



Relaciones. Estudios de historia y sociedad

ISSN: 0185-3929

relacion@colmich.edu.mx

El Colegio de Michoacán, A.C

México

González Díaz, Cruz Alberto

La interpretación del mito en La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes, 1956-2006

Relaciones. Estudios de historia y sociedad, vol. XXXV, núm. 137, 2014, pp. 179-216

El Colegio de Michoacán, A.C

Zamora, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13731171009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La interpretación del mito en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 1956-2006

Cruz Alberto González Díaz*

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO-IIH

Este artículo, a través de algunos elementos del análisis historiográfico, aborda la interpretación del mito relativa al origen de los dioses, el cosmos y el hombre realizada por Miguel León-Portilla en las ediciones mexicanas de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*¹ –publicadas entre 1956 y 2006– donde esta interpretación experimentó cambios o añadió elementos para su reflexión. Se intenta dilucidar el estilo historiográfico utilizado en las diferentes vertientes interpretativas antes enunciadas, a través de la asunción del giro historiográfico pergeñado por Alfonso Mendiola y la teoría tropológica de Hayden White.

(Historiografía, tropo, mito, interpretación, giro historiográfico)

EL GIRO HISTORIOGRÁFICO Y LA TEORÍA TROPOLÓGICA DE HAYDEN WHITE

El pasado no puede expresarse sin la intervención del historiador y el presente que lo determina. El historiador aparece en lo que explica y su interpretación de los hechos es observable y puede ser analizada. El historiador y su particularísima visión de

*cruzalbertogonzalez@yahoo.com.mx

¹ Primera edición, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956; Segunda, Ediciones UNAM 1959; Tercera, 1966; Cuarta, 1974; Quinta, 1979; Sexta, 1983; Séptima, 1993; Octava, 1997; Novena, 2001; Décima, 2006. Los cambios más evidentes y significativos –para el tema que nos ocupa– aparecieron en las ediciones de 1959 –adicionales al capítulo v–; 1966, inclusión del capítulo vi; y 1993, donde su autor agregó un apéndice de casi 40 páginas. Para la elaboración de este artículo no fue necesario citar las diez ediciones referidas. Nos hemos limitado a consultar aquéllas donde se puedan apreciar los cambios mencionados: 1956, 1959, 1993 y 2006.

los hechos pueden constituirse en temas de estudio. La realidad que intenta reconstruir el estudioso del pasado difiere de la del colega de al lado –aun cuando el objeto de estudio sea compartido– porque “observa” desde otro lugar. O bien –como diría José Gaos– su “situación historiográfica es otra”. ¿Cómo llegó Miguel León-Portilla a su particular interpretación del mito en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*? No sirve basarnos solamente en el contenido de sus interpretaciones o en el referente a “lo real” –los textos o fuentes de los que partió–. Necesitamos “pasar” por el propio autor para saber quién habla y comprender lo que dice. No podemos excluir al observador de la descripción de la realidad.

Alfonso Mendiola, siguiendo a François Dosse y Pierre Nora, piensa que la investigación histórica sólo será posible si de aquí en adelante se vuelve reflexiva y asume el giro historiográfico,² un imperativo categórico de doble exigencia: una epistemología de la historia concebida como una interrogación constante de los conceptos y nociones utilizados por el historiador de oficio y una atención historiográfica a los análisis desarrollados por los historiadores de ayer.

¿Cómo localizamos al narrador en su narración, al intérprete del mito en su interpretación? Mendiola sugiere utilizar la teoría reflexiva de la realidad. En ella, la interpretación del mito es vista como una realidad construida y realizada por medio de una observación. Tenemos acceso a “lo real” si hacemos explícitas las operaciones historiográficas que lo instituyeron como tal. Mendiola arroja luces sobre las divergencias en las interpretaciones de un mismo hecho histórico. Éstas se explican con base en la observación. Al estudiar e interpretar un mito se traza una distinción. Antes de la distinción no puede el historiador observar nada. Al realizar la distinción traza una marca y se constituye una diferencia aunque permanezcan latentes otras interpretaciones. El historiador no puede ver al mismo tiempo los diversos lados de la distinción que realiza. Opta por uno a la vez (“esto y no lo otro”). La distinción usada determina la observación para conocer algo. Paradójicamente, no puede pecatarse –en

² En las siguientes líneas parafrasearé el concepto, para una descripción a detalle *cf.* Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, *Historia y Grafía*, año 8, núm. 15, 2000, 181-208.

el momento de la observación— qué distinción utiliza para abordar su objeto de estudio. Es éste el punto ciego de su observación. No es capaz de ver simultáneamente lo que observa y la distinción que usa para observarlo, porque no puede observarse a sí mismo en el momento que efectúa su observación. La distinción utilizada permanece oculta pero latente. En historiografía —nos indica Mendiola— más que preguntarnos el por qué de lo que se ve, debemos preguntarnos cómo es que se ve lo que se ve. Al abordar la interpretación del mito en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* estaríamos realizando una de las principales tareas del quehacer historiográfico: la autodescripción de la historia. La historia descrita desde la propia historia.

¿Cómo lograr observar la distinción o distinciones utilizadas por Miguel León-Portilla en sus interpretaciones de los mitos nahuas? Debemos realizar una distinción diferente de la que él hizo y ha quedado plasmada en su obra. En ella afirmó algo en tanto que algo. Nosotros debemos preguntarnos por qué vio lo que vio. Debemos realizar una observación de observaciones y contestar, ¿por qué al usar tal distinción observó el mito de una manera y no de otra? Lo que pretendemos es realizar una observación de segundo orden que descubra la contingencia: la oculta e inconsciente razón de la primera observación realizada. Con ello lograríamos historizar o historiar la primera observación. Debemos observar al observador para resolver su forma paradójica y asimetrizarlo. Esto es, distinguir la observación de primer grado (aquello de lo que se habla) de la de segundo (el que habla). En la observación de primer grado, el observador se excluye de su construcción de la realidad. Él dice que la realidad es así. En la observación de segundo grado, él se incluye en la construcción de la realidad y de esta manera se interroga cómo es que ve lo que ve y no otra cosa. Descubre así la contingencia de la observación de primer orden.

Al preguntar por el enunciador de la interpretación del mito distinguiremos la observación de segundo grado de la de primer grado, para develar con ello la oculta razón de la observación de primer orden. Alfonso Mendiola señala la pertinencia de cambiar nuestro concepto o idea de objeto o cosa —entendida como realidad independiente al observador— por el de forma. Sólo nos referimos a

la realidad o al objeto de estudio por medio de una distinción. Lo real observado no preexiste a la distinción o forma que lo posibilita. Las interpretaciones de los mitos deberían verse sólo como distinciones. Formas de una distinción, de una separación, de una diferencia. En la modernidad, sólo se llegaría a la referencia –aquello que designa, nombra o evoca un término– por la mediación del significado. Estamos obligados a analizar la palabra en el contexto sintáctico, semántico y pragmático en que se emite, pues estos contextos cambian temporal y socialmente. Sólo se puede acceder a la referencia si se observa al observador y si se reconstruyen las distinciones que usó para designar lo real.

En la aproximación constructivista –que da prioridad a la noción de forma sobre la de objeto– la referencia sería una distinción que indica algo por una diferenciación. Se llega a la identidad por medio de la distinción. Se es capaz de saber qué designa la palabra *x* si se conoce aquello de lo que se diferencia. Se accede a la referencia a través de la distinción de un observador. La referencia sólo se logra si después de la distinción llevamos a cabo la indicación de uno de sus lados y realizamos una observación; los lados de la distinción existen en simultaneidad, pero sólo soy capaz de referirme a uno en cada momento. El lado o los lados de la distinción no designados existen como trasfondo o condición de posibilidad de la referencia. Forman parte del punto ciego de la observación. La referencia se constituye a través de la realización de una forma que es una operación que distingue uno de los lados de la distinción. El mundo –por tanto– no sería el conjunto de los objetos sino el conjunto de las formas o distinciones. Es designable porque realizamos distinciones e indicamos un lado de las mismas. El acceso a “lo real” es a través de observaciones y las distinciones por las que las observamos son formas. La realidad no es independiente de la distinción que la hace posible. Al observar al observador determinamos la realidad que constituye por medio de la operación de observar. El pasado no sería un objeto, sino una forma –aquello que se ve gracias al observador– una distinción. La teoría de la referencialidad como forma y no como objeto, obligaría a preguntarnos ¿Para quién el pasado es de esa manera? Mendiola insta a la

construcción de teorías que nos permitan observar observaciones. Asumir el giro historiográfico es necesario para saber qué es el pasado preguntándonos —de forma simultánea— para quién y bajo qué distinciones el pasado es así. Si el pasado es la distinción que lo constituye y esta distinción no es observable en el momento de su aplicación, la referencia al pasado dependería de algo que es latente. Esta latencia es la que pretende hacer manifiesta el análisis historiográfico de las investigaciones históricas. Reintroducir al observador en lo observado. Historizar la escritura de la historia. Lo latente —intuido ya por Marx y Freud— resguardaría los motivos por los cuales un agente actúa incluso cuando dichos motivos permanezcan ocultos para él. Estos funcionan sin que el agente de la acción se dé cuenta, pero no impide que determine sus observaciones y prácticas. Al introducir la reflexividad —bajo el postulado de lo latente— en la fundamentación del conocimiento e interpretación del mito en *La filosofía náhuatl*, podremos explicar por qué León-Portilla observó lo que observó evidenciando las distinciones que le permitieron observar.

La herramienta metodológica elegida para realizar nuestra observación de observaciones —asumiendo el giro historiográfico— es la teoría tropológica de Hayden White.³ Por medio de ella, y realizando las adecuaciones que hemos considerado pertinentes, trataremos de dilucidar el estilo historiográfico de Miguel León-Portilla referente a la interpretación del mito náhuatl, asumiendo que el estilo historiográfico es la distinción o forma con la que observó su tema de estudio. A grandes rasgos, diremos que la teoría de los tropos de Hayden White plantea la existencia de cinco niveles de conceptualización de la obra histórica: crónica, relato, modo de tramar, modo de argumentación formal y modo de implicación ideológica. La crónica es la organización de los hechos en el orden en que ocu-

³ Para un acercamiento a la teoría de los tropos *cf.*: Verónica Tozzi, “Introducción”, en Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2004, 9-42. En lo sucesivo y hasta que se indique lo contrario, parafrasearé algunos elementos esenciales de la teoría de los tropos aplicada al campo historiográfico, pergeñada por White en la introducción de *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 13-50.

rieron. El relato es la ordenación de esos hechos como elementos de un proceso de acontecimientos con un comienzo, medio y fin discernibles.

Ahora bien, los relatos están determinados por el tropo que prefigura el campo histórico. La prefiguración es la imagen gobernante de la forma del campo histórico completo. Da a la concepción del campo particular del pensador el aspecto de una totalidad autoconsistente. Esa coherencia y consistencia dan a la obra atributos estilísticos distintivos y su base es de naturaleza poética y lingüística. Antes de aplicar a los datos del campo histórico el aparato conceptual que utilizará para representarlo y explicarlo, el historiador lo prefigura. Lo constituye como objeto de su percepción mental. Con la prefiguración, el campo histórico será interpretado como dominio de un tipo particular construido sobre un terreno habitado por figuras discernibles, clasificables en distintos órdenes, clases, géneros y especies de fenómenos. Estas figuras tienen ciertas clases de relaciones entre ellas y sus transformaciones constituyen problemas por resolver por las explicaciones que se ofrecen en los niveles posteriores de conceptualización. La prefiguración se daría a través de los cuatro tropos básicos —figuras retóricas— del lenguaje poético: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. No describiré aquí sus características. Llegado el momento mencionaré sólo aquéllos elementos de la teoría de los tropos implicados en algún aspecto de la interpretación del mito en *La filosofía náhuatl*.

Después de la prefiguración, los niveles subsecuentes de conceptualización son la trama, la argumentación formal y la implicación ideológica. En el modo de tramar el historiador urde un relato sobre lo que sucedió y devela su significado mediante un tipo específico de narración. Es la manera en que una secuencia de sucesos organizada se revela de manera gradual como un relato de cierto tipo. La explicación por la trama puede adoptar formas de romance/novela, comedia, tragedia o sátira.

El modo de argumentación formal ofrece una explicación de lo que ocurre en el relato, invocando principios de combinación que sirven como presuntas leyes de la explicación histórica. El historiador explica los hechos del relato por medio de un silogismo cuya

premisa mayor consiste en alguna ley supuestamente universal de relaciones causales. La premisa menor establece las condiciones límite en que esa ley es aplicable y, en la conclusión, los hechos que ocurrieron se deducen de las premisas por necesidad lógica. La argumentación formal caracteriza esos hechos como elementos de una matriz de relaciones causales que se presume existieron en provincias específicas del tiempo y del espacio. Es un modelo verbal en forma de narración, por el cual se explica el proceso de desarrollo que lleva de una situación a otra apelando a leyes generales de causalidad. Los modos de argumentación formal son el formismo, el organicismo, el mecanicismo y el contextualismo.

El último nivel de conceptualización de la obra histórica es el modo de implicación ideológica. Éste refleja el elemento ético. La asunción por parte del historiador de una posición sobre el problema de la naturaleza del conocimiento histórico y las implicaciones derivadas del estudio de los acontecimientos pasados para la comprensión del presente. Por ideología White entiende

un conjunto de prescripciones para tomar posición en el mundo presente de la praxis social y actuar sobre él (ya sea para cambiar el mundo o para mantenerlo en su estado actual) [...] Las implicaciones ideológicas representan diferentes actitudes con respecto a la posibilidad de reducir el estudio de la sociedad a una ciencia y su deseabilidad; diferentes nociones de las lecciones que pueden enseñar las ciencias humanas; diferentes concepciones de la deseabilidad de mantener o cambiar el *statu quo* social; diferentes concepciones de la dirección que deben tomar los cambios en el *statu quo* y de los medios para efectuar tales cambios y [...] diferentes orientaciones temporales (una orientación hacia el pasado, el presente o el futuro como repositorio de un paradigma de la forma “ideal” de la sociedad).⁴

Así como cada ideología va acompañada por una idea específica de la historia y sus procesos, cada idea de la historia va acompañada por implicaciones ideológicas determinables. Las implicaciones ideoló-

⁴ *Ibid.*, pp. 32-34.

gicas señaladas por White son el anarquismo, el conservadurismo, el radicalismo y el liberalismo. Intentaremos hacer evidentes, en la obra que estudiamos, los tropos del lenguaje poético que prefiguraron la interpretación del mito en las vertientes ya enunciadas, así como los modos de tramar, de argumentación formal y de implicación ideológica con que se configuró esa interpretación.

EL DESDÉN POR EL MITO Y SU POSTERIOR REIVINDICACIÓN

En 1956, Miguel León-Portilla intentaba probar la existencia de un saber filosófico entre los nahuas. Los mitos estorbaban. Por tanto, son vistos de soslayo. Aun cuando considera que evolutivamente son la primera respuesta al misterio latente del universo, está convencido de que la visión de la filosofía se encuentra más allá de ellos. Su preocupación fundamental radica en mostrarnos que los nahuas percibieron explícitamente problemas en el ser de las cosas. Se admiraron y mostraron dudas de las soluciones propuestas por su religión y se preguntaron racionalmente sobre el origen, ser y destino del universo y del hombre. Para él son filósofos quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan cuál es su sentido y valor; quienes inquieren sobre la verdad de la vida, el existir después de la muerte y la posibilidad de conocer todo ese trasmundo —más allá de lo físico— donde los mitos y las creencias habían situado sus respuestas.⁵

En 1993, en el apéndice que agregó a la séptima edición⁶ —y que se reprodujo íntegro en las ediciones subsecuentes— León-Portilla reconoció que los textos de los que cuales extrajo la filosofía náhuatl se presentaban hoy como expresión que difícilmente podía ser confrontada con el contenido de los códices prehispánicos que se conservan o con lo que aportaban las inscripciones y otros testimonios

⁵ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 1ª ed., México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956, 40-61.

⁶ *Op. cit.*, 7ª edición, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1993. En las siguientes ediciones —octava, 1997; novena, 2001; décima, 2006— el apéndice que se refiere posee el mismo título: “¿Nos hemos acercado a la antigua palabra? Consideraciones críticas en torno a la filosofía náhuatl”, y se ubica en las mismas páginas —397 a 435— manteniendo con ello el mismo contenido y extensión.

arqueológicos... Todo lo contrario ocurriría con los textos míticos, a los que súbitamente transforma en el meollo de su libro, soslayando abiertamente lo que antes consideraba como filosofía náhuatl, “hay tres temas principales en los textos en náhuatl cuya confrontación con el contenido de códices prehispánicos y testimonios arqueológicos interesa de modo particular [Concepción del tiempo y el espacio, la dualidad y los destinos humanos]. En dichos temas se cifra el meollo de lo que se expone en este libro”.⁷

EL ORIGEN Y NATURALEZA DE *OMETÉOTL*, EL SUPREMO PRINCIPIO DUAL

En el capítulo dos de *La filosofía náhuatl*, Miguel León-Portilla presenta la traducción de un texto de los *Anales de Cuauhtitlán* donde se señala que el sabio *Quetzalcóatl*—en el tiempo de los toltecas— descubre quién fundamenta y sostiene a la tierra. *Quetzalcóatl* descubre a la suprema divinidad *Ometéotl*, vestido de negro y de rojo, ofreciéndole a ella el necesario sostén y le identifica con la noche, con el día y con la potencia regenerativa. León-Portilla comienza a trazar aquí las características de la suprema divinidad náhuatl. Ésta emerge de sus consideraciones como el dios de la dualidad que vive en “el lugar de la dualidad” u *Omeyocan* y de cuyo principio no se supo jamás. *Ometéotl* es un principio único, una sola realidad. Su naturaleza dual lo constituye como núcleo generativo y sostén universal de la vida y lo que existe. Es el dios viejo Huehuetéotl, padre y madre de los dioses, origen de las fuerzas naturales divinizadas por la religión náhuatl. La influencia de esta concepción dual habría estado vigente en el periodo inmediatamente anterior a la Conquista y habría sido 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. Al hacer la exégesis de un texto extraído del *Códice florentino*, León-Portilla destaca la dualidad del principio cósmico, su cualidad de sostén universal y su capacidad para engen-

⁷ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 10ª ed., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2006, 401-402.

drar a los dioses. *Ometéotl* sustenta al mundo viviendo en su centro, entre los cuatro puntos cardinales que se asignan a los dioses por él engendrados. Posee la cualidad de la omnipresencia. En su encierro de turquesas, está en el *Omeyocan*. Pero también se encuentra en el ombligo de la tierra, en medio de las aguas, entre las nubes y la región de los muertos. A pesar de estar en todas partes, deja actuar a los dioses que ha engendrado, garantiza sólo la necesaria fundamentación de la tierra.⁸

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 *Ometecuhtli* [...] 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.⁹

Al utilizar como fuentes los textos en náhuatl provenientes de *Can-
tares mexicanos*, los *Códices florentino* y *matritense*, *Historia de los
mexicanos por sus pinturas*, *Historia tolteca-chichimeca* y *Monarquía
indiana*, León-Portilla abunda sobre su particular concepción de la
divinidad entre los nahuas. Las abstracciones y especulaciones sobre
la divinidad poseerían un origen tolteca. Las fuentes hablarían de un
principio dual supremo, objeto de apasionada especulación y proble-
matización por parte de los *tlamatinime*. A través del análisis filológi-
co-hermenéutico de los textos, emerge un dios de naturaleza dual
ambivalente y dinámica, un principio activo generador-receptor ca-
paz de concebir cuanto existe en el universo, dueño de cuanto existe
gracias a su no interrumpida acción generadora universal. Por la no-
che despliega su naturaleza femenina que hace brillar las estrellas. De
día —como divinidad masculina— vivifica las cosas y las hace lucir. A

⁸ *Ibid.*, pp. 98-102, 168.

⁹ *Ibid.*, p. 178.

un tiempo es Señora y Señor de nuestra carne, de nuestro sustento; vestida de negro, vestido de rojo, vestido de color de sangre, evoca la sabiduría. Sostiene en pie a la tierra y la cubre de algodón. León-Portilla extrae de las fuentes arriba citadas los nombres relacionados con los diversos aspectos que toma este principio al actuar en el universo. *Ometéotl* es: *Ometecuhli*, *Omecíhuatl*, señor y señora de la Dualidad; *Tonacatecuhtli*, *Tonacacíhuatl*, señor y señora de nuestra carne; *In Tonan*, *in Tota*, *Huehuetéotl*, nuestra madre, nuestro padre, el dios viejo; *In Teteu inan*, *in Teteu ita*, *Huehuetéotl*, madre y padre de los dioses, el dios viejo; *In Xiuhtecuhli*, dios del fuego; *Citlaltónac*, el que da brillo solar a las cosas; *Citlalinicue*, la de la falda de estrellas; *Tezcatlanextia*, espejo que hace aparecer las cosas, *Tezcatlipoca*, espejo que ahúma, espejo del día y de la noche; *In teyocoyani*, inventor de los hombres; *Chalchiuhtlicue*, la de la falda de jade; *Chalchiuhtlatónac*, el de brillo solar de jade. Otros títulos dados por los *tlamatinime* tendrían la finalidad de expresar las relaciones del señor de la dualidad con todo lo que existe en la tierra, *tlactícac*: *Yohuallihécatl*, invisible e impalpable, noche-viento; *In Tloque in Nahuacue*, el dueño del cerca y del junto; *Ipalnemohuani*, aquel por quien se vive; *Totecuio in ilhuicahua in tlalticpacque in mictlane*, nuestro señor, dueño del cielo, de la tierra y de la región de los muertos¹⁰ y *Moyocoyani*, el que a sí mismo se inventa y se piensa en un acto continuo de generación-concepción. Este título expresaría

el origen metafísico de este principio [...] 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) [...] siendo sujeto y objeto, en relación dinámica incesante que fundamenta cuanto puede haber de verdadero en todos los órdenes.¹¹

Ometéotl actúa sobre el día y sobre la noche. Sobre la tierra es madre que concibe la vida; es *Tonatiuh*, el que va haciendo el día; *Yeztla-*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 162, 163-169, 172, 173-174, 176, 177.

¹¹ *Ibid.*, p. 180.

quenqui, el que está vestido de rojo; *Técolliquenqui*, la que está vestida de negro, la noche; *Tlallamánac*, la que sostiene a la tierra; *Tlallichcatl*, el que la cubre de algodón. Para León-Portilla la formulación del concepto *Moyocoyani* fue el clímax supremo del pensamiento filosófico náhuatl, suficiente para merecerles a sus creadores el título de filósofos. El pensamiento de los sabios, anclado en la dualidad de *Ometéotl*, habría generado necesariamente el difrasismo en su lengua, mismo que consiste en la enunciación de dos aspectos principales de una cosa cuando se desea describirla. Sería ésta una de las resonancias de la concepción dualista y ambivalente de la divinidad suprema.¹² León-Portilla afirmó, en relación con la idea de la divinidad entre los nahuas, que “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 hace Hermann Beyer y decir que la multitud innumerable de dioses nahuas eran ‘para los sabios e iniciados tan sólo otras tantas manifestaciones de lo *Uno*’”.¹³ Para León-Portilla, los hijos de *Ometéotl* son sus primeros desdoblamientos. Al tiempo de la creación, cuando aún era de noche –*in oc iohuaya*– la faz nocturna de *Ometéotl*, *Tézcatlípoca*, se habría desdoblado en las cuatro fuerzas cósmicas fundamentales.¹⁴ La idea del desdoblamiento, podría estar basada parcialmente en Hermann Beyer.

[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*.¹⁵

Beyer percibió que la conceptualización de los nahuas sobre la divinidad era de tipo monista panteísta, para él, el dios del fuego, *Xiu-*

¹² *Ibid.*, p. 187.

¹³ *Ibid.*, p. 170.

¹⁴ *Ibid.*, p. 166.

¹⁵ Hermann Beyer, citado por Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 10ª ed., p. 170.

htecuhli, llegó a convertirse en una divinidad panteísta que compenetró e invadió todo.¹⁶ León-Portilla refuta con vehemencia estas consideraciones a través de la noción de la concepción de los hijos de *Ometéotl* como desdoblamientos de su ser dual y la oculta dialéctica con la que la divinidad habría dirigido la evolución del cosmos náhuatl. Para él, es *Ometéotl* quien logra la armonía de los cuatro elementos y fundamenta al mundo orientando y espacializando el tiempo con base en los cuatro rumbos. Formula con ello una de sus interpretaciones más controversiales —olvidando la prudente espera de un estudio integral para corroborar las afirmaciones de Beyer— disparó sin vacilar que aparentemente —a los ojos de los macehuales— los hijos de *Ometéotl* se habían multiplicado en número creciente. Sin embargo, si se observaba con atención, todos los dioses que aparecen siempre por parejas de marido y mujer serían únicamente nuevas fases o máscaras con que *Ometéotl* encubría su rostro dual.¹⁷ El aparente alejamiento de esta divinidad en relación con el acaecer temporal del universo habría sido una farsa, una puesta en escena. Los hijos del supremo principio dual, los cuatro elementos —tierra, aire, fuego y agua— no serían más que fuerzas en que la divinidad se desdobra.

Al lado de este principio dual, generador constante del universo, existen las otras fuerzas que en el pensamiento popular son los dioses innumerables, pero que en lo más abstracto de la cosmología náhuatl son las cuatro fuerzas en que se desdobra *Ometéotl*—sus hijos— [...] que actuando desde uno de los cuatro rumbos del universo introducen en éste los conceptos de lucha, edades, cataclismos, evolución y orientación espacial de los tiempos.¹⁸

La naturaleza de los dioses cambia. No son ya entidades independientes del principio generador que les dio vida. Miguel León-Portilla deja claro que para él, el pensamiento popular quedó sumido en el politeísmo, mientras que lo más selecto del mismo —el pensa-

¹⁶ *Ibid.*, pp. 47, 181.

¹⁷ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 10ª ed., pp. 170, 183.

¹⁸ *Ibid.*, p. 134.

miento de la elite— se elevó hasta la concepción de un refinado monoteísmo. En su ejercicio interpretativo, le concede a *Ometéotl* la cualidad de desdoblarse en las cuatro diferentes fuerzas que combaten entre sí para generar la evolución del cosmos durante las cuatro edades cósmicas que anteceden al advenimiento del Quinto Sol.

Por tanto, *Tláloc* y *Chalchiuhtlicue* serían dos aspectos diferentes del supremo principio dual. En la región de los muertos, éste se encontraría cubriendo su doble faz con las máscaras de *Mictlantecuhтли* y *Mictēcacihuatl*. Al estar en el ombligo de la tierra sería *Tlaltecuhтли*. Las divinidades femeninas, *Coatlicue* y *Cihuacóatl*, serían otras tantas manifestaciones de su poder. Como símbolo de lo impalpable y señor del saber y las artes, sería *Quetzalcóatl*. Las diversas divinidades del panteón náhuatl serían pues, tan sólo, máscaras con que la suprema divinidad encubría su rostro dual.¹⁹ Ésta, emerge de la interpretación de Miguel León-Portilla como un director de cine de arte contemporáneo, un Woody Allen cósmico y maximizado. La deidad confecciona el mundo y escribe un argumento que dicta su desarrollo. En su carácter histriónico, interpreta el papel protagonista y los roles secundarios de los personajes que él mismo ha creado. *Ometéotl* se disfraza de múltiples y variadas formas para confundir a sus ulteriores investigadores. “habita en las sombras” [...] 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*”.²⁰ Reminiscencias hegelianas se hacen presentes en la negativa a fragmentar a la suprema divinidad y sugerir veladamente su evolución a la par del cosmos... “el Absoluto no está acabado, está en proceso de evolución, es la misma evolución de las cosas”.²¹ Los *tlamatinime* habrían superado el politeísmo. Con metáforas vislumbraron que “más allá de todo tiempo, cuando aún era de noche; más allá de los cielos, en el *Omeyocan*, en un plano atemporal, *Ometéotl Moyocoyani*, el dios dual

¹⁹ *Ibid.*, pp. 185, 213.

²⁰ *Ibid.*, p. 185.

²¹ Raúl Gutiérrez Sáenz, *Historia de las doctrinas filosóficas*, México, Esfinge, 2000, 155.

existe porque se concibe a sí mismo, porque se está concibiendo siempre en virtud de su perenne acción ambivalente”. El influjo y acción de *Ometéotl* en el mundo, no sería otra cosa que una *Omeyotización* –dualificación– dinámica del universo: donde hay acción, ésta tiene lugar gracias a la intervención del supremo principio dual. La condición *sine qua non* para que se dé la *omeyotización* es un rostro masculino que actúe y uno femenino que conciba. León-Portilla llama a esto panteísmo dinámico.²² Las numerosas parejas de dioses simbolizan todos los campos de la actividad de *Ometéotl*. Su generación-concepción fundamenta todo cuanto existe. A través de su “concepción teológica” los *tlamatinime* habrían tratado de aprisionar en una metáfora el más hondo sentido del manantial eterno de potencia creadora que es Dios [*sic*]. El pensamiento teológico náhuatl no se habría forjado en 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’”.²³

EL ORIGEN DE LOS HIJOS DE *OMETÉOTL*

A través de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, León-Portilla ofrece la relación del nacimiento de los hijos de *Ometéotl*, fuerzas naturales divinizadas por la religión náhuatl: *Tezcatlipoca* Rojo, *Tezcatlipoca* Negro, *Tezcatlipoca* Blanco y *Tezcatlipoca* Azul. A través de sus colores, los relaciona con los elementos naturales, con los rumbos del espacio y con los periodos de tiempo sobre los que ejercen su influjo. Los hijos de *Ometéotl* ponen en marcha la historia del universo. *Tezcatlipoca* Rojo es el oriente, *Tlapalan*, la región del color rojo; *Tezcatlipoca* Negro, es el norte, la región de los muertos y está vinculado con la noche; *Quetzalcóatl* o *Tezcatlipoca* Blanco, es el oeste, la región de la fecundidad y la vida; *Tezcatlipoca* Azul –tardía-

²² Llama la atención el epíteto. Inicialmente, León-Portilla intentó distanciarse del panteísmo que Beyer observó en la cosmovisión náhuatl. A pesar de esto, no da más detalles sobre su concepto de “panteísmo dinámico”, ni enumeró explícitamente la pertinencia de distinguirlo con este nombre del panteísmo tradicional sin apellido o del panteísmo monista de Beyer.

²³ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 10ª ed., pp. 185-187.

mente *Huitzilopochtli*— es el sur, la región que se halla a la izquierda del Sol. La interacción entre los dioses es violenta. Su lucha es la historia del universo, la alternancia de sus triunfos, creaciones. Con ellos, el espacio y el tiempo entran al mundo como factores dinámicos que se entrelazan e implican para regir el acaecer cósmico. Estos cuatro dioses crean el fuego, el Sol, la región de los muertos, el lugar de las aguas, los cielos, la tierra, los hombres, los días, los meses y el tiempo.²⁴ Sus creaciones son vivificadas por el supremo principio dual, ya que ellos son el supremo principio dual. La dialéctica hegeliana vuelve a la carga. Para León-Portilla no existen los hijos de *Ometéotl*, éstos son representaciones de sus aspectos opuestos, que en una contradicción dialéctica provocan la evolución del universo.

La evolución tiene lugar por la contradicción. Cada ente, por ser finito, lleva en sí mismo el germen de su propia negación [...] la dialéctica [...] es [...] tensión que hace saltar esos límites del ente finito, para dar por resultado otro ente, en cierto modo opuesto al anterior; contrario [...] La misma tensión logra la asimilación o superación de los contrarios en un nivel o etapa superior. Ésta es la síntesis, resultado de la evolución de la tesis y de la antítesis.²⁵

QUETZALCÓATL

Antes de la creación del Quinto Sol —advierde León-Portilla— tienen lugar una serie de acontecimientos dignos de mencionarse. *Quetzalcóatl* viaja al *Mictlan* o región de los muertos, para obtener los antiguos huesos humanos y formar a la nueva humanidad. Posteriormente, consigue que la hormiga le revele el lugar secreto donde se encuentra el maíz.²⁶ *Quetzalcóatl* es el benefactor de la humanidad. El maíz —cereal americano por excelencia— es obsequiado por la hormiga a *Quetzalcóatl* para que alimente a los macehuales durante la quinta edad cósmica. Esta divinidad sería también una manifesta-

²⁴ *Ibid.*, pp. 103-105.

²⁵ Raúl Gutiérrez Sáenz, *op. cit.*, pp. 155-156.

²⁶ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 10ª ed., pp. 116-117.

ción de *Ometéotl*. *Quetzalcóatl*, recordemos, es también el sabio gobernante que en su meditación, ve al supremo principio ofreciendo sostén a la tierra, vestido de negro y de rojo, identificado con la noche y el día y con la potencia regenerativa. Para León-Portilla, *Quetzalcóatl* simboliza entre los nahuas el ansia de explicación metafísica, la sabiduría y la búsqueda del más allá,

cuando cayendo en la cuenta de que en esta vida existe el *pecado* y se hacen viejos los rostros, trató de irse al Oriente, hacia la tierra del color negro y rojo, a la región del saber [...] en su casa de ayunos, lugar de penitencia y oración [...] invocaba [...] y buscaba la solución deseada, inquiriendo acerca de lo que está en el interior del cielo. Allí [...] descubrió su respuesta [...] es el principio dual, el que “a la tierra hace estar en pie y la cubre de algodón.”²⁷

Cuando León-Portilla interpreta los textos míticos relacionados con el origen y naturaleza de los dioses, advertimos que el tropo que prefigura este aspecto de su interpretación es la metonimia. El nombre de una parte sustituye al nombre del todo. *Ometéotl* se manifiesta en las distintas divinidades del panteón náhuatl. Éstas son meras representaciones de sus aspectos. Se efectúa una reducción. Una parte de la anatomía caracteriza la función de todo el cuerpo. La explicación por la trama que corresponde al modo de prefigurar metonímico es la comedia. En *Ometéotl*, y las dualidades que conforman sus diversos aspectos, es evidente la posibilidad de una liberación o escape provisional al estado dividido en que parece encontrarse. Se mantiene la esperanza de un triunfo provisional de *Ometéotl* sobre su naturaleza por medio de la perspectiva de reconciliaciones de las fuerzas en juego simbolizadas en las ocasiones festivas que el intérprete cómico utiliza para terminar sus dramáticos relatos de cambio y transformación. Las reconciliaciones que ocurren como resultado del conflicto entre los elementos inexorablemente opuestos del mundo demostrarían que esos elementos son armonizables entre sí si se les unifica, produciendo un mundo más

²⁷ *Ibid.*, p. 100.

puro, sano y saludable.²⁸ La trama desemboca en la reconciliación final de las fuerzas opuestas.

La argumentación formal que subyace en la interpretación de los mitos sobre el origen de los dioses es de naturaleza organicista y mecanicista. Es organicista porque describe los particulares del campo histórico como componentes de procesos sintéticos. Hay un compromiso metafísico con el paradigma de la relación microcosmos-macrocosmos. El deseo de ver las entidades individuales —divinidades del panteón náhuatl— como componentes de procesos que se resumen en totalidades que son mayores —*Ometéotl*— o cualitativamente diferentes a la suma de sus partes es evidente. La estructura de la narrativa tiende a representar la consolidación del supremo principio dual como una entidad cuya importancia es mayor que cualquiera de las entidades analizadas o descritas en el curso de la narración. León-Portilla está más interesado en caracterizar el proceso integrativo de *Ometéotl* que en describir sus elementos individuales. La tendencia a la abstracción es manifiesta, así como su orientación hacia un fin al que —se presume— tienden todos los procesos que se encuentran en el campo histórico. León-Portilla tiende a hablar de “principios” o “ideas” que guían los procesos individuales. Todos los procesos tomados en su conjunto son imagen o prefiguración del fin al que tiende el proceso principal. El sentido del proceso histórico radica en su naturaleza integrativa. No obstante, su interpretación sobre el origen y naturaleza de los dioses comparte —aunque en menor medida— rasgos mecanicistas. Los actos de *Ometéotl* son manifestaciones de agencias extrahistóricas que tienen su origen en el cosmos náhuatl. León-Portilla ve el proceso de progresiva racionalización del politeísmo popular al monoteísmo dual de la elite sacerdotal como manifestación de las leyes causales que rigen dicho proceso. La concepción de la divinidad es determinada por leyes que se presume gobiernan evolutivamente dichas concepciones. La interpretación de los textos sobre la concepción de la divinidad entre los nahuas muestra los efectos de esas leyes del desarrollo sobre su pensamiento. León-Portilla intenta hacer evidentes leyes

²⁸ Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica...*, pp. 20, 43-44.

que gobiernan la historia hacia la evolución y progreso donde la concepción monoteísta dual es un estadio superior a la concepción politeísta del pueblo.²⁹

El modo de implicación ideológica de la interpretación sobre el origen de los dioses fluctúa entre el conservadurismo y el liberalismo. Es conservador porque ve el cambio a través de la analogía de gradaciones. La estructura del pensamiento náhuatl es considerada sólida, hay cambios, pero éstos sólo afectan a partes de la totalidad antes que a las relaciones estructurales. Los cambios siguen un ritmo “natural”, de ahí que no resulta extraño que la “elaborada” y racionalizada concepción de los *tlamatinime* sobre la divinidad haya tenido que convivir con las concepciones politeístas populares. León-Portilla ve la evolución histórica y progresiva de la estructura institucional de su tiempo (década de los cincuenta) como la mejor forma de sociedad a la que se podía aspirar en ese momento. De ahí la proyección de su mundo a la realidad del pensamiento “teológico” de los nahuas. El modo de implicación ideológica es liberal, porque tiende a ver el cambio a través de la analogía de ajustes y “afinaciones” y porque los cambios sólo afectan a una porción de la totalidad. La posibilidad de estudiar la historia “racional” y “científicamente”, así como la búsqueda de la tendencia general o la corriente principal de ese desarrollo,³⁰ serían rasgos inequívocos de un pensamiento con tintes liberales en la interpretación de los mitos sobre el origen de los dioses. De lo anterior resulta que el estilo historiográfico de Miguel León-Portilla relativo al origen y naturaleza de los dioses está determinado por un modo de prefigurar metonímico, una trama cómica, una argumentación formal organicista-mecanicista y una implicación ideológica conservadora y liberal.

EL ORIGEN Y MANTENIMIENTO DEL COSMOS

Gracias a la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* conocemos el orden de la primera creación y qué dioses la acometen. Si bien es

²⁹ Para la descripción neutra de los modos de argumentación organicista y mecanicista, *cfr.* Hayden White, *Metahistoria...*, pp. 22-28.

³⁰ *Ibid.*, pp. 34-35.

cierto que los cuatro *Tezcatlipocas* se ponen de acuerdo para ver qué harán y cómo lo harán, son los dioses menores –tercero y cuarto por orden de nacimiento– *Quetzalcóatl* y *Huitzilopochtli*, los que hacen venir las cosas a la existencia en el siguiente orden: el fuego, un medio Sol primigenio, el hombre, el maíz, los oficios, el tiempo, otras divinidades –como *Mictlantecuhтли* y *Mictēcacihuatl*– los cielos, el agua y *Cipactli*, la Tierra.³¹ León-Portilla lleva hasta las últimas consecuencias la idea de la lucha como molde del acaecer temporal del universo esbozada por Alfonso Caso desde 1936 en *La religión de los aztecas*.³² La idea de la lucha, aplicada antropomórficamente a las fuerzas cósmicas, es para él la forma encontrada por el pensamiento náhuatl para explicarse el acaecer del universo.³³ La influencia de Hegel en la interpretación de Caso –seguida a pie juntillas por Miguel León-Portilla– es clara: “la dialéctica plantea la lucha de contrarios hasta que se logra la superación en la tercera etapa o síntesis. La cual vuelve a ser tesis de un nuevo proceso evolutivo”.³⁴ No obstante, considerando los antecedentes académicos de León-Portilla, cabe preguntarse si detrás de la interpretación basada en la dialéctica hegeliana no se encuentra la filosofía escolástica de Santo Tomás de Aquino, ya que para algunos filósofos, existe

asombrosa similitud de la teoría dialéctica hegeliana con la teoría del acto y la potencia aristotélico-tomista. En ambas posturas, lo esencial está en la exigencia del ser, que hace saltar los límites del ente infinito, para originarse un ser más rico en comprensión, y que entra en lucha consigo mismo hasta que establece la unidad interna, en la síntesis [...] tensión que busca el cumplimiento y la perfección.³⁵

El cosmos náhuatl habría existido durante diversos periodos de tiempo. El primer periodo de su existencia se debió al equilibrio de fuerzas entre los dioses. Éste se rompe por las luchas entre *Quetzal-*

³¹ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 10ª ed., p. 104.

³² México, SEP, 1945, 80 p.

³³ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 10ª ed., p. 106.

³⁴ Raúl Gutiérrez Sáenz, *op. cit.*, p. 156.

³⁵ *Ibid.*, p. 157.

cóatl y *Tezcatlipoca*, quienes desean regirlo individualmente. Los dioses hijos son precarios e inestables, fuerzas en tensión, sin reposo, llevan en sí el germen de la lucha. A diferencia de *Ometéotl*, están lejos de fundamentarse a sí mismos. Empeñados en predominar sobre sus pares intentan identificarse con el Sol para dominar el destino del mundo y de los hombres. Cada edad de la tierra, como lo habría dicho Eduard Seler, simbolizaría el dominio del elemento y rumbo que representan: tierra, aire, fuego y agua. Los monstruos de la tierra, el viento, el fuego y el agua son fuerzas que chocan y provienen de los cuatro rumbos del mundo. La lucha de los dioses, fuerzas y elementos de la naturaleza, se desarrolla de acuerdo con una velada dialéctica que en vano pretende armonizar el dinamismo de fuerzas contrarias. Dentro de ella se van sucediendo las varias edades del mundo presididas por cada uno de los Soles. Apoyándose nuevamente en Caso, León-Portilla sostiene que los aztecas concibieron el proyecto de impedir el cataclismo que habría de poner fin al Quinto Sol de la serie. Habrían concebido esa lucha cósmica como una confrontación entre el Bien y el Mal, verdadera inspiración mística unificadora de sus actividades personales y sociales alrededor de la idea de la colaboración con el Sol. Hipnotizados por el “misterio de la sangre”, dirigían sin reposo su esfuerzo vital a proporcionar a los dioses el *chalchihuatl*, agua preciosa de los sacrificios y único alimento capaz de conservar la vida del Sol. Para León-Portilla todo esto posee una base estrictamente filosófica, el mito encerraría la explicación náhuatl del acaecer cósmico. La narración obtenida de la traducción del náhuatl al español de la mal llamada *Leyenda de los Soles* o *Manuscrito náhuatl de 1558*, pondría de manifiesto que aunque la dialéctica de la evolución de los Soles esté revestida del mito, se sigue en su exposición un cuidadoso método cronológico, lo que supondría un auténtico pensamiento racionalizante y sistematizador.³⁶

He aquí otra de las raíces hegelianas de la interpretación. Para Hegel la “razón universal” era la suma de todas las manifestaciones humanas. Ésta es dinámica y progresiva. El “espíritu universal” evo-

³⁶ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 10ª ed., 106-113.

luciona hacia una conciencia de sí mismo cada vez mayor, la Historia intenta lograr que el “espíritu universal” despierte lentamente para concienciarse de sí mismo.³⁷ Este pensamiento racionalizante y sistematizador se haría presente en la evolución de los alimentos: bellotas, *acecentli* o maíz de agua, *cintrococopi* y maíz; en la evolución de las formas de aniquilación de los hombres: gigantes devorados por tigres, macehuales transformados en monos, guajolotes y peces. Cada Sol o edad recibe el nombre de lo que causa su destrucción. Ésta se da siempre en el día 4 del signo que corresponde a la fuerza destructora.

El Sol 4 Tigre llega a su fin cuando los “tigres” –monstruos de la tierra relacionados con *Tezcatlipoca*– devoran a la gente. La furia de *Tezcatlipoca* se desata porque *Quetzalcóatl* lo quita de ser Sol. En represalia, *Tezcatlipoca* sale a matar gigantes tal y como lo apunta la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, obra con la que León-Portilla proporciona detalles que no devela la *Leyenda de los Soles*. En el Sol 4 Viento termina el reinado de *Quetzalcóatl*. *Tezcatlipoca* –que andaba hecho tigre– lo derriba de una cox y pone en su lugar a *Tláloc*. *Quetzalcóatl* pone fin al mundo que recién presidió haciendo soplar un gran viento y transformando a los hombres en monos. Durante el Sol 4 Fuego, *Quetzalcóatl* termina con el reinado de *Tláloc* haciendo llover fuego del cielo y coloca en su lugar a la esposa de éste, *Chalchiuhtlicue*. Los hombres quedan convertidos en guajolotes. *Quetzalcóatl* elige el fuego como arma idónea para contrarrestar el poder de *Tláloc*. En el Sol 4 Agua los cielos caen y los macehuales son convertidos en peces.³⁸

La creación del Quinto Sol acontece en *Teotihuacán*. Ahí, el dios paria *Nanahuatzin*, en competencia con el arrogante *Tecuciztécatl*, se arroja a la hoguera y se convierte en el Sol. Cuando éste aparece en el horizonte no se mueve. Entonces los dioses se preguntan: “¿Cómo viviremos? ¡No se mueve el Sol!”, para darle fuerza se sacrifican y le ofrecen su sangre. Con esto sopla el viento, el astro se mueve y sigue su camino. El Quinto Sol representaría el movimiento. Los dioses o fuerzas cósmicas vuelven a alcanzar cierta armonía. *Nanahuatzin* es para León-Portilla la raíz oculta del misticismo azteca. Por el sacrifi-

³⁷ Jostein Gaarder, *El mundo de Sofía*, México, Patria/Siruela, 1998, 439, 442, 443.

³⁸ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 10ª ed., pp. 113-116.

cio existe el Sol y la vida, sólo por el sacrificio podrán conservarse. La historia del cosmos es un combate que se desarrolla en cada uno de los Soles desde los cuatro rumbos del mundo y por medio de una oposición de elementos, tal habría sido la historia del cosmos vista por los nahuas. Éste sería el meollo del asunto. Para encontrar el pensamiento filosófico náhuatl León-Portilla precisa hacer a un lado lo puramente mitológico para develar lo que llama categorías cosmológicas nahuas implicadas en la narración de los Soles, su andamiaje racional: necesidad lógica de fundamentación universal, temporalización del mundo en edades o ciclos, idea de elementos primordiales —que coincide con las cuatro raíces o elementos de todas las cosas planteada por Empédocles y comunicada a Occidente por Aristóteles—, espacialización del Universo por rumbos o cuadrantes y concepción de la lucha como molde para pensar el acaecer cósmico.³⁹

En cada una de las edades anteriores a la edad del Quinto Sol, uno de los cuatro elementos o deidades provenientes de alguno de los cuatro rumbos del universo preside el cosmos. La quinta edad sería el resultado de la armonía entre los dioses que se sacrificaron en *Teotihuacán*. Es la edad del ombligo del cosmos, del centro del universo, la edad del Sol de movimiento, *Nahui Ollin*, 4 movimiento. Sólo después de la muerte de los dioses se alcanza la armonía entre las fuerzas cósmicas y se logra el movimiento del Sol.

El movimiento del Sol sólo pudo lograrse concediendo a cada uno de los cuatro principios fundamentales, a cada uno de los cuatro rumbos, un tiempo determinado de predominio y de receso. Surgieron entonces los años del rumbo del oriente, del norte, del poniente y del sur [...] apareció el movimiento, al espacializarse el tiempo, al orientarse los años y los días hacia uno de los cuatro rumbos del universo.⁴⁰

³⁹ *Ibid.*, pp. 117-119, 120-121. León-Portilla precisa que la diferencia entre las concepciones de los elementos primordiales entre nahuas y griegos radicaría en que, entre los primeros, estos elementos no son principios estáticos que se descubren por un análisis teórico o por alquimia. Aparecen por sí mismos como las fuerzas cósmicas fundamentales que irrumpen violentamente, desde los cuatro rumbos del universo, en el marco del mundo.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 129.

Con el advenimiento del Quinto Sol, los dioses hijos de *Ometéotl*, los principios cósmicos que habitan en él, habrían

aceptado dividir el tiempo de su predominio, orientándolo sucesivamente hacia cada uno de los cuatro rumbos del universo desde donde actúan las fuerzas cósmicas fundamentales. Nuestra edad es [...] la de los años espacializados: años del rumbo de la luz, o años de la región de los muertos, años del rumbo de la casa del Sol, o de la zona azul a la izquierda del Sol [...] la influencia de cada rumbo se deja sentir [...] en el universo físico [...] en la vida de todos los mortales.⁴¹

Esta periodización de los dominios de las fuerzas primordiales, condición *sine qua non* para la estabilización del cosmos náhuatl estaría plenamente simbolizada en el funcionamiento de los calendarios.

En un siglo náhuatl de 52 años, cada uno de los 4 rumbos, tenía con su influjo trece años. E igualmente dentro de cada año —como lo atestiguan las pinturas de los Códices *Vaticano B y Borgia*— los días del *Tonalámatl* divididos en series de cinco “semanas”, de trece días cada una ($5 \times 13 = 65$ días) formaban precisamente 4 grupos ($65 \times 4 = 260$ días), en cada uno de los cuales se incluía el signo que lo refería a uno de los 4 rumbos cardinales [...] no sólo en cada uno de los años, sino también en todos y cada uno de los días, existía la influencia y predominio de alguno de los cuatro rumbos del espacio [...] el espacio y el tiempo, uniéndose y compenetrándose, hicieron posible la armonía de los dioses (las cuatro fuerzas) y con esto, el movimiento del Sol y la vida [...] [los cuales] eran para los nahuas el resultado de esa armonía cósmica lograda por la orientación espacial de los años y los días [...] por la espacialización del tiempo [...] mientras en cada siglo haya cuatro grupos de trece años dominados por el influjo de uno de los rumbos del espacio, el quinto Sol seguirá existiendo, seguirá moviéndose.⁴²

León-Portilla, siguiendo a Jacques Soustelle, sostuvo que los actos humanos y los fenómenos naturales entre los nahuas estaban hundi-

⁴¹ *Ibid.*, p. 135.

⁴² *Ibid.*, pp. 130-132.

dos e impregnados de las cualidades del lugar e instante en que se desarrollaban. Cada “lugar-instante” determinaba lo que en él existía. El *Tonalámatl* configura un mundo análogo a

una decoración de fondo sobre la cual varios filtros de luz de diversos colores, movidos por una máquina incansable, proyectaran reflejos que se suceden y superponen, siguiendo indefinidamente un orden inalterable [...] no se concibe el cambio como el resultado de un *devenir* más o menos desplegado en la duración, sino como una mutación brusca y total: hoy es el Este quien domina, mañana será el Norte; hoy vivimos todavía en un día fasto y pasaremos sin transición a los días nefastos *nemontemi*. La ley del mundo, es la alternancia de cualidades distintas, radicalmente separadas, que dominan, se desvanecen y reaparecen eternamente.⁴³

Según el *Tonalámatl*, los influjos se van sucediendo sin cesar. No obstante, el destino final del Quinto Sol es la destrucción de la armonía lograda. Para evitarlo, los nahuas habrían ideado dos caminos totalmente divergentes. El primero de ellos fue el misticismo imperialista, denominado por León-Portilla como visión huitzilopóchtlica del mundo. Para evitar el colapso final era necesario fortalecer al Sol, proporcionándole la energía vital encerrada en el líquido precioso que mantiene vivos a los hombres. El sacrificio y la guerra florida se constituyen en eje de sus vidas en los planos personal, social y militar. El segundo camino habría sido una concepción metafísica. Desde el tiempo de los toltecas, pensadores profundos habrían enfrentado en “numerosos poemas” la idea de la destrucción espacio-temporal del universo con especulaciones e hipótesis acerca de la divinidad y la supervivencia más allá de este mundo. En ellos se expresarían abiertamente dudas sobre las creencias religiosas, la divinidad, la supervivencia y destino del hombre en forma claramente racional, prescindiendo hasta donde era posible de los mitos y tradiciones, constituyéndose en lo más elevado de lo que León-Portilla llamó pensamiento filosófico náhuatl.⁴⁴

⁴³ Jacques Soustelle, citado por Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 10ª ed., p. 132.

⁴⁴ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 10ª ed., pp. 135-136.

En 1959 se publicó la segunda edición de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*.⁴⁵ Esta edición es casi idéntica a la primera. No obstante, se le añadieron al capítulo cinco los apartados “El pensamiento mítico de Tlacaélel” y “La concepción náhuatl del arte”.⁴⁶ Con base en una considerable cantidad de fuentes —*Los 21 libros rituales y Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada, *Crónica mexicana* de Tezozómoc, la *Séptima relación* de Chimalpain, *Anales tepanecas de Azcapotzalco*, el *Código Ramírez*, la *Crónica mexicana*, la *Historia* de Durán, el *Código Cozcatzin*, el *Manuscrito de la Biblioteca Nacional* y los *Códices Xólotl y Azcatitlan*— León-Portilla alude a la importancia del pensamiento y actuación de Tlacaélel en la historia del pueblo azteca. Incluye la narración de las circunstancias en que se dio su nacimiento, su decisiva intervención para que los aztecas no se humillaran ante las pretensiones de Maxtla —señor de los tepanecas de Azcapotzalco— y la posterior decisión de hacerle frente militarmente, que llevó a detonar la hegemonía azteca en el valle de México. Tlacaélel habría sido el artífice de la nueva conciencia histórica del pueblo mexícatl basada en una nueva interpretación de los antiguos mitos teogónicos, cosmogónicos y antropogónicos adaptándolos a

⁴⁵ *Op. cit.*, 2ª ed., México, UNAM-Instituto de Historia-Seminario de Cultura Náhuatl, 1959, 360 pp.

⁴⁶ En el prefacio de la misma, Miguel León-Portilla manifestó que el estudio de las fuentes nahuas le habría confirmado que el pensamiento de los *tlamatinime* podía considerarse como filosofía. Apoyándose en John Dewey, aseveró que la filosofía ha existido proporcionalmente en número e influencia de cualquier grupo civilizado en otras comunidades que no han recibido ese epíteto. Desde su perspectiva, no sólo es filosofía el pensamiento expresado a través de sistemas como los de Aristóteles, Santo Tomás o Hegel. La elaboración sistemática-lógico-racionalista no sería la única forma posible de filosofar auténtico. Como ejemplo, puso las filosofías “alejadas de los malabarismos conceptuales de los sistemas” de San Agustín, Pascal, Kierkegaard, Unamuno, Ortega y Bergson. Se apoyó en José Gaos para defender la posibilidad de la existencia de filosofías no sistemáticas, ametafísicas y “literarias”, sin las cuales, la historia de la filosofía estaría mutilada. León-Portilla manifestó, no sin caer en una especie de contradicción, que “*el pensamiento náhuatl prehispánico, alejado enteramente de cualquier forma de racionalismo*, no deja por esto de ser filosofía”. Al final sentenció, “quienes se hallen libres de la antigua credulidad de los sistemas, podrán comprender si hubo o no verdaderos filósofos, creadores de ideas profundas y propias dentro del mundo náhuatl prehispánico y si es que ese pensamiento —ese filosofar— puede o no tener algún significado para el hombre inquieto de hoy día”. Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 2ª ed., México, UNAM-Instituto de Historia-Seminario de Cultura Náhuatl, 1959, VIII-IX.

sus intereses y ambiciones. Nada lo detiene. Es capaz de alterarlos para que se reconozca en ellos la hegemonía del dios tribal de los aztecas: *Huitzilopochtli*. En la nueva versión de los mitos, los aztecas son emparentados con la nobleza tolteca. Su dios es situado en un mismo plano con los dioses creadores de las diversas edades o “soles” como puede verse en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. El dios paria y advenedizo de una tribu perseguida se transforma –gracias a Tlacaélel– en una de las deidades más poderosas de Mesoamérica. En las fuentes se hace evidente el fortalecimiento de un espíritu místico y guerrero. El pueblo del Sol, el pueblo de *Huizilopochtli*, tendría ahora por misión someter a todas las naciones de la tierra para hacer cautivos, con cuya sangre habría de conservarse la vida del astro que va haciendo el día. Actuando siempre detrás de los reyes, Tlacaélel los convence de la necesidad de establecer las guerras floridas como un método adecuado para asegurarle a la deidad su alimento y no poner en riesgo el mantenimiento de la Quinta Edad Cósmica. Este personaje se erige como creador de una visión místico-guerrera, la visión huitzilopóchtlica del mundo. La cosmovisión místico-guerrera habría tenido resonancias en el arte azteca. Templos, efigies y esculturas darían cuenta del arte inspirado en el pensamiento entusiasta y dominador del pueblo del Sol: *Coatlicue*, *Coyolxauhqui*, la Piedra del Sol, la cabeza del hombre muerto del Museo Nacional, el *Xólotl* del Museo de Stuttgart y el cráneo en cristal de roca del Museo Británico son ejemplos esgrimidos por Miguel León-Portilla para ilustrar la materialización de esta cosmovisión en el arte.⁴⁷

El estilo historiográfico relativo a la interpretación de los mitos cosmogónicos, estuvo determinado por la prefiguración metafórica. Las fuerzas de la naturaleza, creadoras y constitutivas del cosmos, son caracterizadas en términos de sus semejanzas y diferencias –al modo de la analogía o el símil– con los dioses hijos o desdoblamientos de *Ometéotl*. Se establece una relación de objeto a objeto.⁴⁸ En la evolución de las edades cósmicas no hay héroes. Es la historia de una serie de reconciliaciones y disrupciones entre las fuerzas que se en-

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 250, 252, 258.

⁴⁸ Hayden White, *Metahistoria...*, pp. 43-45.

frentan, estamos ante una comedia. La argumentación por explicación formal, tiende hacia el organicismo por su carácter integrativo y hacia el mecanicismo por la búsqueda de la comprobación de las leyes causales del evolucionismo. La argumentación ideológica –por las mismas razones que en la interpretación de la divinidad– se acercaría al conservadurismo y al liberalismo. El estilo historiográfico que emerge en este aspecto de la interpretación es la prefiguración metafórica, explicada por una trama cómica, una argumentación organicista-mecanicista y una implicación ideológica conservadora con destellos de liberalismo.

EL ORIGEN DEL HOMBRE Y EL SENTIDO DE SU EXISTENCIA

León-Portilla intentó mostrar lo que los *tlamatinime* pensaron sobre el hombre: una realidad existente –un objeto– que tiene un origen, una constitución y facultades, así como un problemático destino más allá de la muerte. La explicación sobre el origen del hombre se da en dos planos: el mítico religioso y el que León-Portilla denomina como filosófico. Para ello proporciona dos narraciones sobre el origen del hombre en la primera edad del mundo. La primera está basada en dos de los mitos más conocidos que hablan acerca de la creación de los primeros seres humanos. En el primero de ellos, tomado de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, los cuatro primeros dioses hijos de *Ometéotl*, después de crear al fuego y al Sol, hacen a un hombre (*Oxomoco*) y a una mujer (*Cipactónal*) y les ordenan trabajar. En una nota que acompaña a la representación de la pareja primordial en el *Códice vaticano A*, se afirmaría que estos primeros seres humanos habrían sido generados por la palabra de *Ometecuhli*. La segunda de las narraciones, de la que ofrece también dos versiones, indica que el origen de esta pareja estaría en una flecha lanzada por el Sol en *Acolman*. Del hoyo que hizo la flecha habría salido un hombre –que tenía cuerpo de los sobacos para arriba– y una mujer completa. El hombre habría podido engendrar por medio de un beso estrecho con la mujer, según indica la segunda versión. Ambas narraciones, en sus diferentes versiones, apuntan a un origen divino. No obstante, en otros textos, León-Portilla perci-

be un proceso de racionalización del mito que conduce a un pensar filosófico. Sería el caso de la narración del peligroso viaje de *Quetzalcóatl* al *Mictlan*, contenida en el *Manuscrito de 1558* o *Leyenda de los Soles*. Habría comenzado ahí la racionalización del mito que condujo al filosofar estricto acerca del hombre.⁴⁹

Este documento nos dice que después de haber creado al Quinto Sol, los dioses se preocupan por quién iba a vivir en la tierra. *Quetzalcóatl* viaja al *Mictlan* en busca de los huesos preciosos para crear a la nueva humanidad. Ahí se entrevista—siguiendo la interpretación de León-Portilla— con la doble faz de *Ometéotl* que mora en los infiernos, representada por *Mictlantecuhтли* y *Mictlancihuatl*, señor y señora de la región de los muertos. León-Portilla advierte una misteriosa necesidad de la divinidad para que el hombre exista.⁵⁰ Los señores del inframundo, tras someter al temerario *Quetzalcóatl* a una serie de pruebas, entregan los huesos. En estas pruebas León-Portilla observa un reflejo de velada dialéctica que se despliega en el seno de la divinidad ante la idea de la creación de los hombres. Hay en el principio supremo una lucha de fuerzas en pro y en contra de la aparición de nuevos hombres. Después de la entrega de los huesos, los Señores del Inframundo se arrepienten del don concedido y ordenan una persecución que deriva en el deterioro de los huesos y en la muerte transitoria del emisario de los dioses. No obstante, los huesos logran ser llevados a *Tamoanchan*. Ahí, son colocados en un recipiente por la diosa *Cihuacóatl*—consorte de *Quetzalcóatl*—. Éste, sangra su miembro viril y vierte en ellos su sangre. Todos los dioses hacen penitencia. La sangre de *Quetzalcóatl* y la mortificación de los dioses logran el retorno a la vida de los huesos de los hombres. Fruto de su penitencia, los hombres son los “merecidos por los dioses”. Están por tanto en deuda perenne con ellos. León-Portilla señala que el sentido del mito es expresar que los huesos recogidos por *Quetzalcóatl* sólo en el lugar de la dualidad y de nuestro origen—*Tamoanchan*, en el treceavo cielo— pueden ser vivificados. Esta vivifica-

⁴⁹ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 1ª ed., 1956, 190-193.

⁵⁰ De ella, afirma, surgirían dos corrientes de pensamiento disímiles: la concepción místico militar de Tlacaélel, y la filosófica, que señalaba el oculto motivo por el cual creó Dios seres distintos a él.

ción sólo es posible a través de la Omeyotización o dualificación universal. *Quetzalcóatl* y su contraparte *Quilaztli* o *Cihuacóatl*, no son más que personajes con nuevos ropajes con que se viste *Ometecuhltli-Omecíhuatl*, a quien corresponde el título de inventor de hombres, *Tecoyocani*. León-Portilla esgrime algunos textos donde la identificación de *Quetzalcóatl* con *Ometéotl* es incuestionable, favoreciendo con ello la idea de que la generación-concepción de *Ometéotl* era en el pensamiento náhuatl la causa de la procedencia del género humano. Esto estaría relacionado con lo más elevado de su pensamiento teológico-metafísico.⁵¹ Nuevamente el proceso de progresiva racionalización que observó en el mito antropogónico nos remonta a la evolución dialéctica de Hegel.

Los *tlamatinime* se habrían planteado varios problemas relacionados con la verdad o fundamentación del hombre, su conceptualización, su querer, su albedrío y su destino. El primer problema se habría resuelto parcialmente, a través de la conceptualización de su origen en *Ometéotl*. Su fundamentación temporal, constitución o esencia como ser humano habría sido resuelta con el difrasismo rostro, corazón, *in ixtli, in yóllotl*.⁵² Sobre la libertad del hombre o su destino fatal, los *tlamatinime* habrían formulado respuestas en los planos mágico-religioso y filosófico. En el primero, el destino del hombre era predecible en función de los *Tonalámatl* o libros adivinatorios.⁵³ Dentro de la lógica del *Tonalámatl*, los padres, en colaboración con el sacerdote podían intervenir en el destino que se le había trazado al recién nacido. Más allá de esta posibilidad mágico-religiosa, León-Portilla sostiene que los nahuas contemplaban la

⁵¹ *Ibid.*, pp. 195-197. Entre los textos esgrimidos figuran algunas de las traducciones extraídas del *Códice florentino*.

⁵² Metafóricamente, para los *tlamatinime* el rostro habría sido la manifestación de un yo que se había ido adquiriendo y desarrollando por la educación; caracterizaba la naturaleza más íntima del yo peculiar de cada hombre. El corazón señalaría el dinamismo del yo, que tratando de llenar su propio vacío, busca, anhela y va en pos de las cosas, en busca de algo que lo colme. *Cfr. ibid.*, pp. 200, 202. Para León-Portilla el difrasismo rostro-corazón—fisonomía interior y fuente de energía—es el equivalente de la personalidad en el mundo occidental.

⁵³ Miguel León-Portilla los llama indistintamente *Tonalámatl* o *Tonalpohualli*, “cuenta de los días: calendario adivinatorio de 20 grupos de trece días (20 treceñas), 260 en total”, *ibid.*, p. 204.

posibilidad de modificar su propio destino a través de un cierto control personal resultado de llamarse a sí mismo en el interior de la conciencia. Poseían por tanto dos posibilidades de alterar su destino, basados en dos planos diametralmente opuestos,

la modificación del destino del día 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, reconocían que con su querer y el amonestarse a sí mismo (*mo-notza*) podría éste lograr que le fuera bien en la vida, del mismo modo que podría perderse, aun a pesar de haber nacido en un día propicio.⁵⁴

El determinismo no es absoluto, se reconoce un influjo que puede ser superado por la determinación personal. Después de explicar el plano mágico-religioso, León-Portilla aborda lo que considera las ideas más elevadas de los *tlamatinime* en relación con el albedrío humano. Al “humanizar el querer de la gente”, los nahuas aceptaban implícitamente la posibilidad de influir por la educación en el albedrío del hombre. Con la formación de su rostro y su corazón se le podía dar sentido a la vida, enseñando a las personas a amonestarse y a controlarse por sí mismas.⁵⁵ El libre albedrío podía ser modificado e influenciado por la educación recibida. Reconocemos aquí reminiscencias del pensamiento kantiano referente a uno de sus postulados prácticos: el libre albedrío.⁵⁶ A pesar de los influjos de la divinidad, la naturaleza o los arcanos, a través de la aplicación del difrasismo rostro-corazón, se podría desarrollar y adquirir una verdadera “razón práctica”. Verdadero “imperativo categórico”, perteneciente a una “ética de obligación e intención”,⁵⁷ útil para distinguir entre el bien y el mal. Percibimos en la interpretación del difrasismo rostro-corazón, ecos del existencialismo francés de Jean Paul Sartre. Para los *tlamatinime*, los hombres eran seres sin rostro, sin corazón, había que delinear el primero a través de la educación y

⁵⁴ *Ibid.*, p. 209.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 210.

⁵⁶ Alma inmortal, Dios, libre albedrío.

⁵⁷ Jostein Gaarder, *op. cit.*, p. 401, 404, 406.

el segundo a través del fortalecimiento del carácter. Según Sartre “el hombre no tiene una naturaleza innata. Por tanto el hombre tiene que crearse a sí mismo. Tiene que crear su propia naturaleza o ‘esencia’ porque esto no es algo que venga dado de antemano”.⁵⁸ León-Portilla no deja de advertir el surgimiento de un problema mayúsculo característico de quien admite la existencia de un principio supremo, origen y fundamento universal. Este problema se constituiría como la versión filosófica náhuatl del viejo tema de las relaciones del hombre que se juzga libre, con la divinidad que todo lo gobierna. ¿Actúa libremente el hombre a los ojos de *Ometéotl*? Parece que no. La divinidad inventora de todo cuanto existe hace por sí lo que quiere. El móvil de su acción en la tierra, sería simplemente divertirse, “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 *tlalticpac* (la superficie de la tierra)”.⁵⁹

Lo que a León-Portilla le pareció una hermosa *flor y canto* con que se apunta hacia uno de los muchos misterios de *topan*, *Mictlan* (lo que nos sobrepasa, el más allá), a nosotros nos resulta aterrador. *Ometéotl* tiene a los hombres en el centro mismo de su mano y allí, sosteniendo y dominando a los pobres *macehuales*, introduce la acción en el mundo moviéndolos a su antojo. Los *tlamatinime* habrían señalado metafóricamente la menesterosa condición del hombre, quien sintiéndose libre y tal vez siéndolo hasta cierto grado, existía en la mano de *Ometéotl*, moviéndose sin cesar como una canica que va sin rumbo de aquí para allá.⁶⁰ Nuevamente aparece la sombra del existencialismo francés de Jean Paul Sartre, “estamos [...] condenados a improvisar. Somos como actores que entran en el escenario sin tener ningún papel estudiado de antemano, ningún cuaderno con el argumento, ningún apuntador que nos pueda susurrar al oído lo que debemos hacer. Tenemos que elegir por nuestra

⁵⁸ *Ibid.*, p. 562.

⁵⁹ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 1ª ed., 1956, 210-211.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 212-213.

cuenta cómo queremos vivir”.⁶¹ Sobre la supervivencia después de la muerte los nahuas habrían formulado respuestas en dos planos: el religioso y el filosófico. En el primero destacaron las creencias religiosas sobre los sitios adonde van los muertos. Basándose en los tres primeros capítulos del Apéndice al libro tercero de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, León-Portilla presenta los caminos que ideó la mente náhuatl para dar respuesta al enigma de la muerte desde el punto de vista religioso. El destino del hombre habría estado determinado por el tipo de muerte que sufría, producto a su vez de la voluntad de los dioses y no de su actuación moral o ética sobre la tierra. Los que morían de muerte natural iban al *Mictlan* o lugar de los muertos que, según la arquitectura del cosmos náhuatl, existía en nueve planos extendidos bajo tierra, así como también hacia el rumbo del norte. Durante cuatro años, los muertos debían superar una serie de pruebas para terminar desintegrándose y volver a la nada. Un segundo destino era el *Tlalocan* o lugar de *Tláloc*. Especie de paraíso terrenal. La muerte de los elegidos –ahogados, fulminados por el rayo, hidrópicos y gotosos– indicaba su intervención personal. Basándose en Eduard Seler, León-Portilla sugiere la posibilidad de la reencarnación para los hombres muertos por el influjo de esta deidad. No obstante, la desestima por considerarla poco frecuente ante las evidencias que apuntan a que los nahuas consideraban la vida como una experiencia única. El tercer lugar posterior a la vida terrenal era el Cielo donde vive el Sol. Lugar de triunfo. Iban a él los muertos en las guerras, los sacrificados y las mujeres que morían de parto. Éstas acompañaban al Sol desde el cenit hasta el atardecer, mientras que los guerreros lo hacían desde el amanecer hasta el cenit. Después de cuatro años, estos muertos se tornaban en aves preciosas que chupaban el néctar de las flores celestes y terrenales. Un cuarto sitio habría sido el *Chichihuaucauhco*. Iban ahí los niños que morían sin haber alcanzado el uso de la razón. El lugar se situaba en *Tamoanchan* –lugar del origen de la divinidad y del hombre– lo que reforzaría la idea de una posible creencia en la reencarnación entre los nahuas. La

⁶¹ Jostein Gaarder, *op. cit.*, p. 562.

antigua religión no implicaba una doctrina de salvación, sino la exigencia de garantizar el beneplácito de los dioses con su consecuencia inmediata: la felicidad que puede lograrse sobre la tierra. En el plano filosófico, las respuestas al problema de la muerte y del destino final del hombre se habrían dado con un cariz estrictamente racional. A través de la expresión de dudas profundas y cuestionamientos expresados por la vía de *las flores y el canto*, se buscó una solución al problema de la destrucción final.⁶²

El tropo gobernante en la interpretación del mito sobre los orígenes y naturaleza del hombre es la ironía.⁶³ ¿Es el hombre colaborador o juguete de los dioses? La interpretación convencional sobre el advenimiento del hombre al mundo establecería que su existencia es necesaria a los dioses para lograr el mantenimiento y conservación del cosmos. Sin embargo, al final de sus elucubraciones, León-Portilla concluye que la formulación anterior apuntaría a una farsa y que aún dentro del pensamiento mitológico, el hombre sería un

⁶² Estas posibilidades habrían dado origen a tres escuelas de pensamiento entre los nahuas. La primera, con sesgo epicúreo, recomendaba aprovechar el ahora y gozar de los placeres mundanos. La segunda, de tendencia agnóstica o escéptica, debatía las ideas religiosas tradicionales a las que no aceptaba del todo y cuestionaba con alguna agudeza. Por último, habría existido una tercera tendencia, que aceptaba el carácter único de la vida en la tierra y el misterio del más allá. Esta “escuela” buscaría su afirmación a través de *las flores y los cantos*; sus adeptos eran partidarios de “una verdad del corazón” a la manera de Pascal. Aceptarían que el lugar del bien no existe aquí en la tierra, para lograr la felicidad hay que ir a otra parte. No aceptaban una existencia absurda y sin meta, sí un más allá donde reinaría la felicidad. Esta escuela de pensamiento se resumiría como “un supremo acto de confianza en el Dador de la vida [...] quien [...] no envió a los hombres a la tierra para vivir en vano y sufrir; se sostiene que *rostro y corazón*: la persona humana, elevándose al fin, logrará escapar del mundo transitorio de *tlalticpac*, para encontrar la felicidad buscada allá ‘en el lugar donde de verdad se vive’”. Miguel León-Portilla, *op. cit.*, 1ª ed., 1956, 222, 224-227.

⁶³ En esta prefiguración se caracterizan entidades que niegan en el nivel figurativo lo que se afirma en el nivel literal. El tropo de ironía es una contrapartida autoconsciente de la metáfora, la metonimia y la sinécdoque. Representa un uso deliberado de la metáfora en interés de la autonegación verbal. Es una metáfora absurda destinada a inspirar segundos pensamientos irónicos acerca de la naturaleza de la cosa caracterizada o la inadecuación de la caracterización misma. La ironía señala de antemano una duda real o fingida sobre la verdad de sus propias afirmaciones. Afirma en forma tácita la negativa de lo afirmado positivamente en el nivel literal o lo contrario. Presupone que el lector u oyente es capaz de reconocer lo absurdo de la caracterización de la cosa designada en la metáfora, metonimia o sinécdoque utilizada. Cfr: Hayden White, *Metahistoria...*, pp. 45-46.

juguete de *Ometéotl* y su existencia motivo de diversión para el supremo principio dual. El modo de tramar se asemeja inicialmente, al de un romance o una novela. Un drama de autoidentificación simbolizado por la trascendencia del héroe *Quetzalcóatl* y su victoria sobre el inframundo y la liberación final de los huesos de los hombres. Drama del triunfo del bien sobre el mal, de la virtud sobre el vicio y de la luz sobre las tinieblas. Pero si las conclusiones obtenidas por la interpretación de estos textos apuntan a que estamos ante un romance o una novela, ésta sería una novela satírica. A pesar de lo que haga el hombre, se frustrarán las resoluciones propuestas para resolver sus problemas. Su historia es un drama de desgarramiento. Ser prisionero antes que amo es su temor y su certeza. La conciencia y la voluntad humanas son inadecuadas para derrotar a las fuerzas oscuras de la muerte y de la divinidad, sus enemigos irreconciliables. Las esperanzas, posibilidades y verdades de la existencia humana se contemplan en forma irónica, por la inadecuación última de la conciencia para vivir feliz en el mundo y comprenderlo plenamente. El mundo envejece. Toda conceptualización del mismo debe rechazarse. Es el regreso a la aprehensión mítica⁶⁴ y el momento oportuno para la resignación. *Ometéotl* tiene a los hombres en sus manos y como canicas los tiene dando vueltas meciéndolos a su antojo. La argumentación formal de esta novela satírica es organicista, pero el modo de implicación ideológica escapa de las cuatro opciones proporcionadas por Hayden White y su teoría tropológica. La implicación ideológica de este desenlace fatalista, lo colocaría más cerca del existencialismo francés a la manera de Jean Paul Sartre para quien la vida no poseía un sentido, lo cual condenaba al hombre a improvisar. “Somos como actores que entran en el escenario sin tener ningún papel estudiado de antemano, ningún cuaderno con el argumento, ningún apuntador que nos pueda susurrar al oído lo que debemos hacer. Tenemos que elegir por nuestra cuenta cómo queremos vivir”.⁶⁵ El estilo historiográfico de este aspecto de la interpretación del mito está prefigurado por la ironía, el modo de

⁶⁴ Cfr. conceptos de romance/novela y sátira, *ibid.*, p. 19-21.

⁶⁵ Jostein Gaarder, *op. cit.*, p. 562.

tramar corresponde a una novela satírica, la argumentación formal es organicista y la implicación ideológica es existencialista.

REFLEXIONES FINALES

Hemos intentado dilucidar, auxiliados de la teoría tropológica de Hayden White, los estilos historiográficos de *La filosofía náhuatl* relativos a la interpretación del mito sobre el origen de los dioses, el cosmos y el hombre, y con ello realizar una observación de observaciones. Lejos de ser puros, los estilos historiográficos están llenos de matices que es preciso dilucidar con atención para determinar cuáles son sus aspectos más dominantes. No pudimos establecer un estilo historiográfico monolítico en la interpretación del mito en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Nuestras indagaciones apuntan a que Miguel León-Portilla vio el mito a través de tres diferentes distinciones, íntimamente relacionadas con el carácter del tipo de mito que interpretaba. Si bien, cada uno de los tropos que prefiguran el campo histórico estaría vinculado “naturalmente” a modos de tramar, argumentar y de implicación ideológica específicos, Hayden White ha dejado muy claro que estas interrelaciones pueden sufrir combinaciones diversas. Así, los mitos sobre el origen de los dioses, fueron interpretados a través de la dialéctica hegeliana, de lo que resultó un estilo historiográfico determinado por el modo de prefiguración metonímica. Se urdió la trama a la manera cómica, la argumentación formal fue organicista y mecanicista, con una implicación ideológica conservadora y liberal. La interpretación de los mitos cosmogónicos –también influenciados por la dialéctica– estuvo determinada por una prefiguración metafórica, una trama cómica, una argumentación formal organicista y mecanicista y una implicación ideológica salpicada de conservadurismo y liberalismo. La interpretación dialéctica relacionada con los mitos que explican el origen y naturaleza del hombre, salpicada de algún influjo kantiano –en lo relativo a los postulados prácticos– estuvo prefigurada por la ironía. El modo de tramar fue romántico con tintes satíricos, la argumentación fue organicista y su implicación ideológica existencialista. En los tres aspectos que nos interesaba indagar

–interpretación sobre los mitos teogónicos, cosmogónicos y antropogónicos– encontramos tres diferentes modos de prefigurar el campo histórico: metonimia, metáfora e ironía; dos formas de tramar: comedia –2 veces– y novela satírica–; dos formas de argumentación: organicista-mecanicista –2 veces– y organicista; así como dos formas de implicación ideológica: conservadora-liberal y existencialista. Es decir, los estilos historiográficos emanados de las interpretaciones, siguieron criterios no convencionales en la combinación de sus modos. El más convencional fue el relacionado con la interpretación sobre el origen de los dioses, mientras que fue casi inclasificable el vinculado con la interpretación sobre el origen del hombre. Si tuviéramos que enunciar forzosamente el estilo historiográfico dominante en la interpretación del mito en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, diríamos que es observable la tendencia “natural” a insertarse dentro de un modo de prefiguración metonímica, con explicación por trama cómica, argumentación organicista e implicación ideológica conservadora. Con esto comprobamos que el estilo historiográfico de un historiador no sólo cambia a través del tiempo, sino que incluso puede variar en una misma obra, dependiendo de los aspectos que esté intentando dilucidar. No pretendemos afirmar que es imposible señalar un estilo historiográfico dominante, pero deseamos recalcar que éste no será homogéneo o “químicamente” puro. Los autores y teorías filosóficas evidenciados con mayor claridad, son –a nuestro juicio– la dialéctica hegeliana en la interpretación de los mitos relacionadas con los dioses, el cosmos y el hombre; los postulados prácticos de Kant –concretamente el relacionado con el libre albedrío– y el existencialismo francés sartreano vinculado con la necesidad humana de crear por sí misma una forma de vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASO, Alfonso, *La religión de los aztecas*, México, SEP, 1945.
 GAARDER, Jostein, *El mundo de Sofía*, México, Patria / Siruela, 1998.
 GUTIÉRREZ SÁENZ, Raúl, *Historia de las doctrinas filosóficas*, México, Esfinge, 2000.

- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 1ª ed., México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956.
- _____, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 2ª ed., México, UNAM-Instituto de Historia-Seminario de Cultura Náhuatl, 1959.
- _____, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Serie Cultura Náhuatl, Monografías/10, 7ª edición, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.
- _____, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Serie Cultura Náhuatl-Monografías /10, 10ª ed., México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2006, 461 p.
- MENDIOLA, Alfonso, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, *Historia y Grafía*, año 8, núm., 15, 2000, 181-208.
- TOZZI, Verónica, “Introducción”, en Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2004, 9-42.
- WHITE, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, trad., Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 29 de agosto de 2011

FECHA DE APROBACIÓN: 28 de enero de 2013

FECHA DE RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 6 de febrero de 2013