

En el principio no fue el verbo

Como sabemos, el lenguaje como sistema dialógico en donde el emisor es, simultáneamente, receptor, y el receptor, emisor, es esencial para comprender la comunicación humana; esto, bajo la perspectiva teórica de Mijail Bajtin. Además de proponerse como una comprensión acerca del lenguaje esencialmente distinta, aunque no necesariamente opuesta, a la fundamentada por Saussure y sus seguidores, base de lo que podría decirse, ha sido la percepción lingüística dominante desde la primera mitad del siglo XX. La distinción básica es que dentro de la teoría saussuriana, lo “monológico” es un aspecto implícito de su propuesta. Esto es, hay un hablante y un oyente, o un emisor y un receptor. Pero la relación entre ambos es *insignificante*. Su análisis, extraordinario, sin duda, examina al lenguaje como una combinatoria de dicotomías en las cuales la expresión verbal es un acontecimiento, en donde pareciera suficiente delinear las peculiaridades del lenguaje, omitiendo al destinatario del mismo. El lenguaje, se entiende, es quien habla. El *logos* se expresa a través del

* Departamento de Humanidades, UAM-A.

hombre. Como si encontráramos las claves de la creación del mundo a través del verbo mismo.

Para Bajtin, en cambio, el receptor está siempre presente¹ en toda expresión verbal, aunque sea de modo latente. No hay mensaje sin destinatario; condición y necesidad. El lenguaje es un sistema binario; es comunicación o no lo es. No puede existir un lenguaje que se habla a sí mismo, en su absoluta auto-suficiencia, como pensara Humboldt;² esto es, nunca pudo existir un Dios que en su eterna soledad hablara para concebir con su palabra sola el universo entero: en el principio nunca pudo ser el verbo sin un receptor implícito. Porque para hablar se necesitan dos.

No obstante la versión cultural predominante en Occidente es la de un hablante, el Hablante, el *Logos*, quien se expresa solitario y después nos crea. Un lenguaje panteísta que al expresarse crea su espejo en donde se contempla realizado en su quehacer universal, y nosotros contenidos en esa expresión original, la cual tal vez no termina aún de expresarse. Somos pequeños dioses, en ese sentido, pues también con el lenguaje creamos nuestra ficción, nuestro imaginario y nuestra realidad: nuestra porción divina que nos atribuye la mitología adánica. Pequeños dioses; eso, autores, así nos hemos concebido, dentro de ese marco mítico, en nuestras literaturas, orales y escritas. Y aunque ésta sea la percepción dominante en gran parte del mundo conocido, no siempre fue así, aun sin anunciarse todavía las tentativas teóricas del lingüista soviético.

Si este prelude tiene sentido, lo es porque lo dialógico se encontraba intrínsecamente ligado en Mesoamérica, no sólo a los modos diversos de su pensamiento, sino a su percepción

¹ “Toda comprensión está peñada de respuesta y de una u otra manera la genera: el oyente se convierte en hablante” (Bajtin, 1998: 257). “todo hablante es de por sí un contestatario, en mayor o menor medida” (p. 258).

² “Sin tocar la necesidad de la comunicación entre la humanidad, la lengua hubiese sido una condición necesaria del pensamiento del hombre, incluso en su eterna soledad” (citado por Bajtin, p. 256).

mítica y religiosa, astronómica. Esto se hacía patente en el habitual empleo de difrasismos en el lenguaje cotidiano (de lo cual se hablará más adelante), y en el hecho de que la deidad central de aquel mundo era en realidad una pareja: el señor y la señora de la dualidad, desde la cual se gestaba la estructura conceptual y cultural que le daba sus rasgos distintivos a aquella civilización; sobre todo, frente a la percepción occidental, monoteísta, dominante en el México contemporáneo, de un dios y su impecable soliloquio.

Alfonso Caso, en *El pueblo del sol*, nos describía ya parte sustancial de esa realidad religiosa y mítica en el México antiguo; una realidad que sigue viva, aunque soterrada en un vasto sincretismo vigente que no deja de manifestarse de mil y un modos distintos. El estudio de Caso es la del filólogo arqueólogo a partir del cual podemos examinar en el palimpsesto de nuestra cultura actual, aquello que le es ajeno y manifiesta sedimentos del mundo antiguo. Tarea que de una manera profunda y vasta retomará Miguel León-Portilla, nombre imprescindible en la Generación de Medio Siglo.

Aunque, si bien es cierto que el México antiguo se caracterizaba por un profuso politeísmo, en realidad éste se desarrollaba bajo una simetría lógica engendrada por la percepción dual del mundo. En el fondo de esa proliferación divina, había un origen: los dioses de los dioses, los engendrados de todas las criaturas y seres. Dioses que a la vez eran principio. El principio de la creación, en el México antiguo, era dual. Omecihuatl (Señora de la dualidad) y Ometecuhtli (Señor de la dualidad) se llamaron entre los pueblos nahuas y mesoamericanos. Ellos engendraron cuatro dioses que dominaban los cuatro territorios; norte, sur, este y oeste. Y un quinto espacio, aparentemente apuntalado por la dinastía mexicana: el arriba y el abajo. El cielo y la tierra. Escribe Caso:

Según una de las versiones que nos han llegado, estos dos dioses, Ometecuhtli y Omecihuatl –también llamados Tonacatecuhtli y Tonacahuiatl–, tuvieron cuatro hijos a los que encomendaron la creación

de los otros dioses, del mundo y de los hombres. Los cuatro dioses hijos de la primitiva pareja divina fueron el Tezcatlipoca rojo, llamado también Xipe y Camaxtle; el Tezcatlipoca negro, llamado comúnmente Tezcatlipoca; Quetzalcóatl, dios del aire y de la vida, y Huitzilopochtli; el Tezcatlipoca azul (Caso, 1983: 20).

Ambas divinidades, subrayaría posteriormente Miguel León-Portilla, se congregarían en una sola figura cósmica, simultáneamente doble, la de Ometéotl, supremo dios dual, masculino y femenino, como lo deja ver un poema que cita León Portilla del que todo procede, en donde se alterna el homenaje a la señora y al señor de la dualidad:³

A la del faldellín de estrellas,
al que hace lucir las cosas;
a la Señora de nuestra carne,
al Señor de nuestra carne;
la que viste de negro,
el que viste de rojo;
la que es raíz de la tierra,
el que le da su calor...

En los versos, se suceden las referencias lunares y solares; las del día y la noche. Las cuales son las que encarnan en nosotros y nos proveen de sabiduría, alimento del espíritu, como del alimento diario; en esa alternancia dialógica y cósmica se crea el mundo. Quien le da calor a la tierra y quien es raíz de la tierra. De ahí la imagen de la serpiente que al bajar del cielo, se une a su otredad complementaria, la tierra fértil. Misma imagen sumaria del encuentro amoroso y erótico entre hombre y mujer.

³ *Anales e Cuauhtitlan*, fol. 4, cit. Por Miguel León-Portilla, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, p. 17.

El espejo de la dualidad

En tal percepción mítica, dos son los que engendran el mundo y dos quienes gestan el lenguaje. En el principio fue la dualidad: la de la mujer y el hombre, su diálogo. No la de un solitario Dios. Ambos procrean dioses y hombres; mundo y lenguaje: uno espejea en el otro. La creación cobra significado en ese coloquio dual. El lenguaje, el *Logos*, es diálogo o no es lenguaje, pues su otredad está siempre implícita —como en el discurso de Bajtin—. Y en ese acto de reciprocidad verbal, se engendra la creación. En el mundo mexicano, ambos, dioses de los dioses, principio dual, crean el mundo y a los hombres. Es notoria, en este cuadro conceptual, la geometría divina de su misma gestación: dos engendran cuatro, y los cuatro a la constelación entera, manifestación visual y estelar de lo divino; en donde el sol es el centro de la creación, del día, así como la luna domina la noche. Geometría dual, extraída y armonizada con su percepción astral y vital. Dentro de este esquema, encaja el mito del nacimiento de Huitzilopochtli, la divinidad tutelar mexica, quien cada amanecer debe vencer a los poderes de la noche y hacer surgir el día. Para ello, necesita combatir a las estrellas, los otros dioses, y a la luna, su hermana; para cumplir su sagrada tarea de propiciar la vida. De ahí la *atlltchinolli*, “agua quemada”, el *chalchihuatl*, el “líquido precioso”, la sangre humana, néctar de los dioses, percepción de la que partía la *Xochiyaóyotl*, “Guerra florida”, “o sea la guerra sagrada, que tiene por objeto proporcionar al sol la sangre y los corazones de las víctimas.” (Caso, 1983: 53). Y si Huitzilopochtli debe vencer en su guerra eterna a la noche, sus aliados terrenales son los seres humanos, quienes tienen la misión de alimentar al dios solar, mecanismo ideológico mediante el cual se produjo la fulgurante expansión imperial mexica. La guerra como deber divino.

El “dios trabajador” le llamó Paul Westheim al numen nahua, siguiendo los apuntes de Sahagún y Torquemada, para contrastarlo, en su percepción integral del mundo mesoamericano,

con el “dios invisible” bíblico y con otras percepciones teológicas: el dios mesoamericano debe trabajar, y ese *gasto* tiene que ser retribuido de algún modo por los seres humanos, para crear la vida. Los hombres son los facilitadores de esa tarea divina. Anota Westheim:

Para Sahagún, el dios solar es “el magno trabajador”; “dicen que en la mañana ya va a empezar su obra, y en la tarde decían acabó su obra el sol”. La mitología de los pueblos del México antiguo interpreta el movimiento del Sol como una acción del dios solar, como la tarea que le está impuesta. Personifica en forma de deidades las fuerzas de la naturaleza, constructivas y destructivas. Lo que en la mentalidad del hombre precortesiano les presta el carácter divino es su obrar. (Westheim, 2006: 43)

El hombre del México prehispánico está compenetrado de su papel como humilde ayudante de los dioses. (...) No es que el papel del hombre sea meramente pasivo. Su tarea es hacer que las deidades cumplan con su deber. (pp. 44-45)

Para el azteca, su trabajo es la acción que acompaña la tarea divina, y el trabajo por excelencia (el que reúne el “arriba y el abajo”; el de su dios y los hombres) es el de la guerra, la cual complementa el oficio divino, su otra cara: vida y muerte se juntan en su reciprocidad necesaria. No es difícil contemplar que Huitzilopochtli y el pueblo mexica eran una dualidad intrínseca que se complementaba para ejecutar el diario surgimiento del mundo. “Nosotros éramos Huitzilopochtli”, le aseguraba un informante mexica a Sahagún.

Ese mundo fue cegado mediante eso que hemos dado en llamar descubrimiento de América o, simplemente, Conquista. La Conquista fue la misión de aniquilar mediante el dios monológico, la visión dual predominante hasta la primera mitad del siglo XVI, en lo que hoy es México y parte de Centroamérica. En 1959, Miguel León-Portilla publica su *Visión de los vencidos*. Su percepción surge del propósito de res-

tablecer el diálogo cultural entre aquel México y el actual, occidentalizado, que comienza con una omisión histórica, la de suponer que antes de la Conquista no existían altas concepciones culturales en Mesoamérica, y que la misión conquistadora consistió en traer la cultura a esta parte del mundo donde, bajo la premisa de los conquistadores, simplemente no existía; una tarea misionera y evangelizadora: “la conquista podía describirse como una liberación que traía a la vez el cristianismo y la civilización” (Brading, 1988: 28-29). Un mundo, para el conquistador, desconocido e incomprensible; por consiguiente, perverso, al cual se impuso la tarea de recrear a su imagen y semejanza, pero bajo sus premisas religiosas y su supeditación política y cultural. Si el pueblo mexica sujetaba a sus oponentes mediante la imposición de su dios tribal, los conquistadores harían básicamente lo mismo mediante la evangelización; con la diferencia de que se impidió cualquier manifestación sincrética, lo cual era normal en el mundo nahua, incluyendo al mexica: los dioses de los pueblos sometidos eran incluidos en el panteón mexica, bajo el esquema geométrico al que se ha aludido; un sincretismo funcional.

León-Portilla no introduce elementos desconocidos, pero sí una manera de presentar la percepción de la Conquista de manera distinta. Ya no se trata de observar los restos antropológicos de la cultura desaparecida en apariencia, diseccionar su cadáver y exhibirlo; sino contrastar la versión dominante acerca del aquel acontecimiento con la de los otros y así proceder a restaurar si no aquella civilización, sí el diálogo entre aquel México y en el que ahora existimos. *La Visión de los vencidos* reinstala el diálogo, la percepción del otro en los momentos en que el Verbo solitario se desplaza vencedor sobre el turquesa de las aguas de México Tenochtitlan, enrojecidas con la tinta roja de la guerra. León-Portilla está muy consciente de que la historia la escriben los vencedores, por ello la gran necesidad de agrupar los documentos conocidos que nos proporcionen la otra cara de aquellos sucesos. Lo que nos concierne preservar, la *topializ*, “herencia de los toltecas

que debía ser preservada” (León-Portilla, 1980: 30). Se impone otra misión: entender el sentido de lo que somos ahora, nada menos: completar la imagen de la historia.

En esto ya se parte de una postura ética, la de mirar entero el espejo de nuestro devenir histórico y mítico, y no sólo el monólogo avasallante. La relación propuesta por León-Portilla en aquel volumen se apoya en poco más de doce textos, según palabras del investigador, entre crónicas indígenas diversas, recogidas en códices, como en las versiones de los informantes de Sahagún, las cuales forman parte del *Códice florentino*, así como los textos de Durán y algunos más.

Uno de los más significativos es, sin duda, la relación de 1528, recogida por Sahagún. No sólo por el drama que desnuda en sus implicaciones la enorme pérdida de vidas humanas durante aquel encuentro cultural denominado Conquista, sino en mostrarnos a la cara de un modo vivo la disolución de aquel modo de pensar el mundo. Pocos textos pueden combinar ambos aspectos, de modo que León-Portilla recurre a la *Ilíada* para hacer un parangón de aquellos sucesos, la huida del pueblo derrotado después de la victoria de los aqueos. Aunque la comparación es insuficiente. Aquí no hubo huida, sino sometimiento y conversión. No obstante, hay algo enormemente significativo en aquellos textos de 1528: manifiestan en una época muy temprana, muy cercana a la caída de la ciudad imperio de México Tenochtitlan, un asombroso proceso de adaptación frente a una situación profundamente adversa. Los sabios mexicas, *tlamatinime*, habían conseguido adaptar al náhuatl el lenguaje fonético de sus conquistadores. Estaban intentando denodadamente ejercer su derecho de réplica.

Son notables en la descripción de los vencidos, el panorama en el que se desarrollan los hechos: el hambre de los sitiados durante meses en su isla en medio del lago, sin poder recibir pertrechos ni alimentos, la destrucción de las represas que les proporcionaban el agua dulce para su sustento, la epidemia de viruela que cunde entre los sitiados como la confirmación de los más funestos presagios, la cual causa, en medio del

asedio, una terrible mortandad; el agua del lago en el que se asienta la ciudad entintada de sangre, con sabor a salitre, los agujeros en las casas, los sesos embarrados en los muros de la antes límpida cal de la ciudad blanca en medio del lago de la luna; su idea obcecada de preservar su concepción de la guerra florida, empeñada en atrapar vivos a sus enemigos para ofrecerlos como ofrenda a sus divinidades, muy a pesar de que ese gesto les resta aún más sus capacidades defensivas, militares; la destrucción del Anáhuac. El Apocalipsis, si lo concebimos desde nuestra visión actual. Desde aquella mirada, incluso los referentes se pierden, el extravío de lo absoluto. El silencio de los dioses, pues ya no existe asidero cósmico; por eso Paz conviene en señalar que la primera traición a aquel pueblo que muere solo, cercado por sus innumerables enemigos, es la de sus dioses. Todo ello en el marco de una civilización en agonía que aún tiene el vigor de conseguir aprender la escritura fonética y transcribir en ella sus sentimientos, su versión de los hechos, la versión de los vencidos.

De manera que es notorio en la propuesta arqueológica y ética de León-Portilla, la de inhibir el discurso monológico dominante que se expande por el cosmos mexicano, la suspensión del diálogo con lo divino y entre hombres y culturas que inicia la modernidad (y con lo cual pareciera estar concluyendo) que nos funda y nos somete, y considerar con ello, el enorme error histórico de ignorar las profundas raíces de la cultura milenaria nativa, cuya destrucción ha partido del supuesto de que no existía o era descartable y podía ser arrancada de raíz. El propósito de León-Portilla, no obstante, no consiste en restaurar el mundo perdido en función de una querrela revanchista, en donde se extravió muchas veces el país en el siglo de su Independencia. No nos propone la improbable restauración de un nuevo Anáhuac. Pues la negación de la Nueva España también fue, en la Independencia política del país, un discurso monológico. No discrepa, incluso, con la idea de Vasconcelos de una raza cósmica como solución; aunque concebida desde una perspectiva cultural, antes

que racial. De hecho, contempla como uno de los rasgos notorios de la cultura mesoamericana, la asimilación consistente del legado cultural de otros grupos sociales, de manera que el hecho mismo de pensar en una “raza cósmica” o, mejor, una “cultura cósmica” sería parte del legado indígena, y en ello, su aporte esencial. Pero no puede haber ese diálogo si una de las partes es negada o, incluso, suprimida. La cultura mexicana está preñada de mestizaje, pero como señala Jaime Vieyra, existió y aún pervive el error histórico de no considerar las elevadas culturas mesoamericanas, e imponer a rajatabla la herencia criolla, de manera que “el criollismo asume una concepción parcial e incompleta de la cultura mexicana” (Vieyra, 1996: 55). Una percepción eurocentrista en su vertiente hispánica, colonial. De manera que la tarea que se impone a sí mismo León-Portilla no es menor, no sólo interpretar la significación del legado prehispánico, sino incorporarlo dentro del corpus de una cultura distinta y alterna a la sola occidental: “rayada de azteca”, como suponía López Velarde. Un doble sí: al México antiguo y al México virreinal. El México que surge de la piedra filosofal de los sacrificios y de la cruz.

En lo que difiere del propósito vasconcelista es en considerar la herencia hispánica como la que deba guiar el sentido de la cultura en México. No parte de la idea de una supuesta superioridad racial o cultural. Menos, si lo que se muestra ante sus ojos y los nuestros es la percepción de una cultura ancestral absolutamente original acerca del ser humano y su entorno que no podría ser ignorada, aun si no hubiese la herencia que provee la sangre. Su ánimo es la del restaurador: el diálogo con aquella cultura negada, la que tiene su origen en Mesoamérica. Restaurar la validez mítica del diálogo fecundo entre Omecíhuatl y Ometecuhli. La dualidad esencial. Sin negar con ello la fundamental herencia occidental que nos atraviesa, junto con la “visión de los vencidos”. ¿Es posible? Lo que León-Portilla nos muestra es que los *tlamatinime* lo creían factible.

En 1956, León-Portilla había publicado su tesis doctoral con el nombre de *La filosofía náhuatl*, que conforme han transcurrido los años, ha complementado con nuevos aportes de investigaciones posteriores que se han agregado al documento inicial. Aunque el punto de partida sea el mismo. En el volumen, reconocemos mucho de lo que aquí se ha apuntado brevemente. La dualidad de la percepción intelectual del mundo nahua, a partir de la presencia metafísica de Ometecuhtli y Omecihuatl –también llamados Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, decíamos–. El señor y la señora de la dualidad que, juntos, proceden a percibirse como una divinidad única, situada en el décimo tercer cielo (o noveno, según otras fuentes), bajo el nombre de Ometéotl. La divinidad dual. Dual, en cuanto que, en principio, es hombre y mujer de modo alterno. Los versos antes citados son elocuentes en este sentido:

a la Señora de nuestra carne,
al Señor de nuestra carne

Igual se le menciona primero como una divinidad masculina y después femenina, y así sucesivamente. El yo/tú esencial en el mundo nahua se da no sólo bajo el manto general del diálogo de los hombres, sino de la necesaria interrelación de lo masculino y lo femenino. La palabra, como la vida, se crea en la relación física y dialógica entre ambas entidades. Esta percepción es esencialmente distinta de la que hemos heredado de Occidente y del pensamiento griego. Ometéotl es la otredad de lo uno. Otredad genérica, en principio. Pero que después se expresará en el plano cósmico. Lo femenino, propio de la noche; lo masculino, del día. Noche y día se suceden en la condición humana, además de la distinción entre hombre y mujer. El ser y la vida se perciben a partir de esa dualidad humana y cósmica. Ometéotl que no por ello deja de ser, fundamentalmente, Ometecuhtli y Omecihuatl.

Sin duda, si ahora podemos distinguir la relevancia de este modo de pensar, es porque en los últimos decenios ha tenido

una enorme importancia el discurso de género, cuya premisa general parte de que el mundo no es sólo, o no debiera ser sólo, a imagen del hombre ni de sus dioses. E implica que es a partir de esta percepción de la modernidad tardía, que es pensable entre nosotros, lo que constituye, de inicio, la naturaleza del pensamiento nahua, pero que hasta el siglo XX comienza a percibirse. Decía Salvador Novo que el antiguo arte mexicano era cada vez más moderno; lo mismo podemos considerar de su pensamiento. La idea de una dualidad divina, masculina y femenina, concilia en el ámbito mítico, una percepción equilibrada acerca del mundo.

¿Existió un pensador o un grupo de pensadores que aglutinaron en una concepción general lo que era este modo de concebir el mundo? Lo ignoramos con la debida precisión, no sólo por la enorme destrucción de la herencia nahua que supuso la Conquista, sino porque no existía la escritura fonética, sin la cual la idea de autor es, tal vez, impensable. Sabemos que existían los *Ilamatinime*, el grupo de sabios que atesoraba esta visión del mundo y que la discutían, pero sobre todo la preservaban, perspectiva desde la cual parte León-Portilla en su análisis de la filosofía nahua; pero eran como si habláramos de un grupo de académicos que sustentaran las variantes teóricas acerca de una visión del mundo. A León-Portilla, en su disertación no le es posible mostrarnos al Platón y al Aristóteles que conjugaban en un corpus teórico este pensamiento. Y si existieron, fueron suprimidos de la historia, no sólo nahua, sino humana. Lo que tenemos como cierto es que, León-Portilla, o algún otro investigador, no ha encontrado en todas las fuentes consultadas rastro de un pensador o un grupo de pensadores que pudiéramos denominar filósofos.

Dicho de otro modo. Existía una filosofía en los hechos que se estructuraba a partir de una percepción evidentemente singular del mundo; es decir, un conjunto de saberes y creencias armonizados entre sí, pero no filósofos a quienes atribuir la sistematización de esos saberes. También un arte sin artistas y una poesía sin poetas. Una cultura extraordinaria que,

ostensiblemente, no cultivaba el culto al genio solitario, tan presente en la cultura occidental. Tenemos, por supuesto, a Nezahualcōyotl. Político sagaz, guerrero y poeta de presencia universal, ingeniero y arquitecto, si aceptamos que él fue el responsable de toda la ingeniería hidráulica que hacía posible la existencia de México Tenochtitlan sobre la cuenca lacustre del Valle de México. Habría construido en Texcoco un templo a esa divinidad única, principio de todo ser. Pero, aunque en sus poemas podemos suponer un pensamiento filosófico, no tenemos evidencia de que lo hubiera trasladado a un corpus filosófico. Tal vez improbable, señalábamos, sin la existencia de una escritura fonética.

En todo caso, tendríamos las figuras legendarias y divinizadas de Quetzalcóatl y Huitzilopochtli. Primero hombres y después dioses. Si hubiese que atribuirle necesariamente a alguien el origen de este modo de pensar, quizás apoyado en un corpus mítico compartido, éste sería, en principio, Quetzalcóatl. La *toltecáyotl*, tal como la entiende León-Portilla, se inicia con él, y con la tradición oral de transmitir su pensamiento de una generación a otra y al conjunto de los pueblos que componían Mesoamérica, a tal punto que tolteca era sinónimo de artista y sabio, algo que constantemente León-Portilla advierte. Tradición que culminaría en la reinterpretación que otro hombre haría de esa herencia en el entorno de Huitzilopochtli, su divinidad tutelar, un hombre llamado Tla-caélel. Éste habría enlazado la tradición tolteca con la mexicana, para recrear los fundamentos no sólo del pensamiento mesoamericano, sino la concepción militar e ideológica que le daría a los aztecas el predominio sobre los pueblos vecinos en los años previos a la Conquista. De manera que para León-Portilla, la *toltecáyotl*, el conjunto de saberes acerca de esa herencia, tendría un carácter mestizo (*Toltecáyotl*, 1980: 31). Toltecáyotl, lo que se atribuye a Quetzalcóatl; sumario, probablemente, del conocimiento y de los descubrimientos hechos por diversos grupos e individuos a lo largo de cientos de años, pero atribuidos a una imagen emblemática, sumado a la

herencia de los saberes y acciones de Huitzilopochtli, tal como los supuso Tlacaélel, ejercidos por el pueblo azteca, como última etapa de esa civilización; ambas herencias definieron la misión histórica y metahistórica que se da a sí mismo el pueblo azteca, por medio de tal reinterpretación cultural. Hay que agregar: León-Portilla es el descubridor en el mundo moderno de la relevancia de Tlacaélel en el ámbito mexicana y mesoamericano, en su conjunto.

Si empleáramos términos aristotélicos, nos encontraríamos con un pensamiento en acto, más que en potencia. Una filosofía ejercida de la que podemos extraer diversas percepciones acerca de la vida, de la muerte, de los saberes, del mundo y del trasmundo, una teleología compartida por la comunidad, más que un cuerpo teórico al que pudiéramos examinar, como hoy lo hacemos con los autores de determinada corriente filosófica. Y que se expresaría, como piedra de toque, en la concepción dual del mundo y que abarcaría todos los aspectos de la existencia.

Este es el punto de partida. El pensamiento dual. De hecho, la misma imagen divina de *Omecihuatl* y *Ometecuhtli* es un difrasismo (ver nota 5). Dos términos que aluden a un tercero. *Tloque-Nahuaque*, otro de los nombres de la divinidad, “invisible como la noche e impalpable como el viento” (p. 181), es el dueño de la cercanía, *tloc*, y del “anillo inmenso que circunda al mundo (*náhuac*)” (*Los antiguos mexicanos*, 1983: 142). Más allá del significado directo que le atribuye León-Portilla: “dueño del cerca y del junto”, su mismo análisis sugiere implicaciones interesantes. Es quien “estando junto a todo, todo está también junto a él” (p. 142). Quien está al lado de todo y circunda el anillo inmenso del mundo. Quien está cerca y en todas partes, simultáneamente; lo inmediato y lo infinito; el presente y su sucesión. El empleo sistemático de difrasismos: palabras que hablan con otras palabras; signos que evocan otros signos, les permitía a pueblos distantes e incluso enemigos, preservar un corpus cultural y filosófico común. Un pensamiento que se arraigaba plenamente en la menta-

lidad de aquella sociedad. Lo que permitía compartir una filosofía sin filósofos y un arte sin artistas; o mejor dicho, de filósofos y artistas anónimos. Una civilización decisivamente comunitaria.

Tenemos, en este sentido una lógica discursiva, filosófica y mítica arraigada en el uso consistente de relaciones duales que explican la naturaleza humana y mundana; terrenal y divina. Lo lógico, en consecuencia, es comprender aquel mundo a partir de las dualidades que lo crean, y desde las cuales se enuncia ese mundo. *Este método, el de identificar las dualidades esenciales bajo las cuales aquel mundo se normaba, nos permite deslindar lo que en el corpus de la documentación existente acerca del mundo mesoamericano, y en particular del nahua, es intrínseco a esa sociedad y lo que ha sido contaminado por la preceptiva cristiana que, en gran medida, los enuncia.*

Si esto es así, podemos considerar dos difrasismos como el eje fundamental, bajo los cuales se sostendría el pensamiento originario de México. Por una parte, *In ixtili, in yóllotl*, expresa la dualidad de la fisonomía moral expresada en el rostro y en el corazón: un rostro sabio y un corazón con temple, firme, expresada esta dualidad en el actuar. Sabiduría y acción. Dice León-Portilla: “Porque conviene recordar que *yóllotl*, corazón, etimológicamente se deriva de la misma raíz que *oll-in*, ‘movimiento’, para significar en su forma abstracta de *yóll-otl*, la idea de ‘movilidad’” (p. 147). La unión entre el saber y el actuar, he aquí el centro del pensamiento nahua: saber para actuar; actuar a partir del saber.

La otra dualidad difrásica esencial es *in xóchitl in cuicatl*, “que literalmente significa ‘flores y cantos’” (p. 90). El diálogo entre ambos términos abre la puerta a lo divino. Los hombres, con flores y cantos, dialogan con la dualidad divina, con el *Tloque-Nahuaque*, con el cercano y el infinito. *In xóchitl in cuicatl* es lo verdadero: poesía y pensamiento; poesía que es pensamiento. “En realidad, son las flores y cantos lo único que puede ahuyentar la tristeza” (p. 127), dice el príncipe

Motenehuatzin, citado por León-Portilla. La verdad es el instante y lo perenne reunidos en la flor. El instante maravilloso que crea la contemplación de lo inefable. La belleza de la flor que se incendia en su esplendor y no es sino fugaz; a la vez, el canto que es la secuencia en la que el presente insinúa el pasado y futuro unidos en el continuo de la melodía. El acorde es fuga perpetua. La vida es una flor y un canto. No hay más. “La casa de la primavera y de las pinturas” (p. 127), afirma Tlapalteuccitzin, en este diálogo entre *tlamatinime*. *In xóchitl in cuicatl* es lo verdadero, las pinturas, aquello que se borra y es fugaz, nosotros. La imagen del difrasismo la expresa plásticamente, quizás como ninguna otra conocida, la escultura de Xochipilli, quien vestido de flores, observa el sol naciente, ese instante, fugaz y perdurable, aunque sólo en el vago acontecer de la memoria, en donde flor y canto se alían para expresar la belleza de lo percedero; la infinitud del instante. Es la imagen de Juan Diego quien, postrado, mientras escucha el canto de los pájaros, admirá en el amanecer de una mañana mítica de diciembre la imagen solar de La Virgen de Guadalupe, el momento en el que flores y cantos se alían en el instante perpetuo, y de lo que más adelante se hablará. De las flores que mutarán en la imagen divina.

La flor perpetua

El enigma de la verdad, la poesía y el saber es resuelto en esa dualidad que, en sí, es complementaria y antitética. *In ixtli, in yóllotl e in xóchitl in cuicatl*. Por un lado, en el rostro se expresa el saber, y tal saber se encierra en el difrasismo flor y canto; saber que no puede desligarse de la acción resultante de la voluntad férrea, como árbol firme que no se dobla en el mal tiempo. Pero si en *In ixtli, in yóllotl*, el saber aliado al acto, define el concepto nahua de la condición humana; el segundo difrasismo aquí expuesto, no es menos vital pues determina el *telos*, el sentido de la existencia: encontrar la

verdad, la verdad de la poesía, poesía ligada al pensamiento; sólo así se advierte el valor de la condición humana; en ambos difrasismos encontramos una teleología que define, en el marco de la cultura y el pensamiento nahua, el sentido de la vida del ser humano en la tierra.

¿Cuál es el arco y quién es la flecha? Aunque ahora podemos contemplar la complementariedad de ambos difrasismos esenciales; en realidad, a partir de ellos, se libraba una batalla teórica y empírica acerca de su cabal interpretación; sobre todo, en el marco de la instancia mexica (la guerra expresada como un canto, por ejemplo), y su incontenible expansión. Desde la perspectiva mexica, o mejor, desde la que impuso como expresión ideológica el Cihuacóatl Tlacaélel después de la victoria mexica sobre sus opresores tecpanecas en 1428, el canto podía entenderse no como la sucesión armoniosa del devenir humano, advertido en el instante epifánico del suceder temporal, sino como la guerra. La guerra sería el canto más fiel, el canto de los arcos y las flechas. Y las flores, corazones humanos. El difrasismo *In ixtli, in yóllotl*, por su parte, debía ser comprendido como el rostro del ser humano forjado en el saber de Huitzilopochtli, en la astucia del guerrero, y el corazón firme —la voluntad de actuar—, como la acción de ese guerrero puesta al servicio de su dios. El azteca haría de la guerra florida en honor de la divinidad, su canto, su alegría; el más grande saber. Y la más importante acción de la voluntad humana, el proveerle a su dios del alimento divino, los corazones humanos. Poesía y pensamiento unidos al servicio del dios trabajador en esa su perpetua guerra en contra del mal y de la noche, y con ella, la subordinación de los demás dioses, las estrellas y la luna, al dios solar mexica, y de los demás hombres, a la voluntad de aquel pueblo. La guerra florida fue el instrumento para honrar y alimentar al Dador de la vida; la verdad tangible que implicaba el diálogo entre dios y su pueblo elegido.

Sin embargo, subyacía el antiguo saber tolteca en esta reinterpretación del pensamiento nahua. El rostro sabio en un

corazón firme como ideal de la formación humana, y la flor y el canto como la expresión teleológica del sentido existencial, la fugacidad de lo perenne como verdad esencial; el pensamiento que es, simultáneamente, poesía. Apunta León-Portilla: “Así, paradójicamente, los dos rostros de una misma cultura parecen haber existido en no pocos de sus miembros, en una especie de drama personal e íntimo. El orbe náhuatl se muestra por esto como un mundo en tensión” (p. 182). Tensión que se expresará en las dos figuras más altas del momento de mayor esplendor del mundo nahua. Por una parte, Tlacaélel; por otra, Nezahualcóyotl.

De hecho, Tlacaélel, como se ha advertido, fue una de las figuras centrales del mundo antiguo mexicano que descubre Miguel León-Portilla. Hasta las indagatorias del investigador en *La filosofía náhuatl* de 1956, había permanecido en las sombras como un ídolo enterrado; el siglo XX lo había olvidado como un ente imaginario. Y vaya descubrimiento. Pues Tlacaélel es quien forja la unidad interna entre los *pipiltin* y los *macehualtin*, la élite mexicana y el pueblo, en ese diálogo político encuentra la fuerza para conseguir la unidad mexicana, necesaria para enfrentar a los tecpanecas, quienes los tenían sojuzgados y les exigían cada vez más tributos. Su lección aquí es central: si había que forjar una unión entre los hombres y su dios, había que empezar por forjar la unión entre el pueblo y su élite. La empresa parecía improbable, pero lo consigue. Esta doble función, ideológica y política es la que lo consagra como líder indiscutible del pueblo mexicano, tanto la de su nobleza como del pueblo llano, a lo largo de su fructífera vida. A partir de ahí se produce la fulgurante expansión azteca. Su cargo de Cihuacóatl: “Literalmente significa ‘Mujer serpiente’ y también ‘Gemelo femenino’. Se connotaba así la suprema dualidad, entendiendo al *Tlahtoani* como reflejo de Ometecuhtli, ‘El señor de la dualidad’, y al cihuacóatl, de Omecíhuatl, ‘La señora dual’.”⁴ Al Cihuacóatl correspondía ser consejero y su-

⁴ Miguel León-Portilla. (Marzo de 2004) Tlacaélel, un sabio poder

plente del *Tlahtoani*". Su poder, paralelo al del Tlahtoani, lo lleva a destruir los antiguos códices y dispersar las leyendas e historias en las que se hablaba de un pueblo modesto, esclavo, con inmensas penurias, y crea la leyenda de la fundación de México Tenochtitlan, primero en la imaginación de los dioses y después como destino, como finalidad del pueblo mexicana.

Es un narrador formidable. Crea la leyenda de la centenaria travesía, como un Moisés en el desierto, llevados por el ideario de su dios tribal hasta conseguir encontrar el águila azteca, la cual, plantada en el árbol de los sacrificios, un nopal, devora tunas rojas, como alegoría de los corazones humanos. Para señalar el sitio donde deberán fundar el Templo Mayor en el centro del mundo y la ciudad sagrada. En su narración mítica, transforma la mentalidad de un pueblo acostumbrado a ser sojuzgado y menospreciado —como el de nuestro presente— en otro ambicioso, expansivo, imperial, y en eso encuentra la divisa de su destino. La lección de Tlacaélel es impresionante, ¿cómo no ver en su legado la expresión más fiel de un rostro sabio y de un corazón firme; cómo no ver en sus acciones las de cantos y flores sobre la faz de la Tierra? Un hombre que jamás quiso el poder formal del tlahtoani, pues tenía el poder de los símbolos. Sin su presencia es difícil pensar en el asombroso legado dejado por el pueblo del sol. Y pensar que, en ocasiones, desdeñamos el poder de la literatura, que es, finalmente, el poder de los mitos.

Su gran aliado, Nezahualcóyotl. A la vez, su contraparte. Perseguido político de los tecpanecas, príncipe heredero de Texcoco en el exilio. Sabio y poeta. dueño, como su aliado Tlacaélel, de un rostro y de un corazón firme. Pero fiel, también, a la herencia tolteca de *Tloque-Nahuaque*, del quien está aquí y en todas partes. Fiel a la dualidad originaria, fiel al diálogo entre los hombres, pero también al diálogo de las palabras. Advertirá la imagen de una divinidad que no exige ofrendas

detrás del Trono. *Letras Libres*. <http://www.letraslibres.com/index.php?art=9422>

humanas. La dualidad del cerca y del lejos y del instante perdurable. Su lucha era para liberar de la sujeción a su pueblo, no para ejercerla sobre otros. He ahí su deslinde. Ésa fue su lección. Pues también está convencido de que para la divinidad, no somos sino estampas de un álbum con el que el dador de la vida juega, y el mundo un lugar en el que no perduramos, como no perduran las plumas de quetzal ni el oro, sobre el que reina un dios que nadie ha visto y de quien no sabemos si somos sus amigos; es decir no hay tarea cósmica, no hay deber, y sólo en las flores, sólo en el canto encontramos su persuasión, su lección, de que la vida la tenemos prestada, y de que de cuatro en cuatro nos iremos de este mundo, nos iremos borrando de ese álbum de estampas.

Los cuatro territorios del mundo perdido

De lo dicho podemos distinguir cuatro aspectos centrales que distinguían al pensamiento nahua y que, quirúrgicamente, podemos distinguir de la influencia hispana, presente en la mayor parte de las fuentes de información con las que contamos, llámense Durán, Torquemada, Mendieta o Sahagún. Sólo esto nos permite deslindar con alguna seguridad lo que es nahua, de lo que es efecto e influencia de las condiciones derivadas de la Conquista. El primero es la estructura dual de aquel pensamiento. Dualidad que se manifestaba en todos los órdenes de la existencia como una simetría necesaria que nacía de la idea de un origen mítico de todas las cosas existentes en una dualidad identificada por León-Portilla como Ometéotl. Divinidad o principio de la dualidad. Precepto que tenía una doble cara, masculina y femenina, Omeციhuatl y Ometecuehtli, y a la vez cósmica, el día y la noche. El “Señor de nuestra carne” prevalecía en el día y la “Señora de nuestra carne”, en la noche. La alternancia del sol y de la luna. En uno de los *Huehuetlahtolli* “la antigua palabra”, leemos esta exhortación de un padre a su hijo:

Y que aun Él lo sepa, que todavía Él te ponga a prueba, aprecie tu valor pues es Dios, es Señor, es un gran protector, es amparador, es poderoso. *Porque Él, Dios, es tu misma madre, tu padre*, mucho se esmera para cuidar bien de ti, para amarte mucho más de lo que yo te amo a ti, *yo, que soy tu madre, tu padre* (León-Portilla-Silva Galeana, 1991: 51). (Las cursivas son mías.)

El segundo aspecto, es el empleo consistente de difrasismos de los cuales surgían los preceptos esenciales para la comprensión del mundo. El concepto lo crea Ángel María Garibay en su libro *Llave del náhuatl*,⁵ para designar la unión de dos conceptos del que resultaba un tercero, distinto.⁶ Por ejemplo, *Tlatqui Tlamama* (cargar y portar) = gobernar.⁷ La

⁵ “*Difrasismo*. Llamo así a un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos ya por ser adyacentes. Varios ejemplos del castellano explicarán mejor: «a tontas y a locas; a sangre y fuego; contra viento y marea; a pan y agua», &c. Esta modalidad de expresión es rara en nuestras lenguas, pero es normal en náhuatl... Casi todas estas frases son de sentido metafórico, por lo cual hay que entender su aplicación, ya que si se tomaran a la letra torcerían el sentido, o no lo tendrían adecuado al caso. Naturalmente sólo doy ejemplos y no hago un inventario de tan variadas y tan abundantes frases de esta naturaleza.” Citado por Alfredo López Austin, “Difrasismos, cosmovisión e iconografía”.

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=755272>

⁶ “En su artículo «Lenguaje metafórico e iconografía», Alcina Franch planteó: si el lenguaje y las artes visuales son formas de expresión, y si la lengua náhuatl clásica se caracteriza por la riqueza de sus metáforas, es pertinente buscar en las artes visuales la correlación metafórica de la lengua (1995: 7). Bajo tal supuesto, inició una pesquisa que consideró pionera (1995: 10), confiando en que en un futuro cercano otros investigadores continuarían cultivando y perfeccionando el terreno roturado. Su enfoque central fue muy acertado, pues trató de encontrar en la pintura y en la escultura mexicas los símbolos del difrasismo, figura estilística que se utilizó profusamente en la lengua náhuatl (1992: 33-34). Indudablemente el asunto es atractivo, y es de esperarse que muchos investigadores participemos en el debate científico desde distintos enfoques disciplinarios, teóricos y metodológicos.” Véase Alfredo López Austin, *loc. cit.*

⁷ Véase, http://celia.cnrs.fr/FichExt/Am/A_22_03.htm

tinta negra, la tinta roja, igual a los libros y la sabiduría, y también el legado histórico, individual y social. El agua divina (la sangre) y el fuego, igual a la guerra (el agua quemada); el águila y el jaguar, igual al guerrero; Flor y canto, como hemos anotado, igual al encuentro entre poesía y pensamiento; la luz, la tea (que no humea), el sabio, el *tlatimini*.⁸ Cito algunos que refiere López Austin:

Frase	Sentido metafórico	Significado literal
<i>In atl in tepetl</i>	población, ciudad	agua y cerro
<i>in petlatl in icpalli</i>	mando, autoridad	estera y silla
<i>in xóchitl in cuicatl</i>	poema	flor y canto
<i>in ahuehuatl in pochotl</i>	autoridad, protección	sabino y ceiba
<i>in ayahuitl in poctli</i>	fama	niebla y humo ⁹

Señala López Austin, refiriéndose a la percepción de los difrasismos enlazados con la cosmovisión mesoamericana, al citar a Miguel León-Portilla: “Mi propuesta no es novedosa. Al menos hipotéticamente, León-Portilla enlaza la existencia del difrasismo con la concepción de un dios supremo formado por dos personas complementarias:”

Quizá como una resonancia de un pensamiento anclado en la dualidad de Ometéotl, nos encontramos en la lengua náhuatl, como una especie de necesidad, el *difrasismo*. Los nahuas, cuando quieren describir más cabalmente cualquier cosa, mencionan siempre dos aspectos principales de ella, como para lograr que de su unión salte la chispa que permita comprender.¹⁰

⁸ Véase <http://www.holycross.edu/departments/ml/cstone/survey/difrasismos.html>

⁹ López Austin, *loc. cit.*

¹⁰ <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=755272>

El tercer aspecto es la irrupción azteca en ese pensamiento para caracterizarlo de acuerdo a su destino: el del pueblo del sol, elaboración que emprende el ideólogo y narrador Tla-caélel. Como ya anotábamos, el de su ejercicio asombroso como líder ideológico y político que cambió radicalmente la mentalidad de aquel pueblo, en un principio, sojuzgado, para desarrollar una mentalidad que aliaba su voluntad de poder y su relación "directa" con su divinidad tribal.

El cuarto, tiene que ver con la traducción y comentarios de León-Portilla, del *Nican mopohua*, el texto que narra las apariciones de la Virgen del Tepeyac, cuyo funcionamiento dual: texto e imagen, es comparable con el empleo del difrasismo en el náhuatl. Lo que supone Alcina Franch, en la cita antes referida, aquí se advierte. El difrasismo en lugar de atenerse a la relación entre dos términos distintos, lo hace entre un texto y una imagen, de modo análogo como, presuntamente, se hacía con la *Tira de la peregrinación* o *Códice Boturini*, en donde la imagen de la gran travesía azteca hasta su encuentro con el águila sagrada, era, simultáneamente, imagen y relato oral. La llamada Cuatlicue, que como bien anota Justino Fernández, se trata más bien de la representación del mito del nacimiento de Huitzilopochtli (León-Portilla, 1983, pp. 570-579) y la escultura de Xochipilli, estudiada por el mismo investigador, siguen el mismo procedimiento: aliar una imagen a un relato, como difrasismos que emplean dos lenguajes, uno verbal y el otro visual. En el caso de la imagen del Tepeyac y el *Nican mopohua*, representan, por ello la última gran obra de aquella civilización, pero al mismo tiempo, al fungir como el símbolo maestro de la cultura en México, como ha advertido Wolf,¹¹ son la raíz de la actual cultura mexicana. Bien mirado, el relato y la imagen, difrasismo visual y verbal,

¹¹ Eric R. Wolf, "The virgin of Guadalupe: A Mexican nacional Symbol", en *Jaf*, 71 (1958), pp. 34-39. *Apud* Richard Nebel, *Santa María Tonantzjn Virgen de Guadalupe*, México, FCE, 1995, p. 146.

restauran la percepción femenina y masculina del numen nahua, pues la Inmaculada funge como la otredad necesaria de la imagen divina que había prevalecido en la cultura mesoamericana. En este caso, es otro Cihuacóatl, el último, Antonio Valeriano quien habría gestado, a mediados del siglo XVI, en la presunción de diversos investigadores, entre ellos Miguel León-Portilla, tal símbolo fundacional. La restauración del diálogo divino y del diálogo entre la divinidad y los hombres. Incluso, el relato la entabla entre el más humilde de los hombres, Juan Diego, y el más alto dignatario de la Iglesia, fray Juan de Zumárraga. Sólo la alianza entre quien representa el poder, el obispo, y del pueblo llano, Juan Diego (en muy probable alusión a lo conseguido años atrás por Tlacaélel para vencer a los tecpanecas), puede permitir el Acontecimiento.

Lo que observamos en León-Portilla es la convicción de que toda filosofía, siguiendo en esto a Werner Jaeger en sus estudios de la civilización griega, es consecuencia de la “progresiva racionalización de la concepción religiosa implícita en los mitos” (León-Portilla, 1997: 90). De ahí que parta de la percepción dual, en origen vista por Eduard Seler, acerca del mito principal de las tribus mexicanas: la de las dos divinidades originarias: Omecihuatl y Ometecuhtli, habitantes del lugar de la dualidad, en el treceno cielo, llamado Omeyocan (p. 40). El dios de la dualidad, imagen femenina y masculina, y a la vez difrásica. Dualidad unitaria, misteriosa, aunque bien visto, no menos que la trinidad cristiana.

En la dualidad de Ometéotl, y su doble forma, masculina y femenina, encontramos dos aspectos. De día es Citlallatónac, “quien hace lucir las cosas”, el sol, y de noche es Citlalinicue, “la del faldellín de estrellas”, la luna. El “señor de nuestra carne” se encuentra vestido de rojo o pinta con la tinta roja, la sangre; de noche, emplea la tinta negra. La tinta roja y la negra que, juntas, en este difrasismo, componen la historia divina y humana en los libros. Dentro de esta mitología, Quetzalcóatl es su iniciador. Pero como se ha señalado, se trata de una

cultura que no rinde culto al genio individual, Quetzalcóatl es en sí mismo un mito, cósmico y terrenal.

De ahí partiríamos a lo que puede decirse, la integración entre los hombres y las divinidades en una complementación necesaria. Los dioses crean a los hombres pero éstos les son necesarios a aquéllos. El ser humano tiene una tarea complementaria en el mundo: la de hacer que la tarea divina se cumpla, es su deber, su teleología. De ahí la afirmación de León-Portilla de que México Tenochtitlan fue pensada primero por los dioses (“Los dioses la pensaron y le confirieron un destino.” León-Portilla, 1992a: 9), pero fueron los seres humanos quienes debieron completar la tarea divina de encontrar el lugar sagrado y fundar en él el centro del mundo.

De manera que el pensamiento nahua se rige, notoria y esencialmente por este principio filosófico dual, al que se sujetan dioses y hombres. El numen dual de Omecihuatl y Ometecuhtli, por una parte, y hombres y mujeres, por otra, constituye el cuadrante del pensamiento nahua, de complementación necesaria. A partir de ahí ocurre el tiempo; la tarea de la tinta roja y la negra, el modo de conocer. De ahí resulta comprensible la idea de las edades, de los ciclos cósmicos: la luz que se sucede a la oscuridad. Los cataclismos que deben cumplirse. La leyenda de los soles. El ciclo de la vida y de la muerte como acontecimientos necesarios. La historia la propician los dioses, pero la construyen los seres humanos.

Ahora bien, la obra de Miguel León-Portilla es vasta y profusa en relación con las antiguas culturas mesoamericanas; incluso del mundo indígena vigente. Su obra no niega, como señalamos, la premisa vasconcelista de una raza cósmica; pero sí su idea de una raza blanca preponderante que funge como guía. Ya que, como es claro, Mesoamérica es una de las grandes civilizaciones de toda la historia humana. Pero al pasar casi todo lo que sabemos de ella por el tamiz de los conquistadores, se corre el peligro de confundir el pensamiento explícitamente nahua, de lo que es efecto de la conversión o

de la simple conveniencia surgida a partir del encuentro entre aquellas civilizaciones. Tomemos, por ejemplo, lo que señala el escritor en relación con la formación ética. León-Portilla encuentra una educación basada en principios morales que anidaban en el pueblo el respeto a la autoridad. Dice el investigador: “La primera obligación de tipo ético-jurídico es la del respeto y obediencia a quienes están investidos de autoridad” (León-Portilla, 1997: 234). Nota que para distinguir entre lo bueno y lo malo se partía del difrasismo *in quállotl in yécyotl*, cuyo significado es que lo bueno es lo que tiene de provecho para el cuerpo y es, simultáneamente, recto. La rectitud: “algo no torcido o desviado, sino precisamente *recto*, de acuerdo con su propia regla o modo de existir” (p. 235). Asimismo, lo recto lo sería en cuanto que se apega a la costumbre, a la *manitiliztli*. Si algo es bueno para el cuerpo y es recto, lo es porque responde a la costumbre, una ética que armoniza el equilibrio entre el individuo y la comuna. Ambos aspectos son inseparables. Costumbre y rectitud constituían el bien común. En ello se basaba la justicia, la “rectitud” de los jueces. Pero si a la vez, lo primero que se enseñaba era el respeto a la autoridad, y ésta podía manipular la idea de rectitud, pues antecede a cualquier otra determinación ética, ¿no estaríamos ante una idea de la autoridad como eje supremo de la vida individual y social surgida después de la Conquista? Muy probablemente, sí. Sólo si somos capaces de deslindar de las fuentes a las cuales tenemos acceso aquello que participa de la percepción dual del mundo, de las que son ajenas a esta geometría analítica, seremos capaces de deslindar las construcciones conceptuales nahuas de las que son herencia cultural novohispana. En este caso, la Conquista habría impuesto la idea de que lo primero era el respeto a la autoridad, el informante nahua lo transmite porque es lo que se espera que diga, o es lo que él cree que se espera que diga, o, en última instancia, es una manera de desentenderse de su interrogador. El respeto al Presidente en nuestros días, a quien vemos como alguien capaz de estar por encima de las leyes, no sería tanto una herencia

del mundo nahua y azteca en particular, como piensa León-Portilla, sino virreinal, en donde se le enseñó al pueblo sometido a acatar la voluntad del mandatario por encima de cualquier otro valor, incluso el de las leyes. De manera que sólo aquello que se derive de esa sutil y permanente relación dialógica y dual entre el señor y la señora de la dualidad, en el diálogo entre hombres y mujeres, entre palabras y palabras, y palabras e imágenes, entre mito e historia, entre relato y realidad, entre lo fugaz y lo perenne; sobre todo, entre la palabra y el acto (todos ellos complementarios y necesarios entre sí), podemos considerarlo como expresión genuina del pensamiento y del diálogo consecuente en aquel “mundo perdido”.

Fuentes

- Bajtín, M. *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI, 1998.
- Baudot, Georges y Tzvetan Todorov. *Relatos aztecas de la conquista*. México, Grijalbo, 1990.
- Brading, David A. *Mito y profecía en la historia de México*. México, Vuelta, 1988.
- Brotherston, Gordon (palabras preliminares de Miguel León-Portilla). *La América indígena en su literatura: Los libros del cuarto mundo*. México, FCE, 1997.
- Caso, Alfonso. *El pueblo del sol*. México, FCE, 1983.
- Garibay K, Ángel M. *La literatura de los aztecas*. México, Joaquín Mortiz, 1964.
- Klesing-Rempel (comp.). *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*. México, Plaza y Valdés, 1996.
- León-Portilla, Miguel. *El reverso de la Conquista*. México, Joaquín Mortiz, 1964.
- . *Toltecéyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México, FCE, 1980.

- _____. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México, SEP, 1983.
- _____. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México, UNAM, 1989.
- _____ y Librado Silva Galeana. *Huehuehlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*. México, FCE, 1991.
- _____. *México Tenochtitlan. Su tiempo y espacio sagrados*. México, Plaza y Valdés, 1992a.
- _____. *Literaturas indígenas de México*. México, FCE, 1992b.
- _____. *Quince poetas del mundo náhuatl*. México, Diana, 1994.
- _____. *La filosofía náhuatl*. México, UNAM, 1997.
- _____. (ant.). *De Teotihuacan a los aztecas. Fuentes e interpretaciones históricas*. México, UNAM, 1983.
- _____. *Fray Bernardino de Sahagún en Tlatelolco*. México, SER, 1999.
- _____. Tlacaélel, un sabio poder detrás del Trono. *Letras Libres*. <http://www.letraslibres.com/index.php?art=9422>, Marzo de 2004
- _____. *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*. México, FCE, 2000.
- López Austin, Alfredo. "Difrasismos, cosmovisión e iconografía". <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=755272>
- Macazaga, César. *El Templo Mayor*. México, Innovación, 1981.
- Nebel, Richard. *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe*. México, FCE, 1995.
- Piña Chan, Román. *El lenguaje de las piedras*. México, FCE, 1993.
- Vieyra, Jaime. "Tres perspectivas sobre el pluralismo cultural en México", en Ursula Westheim, Paul. *Arte, religión y sociedad*. México, FCE, 2006.
- _____. *Obras maestras del México antiguo*. México, Siglo XXI, 2000.
- http://celia.cnrs.fr/FichExt/Am/A_22_03.htm
- <http://www.holycross.edu/departments/ml/cstone/survey/difrasismos.html>