy llamamos valores. Para esto, espigando tan sólo entre los muchos textos aducibles, trataremos de hacer ver cuál fue la meta buscada por ellos en su sistema educativo, el fundamento de su ética y derecho, su concepción de la historia, el meollo de la cosmovisión místico-guerrera de los aztecas y, por fin, el supremo ideal náhuatl del arte que tan hondamente tiñó toda su vida cultural.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS