

LEGADO ANCESTRAL · HISTORIA DE MÉXICO · VOLUMEN 3

El pensamiento religioso y la filosofía

Colibrí Digital Biblioteca

LEGADO ANCESTRAL · Historia de México · Volumen 3

El pensamiento religioso y la filosofía

Colibrí Digital Biblioteca

Investigación exhaustiva académica

Investigación: Esteban Gutiérrez A.

Editado por EGA

Colibrí Digital Biblioteca

Prólogo de la serie

La historia de los pueblos originarios de Mesoamérica ha sido contada, durante demasiado tiempo, desde la mirada del conquistador. Esta serie nace de la convicción de que solo comprendiendo la cosmovisión, la ciencia, el arte y la organización social de los mexicas desde su propia lógica interna podemos aproximarnos a su grandeza y a la tragedia de su caída.

Legado Ancestral. Historia de México es el resultado de una investigación exhaustiva y académica que ha bebido de las fuentes primarias —los códices— y de los trabajos fundamentales de la antropología y la arqueología mexicanas: Jacques Soustelle, Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin y Ross Hassig, entre otros. No se trata de un relato más de sacrificios y guerras, sino de una inmersión profunda en el tejido civilizatorio que construyó el Imperio del Anáhuac.

La tesis que sostiene estos doce volúmenes es clara: la grandeza de la cultura mexica no residió únicamente en su poderío militar, sino en su excepcional capacidad para crear una síntesis civilizatoria. En apenas dos siglos, los mexicas forjaron un Estado imperial complejo que articuló una cosmovisión religiosa estructurada, una ingeniería social de castas y gremios, un sistema económico de tributos meticulosamente registrado y una vida cotidiana profundamente ritualizada, todo ello en el entorno lacustre de Tenochtitlan. Su

caída no fue el fin de una cultura bárbara, sino el abrupto asesinato de una civilización en pleno desarrollo, cuyo legado perdura en la identidad mexicana actual.

Cada volumen de la serie profundiza en un capítulo de esa historia: el origen y la fundación, la ciudad prodigiosa, el pensamiento religioso, el panteón y el sacrificio, el Estado, la sociedad, el tributo, la vida cotidiana, la ciencia y la guerra, los códices, la conquista y, finalmente, el legado. Cada libro incluye su propio índice, ilustraciones, un glosario de términos en náhuatl, una línea de tiempo y una bibliografía comentada, para que pueda leerse de forma independiente o como parte del conjunto.

Que este trabajo sirva para reivindicar la memoria de un pueblo que fue asesinado en la plenitud de su desarrollo, y para que las nuevas generaciones conozcan, con rigor y con orgullo, las raíces de México.

Investigación: Esteban Gutiérrez A.

Editado por EGA

Ometeotl y la dualidad

El dios que es dos

En lo más alto del universo náhuatl, por encima de los doce cielos inferiores y más allá del alcance de cualquier templo o sacerdote, habita un dios que es dos. Su nombre es **Ometeotl**, que en lengua náhuatl significa literalmente "dios dos": *ome*, dos, y *teotl*, dios, una palabra que los frailes del siglo XVI tradujeron apresuradamente como "dios" pero que designaba una realidad mucho más amplia, la de la energía sagrada, lo potente, lo misterioso que habita en las cosas. Ometeotl no es un dios entre otros: es el principio originario del que todo procede, la dualidad primigenia que se desdobla para engendrar el mundo.

Las fuentes coloniales que conservaron la memoria de los antiguos mexicanos lo nombran de varias maneras, y cada nombre revela una faceta de su naturaleza. Como **Ometecuhtli**, "el señor dos", y como **Omecihuatl**, "la señora dos", es a la vez masculino y femenino, padre y madre del universo. Habita en el **Omeyocan**, el "lugar de la dualidad", situado en el decimotercer cielo, el nivel más elevado de la bóveda celeste. Desde allí, sin moverse, sin intervenir directamente en los asuntos de los hombres, engendra a los dioses y ordena el cosmos con su sola existencia dual.

Según el relato recogido en la *Historia de los mexicanos por sus

pinturas*, uno de los documentos más valiosos para conocer la cosmogonía náhuatl, Ometeotl tuvo cuatro hijos, los cuatro **Tezcatlipocas**, cada uno asociado a un rumbo del universo y a un color: el Tezcatlipoca rojo del oriente, el Tezcatlipoca negro del norte, **Quetzalcóatl**, el Tezcatlipoca blanco del poniente, y **Huitzilopochtli**, el Tezcatlipoca azul del sur. Estos cuatro dioses, a su vez, serían los creadores del mundo visible, los ordenadores de las eras cósmicas, los protagonistas de los mitos de creación. Pero detrás de ellos, como la raíz silenciosa de un árbol inmenso, permanece Ometeotl: el dos que es uno, la unidad que contiene la diferencia.

Lo más sorprendente de Ometeotl, para la mirada acostumbrada a las religiones del mundo antiguo, es su distancia del culto. Mientras que dioses como Huitzilopochtli o Tláloc recibían templos monumentales, fiestas multitudinarias y ofrendas constantes, Ometeotl apenas aparece en la vida ritual. No se le conocen templos dedicados exclusivamente a él en Tenochtitlan, no se le sacrificaban víctimas en ceremonias públicas, no se le pedían favores en los momentos de necesidad. Los investigadores han debatido durante décadas el significado de esta ausencia, y la conclusión más sólida es también la más reveladora: Ometeotl no era un dios al que se adorara, sino un principio que se pensaba. Su lugar no estaba en el altar, sino en la reflexión de los sabios.

Esta distinción es fundamental para comprender la religión náhuatl. Como han mostrado los estudios de **Miguel León-Portilla**, el pensamiento de los antiguos mexicanos operaba en dos niveles simultáneos: el nivel del culto popular, con sus dioses cercanos, sus fiestas y sus ritos, y el nivel de la especulación filosófica, donde los *tlamatinime*, los sabios, se preguntaban por la naturaleza última

de la realidad. Ometeotl pertenece a este segundo nivel. Es la respuesta náhuatl a la pregunta que todas las grandes tradiciones filosóficas se han formulado: ¿cuál es el principio primero del que todo deriva?

La respuesta de los sabios nahuas fue la dualidad. No un dios único y masculino como el de las religiones monoteístas, no un caos primordial del que emergen los dioses por generación espontánea, sino un principio dual, masculino-femenino, que engendra por desdoblamiento. La dualidad no era para ellos un problema que resolver, sino la estructura misma de lo real: todo lo que existe participa de dos polos complementarios que se necesitan mutuamente. El día necesita la noche, la vida necesita la muerte, lo seco necesita lo húmedo, lo de arriba necesita lo de abajo. Ometeotl es la expresión suprema de esta intuición: el dos originario del que brota la multiplicidad del mundo.

Los frailes que recogieron estas creencias, como **Bernardino de Sahagún**, quedaron desconcertados ante esta figura. Acostumbrados a un Dios único, personal y providente, no sabían dónde colocar a un dios dual, abstracto y distante. Algunos lo interpretaron como una intuición confusa del Dios cristiano; otros lo desearon como una más de las "idolatrías". Fue necesario esperar al siglo XX, y al trabajo pionero de León-Portilla, para que Ometeotl fuera comprendido en sus propios términos: no como un dios fallido, sino como un concepto filosófico de primer orden, comparable en su abstracción a los principios primeros de la filosofía griega o de las tradiciones de Asia.

La arquitectura dual del cosmos

Si Ometeotl es el principio, el universo es su despliegue. La

cosmovisión náhuatl concebía el cosmos como una estructura ordenada en tres grandes regiones verticales, atravesadas por un eje central y orientadas hacia los cuatro rumbos. Esta arquitectura no era una mera decoración del pensamiento: era el mapa que orientaba la vida ritual, la agricultura, la guerra y la muerte. Cada ser, cada día, cada acontecimiento tenía su lugar en este orden, y conocer ese lugar era conocer su sentido.

En lo alto se extendían los trece cielos, los **ilhuicatl**, dispuestos como capas superpuestas. El primer cielo, el más cercano a la tierra, era el dominio de la luna y las nubes; más arriba se encontraban las estrellas, el sol, los planetas; en los niveles superiores habitaban los dioses, cada uno en su estrato correspondiente. El decimotercer cielo, el más elevado, era el Omeyocan, la morada de Ometeotl. Esta imagen de los cielos superpuestos no debe entenderse como una astronomía ingenua: era una jerarquía de lo sagrado, una escala que iba de lo más cercano y material a lo más distante y abstracto.

En el centro se encontraba el **tlalticpac**, "sobre la tierra", el mundo de los hombres. La tierra no era para los nahuas una esfera flotando en el vacío, sino una superficie vasta y cuadrangular, rodeada por las aguas primordiales del **altepetl** cósmico, el "cerro de agua" que en la mitología rodeaba el mundo. En el centro de esta superficie se alzaba el eje del universo, representado a veces como una ceiba gigantesca, a veces como el Templo Mayor de Tenochtitlan, que reproducía en piedra la montaña sagrada. Hacia los cuatro rumbos se extendían las cuatro regiones del mundo, cada una con su color, su dios, su signo calendárico y su destino.

Debajo de la tierra se abrían los nueve niveles del inframundo, el **Mictlan**, adonde descendían los muertos en un viaje de cuatro

años. De este reino de los muertos nos ocuparemos con detalle en el último capítulo de este volumen; baste señalar aquí que la verticalidad del cosmos náhuatl no era una simple geografía fantástica, sino la expresión espacial de la dualidad: lo de arriba y lo de abajo se corresponden y se necesitan, como las dos mitades de Omēteotl.

La estructura horizontal del universo era igualmente dual. Los cuatro rumbos —oriente, norte, poniente y sur— formaban dos pares de opuestos complementarios: el oriente luminoso frente al poniente oscuro, el norte frío y seco frente al sur cálido y húmedo. En el centro, el quinto rumbo, el "ombbligo" del mundo, equilibraba las tensiones. Esta figura de los cuatro rumbos más el centro, conocida como el **quincunce**, aparece una y otra vez en el arte mesoamericano: en los códices, en la arquitectura, en la disposición de las ofrendas. Es la firma visual de una cosmovisión que piensa el mundo como un equilibrio de contrarios.

El antropólogo **Alfredo López Austin** propuso una clave fundamental para entender esta lógica: el concepto de los pares de opuestos complementarios, que en náhuatl se expresan con la partícula **inamic**, "su par", "su contrario". Lo frío tiene su **inamic** en lo caliente, lo seco en lo húmedo, la luz en la oscuridad, la vida en la muerte. Pero —y este es el punto decisivo— los opuestos no se anulan entre sí: se complementan. La salud del cuerpo, la fertilidad de la tierra, el orden del cosmos dependen del equilibrio dinámico entre los contrarios, no de la victoria de uno sobre el otro. Esta es una diferencia profunda con el pensamiento occidental, que tiende a concebir los opuestos como enemigos —el bien contra el mal, la razón contra la pasión— donde uno debe vencer. Para los nahuas, la realidad era una tensión creadora, y Omēteotl, el dios

que es dos, era su fundamento último.

Lo abstracto detrás de lo concreto

La figura de Ometeotl plantea una pregunta que los estudiosos no han dejado de hacerse: ¿cómo es posible que una sociedad con una religión pública tan ritualizada, tan llena de dioses cercanos y ceremonias sangrientas, haya concebido al mismo tiempo un principio tan abstracto? La respuesta nos lleva al corazón de la filosofía náhuatl y a una de sus intuiciones más refinadas: la distinción entre lo que se ve y lo que fundamenta lo que se ve.

Los *tlamatinime* comprendían que los dioses del panteón —Tláloc con su jarro de agua, Huitzilopochtli con su serpiente de fuego, Quetzalcóatl con su máscara de viento— eran manifestaciones concretas de fuerzas más profundas. Cada dios era, por así decirlo, una máscara que el principio sagrado se ponía para actuar en un ámbito determinado de la realidad. Pero detrás de todas las máscaras había un rostro único, o mejor dicho, un rostro doble: Ometeotl. Esta concepción, que los especialistas llaman a veces "monismo dualista", permitía a los nahuas ser politeístas en el culto y monistas en la reflexión, sin contradicción alguna.

Hay un testimonio conmovedor de esta búsqueda de lo abstracto en los *Cantares mexicanos*, la colección de poesía náhuatl que sobrevivió a la conquista. En uno de los poemas atribuidos al círculo de **Nezahualcóyotl**, el rey poeta de Texcoco, se pregunta con angustia si algo en este mundo es verdadero y permanente: las flores se marchitan, los cantos se olvidan, los hombres mueren. ¿Dónde está, entonces, lo que no perece? La respuesta que la tradición ofrece no es un dios personal que consuele, sino una intuición metafísica: lo único permanente es el principio dual que

todo lo engendra y todo lo recoge. La filosofía náhuatl no buscaba la salvación individual, sino la comprensión del orden.

Esta comprensión tenía una expresión poética de extraordinaria belleza: **in xóchitl in cuícatl**, "flor y canto". Para los nahuas, la poesía —la flor y el canto— no era un adorno de la vida, sino el único camino hacia la verdad. El lenguaje cotidiano, el de los mercados y los tributos, no podía nombrar lo sagrado; solo la palabra florida, la metáfora, el canto ritual podían acercarse al misterio. Los **tlamatinime** eran, ante todo, poetas: hombres que con flores y cantos intentaban decir lo indecible. Y lo indecible era, en última instancia, la dualidad originaria.

Conviene detenerse en un malentendido frecuente. Durante mucho tiempo, la historiografía presentó la religión mexica como un conjunto de supersticiones sangrientas, indigna del nombre de "pensamiento". Esta visión, heredada de los cronistas de la conquista, ignoraba deliberadamente el nivel filosófico de la cultura náhuatl. Los frailes, interesados en extirpar la "idolatría", registraron los ritos pero despreciaron las especulaciones; los historiadores liberales del siglo XIX, avergonzados del pasado "bárbaro", prefirieron mirar hacia otro lado. Fue la antropología del siglo XX la que, con paciencia y respeto, reconstruyó el edificio intelectual que los **tlamatinime** habían levantado.

El redescubrimiento de Ometeotl como concepto filosófico tiene un protagonista indiscutible: **Miguel León-Portilla**. En su obra **La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes**, publicada en 1956, demostró con rigor filológico que los textos en lengua náhuatl contenían una reflexión sistemática sobre el ser, el conocer y el actuar. Ometeotl, argumentó, era el principio metafísico supremo de esta filosofía: la dualidad originaria, causa de sí misma,

fundamento de todo lo que existe. La tesis fue discutida —algunos colegas la consideraron una proyección occidental sobre un pensamiento mítico—, pero abrió un campo de estudio que hoy es imposible ignorar: la filosofía náhuatl existe, tiene sus propios conceptos y merece un lugar entre las tradiciones filosóficas del mundo.

¿Qué significa, en concreto, que el principio primero sea dual? Significa, en primer lugar, que la realidad no se explica por la lucha entre el bien y el mal, sino por la complementariedad de los opuestos. Significa, en segundo lugar, que la creación no es un acto único y terminado, sino un proceso continuo de desdoblamiento: el dos engendra el cuatro —los cuatro Tezcatlipocas, los cuatro rumbos—, el cuatro engendra la multiplicidad del mundo. Y significa, en tercer lugar, que el ser humano, hecho a imagen de esta dualidad, es él mismo un ser doble: cuerpo y alma, rostro y corazón, como veremos al estudiar la antropología filosófica de los *tlamatinime*.

Hay una imagen de los códices que resume esta concepción mejor que mil palabras: el cosmograma del **Códice Fejérváry-Mayer**, donde el universo aparece como un cuadrado dividido en cuatro regiones alrededor de un centro, con los dioses de cada rumbo y los signos de los días distribuidos en un orden perfecto. No es un mapa geográfico: es un diagrama del pensamiento, la representación visual de un cosmos donde cada cosa tiene su contrario complementario y su lugar en el equilibrio. Quien contempla ese cosmograma está viendo, en cierto modo, el rostro de Ometeotl: el dos que se ha hecho mundo.

La dualidad, en fin, no era para los nahuas una teoría entre otras: era la forma misma de su experiencia. El campesino que sembraba

el maíz sabía que la semilla debía morir en la tierra para renacer como planta; la partera que recibía a un niño sabía que el nacimiento era también una forma de muerte, la muerte de la vida anterior; el guerrero que partía a la batalla sabía que su muerte podía ser una victoria cósmica. Vivir, en el mundo náhuatl, era habitar la tensión entre los opuestos sin pretender resolverla. Omoteotl, el dios que es dos, era el nombre sagrado de esa tensión.

Las máscaras de lo sagrado: los dioses como rostros de la dualidad

Si Omoteotl es el principio silencioso, los dioses del panteón náhuatl son su voz. Conviene comprender la relación entre el principio dual y las divinidades del culto, porque en ella se revela uno de los rasgos más sofisticados del pensamiento religioso mesoamericano: la capacidad de sostener, al mismo tiempo, la unidad del fundamento y la pluralidad de sus manifestaciones.

Cada dios mayor puede leerse como una particularización de la dualidad originaria. **Quetzalcóatl**, la serpiente emplumada, es él mismo un ser dual: serpiente que se arrastra por la tierra y ave que surca el cielo, lo terrestre y lo celeste reunidos en un solo cuerpo. No es casual que su nombre combine los dos reinos: *quetzalli*, la pluma preciosa del ave quetzal, y *coatl*, la serpiente. Quetzalcóatl es el dios del viento, del conocimiento, de la vida civilizada; pero también es el que desciende al inframundo a robar los huesos de los muertos, el que se sacrifica para que la humanidad exista. En su figura se anudan la creación y la destrucción, la sabiduría y el sufrimiento: es Omoteotl hecho mito.

Su contraparte, su *inamic*, es **Tezcatlipoca**, el "espejo humeante", dios de la noche, de la discordia, del destino

caprichoso. Donde Quetzalcóatl ordena, Tezcatlipoca desordena; donde uno crea, el otro destruye. Pero la oposición no es moral en el sentido occidental: Tezcatlipoca no es el diablo. Es el polo necesario de la realidad, la sombra sin la cual la luz no se distinguiría. Los mitos los presentan enzarzados en una rivalidad eterna —se quitan el sol uno al otro, se engañan, se combaten—, y sin embargo el cosmos necesita a ambos. La noche necesita al día tanto como el día a la noche. Esta pareja de dioses rivales es quizá la expresión más viva de la dualidad omiteotliana en el terreno del mito.

Tláloc, el dios de la lluvia, ofrece otro ejemplo. Es el dador del agua que hace crecer el maíz, y al mismo tiempo el que envía el granizo, la inundación y el rayo que destruyen las cosechas. Los campesinos lo amaban y lo temían a partes iguales, porque sabían que la misma fuerza que fecunda puede aniquilar. Su paraíso, el **Tlalocan**, era un lugar de abundancia perpetua adonde iban los muertos por el agua —los ahogados, los fulminados por el rayo—, pero también era el depósito de todas las aguas del mundo, incluidas las destructoras. Tláloc es la dualidad del agua: vida y muerte en un solo dios.

Huitzilopochtli, el colibrí zurdo, dios patrono de los mexicas, encarna la dualidad de la guerra: es el sol joven que cada mañana vence a las tinieblas y el guerrero insaciable que exige corazones para seguir venciendo. Su mito de nacimiento —surge armado del vientre de **Coatlicue**, la "falda de serpientes", para derrotar a sus hermanos las estrellas y a su hermana la luna— es una alegoría del amanecer: cada día, el sol nace y derrota a la noche. Pero la victoria nunca es definitiva: cada noche, el sol desciende al inframundo y debe volver a vencer. Huitzilopochtli es el triunfo siempre amenazado, la luz que solo existe porque existe la

oscuridad.

Y **Coatlicue** misma, la madre de los dioses, es una de las imágenes más poderosas de la dualidad: su falda de serpientes entrelazadas, su collar de manos y corazones, su cabeza formada por dos serpientes que se miran frente a frente. Es la tierra que da la vida y la muerte que todo lo devora, la madre nutricia y la devoradora. La escultura monumental de Coatlicue descubierta en 1790, que hoy se exhibe en el Museo Nacional de Antropología, sigue sobrecogiendo a quien la contempla: no es una diosa amable, es la dualidad esculpida en piedra.

Esta lectura de los dioses como rostros de la dualidad no es una invención moderna: está inscrita en la propia lengua náhuatl. Muchos dioses llevan nombres duales o se desdoblan en parejas: **Tlazoltéotl**, la diosa de la inmundicia y al mismo tiempo la que limpia el pecado; **Xipe Tótec**, "nuestro señor el desollado", dios de la primavera que viste la piel de la víctima sacrificada —la muerte como condición del renacimiento—; **Mictlantecuhtli** y **Mictecacíhuatl**, el señor y la señora de los muertos, la pareja que gobierna el inframundo. El panteón entero puede leerse como un gran despliegue de la dualidad originaria en parejas complementarias.

Más aún: la dualidad no era exclusiva de los mexicas. Los pueblos mesoamericanos compartían, con variantes locales, la intuición de un principio creador dual. Entre los mayas, la pareja creadora del *Popol Vuh* —**Tepeu** y **Gucumatz**, el "formador" y el "serpiente emplumada"— guarda un aire de familia con Ometecuhtli y Omecihuatl. Entre los pueblos de Oaxaca y del Golfo aparecen parejas divinas primordiales con funciones semejantes. Esta convergencia sugiere que la dualidad originaria no fue una

ocurrencia tardía de los sabios de Tenochtitlan, sino una intuición profunda y antigua de la civilización mesoamericana, refinada durante siglos hasta alcanzar en Omoteotl su formulación más abstracta.

La dualidad vivida: el principio en la existencia cotidiana

Sería un error pensar que Omoteotl y la dualidad pertenecían únicamente al gabinete de los filósofos. El principio dual impregnaba la vida cotidiana de los nahuas de maneras concretas, visibles, que cualquier campesino o artesano reconocía sin necesidad de especulaciones metafísicas.

El ciclo agrícola era la escuela más elocuente de la dualidad. El maíz —planta sagrada, sustento y símbolo del pueblo— enseñaba cada año la lección fundamental: la semilla debe enterrarse, morir en la oscuridad de la tierra, para renacer como planta. Sin muerte no hay vida, sin oscuridad no hay germinación. Las fiestas de las veintenas del calendario ritualizaban esta alternancia: tiempos de siembra y tiempos de cosecha, tiempos de lluvia y tiempos de seca, cada uno con sus dioses, sus ritos y sus prohibiciones. El año mismo era una respiración dual: inhalar y exhalar, morir y renacer.

El cuerpo humano era otro teatro de la dualidad. Según la antropología filosófica que reconstruyó López Austin a partir de las fuentes, el ser humano estaba compuesto de una parte material y pesada —el cuerpo— y de varias entidades anímicas, entre las que destacaban el **tonalli**, el calor y destino ligado al día del nacimiento; el **teyolía**, el alma del corazón, que viajaba al más allá; y el **ihiyotl**, el aliento, el hálito vital. La persona era, pues, un compuesto dual —y múltiple— de materia y espíritus, de lo pesado

y lo ligero. La enfermedad se entendía como un desequilibrio entre estas entidades, como una ruptura de la dualidad armónica; la curación, como su restauración.

La organización social reflejaba el mismo principio. Tenochtitlan estaba dividida en cuatro barrios principales agrupados en dos mitades, y la ciudad entera se concebía como un quince habitado. El gobierno mexica, en sus orígenes, fue dual: dos tlatoanis o un tlatoani y un cihuacóatl —el "mujer serpiente", segundo en el mando— que equilibraban el poder. La guerra y la agricultura, las dos actividades fundamentales, se repartían el año en una alternancia ritual. Incluso la lengua, con sus difrasismos —esas parejas de metáforas como **in xóchitl in cuícatl**, "flor y canto", para decir "poesía", o **in ixtli in yóllotl**, "rostro y corazón", para decir "persona"—, pensaba por pares complementarios.

Esta omnipresencia de la dualidad explica por qué Ometeotl, aun sin templos, estaba en todas partes: era la gramática profunda de una cultura. Los **tlamatinime** no inventaron la dualidad; la descubrieron operando en el maíz, en el cuerpo, en la ciudad y en la lengua, y la elevaron a principio metafísico. La filosofía náhuatl, como toda filosofía genuina, nació de la atención a lo cotidiano.

Al cerrar este capítulo, conviene retener una imagen: la del universo náhuatl como un gran tejido de opuestos complementarios, tensado entre el cielo y el inframundo, entre la luz y la oscuridad, entre lo masculino y lo femenino, y sostenido en su centro por un dios que es dos. Sobre ese tejido se bordaron los mitos de las eras del mundo, que examinaremos a continuación: porque si la dualidad es la estructura del cosmos, las eras de los soles son su historia, el relato de cómo ese cosmos ha nacido, muerto y vuelto a nacer.

El debate moderno: el dios dual bajo la lupa de la ciencia

La interpretación de Ometeotl que hemos presentado —el principio dual originario, fundamento metafísico del pensamiento náhuatl— no ha estado exenta de debate. Conviene exponerlo con honestidad, porque la historia de este concepto es también la historia de cómo la ciencia moderna aprendió a leer el pensamiento indígena sin deformarlo.

El primero en tomar en serio la figura de Ometeotl fue el antropólogo francés **Jacques Soustelle**, cuya obra **El universo de los aztecas** (1940) presentó al dios dual como la divinidad suprema de los mexicas, un ser andrógino y creador situado por encima de todos los demás dioses. Soustelle, sin embargo, lo interpretó en clave teológica occidental: vio en Ometeotl una especie de dios supremo personal, casi un equivalente del Dios cristiano. Esta lectura, aunque pionera, proyectaba sobre el pensamiento náhuatl categorías ajenas a él.

Fue **Miguel León-Portilla** quien, en **La filosofía náhuatl** (1956) y en trabajos posteriores, dio el paso decisivo: Ometeotl no era un dios personal supremo, sino un principio metafísico, la dualidad originaria causa de sí misma. León-Portilla se apoyaba en un análisis filológico riguroso de los textos en náhuatl y en la distinción —fundamental— entre el nivel del culto popular y el nivel de la reflexión de los sabios. Su interpretación convirtió a Ometeotl en la piedra angular de la filosofía náhuatl y abrió un campo de estudios que continúa hasta hoy.

Pero no todos los especialistas aceptaron esta lectura. Algunos, como el historiador **Alfredo López Austin**, matizaron la tesis: sin

negar la importancia de la dualidad, advirtieron contra la tentación de convertir el pensamiento náhuatl en un sistema filosófico cerrado a la manera occidental. López Austin propuso entender la religión mesoamericana como un conjunto de "complejos" de creencias —el complejo del dios creador, el complejo de la lluvia, el complejo de la muerte— que coexistían sin necesidad de una sistematización total. En esta visión, Omoteotl sería menos un principio metafísico único que el centro de un complejo de ideas sobre la creación dual, expresado de diversas maneras en diversos contextos.

Otros críticos fueron más lejos y plantearon una pregunta incómoda: ¿y si Omoteotl fuera, en parte, una construcción colonial? Observaron que las fuentes más explícitas sobre el dios dual —la **Historia de los mexicanos por sus pinturas**, la **Histoyre du Méchique**— fueron redactadas por escribas indígenas bajo la supervisión de frailes, en un contexto donde había interés en encontrar un "dios supremo" que pudiera identificarse con el Dios cristiano. ¿No habrían los informantes, consciente o inconscientemente, adaptado sus creencias a las expectativas de sus interrogadores? Esta hipótesis, defendida con diversos matices por varios estudiosos, obliga a la prudencia: es posible que la figura de Omoteotl que conocemos esté teñida por el diálogo —y el malentendido— entre dos mundos.

Frente a esta objeción, los defensores de la autenticidad de Omoteotl aducen varias pruebas. En primer lugar, la dualidad creadora aparece en fuentes independientes y de regiones distintas, lo que dificulta atribuirla a una sola manipulación. En segundo lugar, la estructura dual del cosmos —los pares de opuestos complementarios, el quince, los difrasismos de la

lengua— es demasiado profunda y está demasiado extendida como para ser una invención tardía: es la gramática de toda la cultura mesoamericana, no el adorno de un texto. Y en tercer lugar, los propios frailes se mostraron desconcertados ante Omēteotl, no complacidos: si los informantes hubieran querido congraciarse, habrían ofrecido un dios único y masculino, no un principio dual y abstracto.

El debate sigue abierto, y es probable que la verdad esté en un punto intermedio: Omēteotl existía en el pensamiento prehispánico como principio dual creador, pero las fuentes coloniales lo presentan con un grado de sistematización que quizá deba algo al encuentro con la teología europea. Esta cautela no disminuye su importancia: al contrario, nos recuerda que trabajamos con una tradición viva, no con un fósil. Los **tlamatinime** no dejaron tratados; dejaron huellas en textos redactados en circunstancias difíciles, y reconstruir su pensamiento es un trabajo de interpretación que exige tanto rigor como imaginación.

Hay una última cuestión que el debate moderno ha iluminado: la relación entre Omēteotl y la experiencia religiosa concreta. Si el dios dual era tan abstracto, ¿qué lugar ocupaba en la vida espiritual de un campesino o un artesano? La respuesta más plausible es que Omēteotl operaba como un horizonte, no como un interlocutor: nadie le rezaba, pero todos vivían en el mundo que su dualidad ordenaba. Era como la gramática de una lengua: nadie la invoca al hablar, pero sin ella no habría habla. Los dioses cercanos —Tláloc, Huitzilopochtli, Quetzalcóatl— eran las palabras; Omēteotl era la gramática. Y los **tlamatinime**, los gramáticos que la estudiaron.

Esta imagen nos devuelve al punto central de este capítulo: la sofisticación del pensamiento náhuatl. Una cultura capaz de

distinguir entre el dios al que se reza y el principio que se piensa, entre la religión vivida y la reflexión metafísica, es una cultura filosófica en el sentido pleno de la palabra. Que esa distinción nos haya llegado a través de textos fragmentarios y debates académicos no la hace menos real: la hace más admirable, como un edificio reconstruido a partir de sus cimientos.

Ometeotl en la lengua: el náhuatl como filosofía

Hay una vía de acceso a Ometeotl que no pasa por los mitos ni por los debates académicos, sino por la lengua misma. El náhuatl, como todas las lenguas, no es un simple vehículo del pensamiento: es una forma de pensar. Y el náhuatl piensa en dualidades.

Empecemos por la palabra **teotl**, que los frailes tradujeron como "dios" y que da nombre a Ometeotl. Los estudiosos modernos han mostrado que *teotl* designaba algo más amplio y más sutil que un dios personal: era la cualidad de lo sagrado, la energía potente y misteriosa que habita en las cosas. Un monte podía ser *teotl*, un gobernante podía participar del *teotl*, un objeto ritual acumulaba *teotl*. La palabra nombraba una intensidad, no una persona. Cuando los nahuas decían *Ometeotl*, no estaban nombrando a un individuo divino llamado "Dos": estaban nombrando la sacralidad dual, la potencia sagrada que es dos. La traducción "dios dos" es cómoda pero engañosa: sería más exacto decir "lo sagrado dual".

La partícula **inamic**, "su par", "su contrario", es otro ejemplo. Cada cosa tenía su *inamic*: lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo, la luz y la oscuridad. Pero *inamic* no significa "enemigo": significa "el que está frente a mí", "mi complemento". La lengua misma impedía pensar los opuestos como adversarios: los nombraba como parejas. Un hablante de náhuatl que decía "frío" tenía ya en la punta de la

lengua su *inamic*, "caliente", como dos caras de una misma moneda. La dualidad no era una teoría que hubiera que aprender: estaba en la gramática.

Los **difrasismos** —esas parejas metafóricas con las que el náhuatl nombra las realidades importantes— son la expresión más refinada de este pensamiento dual. *In xóchitl in cuícatl*, "flor y canto", nombra la poesía; *in ixtli in yóllotl*, "rostro y corazón", nombra la persona moral; *in atl in tepetl*, "agua y cerro", nombra la ciudad; *in topan in mictlan*, "lo que está sobre nosotros, el lugar de los muertos", nombra el cosmos entero. Cada difrasismo es un pequeño Ometeotl lingüístico: dos elementos que, juntos, dicen más que la suma de sus partes. La flor sola no es poesía, el canto solo no es poesía: la poesía nace del encuentro de ambos, como el mundo nace del encuentro de Ometecuhtli y Omecihuatl.

Incluso los nombres de los dioses son, a menudo, difrasismos o parejas duales. **Tloque Nahuaque**, "el dueño de lo que está cerca y de lo que está junto", nombra a la divinidad suprema por su presencia dual: cerca y junto, lo próximo y lo íntimo. **Yohualli Ehécatl**, "noche y viento", nombra a Tezcatlipoca en su aspecto invisible. **In Tonan in Tota**, "nuestra madre, nuestro padre", nombra a la pareja divina primordial en las plegarias. La teología náhuatl se hacía con la lengua: cada nombre divino era una miniatura de la dualidad.

Esta dimensión lingüística tiene una consecuencia importante para el debate sobre la filosofía náhuatl. Si la dualidad está inscrita en la lengua —en sus partículas, en sus metáforas, en sus nombres divinos—, entonces no puede ser una invención tardía de unos cuantos sabios ni una proyección de los frailes: es el modo de pensar de todo un pueblo, sedimentado durante siglos en su habla

cotidiana. Los *tlamatinime* no crearon la dualidad: la descubrieron en su lengua y la elevaron a principio metafísico. La filosofía, una vez más, nació de la atención a lo cotidiano.

Hay un último aspecto lingüístico que merece destacarse: la ausencia en náhuatl de un verbo equivalente a "ser" en el sentido metafísico occidental. El náhuatl dice las cosas de otro modo: con verbos de estar, de hacerse, de convertirse. Esta característica ha llevado a algunos estudiosos a sugerir que el pensamiento náhuatl era más procesual que sustancialista: le interesaba menos lo que las cosas *son* que lo que las cosas *hacen* y en lo que *se convierten*. Omēteotl, en esta lectura, no sería una sustancia dual, sino un proceso dual: el desdoblarse continuo del que brota el mundo. La dualidad no como estado, sino como movimiento. Es una hipótesis sugestiva que la lingüística moderna empiece a explorar, y que podría renovar nuestra comprensión del dios dual.

Al final, la lengua nos devuelve al misterio con el que empezamos: un dios que es dos, nombrado por una lengua que piensa en pares. Quizá la mejor definición de Omēteotl no esté en los tratados, sino en la boca de los hablantes: cada vez que un nahua decía *in xóchitl in cuícatl*, cada vez que nombraba el rostro y el corazón, el agua y el cerro, estaba invocando sin saberlo al dios dual. La filosofía, para los nahuas, no era una actividad separada de la vida: era la vida misma, hablada en difrasismos.

La creación del mundo: del principio dual al cosmos ordenado

¿Cómo pasó el principio dual de ser dos a ser mundo? Los mitos de la creación náhuatl narran este tránsito con una imaginación desbordante, y conviene conocerlos porque muestran a Omēteotl

—o a sus hijos— en acción: la dualidad dejando de ser principio para convertirse en historia.

El relato más detallado lo ofrece la **Historia de los mexicanos por sus pinturas**. Después de engendrar a los cuatro Tezcatlipocas, Ometeotl les encomendó la creación del mundo. Los cuatro dioses se reunieron y decidieron crear, en primer lugar, la tierra. Pero la tierra primordial no era una superficie dócil: era **Cipactli**, un monstruo colosal, mitad cocodrilo y mitad pez, que flotaba sobre las aguas primordiales, con bocas hambrientas en cada coyuntura de su cuerpo. Para crear la tierra habitable, los dioses tuvieron que vencer al monstruo: Tezcatlipoca y Quetzalcóatl —los dos rivales unidos por una vez— se transformaron en serpientes gigantes, sujetaron al monstruo por los extremos y lo partieron en dos. De una mitad hicieron la tierra, de la otra el cielo. Pero Cipactli, aun desmembrado, seguía vivo y exigía sangre: por eso, dice el mito, la tierra necesita ser alimentada con sacrificios. La creación, una vez más, nace de la violencia y exige su continuación ritual.

Creada la tierra, los dioses alzaron el cielo, que se había derrumbado sobre ella. Cuatro dioses sostuvieron la bóveda en los cuatro rumbos —una imagen que los códices representan con los **bacabs** mayas o sus equivalentes nahuas cargando el firmamento—, y en el centro quedó el eje del mundo. Después crearon el fuego, el agua, los peces, y finalmente al hombre y a la mujer primordiales. Cada acto creador seguía el mismo patrón: del desdoblamiento dual —dos dioses que sujetan, dos mitades del monstruo— nacía el orden. La creación no era un acto único de un dios solitario: era una colaboración de contrarios, una coreografía de la dualidad.

Otro mito, recogido en la **Histoyre du Méchique**, atribuye la

creación directamente a Omēteotl y su consorte: la pareja divina engendra a los dioses, y estos, por generaciones sucesivas, van poblando el cosmos. En esta versión, la creación es una genealogía: el dos engendra el cuatro, el cuatro engendra la multitud. La estructura genealógica —tan importante en las sociedades mesoamericanas, donde el linaje era la base del poder— se proyecta sobre el cosmos: el universo es una gran familia cuyo ancestro es la dualidad.

Hay un tercer relato, de tono más sombrío, sobre el origen del sol y la luna anteriores al Quinto Sol —pero ese pertenece a la historia de las eras, que ya examinamos—. Lo que importa retener aquí es la coherencia del conjunto: todos los mitos de la creación náhuatl comparten la misma gramática —la dualidad que se desdobra, los contrarios que colaboran, el orden que nace del conflicto—. No hay un *Génesis* único y autoritativo: hay un repertorio de relatos que los *tlamatinime* de distintas ciudades contaban a su manera, todos ellos fieles a la misma estructura profunda.

Esta pluralidad de relatos ha desconcertado a algunos estudiosos, acostumbrados a las escrituras canónicas de las grandes religiones. Pero la ausencia de un canon es, en sí misma, un dato filosófico: el pensamiento náhuatl no necesitaba un relato único y oficial, porque su verdad no estaba en la letra, sino en la estructura. Cada mito era una variación sobre el mismo tema —la dualidad creadora—, como cada interpretación de una pieza musical es una variación sobre la misma partitura. Los *tlamatinime* no eran guardianes de un dogma: eran intérpretes de una gramática cósmica.

Al cerrar este recorrido por la creación, volvemos a la imagen inicial de este capítulo: Omēteotl en el decimotercer cielo, silencioso, sin templos, engendrando el mundo con su sola dualidad. Los mitos nos

han mostrado el despliegue de ese principio: los cuatro hijos, el monstruo partido, el cielo alzado, la tierra alimentada con sangre. Del dos al mundo, del principio a la historia: esa es la creación según los nahuas, y su protagonista invisible es siempre el dios que es dos.

Queda, por último, una imagen para llevarse de este capítulo: la del **Códice Fejérváry-Mayer** abierto sobre la mesa del lector, con su cosmograma de cuatro rumbos y centro, sus dioses de colores, sus signos de los días girando en orden perfecto. Quien lo contempla por primera vez ve un dibujo hermoso; quien lo contempla después de leer estas páginas ve un tratado de filosofía. Esa es la distancia que este volumen ha querido recorrer: de la imagen al concepto, del mito al principio, de la piedra al pensamiento. Ometeotl, el dios que es dos, nos espera al final del camino, silencioso en su decimotercer cielo, sosteniendo con su dualidad el mundo que acabamos de recorrer.

Y hay, finalmente, una razón íntima para estudiar a Ometeotl: nos devuelve una imagen del ser humano como ser dual, hecho a imagen del principio. Si el dios es dos, el hombre es dos: rostro y corazón, cuerpo y **tonalli**, lo visible y lo invisible. Reconocerse dual es reconocerse incompleto, necesitado del otro —del contrario complementario— para ser entero. En un tiempo que idolatra la autosuficiencia, la vieja sabiduría del dios dual susurra una verdad olvidada: nadie se basta a sí mismo, todos somos dos mitades buscando su par. Ometeotl no está solo en el decimotercer cielo: está en cada encuentro humano donde dos contrarios se reconocen y se completan.

El dios dual, en fin, no pide adoración: pide comprensión. Y comprenderlo es comprendernos.

Dos que son uno, uno que es dos: el misterio más antiguo del Anáhuac, y quizá el más vigente.





Los cinco soles

El mito de las eras

Los antiguos mexicanos creían que el mundo en el que vivían no era el primero. Antes del sol que los alumbraba habían existido otros soles, otras humanidades, otros cielos y otras tierras, cada uno destruido por un cataclismo. Esta convicción, registrada en varios documentos del siglo XVI, constituye uno de los mitos cosmogónicos más elaborados de la América prehispánica: la leyenda de los **cinco soles**, las cinco eras del mundo.

La fuente principal es un manuscrito conocido como la **Leyenda de los Soles**, redactado en 1558 por escribas indígenas en lengua náhuatl, probablemente en la región de la Ciudad de México. El texto, de apenas unas páginas, condensa una tradición oral de enorme antigüedad: la historia de las creaciones y destrucciones sucesivas del universo. Otras fuentes —la **Historia de los mexicanos por sus pinturas**, los memoriales de los informantes de Sahagún, los anales de Cuauhtitlan— cuentan versiones parcialmente distintas, con otro orden de los soles o con detalles divergentes. Estas diferencias no deben verse como errores: son la huella de una tradición viva, contada de distintas maneras en distintas ciudades, como ocurre con los grandes mitos de todos los pueblos.

El primer sol se llamó **Nahui Ocelotl**, "Cuatro Jaguar". Duró 676 años. En aquel tiempo, cuenta la leyenda, la tierra estaba habitada por gigantes, los **quinametzin**, seres de fuerza colosal que se alimentaban de bellotas y piñones. Pero aquel mundo terminó de manera terrible: al ponerse el sol de aquella era, los jaguares descendieron del cielo y devoraron a los gigantes. El primer sol fue, así, el sol de la tierra devorada por la fiereza. Algunos intérpretes han visto en este mito el recuerdo deformado de una época arcaica, quizá la memoria de los grandes mamíferos del Pleistoceno o de los primeros pobladores; otros lo leen como una alegoría de la violencia primordial. Sea como fuere, el mensaje es claro: el primer intento del cosmos fracasó.

El segundo sol fue **Nahui Ehécatl**, "Cuatro Viento". Duró 364 años. Sus habitantes se alimentaban de una planta silvestre llamada **acícintli**, y su mundo terminó cuando un viento huracanado barrió la tierra. Los hombres de aquella era fueron transformados en monos —los monos que, según la leyenda, todavía se ven en los montes— y el dios Quetzalcóatl, en su advocación de Ehécatl, dios del viento, barrió los cielos. Hay un detalle revelador en esta versión: la transformación de los hombres en monos no es un castigo moral, sino una degradación ontológica. Al destruirse su sol, los hombres de la segunda era perdieron su condición humana y descendieron en la escala de los seres. Cada cataclismo, en el pensamiento náhuatl, no solo destruye el mundo: degrada a sus habitantes.

El tercer sol se llamó **Nahui Quiahuitl**, "Cuatro Lluvia de fuego". Duró 312 años. Sobre aquel mundo cayó una lluvia de fuego que lo consumió todo, y sus habitantes fueron convertidos en guajolotes, en pavos. La imagen es a la vez terrible y doméstica: los hombres

de la tercera era, carbonizados por el fuego celeste, quedaron convertidos en las aves que los mexicanos criaban en sus corrales. Algunos estudiosos han relacionado este mito con la memoria de erupciones volcánicas —el Valle de México está rodeado de volcanes, y la lava del Xitle sepultó pueblos enteros en la época prehispánica—, pero más allá de su posible origen natural, el mito expresa una idea filosófica: el fuego que fecunda es el mismo que destruye, la dualidad omeyteotliana operando en la historia del cosmos.

El cuarto sol fue **Nahui Atl**, "Cuatro Agua". Duró 676 años. Su fin fue el diluvio: las aguas cubrieron la tierra, los cielos se derrumbaron y los hombres se convirtieron en peces. Solo una pareja humana, según algunas versiones, sobrevivió al cataclismo, pero fue castigada por los dioses por haber roto el ayuno sagrado: el humo de su fuego llegó al cielo y despertó la ira divina. El mito del diluvio aparece en culturas de todo el mundo, y su presencia en Mesoamérica ha dado lugar a toda clase de especulaciones; lo que importa aquí no es su universalidad, sino su función dentro del sistema náhuatl: cada era termina con el triunfo desmedido de uno de los elementos —la tierra feroz, el viento arrasador, el fuego consumidor, el agua desbordada—, como si el cosmos tuviera que purgarse periódicamente de sus excesos.

Detengámonos un momento en la estructura de este mito, porque revela la lógica profunda del pensamiento náhuatl. Las cuatro eras destruidas corresponden a los cuatro elementos y a los cuatro rumbos del universo: la tierra, el viento, el fuego y el agua. Cada sol es el reinado absoluto de uno de los principios, y cada cataclismo es la consecuencia de ese absolutismo: cuando un solo principio domina sin su contrario complementario, el equilibrio se rompe y el

mundo colapsa. ¿No es esta, en el fondo, la misma lección de Omēteotl? La dualidad no es una doctrina abstracta: es la condición de la existencia. Un mundo de puro fuego, de pura agua, de puro viento, es un mundo condenado. Solo el equilibrio de los contrarios sostiene la creación.

Hay otro rasgo notable: la duración de las eras. Los números —676, 364, 312, 676— no son arbitrarios: son múltiplos del ciclo calendárico de 52 años (676 es 52 por 13; 364 es 52 por 7; 312 es 52 por 6). El mito está tejido con los hilos del calendario, y el calendario, como veremos en el próximo capítulo, era para los nahuas la estructura misma del tiempo. Las eras del mundo no son una historia en el sentido moderno: son una cosmología numerada, un pasado medido con la vara de los ciclos sagrados.

Conviene señalar, finalmente, que las fuentes no concuerdan en el orden de los soles ni en todos sus nombres. La **Historia de los mexicanos por sus pinturas**, por ejemplo, presenta una secuencia distinta y atribuye la creación de cada era a dioses diferentes. Lejos de invalidar el mito, estas variantes lo enriquecen: nos recuerdan que estamos ante una tradición oral viva, no ante un dogma escrito en piedra. Los **tlamatinime** de distintas ciudades contaban la historia de los soles a su manera, adaptándola a sus necesidades rituales y políticas. Lo que permanecía constante era la estructura: cuatro eras destruidas, una quinta era en curso, y la certeza de que la era presente también terminaría.

El Quinto Sol del Movimiento

Después de la destrucción del cuarto sol, los dioses se reunieron en **Teotihuacan**, la "ciudad de los dioses", ya entonces una ruina venerable que los mexicas consideraban el lugar donde los dioses

se habían hecho dioses. Era necesario crear un quinto sol, un nuevo mundo, y para ello hacía falta un sacrificio: alguien debía arrojarse al fuego primordial para convertirse en el astro que alumbraría la nueva era.

Dos dioses se ofrecieron como candidatos. **Tecuciztécatl**, rico, soberbio, adornado con plumas preciosas de quetzal, se presentó con ofrendas magníficas: bolas de copal, espinas de coral, plumas finísimas. **Nanahuatzin**, en cambio, era el dios pobre, enfermo, cubierto de bubas y llagas —su nombre significa "el buboso"—, y solo pudo ofrecer cañas verdes, bolas de heno y espinas de maguey manchadas con su propia sangre. La asamblea de los dioses aceptó a ambos y encendió una gran hoguera. Cuando llegó el momento de arrojarse a las llamas, Tecuciztécatl, el soberbio, se acobardó: se acercó al fuego cuatro veces y cuatro veces retrocedió, quemado por el calor. Nanahuatzin, el humilde, no dudó: cerró los ojos y se arrojó a la hoguera, donde su cuerpo crepitó como un guiso. Avergonzado, Tecuciztécatl se lanzó entonces tras él.

Pero la hoguera ya había consumido casi todo su ardor, y el segundo sacrificio produjo un astro menor. Cuando amaneció, dos soles se alzaron por el oriente: el esplendoroso Nanahuatzin y el pálido Tecuciztécatl. Los dioses, molestos ante aquella duplicación, tomaron un conejo y lo arrojaron contra el rostro del segundo astro, apagando su brillo y marcándolo para siempre: así nació la luna, con la silueta del conejo todavía visible en su disco. Desde entonces, el sol es Nanahuatzin, el humilde que se atrevió, y la luna es Tecuciztécatl, el soberbio castigado.

Sin embargo, el nuevo sol no se movía: permanecía inmóvil en el cielo, como clavado en el firmamento. Los dioses comprendieron entonces la terrible condición de la nueva era: para que el sol

caminara, todos ellos debían morir. El viento, **Ehécatl** —una de las formas de Quetzalcóatl—, sopló con fuerza sobre el astro para ponerlo en movimiento, y los dioses, uno tras otro, se sacrificaron. **Xólotl**, el gemelo oscuro de Quetzalcóatl, ejecutó el sacrificio y luego se quitó la vida a sí mismo. Con la sangre de los dioses, el Quinto Sol comenzó su marcha por el cielo.

Este mito fundacional de la era presente contiene, en forma narrativa, toda la teología del sacrificio mexica. El sol se mueve porque los dioses murieron por él; la luz existe porque hubo una entrega total. Y si los dioses se sacrificaron para crear el mundo, los hombres deben sacrificarse para mantenerlo: esta es la lógica de la "deuda cósmica" que justificaba los ritos sangrientos del culto mexica. No se trataba de crueldad gratuita, sino de una economía sagrada: la sangre alimenta al sol como el agua alimenta al maíz. Quien comprenda este mito comprenderá por qué los mexicas consideraban el sacrificio no un crimen, sino un deber cósmico.

El nombre del Quinto Sol es **Nahui Ollin**, "Cuatro Movimiento". *Ollin* significa movimiento, temblor, y es también el signo calendárico del terremoto. La era presente es, pues, la era del movimiento: el sol se mueve, la tierra tiembla, todo fluye. Pero *ollin* anuncia también el fin: según la profecía, el Quinto Sol terminará con terremotos, cuando la tierra se agite y los **tzitzimime**, los demonios estelares del poniente, desciendan del cielo para devorar a la humanidad. El movimiento que da la vida será el movimiento que la destruya. Una vez más, la dualidad: el mismo principio crea y aniquila.

Los mexicas vivían, pues, bajo un sol condenado. Sabían —o creían saber— que su mundo terminaría, como habían terminado los cuatro anteriores. Esta conciencia de la finitud cósmica impregnaba

toda su cultura: la urgencia de los ritos, la solemnidad de las fiestas, la disposición al sacrificio. Vivir en el Quinto Sol era vivir en un paréntesis entre dos cataclismos, y la tarea del hombre era ensanchar ese paréntesis con su sangre, su trabajo y su plegaria. Lejos de producir desesperación, esta conciencia producía un sentido trágico y elevado de la existencia: cada día que el sol nacía era una victoria arrancada al caos.

El tiempo cíclico y la responsabilidad humana

La leyenda de los cinco soles expresa una concepción del tiempo radicalmente distinta de la que heredó el Occidente moderno. Para la tradición judeocristiana, el tiempo es una línea: tiene un principio —la creación— y tendrá un fin —el juicio—, y la historia avanza irreversiblemente entre ambos. Para los nahuas, el tiempo era un ciclo: las eras se suceden, los mundos nacen y mueren, y nada es definitivo excepto el ritmo mismo de la alternancia. El pasado no está atrás, superado: está debajo, como cimiento del presente, y el futuro no es una tierra prometida: es la repetición de lo ya ocurrido.

Esta concepción cíclica no implicaba, sin embargo, una resignación pasiva. Al contrario: si el mundo puede colapsar, el hombre tiene la responsabilidad de sostenerlo. La religión mexica era, en este sentido, una religión de la acción: cada rito, cada ofrenda, cada gota de sangre derramada en el altar era una contribución a la estabilidad del cosmos. Los dioses habían hecho su parte al sacrificarse en Teotihuacan; ahora les tocaba a los hombres hacer la suya. El universo náhuatl no era una máquina que funcionaba sola: era un organismo que había que alimentar.

De aquí surge una de las paradojas más fascinantes de la cultura mexica: un pueblo convencido de que su mundo terminaría, y al

mismo tiempo entregado con energía formidable a construirlo, a ordenarlo, a embellecerlo. Tenochtitlan, con sus calzadas, sus templos y sus jardines flotantes, fue levantada por hombres que sabían que los terremotos la destruirían. Esta tensión entre la conciencia del fin y el amor por la obra es quizá la lección más honda de la leyenda de los soles: la grandeza no está en la permanencia, sino en la entrega.

El testimonio más elocuente de esta cosmovisión es la **Piedra del Sol**, el monolito circular descubierto el 17 de diciembre de 1790 durante las obras de pavimentación de la Plaza Mayor de la Ciudad de México. Tallada en basalto, con 3.6 metros de diámetro y unas 25 toneladas de peso, esta escultura es mucho más que una obra maestra del arte prehispánico: es un tratado de cosmología esculpido en piedra. En su centro aparece el rostro de **Tonatiuh**, el dios sol, con la lengua en forma de cuchillo de sacrificio —el sol que exige sangre—; alrededor del rostro, en cuatro cuadros, se representan los cuatro soles anteriores: Cuatro Jaguar, Cuatro Viento, Cuatro Lluvia de fuego y Cuatro Agua. Más afuera, un anillo con los veinte signos de los días del *tonalpohualli*, y en el borde exterior, dos serpientes de fuego que enmarcan el conjunto.

La Piedra del Sol no era un calendario en el sentido moderno, como a veces se dice: era una imagen del tiempo cósmico, la representación esculpida de la era presente rodeada de las eras destruidas. Quien la contemplaba veía, de un vistazo, toda la historia del universo: los cuatro mundos muertos enmarcando al quinto mundo vivo, el sol exigente en el centro, los días girando alrededor. Es probable que el monolito estuviera colocado horizontalmente, como una mesa de ofrendas o un altar, en el Recinto Sagrado de Tenochtitlan. Hoy se exhibe verticalmente en el

Museo Nacional de Antropología, donde millones de visitantes la contemplan cada año, a menudo sin saber que están mirando el rostro del tiempo náhuatl.

La leyenda de los cinco soles invita, finalmente, a una reflexión que trasciende la erudición. Nuestra propia civilización, con su fe en el progreso indefinido, ha olvidado la lección que los nahuas tenían siempre presente: que los mundos son frágiles, que las eras terminan, que el equilibrio hay que ganarlo cada día. Los mexicas lo sabían y, sin embargo —o por eso mismo—, construyeron una de las ciudades más admirables de su tiempo, desarrollaron una filosofía de la dualidad y midieron el cielo con una precisión asombrosa. El Quinto Sol, el sol del movimiento, sigue siendo una metáfora poderosa: todo se mueve, todo cambia, todo termina, y sin embargo vale la pena alimentar al sol cada mañana.

Los soles en la piedra y en los códices

El mito de los cinco soles no vivía solo en los relatos orales: estaba grabado en la piedra, pintado en los códices y esculpido en los monumentos. Rastrear sus huellas en el arte prehispánico nos permite comprender hasta qué punto la historia de las eras era, para los mexicas, una verdad visible, inscrita en el paisaje sagrado de su ciudad.

El testimonio más imponente es, como ya vimos, la **Piedra del Sol**. Pero conviene mirarla con más detenimiento, porque cada uno de sus elementos cuenta una parte del mito. El rostro central de **Tonatiuh**, con su lengua-cuchillo de sacrificio y sus garras de águila enmarcando el rostro, no es un retrato amable: es el sol del Quinto Sol en su exigencia terrible, el astro que necesita sangre para caminar. Los cuatro cuadros que lo rodean contienen los glifos

de los soles destruidos: *4-Jaguar* arriba a la derecha, *4-Viento* arriba a la izquierda, *4-Lluvia de fuego* abajo a la izquierda y *4-Agua* abajo a la derecha. La disposición no es casual: los cuatro mundos muertos enmarcan al mundo vivo, como cuatro testigos silenciosos de la fragilidad de la era presente. Quien se acercaba al monolito —probablemente colocado horizontalmente como altar de sacrificios— veía de un vistazo la totalidad del tiempo cósmico: el pasado destruido sosteniendo al presente amenazado.

Alrededor de los soles se despliega el anillo de los veinte signos de los días, cada uno en su cartucho cuadrado, y más afuera el anillo de los rayos solares y las joyas. En el borde exterior, dos **xiuhcóatl**, serpientes de fuego, se muerden la cola enmarcando el conjunto: son las serpientes del tiempo, el fuego que devora y renueva. La escultura entera puede leerse como una máquina cosmológica: el sol central exige el sacrificio, los soles muertos recuerdan el fin, los días giran sin cesar, las serpientes de fuego cierran el círculo. No es un calendario para consultar la fecha: es una imagen del universo en funcionamiento.

Los códices ofrecen otra vía de acceso al mito. El **Códice Telleriano-Remensis**, pintado en la primera mitad del siglo XVI por escribas indígenas bajo supervisión española, incluye una sección con los cinco soles representados como soles sucesivos, cada uno con su glifo y su cataclismo. El **Códice Vaticano A** —también llamado *Códice Ríos*— presenta una versión semejante, con glosas en italiano que explican el mito a los lectores europeos. Estos documentos son invaluable porque muestran cómo los propios nahuas visualizaban las eras: no como abstracciones, sino como soles con rostro, cada uno con su color y su signo, en una secuencia que culmina con el sol del movimiento.

Es importante señalar que la idea de las eras sucesivas no era exclusiva de los nahuas. El ***Popol Vuh***, el libro sagrado de los mayas quichés, narra varios intentos fallidos de crear a la humanidad: primero los hombres de barro, que se deshacían en el agua; luego los hombres de madera, que fueron destruidos por una inundación y convertidos en monos —un paralelo sorprendente con el segundo sol náhuatl—. Solo el tercer intento, los hombres de maíz, prosperó. Entre los pueblos de Oaxaca y del Golfo aparecen relatos semejantes de creaciones y destrucciones. Esta convergencia sugiere que el mito de las eras sucesivas es uno de los relatos más antiguos de Mesoamérica, anterior a la formación de los pueblos que lo contaron en el siglo XVI, una memoria compartida de un pasado imaginado como serie de ensayos y fracasos.

¿Por qué tantos pueblos mesoamericanos imaginaron el pasado como una sucesión de mundos destruidos? Los arqueólogos han propuesto una explicación sugestiva: Mesoamérica es una tierra de catástrofes naturales —terremotos, erupciones volcánicas, huracanes, inundaciones, sequías prolongadas—. Cualquier sociedad que viva durante siglos en esta tierra acumula memoria de desastres: ciudades abandonadas tras una erupción, campos arrasados por una inundación, años de hambre tras una sequía. El mito de los soles sería, en esta lectura, la elaboración simbólica de una experiencia histórica real: la conciencia de que la civilización es frágil y de que la naturaleza puede, en cualquier momento, retirar su favor.

Pero reducir el mito a un recuerdo de desastres sería empobrecerlo. Los cinco soles son también una filosofía de la historia: enseñan que ningún orden es definitivo, que todo poder termina, que la grandeza

de una era no la libra de la destrucción. Para los mexicas, que en apenas dos siglos habían construido un imperio, esta lección tenía una urgencia particular: su propio sol, el quinto, también terminaría. El mito era una advertencia contra la soberbia imperial, un recordatorio de que ni siquiera los dioses son eternos —recordemos que los dioses tuvieron que morir para crear el Quinto Sol—. En un mundo donde los imperios se creen eternos, la leyenda de los soles era una escuela de humildad cósmica.

Hay un último aspecto del mito que merece destacarse: su relación con la identidad mexicana. Los mexicas eran un pueblo recién llegado, sin el prestigio de las antiguas civilizaciones del Valle de México. Al adoptar y reelaborar el mito de los soles —cuyo escenario fundacional, Teotihuacan, era una ciudad mucho más antigua que la suya—, los mexicas se insertaban en una historia cósmica que los precedía y los legitimaba: no eran unos advenedizos, sino los habitantes del Quinto Sol, la era definitiva, el pueblo elegido para alimentar al sol con su sangre. El mito, así, cumplía una función política: convertía la historia universal en historia mexicana, y a los mexicas en protagonistas del cosmos. Que un mito cosmogónico sirva también como ideología imperial no debe escandalizarnos: ha ocurrido en todas las civilizaciones, desde Roma hasta nuestros días.

Las eras del mundo en otras tradiciones: una mirada comparada

El mito de los cinco soles no es único en la historia de las religiones: muchos pueblos han imaginado el pasado como una sucesión de eras destruidas. Comparar estas tradiciones —sin confundirlas ni reducirlas unas a otras— nos ayuda a apreciar lo que el mito

náhuatl tiene de universal y lo que tiene de irrepetiblemente suyo.

La comparación más cercana es la de **Hesíodo**, el poeta griego del siglo VIII antes de nuestra era, que en su obra **Los trabajos y los días** describió cinco edades de la humanidad: la edad de oro, la edad de plata, la edad de bronce, la edad de los héroes y la edad de hierro —esta última, la suya propia, una edad de decadencia—. Como en el mito náhuatl, las edades griegas forman una secuencia descendente: cada era es peor que la anterior, y la presente es la más degradada. Pero hay una diferencia decisiva: las edades de Hesíodo no terminan en cataclismos cósmicos que destruyen el mundo, sino en una decadencia moral progresiva; y no hay una sexta edad en el horizonte griego, mientras que el mito náhuatl implica que después del Quinto Sol vendrá —o podría venir— un sexto. El tiempo griego de Hesíodo es una pendiente; el tiempo náhuatl es una rueda.

La tradición **hindú** ofrece un paralelo aún más sorprendente: la doctrina de los cuatro **yugas** —**Satya Yuga**, **Treta Yuga**, **Dvapara Yuga** y **Kali Yuga**—, eras sucesivas de duración decreciente, cada una más corrupta que la anterior, que culminan en la disolución del universo y el comienzo de un nuevo ciclo. Como los soles nahuas, los **yugas** están medidos con números sagrados y terminan en cataclismos; como el Quinto Sol, el **Kali Yuga** —la era presente, según esta doctrina— es la era de la decadencia. Las semejanzas son tan notables que algunos estudiosos han especulado con difusiones imposibles; lo más sensato es ver en ellas una convergencia: las grandes civilizaciones agrícolas, enfrentadas a la fragilidad de sus mundos, llegaron independientemente a imaginar el tiempo como una serie de eras condenadas.

El ***Popol Vuh*** maya, como ya señalamos, narra creaciones sucesivas fallidas: los hombres de barro, los hombres de madera, y finalmente los hombres de maíz. Pero la estructura es distinta: no hay soles numerados ni cataclismos elementales sistemáticos, sino ensayos de los dioses creadores que van perfeccionando su obra. El tono es menos trágico y más experimental: los dioses mayas aprenden de sus errores, mientras que los soles nahuas expresan una necesidad cósmica —cada elemento, al reinar en absoluto, destruye el mundo—.

¿Qué revela esta comparación? En primer lugar, que la idea de las eras sucesivas responde a una experiencia humana universal: la conciencia de que las civilizaciones caen, de que el orden es frágil, de que el pasado contiene mundos perdidos. Todos los pueblos que han visto ruinas —y todos los pueblos antiguos vivían entre ruinas de culturas anteriores— se han preguntado por los mundos que existieron antes del suyo. En segundo lugar, que cada tradición viste esta intuición universal con sus propios ropajes: los griegos, con la nostalgia de la edad de oro; los hindúes, con la matemática cósmica de los *yugas*; los nahuas, con los cuatro elementos y la dualidad.

Y en tercer lugar —lo más importante—, que el mito náhuatl tiene un rasgo que lo distingue de todos los demás: la **responsabilidad humana en el mantenimiento del cosmos**. En las tradiciones griega e hindú, las eras terminan por necesidad cósmica o por decreto divino, y el hombre es un espectador impotente. En el mito náhuatl, en cambio, la duración del Quinto Sol depende de la acción humana: mientras los hombres alimenten al sol con su sangre y sus ritos, la era continúa. El mito no es solo una cosmología: es una ética, una llamada a la acción. Ninguna otra tradición de las eras

del mundo concede al hombre un papel tan central en la sostén del universo.

Esta singularidad nos devuelve a la teología del sacrificio que examinamos antes. Si el lector moderno se escandaliza ante los ritos sangrientos de los mexicas, la comparación con otras tradiciones puede ayudarle a comprenderlos —no a justificarlos, sino a comprenderlos—. Los griegos sacrificaban hecatombes de bueyes a sus dioses; los hindúes ofrecían sacrificios védicos de animales; los hebreos degollaban corderos en el Templo. Todas las religiones antiguas alimentaban a sus dioses con sangre. Lo que distingue al sacrificio mexica no es su existencia, sino su escala y su fundamento cosmológico: si el sol necesita sangre para moverse, y si el sol se detiene el mundo termina, entonces el sacrificio es —en la lógica del sistema— un acto de salvación cósmica. Podemos rechazar la premisa sin dejar de admirar la coherencia.

Hay una última lección comparada: la modernidad también tiene su mito de las eras, aunque no lo reconozca como mito. Nuestra historiografía habla de Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna y Edad Contemporánea; nuestra geología, de eras y períodos; nuestra cosmología, de un universo con principio y —quizá— con fin. La idea de que el tiempo está articulado en eras sucesivas no es una superstición primitiva: es una estructura profunda del pensamiento histórico. Los nahuas la expresaron con soles y cataclismos; nosotros, con periodizaciones académicas. La diferencia no está en la estructura, sino en el lenguaje. Y en este sentido, el mito de los cinco soles no es un fósil del pasado: es un espejo donde nuestra propia concepción del tiempo puede reconocerse.

La sangre que mueve al sol: teología del sacrificio

Ningún aspecto de la religión mexicana ha generado tanta incomprensión —y tanta leyenda negra— como el sacrificio humano. Para comprenderlo sin justificarlo ni demonizarlo, hay que situarlo en el sistema de pensamiento que este volumen ha reconstruido: no era un arrebatado de crueldad, sino la consecuencia lógica de una cosmología. Este apartado expone esa lógica con la honestidad que el tema exige.

El fundamento está en el mito que ya conocemos: en Teotihuacan, los dioses se sacrificaron para que el Quinto Sol se moviera. Nanahuatzin se arrojó al fuego, los demás dioses se dieron muerte unos a otros, y con su sangre el sol comenzó a caminar. Este sacrificio primordial estableció el principio: **la vida se alimenta de muerte entregada voluntariamente**. Si los dioses —seres infinitamente superiores— tuvieron que morir para crear el mundo, ¿cómo no habrían de morir los hombres para mantenerlo? El sacrificio humano no era una invención sacerdotal: era la imitación del acto fundacional de los dioses.

De este principio derivaba la noción de la **deuda cósmica**. Cada amanecer era un milagro que había que pagar: el sol nacía porque alguien lo alimentaba. Cada lluvia, cada cosecha, cada victoria era un don de los dioses que exigía reciprocidad. Los nahuas concebían su relación con lo sagrado como un intercambio —un **trueque** cósmico—: los dioses dan la vida, los hombres devuelven la sangre. Negarse al intercambio habría sido romper el pacto, condenar al sol a detenerse y al mundo a colapsar. En esta lógica, el sacrificio no era un crimen: era un deber, el más alto de todos, comparable al deber del soldado que da su vida por su patria.

Conviene distinguir las formas del sacrificio. La más frecuente y la menos conocida era el **autosacrificio**: el derramamiento de la

propia sangre mediante punciones en las orejas, la lengua, los brazos o —en los ritos más solemnes— el miembro viril. Todos los días, en los templos y en las casas, sacerdotes y penitentes se sangraban ante los dioses, ofreciendo su sangre en pequeñas cantidades pero de manera constante. Era un sacrificio democrático: cualquiera podía hacerlo, y todos lo hacían. La sangre del autosacrificio era la "moneda corriente" de la economía sagrada.

El **sacrificio humano** —la ofrenda de la vida entera— estaba reservado a las grandes ocasiones: las fiestas de las veintenas, la entronización de un gobernante, la dedicación de un templo, la ceremonia del Fuego Nuevo. Las víctimas eran, en su mayoría, cautivos de guerra —guerreros enemigos capturados en las llamadas "guerras floridas"—, aunque también había esclavos comprados para el rito y, en casos excepcionales, voluntarios. El ritual variaba según la fiesta: la extracción del corazón sobre la piedra de sacrificios era la forma más conocida, pero había también el flechamiento, la decapitación, el despeñamiento, el ahogamiento ritual. Cada dios tenía su rito propio, cada fiesta su liturgia.

La **escala** del sacrificio mexica ha sido objeto de debate encendido. Los cronistas españoles hablaron de decenas de miles de víctimas en las grandes fiestas —20,000, 50,000, hasta 80,000 en la dedicación del Templo Mayor según algunas fuentes—, cifras que los historiadores modernos consideran exageradas, producto del interés español en justificar la conquista presentando a los mexicas como monstruos. Las estimaciones actuales, basadas en la demografía y en la logística del ritual —cada sacrificio tomaba varios minutos—, reducen drásticamente esas cifras: probablemente unos pocos miles al año en todo el imperio,

concentrados en las grandes fiestas. Siguen siendo cifras terribles, pero de un orden de magnitud distinto al de la leyenda negra.

Más importante que los números es la **actitud** de los participantes. Los testimonios indican que las víctimas, en muchos casos, aceptaban su destino con una resignación que los españoles no supieron interpretar: para el guerrero capturado, morir en la piedra era morir la muerte florida, la muerte que alimenta al sol, un honor superior a morir en la batalla. Algunos cautivos, según las crónicas, subían a la pirámide cantando y danzando. Esta aceptación no era masoquismo: era la convicción de que su muerte tenía un sentido cósmico, de que su sangre mantendría en marcha el universo. Podemos estremecernos ante esta convicción sin dejar de reconocer su coherencia interna.

Los estudiosos modernos han propuesto varias explicaciones del sacrificio mexica, más allá de la teológica. Algunos han visto en él un **instrumento político**: el terror ritual como medio de dominar a los pueblos sometidos, que debían entregar tributo en forma de víctimas. Otros, una **válvula demográfica**: una sociedad sin ganado doméstico y con presión poblacional que encontraba en el sacrificio —y en el canibalismo ritual que a veces lo acompañaba— una forma de regular la población y obtener proteínas. Otros, un **mecanismo de cohesión social**: el ritual sangriento como experiencia colectiva que unía a la comunidad en torno a sus dioses. Probablemente todas estas funciones coexistían: el sacrificio era, a la vez, teología, política, demografía y teatro social.

Ninguna explicación, sin embargo, debe hacernos olvidar lo esencial: para los mexicas, el sacrificio era **necesario** en el sentido más fuerte de la palabra. No era una opción cruel entre otras posibles: era la condición de la existencia del mundo. Un mexica

que se hubiera opuesto al sacrificio no habría sido un reformador humanitario: habría sido alguien que proponía dejar morir al sol. Juzgar esta creencia desde nuestra moral es legítimo —y debemos hacerlo—, pero comprenderla exige entrar en su lógica: si crees que el sol se detiene sin sangre, el sacrificio es un acto de amor al mundo.

La conquista española puso fin al sacrificio humano, y ningún lector sensato lamentará su desaparición. Pero su estudio sigue siendo necesario, no por morbo, sino porque ilumina una verdad incómoda: las civilizaciones son capaces de construir sistemas de pensamiento coherentes y refinados sobre premisas que hoy nos parecen aberrantes. La filosofía de la dualidad, el calendario sagrado, la poesía de los *tlamatinime* y el sacrificio humano formaban parte del mismo edificio cultural: no podemos admirar lo uno e ignorar lo otro. Comprender el sacrificio en su contexto no es justificarlo: es reconocer que la grandeza y el horror pueden habitar la misma casa, y que la tarea del historiador —y del lector— es mirar la casa entera sin cerrar los ojos.





El tiempo sagrado

El **xiuhpohualli**: el año de las fiestas

Si la dualidad era la estructura del cosmos y los soles su historia, el calendario era su pulso: la medida viva con la que los nahuas acompañaban la respiración del universo. Ninguna otra civilización del mundo antiguo desarrolló un sistema calendárico tan complejo y tan íntimamente ligado a la vida religiosa como la mesoamericana. Los mexicas heredaron este sistema de siglos de observación astronómica y lo llevaron a un refinamiento extraordinario: dos calendarios entrelazados que regían, respectivamente, la vida agrícola y ritual, y el destino individual de cada persona.

El primero de estos calendarios era el **xiuhpohualli**, la "cuenta de los años", el calendario solar de 365 días. Estaba compuesto por dieciocho veintenas —períodos de veinte días— que sumaban 360 días, más cinco días complementarios llamados **nemontemi**, los "días vacíos" o "inútiles". Cada veintena tenía su nombre, su dios patrono y sus fiestas: **Atlcahualo**, cuando se hacían ofrendas a los dioses del agua; **Tlacaxipehualiztli**, la fiesta de Xipe Tótec, el desollado, con sus combates gladiatorios; **Tóxcatl**, la gran fiesta de Tezcatlipoca, en la que se sacrificaba al joven que durante un año había encarnado al dios; **Panquetzaliztli**, la fiesta de Huitzilopochtli, con procesiones por toda la ciudad; **Ochpaniztli**, el

barrimiento de los caminos, dedicado a las diosas de la tierra y el maíz. El año mexica era, así, una sucesión ininterrumpida de fiestas: apenas terminaba una veintena comenzaba la siguiente, y la ciudad vivía en un estado de celebración casi permanente.

Los cinco días **nemontemi**, en cambio, eran un paréntesis de inquietud. Considerados días "vacíos", fuera del orden, durante ellos se suspendían las actividades normales: la gente permanecía en sus casas, evitaba los pleitos y los negocios, y esperaba con ansiedad el inicio del nuevo año. Quien nacía en un día **nemontemi** cargaba con un destino sombrío, pues había venido al mundo en un tiempo sin dios protector. Esta aprensión ante los días intercalares revela una concepción del tiempo muy distinta de la nuestra: para los nahuas, el tiempo no era un contenedor neutro donde ocurren las cosas, sino una sustancia cualificada, cargada de potencias favorables o nefastas. Cada día tenía un "peso", un carácter, un destino.

El **xiuhpohualli** comenzaba, según la mayoría de las fuentes, con la veintena de **Atlcahualo**, hacia febrero del calendario europeo, aunque los especialistas discuten si el año mexica tenía un inicio fijo o se ajustaba por observación. Lo que sí está claro es que el calendario solar regía la vida agrícola: las siembras, las cosechas, las fiestas de la lluvia y del maíz. Era el calendario de la comunidad, el que marcaba el ritmo colectivo de la ciudad y del campo. Pero junto a él, invisible para el visitante apresurado, giraba otro calendario más íntimo y más temido: el de los destinos.

El tonalpohualli: el libro de los días

El **tonalpohualli**, la "cuenta de los días" o "cuenta de los destinos", era un ciclo de 260 días formado por la combinación de veinte

signos y trece números. Cada día del ciclo tenía un nombre compuesto por un número del 1 al 13 y uno de los veinte signos: *1-Cipactli*, *2-Ehécatl*, *3-Calli*, y así sucesivamente hasta completar las 260 combinaciones, momento en que la cuenta volvía a empezar. Este calendario no medía el año solar ni servía para la agricultura: medía el destino.

Los veinte signos de los días eran: *Cipactli* (el cocodrilo, el monstruo primordial de la tierra), *Ehécatl* (el viento), *Calli* (la casa), *Cuetzpalin* (la lagartija), *Cóatl* (la serpiente), *Miquiztli* (la muerte), *Mázatl* (el venado), *Tochtli* (el conejo), *Atl* (el agua), *Itzcuintli* (el perro), *Ozomahtli* (el mono), *Malinalli* (la hierba torcida), *Ácatl* (la caña), *Ocelotl* (el jaguar), *Cuauhtli* (el águila), *Cozcacuauhtli* (el zopilote), *Ollin* (el movimiento), *Técpatl* (el pedernal), *Quiahuitl* (la lluvia) y *Xóchitl* (la flor). Cada signo tenía su carácter: días del cocodrilo eran propicios para comenzar empresas; días de la muerte exigían recogimiento; días del perro favorecían la lealtad y los viajes; días del pedernal anunciaban conflictos. Cada signo, además, estaba regido por una divinidad que prestaba al día su influencia.

El ciclo de 260 días se dividía en veinte **trecenas**, períodos de trece días, cada una bajo el patrocinio de un dios o una pareja divina. La primera trecena, *1-Cipactli*, estaba regida por **Tonacatecuhtli**, el señor del sustento; la quinta, *1-Cóatl*, por **Tlazoltéotl**, la diosa que limpia las inmundicias; la decimotercera, *1-Ollin*, por **Tláloc**. Los códices adivinatorios —el **Códice Borgia**, el **Códice Vaticano B**, el **Códice Fejérváry-Mayer**— son, en lo esencial, *tonalamatl*, "libros de los días": manuales pintados donde cada trecena aparece con su dios patrono, sus augurios y sus prescripciones rituales. Estos libros eran los instrumentos de trabajo de los **tonalpohuque**,

los "contadores de los destinos", sacerdotes-advinos que interpretaban el calendario para la comunidad.

La función del *tonalpohualli* era eminentemente práctica y personal. Cuando nacía un niño, el *tonalpohuque* consultaba el signo del día para pronosticar su destino: el *tonalli* —la entidad anímica ligada al día del nacimiento, el "calor" y la "suerte" de la persona— quedaba fijado para siempre. Un niño nacido en un día *Cuauhtli* (águila) sería valiente; uno nacido en día *Malinalli* (hierba) tendría un destino enredado. Pero el destino no era una condena inexorable: los ritos, las ofrendas y el esfuerzo personal podían atenuar los malos augurios y potenciar los buenos. El calendario proponía, el hombre disponía —dentro de los límites que los dioses habían trazado.

El *tonalpohualli* se consultaba para todo: para elegir el día de una boda o de una partida de guerra, para decidir si un enfermo sanaría, para saber si una empresa comercial tendría éxito, para bautizar a los niños con el nombre del día de su nacimiento —muchos nombres nahuas, como *Cuitláhuac* o *Motecuhzoma*, conviven con nombres calendáricos como *8-Venado* o *4-Pedernal* en las crónicas. El tiempo, para los nahuas, era un tejido de signos que había que saber leer, y los *tonalpohuque* eran sus lectores profesionales.

Los estudiosos modernos se han preguntado por el origen del número 260, y las hipótesis son fascinantes. Trece por veinte son los factores obvios, pero ¿por qué trece y por qué veinte? Se ha señalado que 260 días es aproximadamente la duración de la gestación humana —nueve meses lunares—, lo que haría del *tonalpohualli* un calendario de la vida en gestación, del destino formándose en el vientre materno. Se ha observado también que

260 es la mitad del ciclo sinódico de Venus redondeado en ciertos cálculos, y que el ciclo de 260 días aparece en toda Mesoamérica desde épocas muy antiguas, grabado en monumentos olmecas y zapotecas. Sea cual fuere su origen, su persistencia durante más de dos milenios habla de su profundo arraigo: el **tonalpohualli** era una de las instituciones más antiguas y veneradas del mundo mesoamericano.

La atadura de los años: la ceremonia del Fuego Nuevo

Los dos calendarios —el solar de 365 días y el ritual de 260— giraban simultáneamente, como dos ruedas dentadas de una misma máquina. Y cada cierto tiempo, las dos ruedas volvían a coincidir en su punto de partida: el día **1-Cipactli** del **tonalpohualli** caía de nuevo sobre el primer día del **xiuhpohualli**. Este encuentro ocurría cada 18,980 días, es decir, cada 52 años solares, que equivalen exactamente a 73 ciclos de 260 días. Los nahuas llamaban a este período el **xiuhmōpilli**, la "atadura de los años": su siglo, su era, la medida mayor del tiempo humano.

Cada año dentro del ciclo de 52 tenía su propio nombre, formado por uno de cuatro signos portadores —**Tochtli** (conejo), **Ácatl** (caña), **Técpatl** (pedernal) y **Calli** (casa)— combinado con un número del 1 al 13. Así se sucedían el año **1-Tochtli**, **2-Ácatl**, **3-Técpatl**, **4-Calli**, **5-Tochtli**, y así hasta completar las 52 combinaciones. Los anales indígenas registraban la historia con estos nombres de años: "en el año **8-Tochtli** llegaron los españoles", "en el año **1-Ácatl** nació tal señor". Era un sistema elegante y preciso, que permitía fechar los acontecimientos sin necesidad de una era absoluta.

Pero el final del ciclo de 52 años no era una simple efeméride: era el momento más solemne y más temido de la vida mexicana. Porque los sabios enseñaban que, al completarse la atadura de los años, el mundo llegaba al borde del abismo: era posible que el sol no volviera a nacer, que la era presente terminara como habían terminado las cuatro anteriores, que los **tzitzimime** descendieran del cielo para devorar a la humanidad. La única manera de conjurar el peligro era renovar el pacto cósmico mediante la ceremonia más impresionante del ritual mexicano: el **Fuego Nuevo**, el **Toxiuhmolpilia**.

Los preparativos comenzaban días antes. En todo el imperio se apagaban los fuegos: los braseros de los templos, los fogones de las casas, las antorchas de las calles. La gente arrojaba al agua o enterraba las imágenes de sus dioses domésticos y los utensilios del hogar, como si el mundo debiera empezar de cero. Las mujeres embarazadas se cubrían el rostro con máscaras de hojas de maguey y eran encerradas en los graneros: se temía que, si el mundo se acababa, se convertirían en monstruos devoradores. A los niños se les pellizcaba y se les mantenía despiertos a la fuerza, para que no se durmieran y se transformaran en ratones. Toda la ciudad contenía el aliento.

Al atardecer del último día del ciclo, una procesión solemne de sacerdotes abandonaba Tenochtitlan y ascendía al **Huixachtlan**, el Cerro de la Estrella, al sureste del Valle de México. Con ellos llevaban a un cautivo de guerra, el hombre sobre cuyo pecho se encendería el fuego nuevo. La multitud, desde las azoteas de la ciudad y las laderas de los cerros, observaba en silencio. Cuando caía la noche, los sacerdotes esperaban el momento decisivo: el paso de las **Pléyades** —el **Tianquiztli**, "el mercado", como las

llamaban— por el cenit. Si las estrellas cruzaban el punto más alto del cielo, era señal de que el cosmos consentía en continuar; si se detenían, el fin había llegado.

A la medianoche, sobre el pecho abierto del cautivo, los sacerdotes frotaban el *mamalhuaztli*, el taladro de fuego, hasta que brotaba la llama. En ese instante, un grito de júbilo recorría el valle: el fuego había prendido, el mundo continuaría otros 52 años. Corredores veloces llevaban la llama nueva al Templo Mayor de Tenochtitlan, donde se encendía la gran hoguera, y de allí a todos los templos, y de los templos a cada casa del imperio. En pocas horas, miles de fuegos nuevos ardían donde antes solo había cenizas frías. La gente se sangraba las orejas y ofrecía su sangre a los dioses en acción de gracias; se estrenaban ropas nuevas, se renovaban los juramentos, se celebraba el renacimiento del tiempo.

La última ceremonia del Fuego Nuevo celebrada en tiempos prehispánicos tuvo lugar en **1507**, bajo el gobierno de **Motecuhzoma II**. La siguiente debería haberse celebrado en 1559, pero para entonces Tenochtitlan había caído y el imperio ya no existía. Los frailes prohibieron el rito, y la atadura de los años quedó desatada para siempre. Sin embargo, la memoria de la ceremonia sobrevivió en las crónicas y en los testimonios de los ancianos que la habían presenciado de niños. Sahagún la describió con detalle, y los historiadores modernos la consideran una de las ceremonias más elocuentes de la religión mesoamericana: el momento en que todo un pueblo contenía la respiración ante la posibilidad del fin del mundo.

¿Qué nos dice el Fuego Nuevo sobre el pensamiento náhuatl? En primer lugar, que el tiempo no era para los mexicas un río que fluye solo: era un fuego que había que volver a encender. La continuidad

del cosmos no estaba garantizada; dependía de la acción ritual de los hombres. En segundo lugar, que la comunidad entera participaba de esta responsabilidad: no eran solo los sacerdotes quienes renovaban el mundo, sino cada familia que apagaba su fogón y encendía el nuevo. Y en tercer lugar, que la religión mexicana, con toda su solemnidad terrible, era en el fondo una religión de la esperanza: cada 52 años, el pueblo apostaba a que el sol volvería a nacer, y cada 52 años ganaba la apuesta —hasta que llegaron los españoles y la rueda se detuvo.

Hay un detalle de la ceremonia que merece una reflexión final. Los sacerdotes no encendían el fuego nuevo a una hora calculada de antemano: esperaban a que las Pléyades cruzaran el cenit, es decir, sometían el rito a la verificación astronómica. La religión y la ciencia, que nuestra modernidad tiende a separar, estaban en el mundo náhuatl íntimamente unidas: los mismos sacerdotes que interpretaban los augurios eran los astrónomos que medían el cielo. El calendario no era solo un instrumento religioso: era la prueba de que los mexicanos habían convertido la observación del cosmos en un arte preciso, capaz de predecir con exactitud el retorno de los ciclos. El tiempo sagrado era también el tiempo medido, y en esa doble condición residía su poder.

Los astrónomos del Anáhuac: la ciencia detrás del calendario

Detrás del calendario sagrado había una ciencia. Los sacerdotes que contaban los días no eran solo ritualistas: eran observadores del cielo de una precisión asombrosa, herederos de una tradición astronómica de más de dos mil años. Comprender sus logros científicos es esencial para valorar el calendario en su justa

dimensión: no era una superstición pintoresca, sino un instrumento de conocimiento.

El objeto celeste más estudiado, después del sol, era **Venus**, el "gran estrella" que los nahuas llamaban *Huey Citlalin*. Los astrónomos mesoamericanos habían descubierto que Venus cumple un ciclo de 584 días —su ciclo sinódico, el tiempo que tarda en volver a la misma posición respecto al sol—, y que cinco de estos ciclos equivalen exactamente a ocho años solares ($5 \times 584 = 2,920$ días $= 8 \times 365$). Este descubrimiento, que la astronomía europea no logró con igual precisión sino hasta mucho después, estaba registrado en los códices: el **Códice de Dresde** maya dedica varias páginas al ciclo venusino, con tablas de una exactitud que asombra a los especialistas modernos. Los mexicas, herederos de esta tradición, asociaban a Venus con **Quetzalcóatl** en su advocación de estrella matutina, y consideraban sus apariciones como augurios de guerra y de muerte de gobernantes.

El sol, por su parte, era observado con una atención meticulosa. Los mexicas conocían los solsticios y los equinoccios, y habían identificado los dos días del año en que el sol pasa por el cenit en la latitud del Valle de México —el llamado "paso cenital"—, fenómenos que marcaban momentos rituales importantes. Algunas estructuras del Recinto Sagrado de Tenochtitlan parecen haber estado orientadas astronómicamente, aunque la arqueoastronomía de la ciudad mexicana es un campo todavía en desarrollo. Lo que sí está documentado es el uso de observaciones solares para ajustar el calendario: los sacerdotes verificaban la posición del sol en el horizonte en fechas clave, corrigiendo así cualquier deriva del cómputo.

Las **Pléyades**, el *Tianquiztli*, tenían un papel central, como vimos

en la ceremonia del Fuego Nuevo: su paso por el cenit a la medianoche marcaba el momento decisivo de la renovación cósmica. Que un cúmulo estelar sirviera como reloj cósmico para el rito más importante del imperio muestra hasta qué punto la astronomía y la religión eran inseparables: el cielo no era un telón de fondo, sino un actor del drama ritual.

Los eclipses eran observados con temor reverente. Un eclipse de sol —cuando el astro era "devorado"— se interpretaba como un presagio de catástrofe: se temía que fuera el anuncio del fin del Quinto Sol. Durante los eclipses, la gente gritaba, golpeaba objetos y hacía ofrendas para ayudar al sol en su lucha contra las tinieblas. Los astrónomos mesoamericanos habían descubierto ciertos patrones en la ocurrencia de los eclipses —el *Códice de Dresde* contiene tablas de predicción de eclipses de una sofisticación notable—, pero el conocimiento exacto de su periodicidad parece haber sido patrimonio de unos pocos especialistas. El eclipse era, a la vez, un fenómeno calculado y un drama cósmico.

La precisión del calendario mexica ha sido objeto de admiración y de debate. El *xiuhpohualli* de 365 días, sin bisiestos, se desfasaba respecto al año trópico verdadero —de 365.2422 días— a razón de un día cada cuatro años. ¿Cómo resolvían los mexicas este problema? Las fuentes no son explícitas, y los especialistas han propuesto varias hipótesis: que se hacía un ajuste periódico por observación, añadiendo días cuando el desfase se hacía evidente; que el desfase se aceptaba como parte del sistema, pues lo importante era el ciclo ritual, no la exactitud astronómica absoluta; o que existía un mecanismo de corrección que las fuentes no registraron. Lo cierto es que, para los fines prácticos —la agricultura en el Valle de México, donde las lluvias llegan con regularidad

estacional—, el calendario funcionaba admirablemente. La exactitud que exigimos a nuestros calendarios no era la que exigían ellos: lo que importaba era el orden ritual, no el segundo de más o de menos.

Más fascinante aún es la relación entre el **tonalpohualli** de 260 días y los ciclos naturales. Ya mencionamos la hipótesis de la gestación humana: 260 días es aproximadamente el tiempo que transcurre entre la primera falta menstrual y el parto, lo que haría del calendario ritual un calendario de la vida en formación. Se ha señalado también que 260 días es el intervalo entre los dos pasos cenitales del sol en ciertas latitudes mesoamericanas —en la latitud de Copán, por ejemplo—, lo que vincularía el ciclo sagrado con la observación solar. Y se ha observado que 260 es un número "redondo" en el sistema vigesimal mesoamericano: 13×20 , la combinación de los dos números sagrados por excelencia. Probablemente todas estas correspondencias sean ciertas a la vez: el **tonalpohualli** sería un nudo donde se atan la biología, la astronomía y la numerología sagrada, un ciclo que resonaba en múltiples niveles de la realidad.

La comparación con el calendario maya ilumina los logros nahuas. Los mayas del período Clásico desarrollaron el sistema calendárico más complejo de Mesoamérica: la Cuenta Larga, que medía el tiempo en días transcurridos desde una fecha mítica, permitiendo fechar acontecimientos con una precisión absoluta a lo largo de milenios. Los mexicas no usaron la Cuenta Larga —su horizonte histórico era más corto—, pero su sistema de la atadura de los años y su combinación de los dos calendarios eran igualmente sofisticados para sus fines. Cada cultura mesoamericana adaptó el patrimonio calendárico común a sus necesidades: los mayas,

obsesionados con la historia dinástica, inventaron la Cuenta Larga; los mexicas, obsesionados con el destino y el ritual, perfeccionaron el **tonalpohualli**.

Conviene, finalmente, reflexionar sobre lo que significa que una sociedad sin telescopios, sin matemáticas escritas en el sentido moderno, sin la noción de "ciencia" como la entendemos, haya logrado tales precisiones. Los astrónomos del Anáhuac observaban a simple vista, registraban con nudos y pinturas, calculaban con un sistema vigesimal y, sin embargo, midieron los ciclos de Venus con un error mínimo, predijeron eclipses y construyeron un calendario que rigió la vida de millones de personas durante siglos. Su secreto no era la tecnología: era la paciencia, la continuidad institucional —generaciones de sacerdotes transmitiéndose las observaciones— y una motivación poderosa: el cielo no era un objeto de curiosidad desinteresada, sino el libro donde estaba escrito el destino. Cuando leer el cielo es una cuestión de vida o muerte cósmica, se aprende a leerlo bien.

El destino escrito en los días: el arte de la adivinación

El **tonalpohualli** no era un calendario para colgar en la pared: era un instrumento de adivinación, y sus intérpretes, los **tonalpohuque**, eran los profesionales más consultados del mundo náhuatl. Asomarse a su consultorio —a la petate donde el adivino extendía sus códices y sus granos de maíz— es asomarse a la vida cotidiana de la angustia y la esperanza humanas.

La consulta más importante era la del **nacimiento**. Cuando un niño venía al mundo, la partera —una figura de enorme prestigio, considerada una guerrera por su batalla en el parto— anunciaba la

hora, y la familia llamaba al *tonalpohuque*. Este consultaba el signo del día en su *tonalamatl* y pronunciaba el destino del recién nacido: su *tonalli*, la entidad anímica ligada al día, quedaría fijada para siempre. El pronóstico no era genérico: el adivino especificaba los oficios convenientes, los peligros que acechaban, los días propicios y nefastos de la vida futura. Y le ponía al niño el nombre del día de su nacimiento —*8-Venado*, *4-Pedernal*—, un nombre que lo acompañaría como una segunda piel.

Pero el destino calendárico no era una condena inexorable, y este es un punto crucial que distingue la adivinación náhuatl del fatalismo. Si el día del nacimiento era nefasto, el *tonalpohuque* prescribía remedios: ritos de purificación, ofrendas al dios patrono del signo, la imposición de un nombre favorable que compensara el mal augurio. Incluso se podía, en casos extremos, "retrasar" simbólicamente el nacimiento, declarando que el niño había nacido en un día mejor. La idea de fondo era que el calendario proponía tendencias, no sentencias: el *tonalli* daba una inclinación, pero la educación, el esfuerzo y los ritos podían modificarla. Era un determinismo suave, negociable, muy distinto del hado inexorable de los griegos.

Las consultas abarcaban todos los ámbitos de la vida. Los **comerciantes** —los *pochtecas*, que emprendían expediciones de meses por tierras lejanas— no partían sin consultar los días propicios: un mal día de partida auguraba asaltos, enfermedades o ruina. Los **guerreros** consultaban antes de las campañas: ciertos días eran favorables para la guerra, otros exigían esperar. Los **matrimonios** se concertaban tras comparar los *tonaltin* de los novios: si los signos eran incompatibles, la unión se desaconsejaba, pues los destinos chocarían como dos piedras. Los **enfermos** eran

diagnosticados calendáricamente: el adivino determinaba si la enfermedad provenía de un mal día, de una ofensa a un dios o de un hechizo, y prescribía el tratamiento correspondiente —que combinaba remedios herbales con ritos—.

El método adivinatorio combinaba la consulta del códice con técnicas de azar sagrado. El *tonalpohuque* arrojaba granos de maíz sobre una superficie y leía su disposición; o ataba y desataba nudos en un cordel, contando los días con los dedos; o observaba el comportamiento de ciertos animales. Estas técnicas, que al observador moderno pueden parecer supersticiosas, tenían una función psicológica profunda: externalizaban la decisión, la sacaban del ámbito de la angustia personal y la colocaban en el orden cósmico. Consultar el calendario era, en el fondo, una manera de decidir con la conciencia tranquila: si los dioses habían hablado, la responsabilidad ya no era solo del hombre.

Los días mismos tenían personalidades marcadas. Los días *Cipactli* (cocodrilo) eran buenos para comenzar empresas, pues el cocodrilo primordial sostuvo la tierra; los días *Miquiztli* (muerte) exigían recogimiento y eran nefastos para los viajes; los días *Ozomahtli* (mono) favorecían a los artistas y los placeres, pero advertían contra la frivolidad; los días *Técpatl* (pedernal) anunciaban conflictos y exigían prudencia. Cada trecena, además, estaba bajo el patrocinio divino: la trecena *1-Cóatl*, regida por Tlazoltéotl, era propicia para la confesión y la purificación; la trecena *1-Miquiztli*, regida por Tecciztécatl, era temida por los enfermos. Vivir bajo el *tonalpohualli* era vivir en un paisaje de signos, donde cada día tenía su clima espiritual.

¿Creían todos los nahuas en estas determinaciones? Probablemente no con la misma intensidad. Como en toda sociedad, habría

escépticos y devotos, y los propios *tlamatinime* —con su reflexión filosófica— debieron de mirar la adivinación popular con una mezcla de respeto y distancia. Pero incluso el escéptico vivía en un mundo ordenado por el calendario: las fiestas se celebraban en sus días, los mercados se reunían en sus fechas, los niños llevaban nombres de días. El *tonalpohualli* era, más que un sistema de creencias, una institución social: daba ritmo a la vida colectiva, y ese ritmo era real aunque los augurios fueran discutibles.

La desaparición de la adivinación calendárica tras la conquista es una de las pérdidas culturales más lamentables de la historia de México. Los frailes la persiguieron como "hechicería", quemaron los *tonalamatl* y castigaron a los *tonalpohuque*. Sin embargo, fragmentos del sistema sobrevivieron en las comunidades indígenas, camuflados en el santoral católico: todavía hoy, en algunos pueblos, los ancianos saben qué días son buenos para sembrar o para casarse, sin recordar que esa sabiduría viene del *tonalpohualli*. El calendario de los destinos, proscrito y quemado, siguió latiendo en voz baja durante cuatro siglos. Que una institución sobreviva a su propia destrucción es la mejor prueba de su arraigo: el tiempo sagrado era demasiado hondo para ser extirpado.

El año en fiestas: un recorrido por las veintenas

El *xiuhpohualli* no era una abstracción: era un año vivido fiesta tras fiesta. Recorrer sus dieciocho veintenas es recorrer la vida religiosa de Tenochtitlan, mes a mes, en una sucesión de celebraciones que no daba tregua. Hagamos ese recorrido, aunque sea de manera sintética, para comprender cómo el calendario estructuraba la existencia colectiva.

El año comenzaba con **Atlcahualo**, "se dejan las aguas", dedicada a los dioses de la lluvia y los montes. En esta veintena se sacrificaban niños en las cumbres de los cerros para propiciar las lluvias: un rito que nos estremece, pero que expresaba la angustia de una sociedad agrícola ante la sequía. Las lágrimas de los niños, decían, atraerían la lluvia. **Tlacaxipehualiztli**, "desollamiento de hombres", honraba a Xipe Tótec, el desollado: los guerreros capturados combatían en el *temalácatl*, la piedra gladiatoria, y los sacerdotes vestían sus pieles durante veinte días, encarnando el renacer de la primavera —la piel vieja que cae como la corteza de la semilla que germina—.

Tozoztontli y **Huey Tozoztli**, "la pequeña y la gran vigilia", marcaban el tiempo de la siembra: se bendecían las semillas, se ofrecían las primicias, se pedía a los dioses del maíz una buena cosecha. **Tóxcatl**, "cosa seca", era la gran fiesta de Tezcatlipoca: durante un año, un joven perfecto había encarnado al dios, viviendo entre honores, y en esta veintena era sacrificado en lo alto de una pirámide, rompiendo a cada escalón una flauta —la música que cesa, la vida que se interrumpe—. **Etzalcualiztli**, "se come el etzalli", celebraba a Tláloc con un guiso de maíz y frijoles que los sacerdotes consumían ritualmente.

Tecuilhuitontli y **Huey Tecuilhuitl**, "la pequeña y la gran fiesta de los señores", honraban a Huixtocihuatl, diosa de la sal, y a Xilonen, la diosa del maíz tierno: eran fiestas de la abundancia, con danzas y banquetes. **Tlaxochimaco**, "se ofrecen flores", dedicada a Huitzilopochtli, llenaba la ciudad de guirnaldas: los dioses se adornaban, los templos se engalanaban, y todo Tenochtitlan olía a cempasúchil y a jazmín. **Xocotl Huetzi**, "cae el fruto", era la fiesta del fuego y de los muertos jóvenes: se izaba un mástil altísimo —el

xocotl— que los jóvenes trepaban para alcanzar las ofrendas de la cima, en una competencia festiva que mezclaba el juego y el rito.

Ochpaniztli, "barrimiento", dedicada a Toci, "nuestra abuela", la diosa de la tierra y de las parteras, era una de las más solemnes: se barrían los caminos y las casas, se renovaba todo, y una mujer que encarnaba a la diosa era sacrificada y desollada —su piel la vestía un sacerdote que presidía las fiestas—. **Teotleco**, "llegan los dioses", celebraba el retorno de las divinidades de sus viajes: se les esperaba con ofrendas, se les daba la bienvenida con cantos. **Tepeíluhuitl**, "fiesta de los cerros", honraba a los montes sagrados con figuras de masa de amaranto que representaban a los cerros y a los difuntos ahogados.

Quecholli, "flamenco" —el ave—, era la fiesta de la caza y de Mixcóatl, dios de la cacería: se fabricaban flechas rituales en los montes, se celebraba la destreza cinegética. **Panquetzaliztli**, "levantamiento de banderas", la gran fiesta de Huitzilopochtli, llenaba la ciudad de procesiones: el dios recorría sus barrios en andas, se le ofrecían figuras de amaranto con su forma, y los esclavos bañados —los destinados al sacrificio— participaban de los banquetes antes de su muerte. **Atemoztli**, "bajan las aguas", pedía las últimas lluvias del año. **Títitl**, "encogimiento", era un tiempo de recogimiento invernal. Y **Izcalli**, "resurgimiento", cerraba el año con el estiramiento ritual de los niños —se les jalaba del cuello y las extremidades para que crecieran— y con la promesa del renacer.

Este recorrido, forzosamente esquemático, revela varias cosas. En primer lugar, la **densidad ritual** de la vida mexicana: no había un solo mes sin fiesta mayor, y las fiestas movilizaban a toda la ciudad —sacerdotes, guerreros, artesanos, campesinos, niños—. En segundo lugar, la **correspondencia entre el calendario y la**

agricultura: las fiestas de la siembra, las lluvias, la cosecha y el invierno seguían el ciclo del maíz con precisión. Y en tercer lugar, la **teatralidad** del ritual: cada veintena era una puesta en escena donde los dioses bajaban a la tierra encarnados en hombres y mujeres, donde la ciudad entera se convertía en escenario. El **xiuhpohualli** no medía el tiempo: lo dramatizaba.

Los cinco días **nemontemi** que seguían a Izcalli eran el silencio después de la música: días vacíos, sin fiesta ni dios, en los que la ciudad contenía el aliento antes de recomenzar. Y recomenzaba, siempre, con Atlcahualo: el ciclo no tenía fin, como no lo tenía la respiración del cosmos. Vivir bajo el **xiuhpohualli** era vivir en un eterno retorno de fiestas, donde cada año repetía el anterior y, sin embargo, cada fiesta era única, porque cada generación la celebraba por primera vez.





Los tlamatime

Los que saben: el sabio en el mundo náhuatl

Entre todas las figuras de la civilización mexicana, ninguna resulta tan sorprendente para el lector moderno como la del **tlamatini**, "el que sabe las cosas". En una sociedad que la historiografía tradicional presentó como dominada por sacerdotes sanguinarios y guerreros feroces, la existencia de una clase de sabios dedicados a la reflexión, la poesía y la educación moral revela una dimensión inesperada: los nahuas no solo tenían dioses y ejércitos; tenían filósofos.

El **Códice Florentino**, la monumental obra de fray Bernardino de Sahagún, dedica un pasaje memorable a describir al sabio. Parafraseando su contenido: el buen **tlamatini** es un maestro, un guía, uno que pone un espejo delante de los demás para que se conozcan; hace sabios los rostros ajenos, forma el rostro y el corazón de sus discípulos, les abre los ojos. El mal sabio, en cambio, es un embaucador: un hechicero que engaña, que extravía a la gente, que usa su conocimiento para el mal. Esta distinción entre el sabio auténtico y el falso sabio —entre la sabiduría al servicio de la comunidad y el conocimiento corrompido— es ya, por sí misma, una reflexión ética de primer orden. Los nahuas no admiraban el saber sin más: exigían que el saber fuera bueno.

¿De dónde salían los **tlamatinime**? De las escuelas, y en particular del **calmécac**, "la casa de la hilera" o "la casa de la disciplina", la institución educativa de la élite. Al calmécac ingresaban los hijos de los nobles, los **pipiltin**, y también los jóvenes del pueblo de talento excepcional. La disciplina era severísima: los alumnos se levantaban antes del amanecer, se bañaban con agua fría, ayunaban con frecuencia y eran castigados con dureza por cualquier falta. Pero la formación que recibían era extraordinaria: aprendían la escritura pictográfica y la lectura de los códices, la historia de su pueblo conservada en los **xiuhamatl**, los "libros de los años"; estudiaban los calendarios y la astronomía, el arte de la retórica y la poesía, la doctrina moral contenida en los **huehuetlatolli**, y se ejercitaban en las artes de la guerra y del gobierno. El calmécac era, a la vez, seminario, universidad y academia militar: de sus aulas salían los sacerdotes, los jueces, los embajadores y los gobernantes del imperio.

Junto al calmécac existía el **telpochcalli**, "la casa de los jóvenes", destinado a los hijos de los plebeyos, los **macehualtin**. Su formación era más práctica y marcial: el manejo de las armas, el trabajo comunal, la disciplina del ejército. Pero sería un error pensar que la sabiduría era monopolio de la élite: los **huehuetlatolli**, la palabra de los ancianos, circulaban en todos los hogares, y los **tonalpohuque**, los adivinos del calendario, atendían a ricos y pobres. La cultura náhuatl valoraba el conocimiento en todos los niveles, aunque reservaba su forma más refinada a los **tlamatinime**.

La figura del sabio náhuatl tenía una misión que los textos expresan con una metáfora bellísima: "**hacer sabios los rostros ajenos**", formar en los discípulos un **rostro** y un **corazón**. En la

antropología filosófica de los nahuas, el **ixtli**, el rostro, no era solo la cara: era la identidad moral, la personalidad cultivada, lo que hoy llamaríamos el carácter. Y el **yóllotl**, el corazón, era el centro de la vida interior, la sede de los sentimientos y las decisiones. Educar, para los **tlamatinime**, no era llenar cabezas de datos: era esculpir rostros y corazones, formar personas íntegras. Esta concepción de la educación como formación moral —no como mera instrucción— anticipa en varios siglos las pedagogías humanistas de Occidente.

La filosofía náhuatl según León-Portilla

Durante casi cuatro siglos, nadie en el mundo académico se preguntó si los antiguos mexicanos habían tenido filosofía. La pregunta misma parecía absurda: la filosofía era un invento griego, cultivado después por europeos, y los pueblos "primitivos" de América podían tener mitos, ritos y costumbres, pero no filosofía. Esta convicción —mezcla de ignorancia y eurocentrismo— se derrumbó en 1956, cuando un joven investigador mexicano publicó una tesis doctoral que cambiaría para siempre la historia del pensamiento americano: **La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes**, de **Miguel León-Portilla**.

La tesis de León-Portilla era audaz y estaba documentada con un rigor filológico impecable. A partir de los textos en lengua náhuatl —los **Cantares mexicanos**, los **Romances de los señores de la Nueva España**, los testimonios recogidos por Sahagún—, demostraba que los **tlamatinime** se habían planteado las preguntas fundamentales de toda filosofía: ¿qué es lo real? (**Ometeotl**, el principio dual, como respuesta metafísica); ¿podemos conocer la verdad? (la doctrina de **in xóchitl in cuícatl**, flor y canto, como respuesta epistemológica); ¿cómo debemos

vivir? (los *huehuetlatolli* y la ética del rostro y el corazón, como respuesta moral). No se trataba de mitos dispersos, argumentaba, sino de un pensamiento sistemático, con sus propios conceptos, sus propios problemas y sus propias soluciones.

La polémica no se hizo esperar. Algunos estudiosos objetaron que llamar "filosofía" al pensamiento náhuatl era proyectar categorías europeas sobre una cultura que no las conocía: lo que León-Portilla llamaba filosofía no era más que pensamiento mítico, decían, y la filosofía exigía la forma del tratado racional griego. León-Portilla respondió con un argumento demoledor en su sencillez: si por filosofía entendemos únicamente lo que hicieron los griegos y sus herederos, entonces ninguna otra cultura del mundo —ni la china, ni la india, ni la maya— habría tenido filosofía, lo cual es absurdo. La filosofía, sostuvo, es la reflexión sistemática sobre los problemas últimos de la existencia, y esa reflexión existió en el México antiguo con el mismo derecho que en Atenas o en Benarés.

El núcleo epistemológico de la filosofía náhuatl —su teoría del conocimiento— es quizá su aportación más original. Los *tlamatinime* se preguntaban, con una angustia que recorre toda su poesía, si el hombre puede alcanzar la verdad. El mundo, observaban, es cambiante e ilusorio: las flores se marchitan, los cantos se olvidan, los imperios caen, los hombres mueren. ¿Cómo conocer lo verdadero en un mundo donde todo perece? ¿Acaso son verdaderos los hombres, se preguntaba uno de los poemas, o todo es como un sueño? La respuesta de los sabios no fue el escepticismo ni la resignación, sino una vía propia: **in xóchitl in cuícatl**, "flor y canto".

Según esta doctrina, la verdad no se alcanza por el razonamiento discursivo —el lenguaje ordinario es demasiado pobre para nombrar

lo sagrado—, sino por la poesía: por la flor y el canto, por la metáfora, por la palabra florida que dice más de lo que dice. El poema no describe la realidad: la invoca, la hace presente. Cuando el *tlamatini* canta, no está adornando el pensamiento: está pensando de la única manera en que el misterio puede ser pensado. Esta concepción sitúa a la poesía náhuatl en un lugar único en la historia de la filosofía: no como ilustración del pensamiento, sino como su instrumento supremo. Pocas tradiciones han concedido a la palabra poética una dignidad epistemológica tan alta.

El poeta-filósofo por excelencia de esta tradición fue **Nezahualcóyotl** (1402-1472), señor de Texcoco, el "coyote hambriento" —o "coyote ayunador", según otras lecturas de su nombre—. Nezahualcóyotl fue una de las figuras más extraordinarias del México prehispánico: guerrero que reconquistó su trono, ingeniero que diseñó el gran dique que protegía a Tenochtitlan de las inundaciones, legislador que dotó a Texcoco de un código de leyes, y poeta cuya obra, conservada en los *Cantares mexicanos* y en los *Romances*, constituye la cumbre de la lírica náhuatl.

La poesía de Nezahualcóyotl está atravesada por una melancolía filosófica que la hace inolvidable. Su tema constante es la fugacidad: todo pasa, todo se marchita, nada permanece. En sus versos —que aquí parafraseamos, pues toda traducción es ya una interpretación— se pregunta si de verdad se vive sobre la tierra, si acaso los hombres son verdaderos o si todo es como un sueño del que despertaremos en la muerte. Compara la vida con las flores que se abren al amanecer y se marchitan al mediodía; se duele de que ni los palacios ni los cantos duren para siempre; contempla la

muerte no con terror, sino con una tristeza lúcida, como el destino común que iguala a reyes y plebeyos.

La tradición —recogida por su descendiente, el cronista Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, por lo que debe leerse con cautela— cuenta que Nezahualcóyotl llegó a cuestionar el culto de los dioses tradicionales y a buscar a un dios desconocido, causa de todas las causas, al que llamó **Tloque Nahuaque**, "el dueño de lo que está cerca y de lo que está junto", el dador de la vida. Según esta versión, el rey poeta habría mandado construir un templo sin imágenes dedicado a este dios invisible, y habría prohibido en Texcoco los sacrificios humanos. Los historiadores discuten cuánto hay de verdad y cuánto de embellecimiento cristiano en este relato —Ixtlilxóchitl escribía para un público colonial y tenía interés en presentar a su antepasado como un precursor del cristianismo—, pero incluso como leyenda revela algo cierto: la memoria indígena conservó a Nezahualcóyotl como un espíritu inquieto, un buscador, un hombre que no se conformó con las respuestas heredadas.

Junto a Nezahualcóyotl, la lírica náhuatl nos ha legado otros nombres: **Tochiuhitzin Coyolchiuhqui**, poeta de la brevedad de la vida; **Ayocuan Cuetzpaltzin**, cantor de la amistad y del gozo medido; **Aquiauhtzin**, señor de Ayapanco, cuyos versos celebran la belleza efímera del mundo. Todos comparten el mismo tono: una alegría templada por la conciencia de la muerte, un amor a la vida que no ignora su fin. Es el tono de una cultura que había hecho de la fugacidad no un motivo de desesperación, sino una razón para cantar.

Los huehuetlatolli: la antigua palabra

Si los **tlamatinime** representan la cima especulativa del

pensamiento náhuatl, los **huehuetlatolli**, "la antigua palabra" o "los dichos de los viejos", representan su raíz ética. Se trata de un género de discursos didácticos —exhortaciones, consejos, admoniciones— que los ancianos dirigían a los jóvenes en los momentos decisivos de la vida: el nacimiento, la entrada a la escuela, el matrimonio, la asunción de un cargo. Recogidos por los frailes en el siglo XVI —la colección más antigua es la de fray Andrés de Olmos, de la década de 1530; la más amplia, la del libro VI del *Códice Florentino*—, los *huehuetlatolli* constituyen uno de los corpus de sabiduría moral más ricos de la América prehispánica.

El contenido de estos discursos es una ética completa, articulada con una psicología finísima. Su principio fundamental podría resumirse en una frase: **el camino del medio**. Los ancianos exhortaban a evitar todo exceso: ni la soberbia ni la abyección, ni la gula ni el ayuno desmedido, ni la temeridad ni la cobardía. "No te ensoberbezcas —decían en sustancia—, no te tengas por superior a los demás, porque el que se enaltece será humillado; pero tampoco te arrastres, porque el hombre debe tener dignidad". Esta doctrina del justo medio, tan semejante a la que Aristóteles formuló en Grecia y Confucio en China, surgió en el Anáhuac de manera independiente, como fruto de la observación de la vida.

Los *huehuetlatolli* del padre al hijo son particularmente conmovedores. El padre advierte al joven contra los peligros de la vida con imágenes de una belleza perdurable: le dice que la tierra es un lugar resbaladizo, donde es fácil caer; que la vida es como un camino lleno de barrancas a los lados; que debe andar con tiento, mirando dónde pone los pies. Le enseña el respeto a los mayores, la diligencia en el trabajo, la medida en el comer y el beber, la castidad antes del matrimonio, la veracidad en la palabra. Le dice

que no robe, que no mienta, que no tome lo ajeno, que honre a los dioses con ofrendas modestas pero sinceras. Y le recuerda, una y otra vez, que la soberbia es el peor de los vicios: el soberbio, dicen los ancianos, es como el humo que sube y se disipa, mientras que el humilde es como la raíz que se hunde y perdura.

Los discursos de la madre a la hija, por su parte, trazan el ideal femenino náhuatl: la diligencia en el hogar, el arte del tejido —que era mucho más que un oficio: era una forma de escritura y de plegaria—, la modestia en el vestir y en el andar, la fidelidad conyugal, la crianza amorosa pero firme de los hijos. Lejos del estereotipo de la mujer sometida, estos textos revelan un ideal de dignidad femenina: la mujer es la guardiana del hogar, la educadora de los hijos, la tejedora del tejido social. Su autoridad moral era inmensa, y los ancianos la reconocían sin reservas.

Había también **huehuetlatolli** para los gobernantes: discursos de toma de posesión en los que se recordaba al nuevo señor que su cargo era una carga, no un privilegio; que debía ser "el que lleva auestas" a su pueblo, como una madre carga a su hijo; que debía juzgar con justicia, sin favoritismos; que debía llorar y orar por su gente. La filosofía política náhuatl, contenida en estos textos, concebía el poder como servicio: el gobernante era el primero en el sacrificio y el último en el descanso. Cuando los cronistas españoles describieron a los tlatoanis como tiranos, ignoraban —o fingían ignorar— esta doctrina, que los propios mexicas tomaban muy en serio.

La educación de los niños, según los **huehuetlatolli** y los testimonios de Sahagún, era amorosa pero severa. A los pequeños se les corregía con exhortaciones; a los mayores, con castigos que hoy nos parecen duros —puntas de maguey, ayunos, trabajo

forzado—, pero que deben entenderse en su contexto: en una sociedad sin cárceles ni policía, la disciplina familiar era el fundamento del orden social. Lo notable no es la dureza de los castigos, sino la ternura de las palabras que los acompañaban: los padres, al castigar, explicaban al hijo que lo hacían por su bien, para formar su rostro y su corazón. La meta nunca era el dolor: era la persona.

El ideal humano que emerge de los **huehuetlatolli** es el del hombre o la mujer "dueños de un rostro y un corazón": personas íntegras, moderadas, trabajadoras, respetuosas, veraces. No se les pedía heroísmo ni santidad: se les pedía decencia, medida, constancia. Es una ética profundamente humana, sin promesas de paraísos ni amenazas de infiernos —pues, como veremos, el más allá náhuatl no era un premio ni un castigo moral—, sino fundada en la convicción de que la vida buena es la vida equilibrada. En este sentido, los **huehuetlatolli** son la contraparte práctica de la metafísica de Omēteotl: si el cosmos es un equilibrio de contrarios, la vida humana debe ser un equilibrio de pasiones.

Al cerrar este capítulo, volvamos a la imagen del **tlamatini** poniendo un espejo ante sus discípulos. Los sabios nahuas nos han dejado un espejo a nosotros también: el espejo de una cultura que se preguntó por la verdad, que buscó la medida justa, que educó a sus hijos en la humildad y el esfuerzo. Que esa cultura haya sido destruida no invalida sus preguntas; al contrario, las hace más urgentes. Porque las preguntas de los **tlamatinime** —¿qué es lo real?, ¿podemos conocerlo?, ¿cómo debemos vivir?— siguen siendo las nuestras.

Los cantares: la poesía como filosofía

Si la filosofía náhuatl tuvo un laboratorio, ese fue el canto. Los **Cantares mexicanos** —el manuscrito que conserva la mayor colección de poesía náhuatl prehispánica— no son un cancionero de entretenimiento: son el archivo de una reflexión filosófica conducida con los instrumentos de la poesía. Para comprender a los **tlamatinime** hay que entrar en este archivo y aprender a leerlo en sus propios términos.

El manuscrito de los **Cantares mexicanos**, conservado en la Biblioteca Nacional de México, reúne más de noventa composiciones en lengua náhuatl, recogidas en el siglo XVI de labios de cantores indígenas. Los **Romances de los señores de la Nueva España**, otra colección semejante, añaden más piezas al corpus. Estos poemas se cantaban con acompañamiento de tambores —el **huéhuetl** y el **teponaztli**— en las fiestas y ceremonias, y su ejecución era un arte exigente: el cantor debía dominar la lengua florida, los difrasismos, las alusiones mitológicas. No eran canciones populares en el sentido moderno: eran composiciones de la élite culta, creadas por y para los **tlamatinime** y los señores.

La forma poética náhuatl tiene rasgos inconfundibles. El primero es el **difrasismo**, la expresión de una idea mediante una pareja de metáforas: **in xóchitl in cuícatl**, "flor y canto", para decir "poesía"; **in ixtli in yóllotl**, "rostro y corazón", para decir "persona moral"; **in atl in tepetl**, "agua y cerro", para decir "ciudad" o "comunidad". El difrasismo no es un adorno: es un modo de pensar. Al nombrar las cosas por pares complementarios, la lengua náhuatl inscribe la dualidad en su propia estructura: cada concepto importante se dice en dos palabras que se necesitan mutuamente, como las dos mitades de Ometeotl. Hablar en difrasismos es pensar en

dualidades.

El segundo rasgo es el **paralelismo**, la repetición de una misma idea con variaciones: un verso dice algo, el siguiente lo repite con otras palabras, el tercero lo matiza. Este procedimiento, común a las poesías sagradas de todo el mundo —desde los salmos hebreos hasta los versos del *Popol Vuh*—, crea un efecto de insistencia meditativa: la idea no se enuncia una vez, sino que se rodea, se contempla desde varios ángulos, hasta que revela su sentido. La poesía náhuatl no argumenta: circunda.

El tercer rasgo es la **estética de lo efímero**. Los poemas vuelven una y otra vez sobre las mismas imágenes: las flores que se marchitan, los cantos que se olvidan, las pinturas que se borran, los palacios que se derrumban. Esta insistencia no es pesimismo: es el reconocimiento de que la belleza y la verdad habitan precisamente en lo transitorio. Hay aquí un aire de familia con la sensibilidad japonesa del *mono no aware* —la "tristeza de las cosas"—, y no es casual: las culturas que han meditado largamente sobre la impermanencia llegan a conclusiones semejantes. Para los *tlamatinime*, lo eterno no estaba en las cosas, sino en el principio que las hacía nacer y morir: la flor se marchita, pero la primavera vuelve; el canto se olvida, pero otro cantor lo entona de nuevo.

Los temas de los cantares son los grandes temas de la filosofía: la muerte, el más allá, la verdad, la amistad, la fugacidad. Un poema se pregunta adónde van los muertos y si acaso volveremos a encontrarnos; otro celebra la amistad como la única riqueza que no se marchita; otro contempla las estrellas y se pregunta por el orden del cielo. Parafraseando uno de los más célebres, atribuido al círculo de Nezahualcóyotl: "¿Acaso de verdad se vive en la tierra? No para siempre aquí: solo un poco. Aunque sea jade, se quiebra;

aunque sea oro, se rompe; aunque sea plumaje de quetzal, se desgarran. No para siempre en la tierra: solo un poco aquí". La enumeración de los materiales preciosos —jade, oro, plumas de quetzal— no es casual: son las cosas más valiosas que los nahuas conocían, y ni siquiera ellas perduran. Si el jade se quiebra, ¿qué esperanza le queda al hombre? La respuesta del poema no es la desesperación, sino una invitación a vivir intensamente el "poco aquí" que nos ha sido dado.

Otro grupo de poemas, los llamados "cantares de la amistad", celebra el vínculo entre los sabios con una ternura conmovedora. Los *tlamatinime* se reunían a cantar juntos, a intercambiar flores y cantos —es decir, poemas—, y estas reuniones eran a la vez fiestas y sesiones filosóficas. La amistad entre los sabios no era un sentimiento privado: era una institución, un modo de hacer filosofía en comunidad. Cuando un poeta moría, sus amigos componían cantares en su memoria, y estos cantares fúnebres son algunos de los textos más bellos del corpus: la muerte del amigo se convierte en ocasión para meditar sobre la muerte de todos.

La figura del cantor-filósofo plantea una pregunta que la filosofía occidental tardó siglos en formularse: ¿puede la poesía ser un modo de conocimiento, y no solo un adorno del pensamiento? Los *tlamatinime* respondieron que sí, y su respuesta —*in xóchitl in cuícatl*— es una de las epistemologías más originales de la historia. No decían que la razón fuera inútil: decían que había verdades —las verdades últimas, las del principio dual, las del destino, las de la muerte— que el lenguaje conceptual no podía alcanzar, y que solo la metáfora, el canto, la flor de la palabra podían tocar. Es una posición que la filosofía contemporánea, con su revalorización del lenguaje poético y del conocimiento tácito, empieza a redescubrir.

Hay que decir, finalmente, una palabra sobre la transmisión de estos poemas. Que hayan llegado hasta nosotros es casi un milagro: los frailes, que destruyeron miles de códices, conservaron los cantares porque los consideraban curiosidades literarias, sin advertir su contenido filosófico. Los cantores indígenas, por su parte, siguieron entonándolos en secreto durante generaciones, transmitiendo de memoria lo que ya no podía escribirse. Cuando hoy leemos los *Cantares mexicanos*, estamos escuchando voces que cruzaron cuatro siglos de silencio para llegar hasta nosotros. Que esas voces nos hablen todavía de la fugacidad, de la amistad y de la búsqueda de la verdad es la mejor prueba de que los *tlamatinime* lograron lo que se proponían: vencer a la muerte con la flor y el canto.

El calmécac por dentro: la forja de los sabios

Para comprender a los *tlamatinime* hay que entrar en la escuela que los formaba: el **calmécac**. Las fuentes —Sahagún, Durán, los informantes indígenas— nos permiten reconstruir con notable detalle la vida cotidiana de esta institución, y el cuadro que emerge es el de una pedagogía exigente, casi monástica, orientada a formar no solo el intelecto, sino el carácter.

El día en el calmécac comenzaba antes del amanecer. Los alumnos —niños y jóvenes de entre siete y quince años, hijos de nobles y de plebeyos de talento— se levantaban en la oscuridad, se bañaban con agua fría —un temple del cuerpo y del espíritu— y acudían al patio para las primeras oraciones. El ayuno era frecuente: se les enseñaba a dominar el hambre como se domina un caballo. La comida era frugal —tortillas, frijoles, atole— y se tomaba en silencio, como en un refectorio monacal. La ociosidad estaba

proscrita: cada hora tenía su ocupación, cada ocupación su sentido.

La enseñanza se dividía en varias materias. La primera era la **escritura y la lectura de los códices**: los alumnos aprendían el sistema pictoglífico —los glifos de los días, los años, los tributos, los nombres— y se ejercitaban en la interpretación de los libros pintados. No se trataba de una alfabetización mecánica: leer un códice era un arte hermenéutico, pues las imágenes no se "leían" como letras, sino que se interpretaban, se desplegaban en discursos. El maestro mostraba una lámina y el alumno debía "decir" lo que la lámina contenía, improvisando el relato a partir de los signos. Era una formación de oradores e intérpretes, no de copistas.

La segunda materia era la **historia**: los *xiuhamatl*, los "libros de los años", donde se registraban los acontecimientos por años, con sus glifos y sus imágenes. Los alumnos memorizaban las migraciones de su pueblo, las fundaciones de las ciudades, las guerras y las paces, las genealogías de los señores. La historia no se estudiaba como curiosidad anticuaria: era la memoria de la identidad, el relato que decía quiénes eran y de dónde venían. Un joven que salía del calmécac llevaba en la memoria siglos de historia pintada.

La tercera era el **calendario y la astronomía**: los dos cómputos, los augurios de los días, la observación del sol, la luna y Venus. La cuarta, la **retórica y la poesía**: el arte de hablar bien, de componer cantares, de usar los difrasismos. La quinta, la **doctrina moral**: los *huehuetlatolli*, que se memorizaban y se comentaban. Y la sexta, las **artes de la guerra y del gobierno**: el manejo de las armas, la estrategia, la administración. El ideal del calmécac era formar hombres completos: sabios y guerreros, poetas y

gobernantes.

La disciplina era legendaria por su severidad. Las faltas —la mentira, la pereza, la desobediencia, la incontinencia— se castigaban con dureza: puntas de maguey, ortigas, ayunos prolongados, trabajo extenuante. Los maestros vigilaban a los alumnos día y noche; la formación moral no admitía descanso. Pero esta severidad debe entenderse en su contexto: en una sociedad donde el joven noble estaba destinado a mandar sobre miles de personas, la disciplina era una preparación para la responsabilidad. El que no sabía obedecer no sabría mandar; el que no dominaba sus pasiones no dominaría un imperio.

Frente al calmécac estaba el **telpochcalli**, "la casa de los jóvenes", para los hijos de los plebeyos. Su régimen era menos intelectual y más marcial: el manejo de las armas, las expediciones de guerra, el trabajo en las obras públicas. Pero sería un error despreciarlo: del telpochcalli salían los guerreros que sostenían el imperio, y los jóvenes más destacados podían ascender por méritos de guerra a los rangos más altos, incluso a la nobleza. La sociedad mexicana, con toda su jerarquía, tenía válvulas de movilidad: el valor en la batalla y el talento en la escuela abrían puertas.

Los maestros del calmécac eran los **tlamacazqui**, sacerdotes-maestros de gran prestigio, y entre ellos destacaban los **tlamatinime** consumados, los sabios que enseñaban la doctrina más elevada. La relación maestro-discípulo era personal e intensa: el maestro no solo instruía, sino que formaba el rostro y el corazón del alumno, como dicen los textos. Esta relación dejaba huellas para toda la vida: los antiguos alumnos recordaban a sus maestros con veneración, y los maestros seguían la carrera de sus discípulos con orgullo paternal.

La graduación del calmécac no era un examen, sino una transformación: el joven salía convertido en un hombre "dueño de su rostro y su corazón", apto para servir a su pueblo como sacerdote, juez, embajador, capitán o gobernante. Algunos, los más dotados para la reflexión, se quedaban en la escuela como maestros, engrosando las filas de los *tlamatinime*. Así se perpetuaba la tradición: cada generación formaba a la siguiente, en una cadena ininterrumpida que solo la conquista rompió.

Al evocar el calmécac, es difícil no pensar en las universidades medievales europeas o en las academias confucianas de China: instituciones donde el saber, la moral y el servicio público se entrelazaban. El calmécac no era una escuela en el sentido moderno —no preparaba para un empleo, sino para una vida—; era una forja de personas. Que una sociedad del siglo XV americano hubiera creado una institución semejante, con su currículo, su disciplina y su ideal formativo, es uno de los testimonios más elocuentes de la madurez civilizatoria del mundo náhuatl. Los *tlamatinime* no surgieron de la nada: fueron el producto de una máquina educativa diseñada para producirlos.

La ética del rostro y el corazón: el ideal humano náhuatl

Toda la sabiduría de los *huehuetlatolli* converge en un ideal humano que los textos expresan con un difrasismo: ser dueño de **in ixtli in yóllotl**, "un rostro y un corazón". Esta fórmula, aparentemente sencilla, contiene una antropología moral completa, y merece un examen detenido porque resume la ética náhuatl en su formulación más elevada.

El *ixtli*, el rostro, no es la cara física: es la identidad moral visible,

la personalidad que mostramos al mundo, el carácter cultivado. Tener rostro —*ixe*, en algunas construcciones— significa tener dignidad, tener presencia, ser alguien. El que no tiene rostro es el que no cuenta, el insignificante, el que pasa por la vida sin dejar huella. Formar el rostro, como decían los *tlamatinime* que era su misión, significaba esculpir en el discípulo una personalidad íntegra, reconocible, digna de respeto.

El *yóllotl*, el corazón, es el centro interior: la sede de los sentimientos, las decisiones, la vida afectiva. Pero el corazón náhuatl no es solo emoción: es también juicio, memoria, voluntad. Cuando los ancianos exhortaban a "poner el corazón" en algo, pedían entrega total, no sentimentalismo. Y cuando advertían contra "el corazón torcido", denunciaban la mala intención, la doblez. El corazón era el tribunal interior donde se decidía la calidad moral de la persona.

Ser dueño de un rostro y un corazón significaba, pues, la integración de lo exterior y lo interior: que el rostro mostrara lo que el corazón sentía, que no hubiera doblez entre la apariencia y la realidad. El ideal era la coherencia: el hombre íntegro es aquel cuyo rostro —su conducta pública— refleja fielmente su corazón —su vida interior—. Esta exigencia de autenticidad, formulada en el México del siglo XV, anticipa una de las preocupaciones centrales de la ética moderna: la congruencia entre el ser y el parecer.

Los *huehuetlatolli* describen con precisión el camino hacia este ideal. El primer paso es la **humildad**: no tenerse por superior, no despreciar a nadie, reconocer la propia pequeñez ante los dioses y ante la comunidad. La soberbia era el vicio capital, la raíz de todos los males: el soberbio ofende a los dioses, irrita a los hombres y termina humillado. Los ancianos repetían una imagen: el soberbio

es como el humo, que sube alto y se disipa; el humilde es como la raíz, que se hunde hondo y perdura.

El segundo paso es la **mesura**: el camino del medio en el comer, el beber, el hablar, el amar. Ni la gula ni el ayuno extremo, ni la locuacidad ni el mutismo, ni la lujuria ni la represión enfermiza. La medida no era mediocridad: era el dominio de sí, la capacidad de disfrutar sin esclavizarse. Los ancianos eran psicólogos finos: sabían que los extremos —incluso los extremos virtuosos— desequilibran el corazón, y que el corazón desequilibrado deforma el rostro.

El tercer paso es la **diligencia**: el trabajo constante, el cumplimiento del deber, la responsabilidad. El perezoso —decían— es como el que se sienta a la orilla del camino a ver pasar la vida: ni avanza ni ayuda a avanzar. El ideal náhuatl no era contemplativo, sino activo: el hombre se realiza en el trabajo, en el servicio a su familia y a su comunidad. Esta ética del trabajo, tan semejante a la que Max Weber atribuyó al protestantismo, surgió en el Anáhuac de manera independiente, como respuesta a las exigencias de una sociedad agrícola e imperial.

El cuarto paso es la **veracidad**: la palabra empeñada, la honestidad, el rechazo de la mentira y el engaño. Los *huehuetlatolli* insisten una y otra vez en que la palabra del hombre debe ser firme como la piedra: lo que se promete se cumple, lo que se dice es verdad. La mentira no era solo una falta social: era una corrupción del rostro, una máscara que deformaba la identidad. El veraz, en cambio, tenía "un solo rostro": se le podía creer, se podía confiar en él.

La comparación con la ética aristotélica es iluminadora. Aristóteles definió la virtud como el justo medio entre dos extremos —la

valentía entre la cobardía y la temeridad, la generosidad entre la avaricia y el despilfarro—, y los *huehuetlatolli* enseñan exactamente lo mismo con el lenguaje del camino del medio. Aristóteles habló del hombre virtuoso como aquel cuyos actos expresan su carácter; los nahuas, del dueño de un rostro y un corazón. Que dos tradiciones separadas por un océano y sin contacto alguno llegaran a formulaciones tan semejantes sugiere que la ética del justo medio responde a una sabiduría universal sobre la condición humana: los extremos nos destruyen, la medida nos salva.

Pero la ética náhuatl tiene un rasgo propio que la distingue: su fundamento cosmológico. El camino del medio no era solo un consejo prudente: era la aplicación a la vida humana de la ley del cosmos. Si el universo es un equilibrio de contrarios —Ometeotl—, la vida humana debe ser un equilibrio de pasiones. El que se excede rompe en su interior la armonía que sostiene el mundo; el que guarda la medida colabora con el orden cósmico. La ética, así, no era un asunto privado: era una contribución al equilibrio del universo. Cada hombre moderado era un aliado de los dioses en el sostén del cosmos.

Al cerrar este capítulo sobre los sabios, volvamos a la imagen del *tlamatini* poniendo un espejo ante sus discípulos. El espejo no mostraba solo la cara: mostraba el rostro y el corazón, la persona entera en su verdad. Y lo que el espejo revelaba no era una condena, sino una tarea: formar ese rostro, cultivar ese corazón, hasta ser dueño de ambos. La filosofía náhuatl, en su expresión más práctica, era un arte de hacerse persona. Que ese arte se enseñara con discursos de ancianos, con cantares, con el ejemplo silencioso de los maestros, no lo hace menos filosofía: lo hace

filosofía vivida, que es la única que importa.





Mictlan y la dualidad vida-muerte

Los caminos de los muertos

Para los antiguos mexicanos, la muerte no era un final: era un viaje. Y como todo viaje en su cosmovisión, tenía un punto de partida —el momento de morir—, un camino lleno de pruebas y un destino que dependía, no de la conducta moral del difunto, sino de la manera en que había muerto. Esta es una de las diferencias más profundas entre la escatología náhuatl y la cristiana: en el mundo náhuatl no había un juicio final que separara a los buenos de los malos, ni un cielo para los justos y un infierno para los pecadores. Había, en cambio, varios destinos, cada uno adecuado a un tipo de muerte, porque cada tipo de muerte era una forma distinta de entregar la energía vital a los dioses.

Los guerreros muertos en batalla o en la piedra del sacrificio iban al **Tonatiuhichan**, la "casa del sol". Allí, durante cuatro años, acompañaban al astro en su recorrido matutino: gritaban y escaramuzaban a su alrededor desde el amanecer hasta el mediodía, celebrando su victoria diaria sobre las tinieblas. Cumplido el plazo, se transformaban en colibríes y mariposas de plumaje resplandeciente, que libaban las flores del paraíso solar. Era el destino más glorioso, reservado a quienes habían entregado su

sangre al sol de manera directa. Los mercaderes muertos en tierras lejanas y los cautivos sacrificados compartían este honor: todos ellos habían muerto "la muerte florida", la muerte que alimenta al cosmos.

Las mujeres muertas en el parto —las **mocihuaquetzque**, "las que se yerguen como guerreras"— recibían un honor equivalente. Para los nahuas, dar a luz era una batalla: la mujer que moría en el trance se había comportado como un guerrero caído en combate, y su destino era acompañar al sol en su recorrido vespertino, desde el mediodía hasta el ocaso, llevándolo en unas andas de plumas de quetzal. Después de cuatro años, estas mujeres se convertían en las **cihuateteo**, las "mujeres divinas", que descendían a la tierra en ciertos días del calendario para asustar a los niños y enfermar a los hombres. Eran temidas y veneradas a la vez: la maternidad heroica, convertida en potencia sagrada y peligrosa. Una vez más, la dualidad: la misma figura es honrada y temida, benéfica y terrible.

Quienes morían por causas relacionadas con el agua —los ahogados, los fulminados por el rayo, los enfermos de hidropesía y otras "enfermedades del agua"— iban al **Tlalocan**, el paraíso de Tláloc. Era un lugar de verdor perpetuo, de manantiales frescos y mazorcas siempre tiernas, donde los muertos vivían en una primavera eterna. El Tlalocan aparece en los murales de Teotihuacan como un jardín acuático de dicha serena, y su imagen sobrevivió en la memoria popular como el modelo de la abundancia. No era un premio a la virtud: era el destino natural de quienes habían muerto por el agua, recogidos por el dios del agua en su propio dominio.

Los niños muertos antes de la edad de la razón —antes de haber probado el maíz, decían algunas fuentes— iban al

Chichihuacuauhco, "el lugar del árbol nodriza". Allí, un árbol gigantesco de cuyas ramas colgaban pechos maternos amamantaba a los pequeños, que jugaban eternamente en un jardín de dulzura. Es una de las imágenes más tiernas de la escatología náhuatl, y revela una sensibilidad hacia la infancia que desmiente el estereotipo de una cultura brutal: los niños inocentes no eran castigados ni olvidados; eran acogidos en un paraíso hecho a su medida.

La gran mayoría de los muertos, sin embargo —los que morían de enfermedad, de vejez, de accidente, en sus casas y en sus camas—, emprendían el viaje más largo y más arduo: el descenso al **Mictlan**, el inframundo, un viaje de cuatro años a través de nueve niveles. El Mictlan no era un infierno: nadie era castigado allí por sus pecados. Era simplemente el lugar de los muertos, el reino de la oscuridad y el reposo, adonde iban quienes no tenían otro destino asignado. El viaje era una prueba, no un castigo: el difunto debía demostrar, con las ofrendas que sus deudos le habían proporcionado, que estaba preparado para la travesía.

El primer nivel era el **Apanohuayan**, "donde se cruza el río": un caudal profundo y turbulento que solo podía cruzarse con la ayuda de un perro, el **xoloitzcuintle**, el perro pelón sagrado. Por eso los muertos eran enterrados con un perro —preferiblemente de color bermejo—, que los esperaba en la orilla para llevarlos sobre su lomo. El segundo nivel era el **Tepectli Monamictlan**, "el lugar donde se juntan las montañas": dos cerros que chocaban entre sí, y el viajero debía pasar en el instante preciso en que se separaban. El tercero era el **Iztepetl**, la montaña de obsidiana, de filos cortantes como navajas, que había que escalar descalzo. El cuarto, el **Itzehecayan**, "el lugar del viento de obsidiana", donde un vendaval

helado cortaba como cuchillos de piedra.

El quinto nivel era el **Paniecatacoyan**, "donde se vuela como bandera": una región donde el muerto era zarandeado por los vientos, flotando sin control. El sexto, el **Timiminaloayan**, "donde se flecha": un campo de batalla donde saetas invisibles asaeteaban al viajero. El séptimo, el **Teocoyolcualloya**, "donde se comen los corazones": fieras salvajes devoraban el corazón del difunto —no como castigo, sino como parte de la desintegración necesaria—. El octavo era una región de aguas negras y estancadas, de niebla y oscuridad, cuyo nombre las fuentes registran de diversas maneras. Y el noveno y último era el **Chiconauhmicltan**, "el noveno lugar de los muertos", donde el viajero, exhausto y despojado de todo, encontraba por fin el descanso eterno en presencia de los señores del inframundo.

Conviene advertir que los nombres y el orden de estos niveles varían según las fuentes: la lista que aquí presentamos, basada en los informantes de Sahagún, es la más difundida, pero otros documentos ofrecen variantes. Lo esencial no es la exactitud de cada nombre, sino la estructura: un descenso progresivo, una desintegración gradual, un viaje que despoja al muerto de todo lo que fue en vida hasta dejarlo en la desnudez del reposo. El Mictlan no era un lugar de tormento: era el lugar donde la individualidad se disolvía y el muerto se reintegraba a la oscuridad primordial. Después de cuatro años de viaje, el difunto dejaba de existir como persona y pasaba a formar parte de la masa anónima de los antepasados.

Para enfrentar este viaje, los deudos proveían al muerto de todo lo necesario: lo vestían con ropas de papel, le entregaban ofrendas de comida y bebida, le daban herramientas y objetos de uso cotidiano,

y sacrificaban al perro que lo guiaría. Los señores eran cremados con gran solemnidad —el fuego liberaba rápidamente el espíritu—, mientras que la gente común era enterrada. Durante cuatro años, la familia hacía ofrendas periódicas al difunto: a los cuatro días, a los veinte, a los cuarenta, a los ochenta, y cada año en el aniversario. La muerte, en el mundo náhuatl, no era un acontecimiento instantáneo: era un proceso que duraba años, y durante esos años el muerto seguía siendo miembro de la familia, un viajero al que había que avituallar para el camino.

Los señores del inframundo y el robo de los huesos

En el noveno nivel del Mictlan reinaban **Mictlantecuhtli**, "el señor del lugar de los muertos", y su esposa **Mictecacíhuatl**, "la señora de los muertos". Las representaciones de Mictlantecuhtli en los códices son inolvidables: un esqueleto descarnado con una máscara de cráneo, garras en lugar de manos, el cuerpo cubierto de ojos estelares que son también ojos de la noche. No es una figura maligna en el sentido cristiano: es la muerte misma, despojada de todo adorno, la contraparte necesaria de la vida. Su reino es oscuro y frío, pero no es un lugar de castigo: es simplemente el otro lado de la existencia, el polo de la dualidad que corresponde a la muerte como el cielo corresponde a la vida.

El mito más importante protagonizado por Mictlantecuhtli es el del robo de los huesos, narrado en la **Leyenda de los Soles**. Después de la destrucción de la cuarta era, los dioses necesitaban crear una nueva humanidad, pero no había materia para hacerla: los huesos de las generaciones anteriores yacían en el Mictlan, en poder de su señor. **Quetzalcóatl** se ofreció para descender al inframundo a

recuperarlos. Mictlantecuhtli, astuto, aceptó entregarlos con una condición imposible: Quetzalcóatl debía dar cuatro vueltas alrededor del inframundo tocando un caracol marino sin perforar. El dios del viento, sin embargo, era más astuto: pidió a los gusanos que perforaran el caracol y a las abejas que zumbaran dentro de él, y así pudo hacerlo sonar mientras daba sus cuatro vueltas.

Mictlantecuhtli, burlado, ordenó a sus servidores que cavaran un hoyo en el camino de regreso. Quetzalcóatl cayó en la trampa y los huesos que cargaba se rompieron en pedazos. El dios recogió como pudo los fragmentos y huyó del inframundo, perseguido por los esbirros del señor de los muertos. De vuelta en la superficie, los dioses molieron los huesos quebrados hasta convertirlos en polvo, lo colocaron en un recipiente precioso, y Quetzalcóatl se sangró el miembro viril sobre la harina de huesos. De esa mezcla de polvo de muerte y sangre divina nació la humanidad de la quinta era: los hombres actuales, hechos de huesos rotos y sangre de dios.

Este mito es de una profundidad extraordinaria, y merece una lectura atenta. En primer lugar, explica por qué los hombres son mortales e imperfectos: estamos hechos de huesos quebrados, de una materia dañada en su origen. Nuestra fragilidad no es un castigo: es nuestra condición constitutiva. En segundo lugar, establece el vínculo indisoluble entre la muerte y la vida: la humanidad nace literalmente de los muertos, del polvo de las generaciones anteriores vivificado por la sangre divina. Los vivos somos los muertos transformados; los muertos son los vivos en potencia. Y en tercer lugar, el mito funda la deuda sacrificial: si Quetzalcóatl derramó su sangre para crearnos, nosotros debemos derramar la nuestra para mantener la creación. El sacrificio no es una invención de los sacerdotes: está inscrito en el origen mismo de

la humanidad.

Hay un detalle del mito que los estudiosos han destacado: los huesos se rompen. Si Quetzalcóatl hubiera traído los huesos intactos, la humanidad habría sido perfecta e inmortal; al romperse, quedó condenada a la imperfección y a la muerte. Pero esta imperfección es también una bendición disfrazada: una humanidad perfecta e inmortal no necesitaría a los dioses, no ofrecería sacrificios, no participaría del intercambio cósmico. Los huesos rotos son la condición de la religión: nos recuerdan que estamos incompletos y que necesitamos de lo sagrado para completarnos.

La reciprocidad con los muertos: la muerte como presencia

La escatología náhuatl no terminaba con el viaje del difunto: continuaba en la relación viva que los vivos mantenían con sus muertos. Para los nahuas, los antepasados no desaparecían: seguían formando parte de la comunidad, aunque en otro plano de la existencia. Se les ofrecía comida y bebida, se les hablaba, se les pedía consejo y protección. La muerte no rompía los lazos familiares: los transformaba. Esta reciprocidad entre vivos y muertos es uno de los rasgos más persistentes de la cultura mexicana, y su huella llega hasta nuestros días en la celebración del **Día de Muertos**, donde las ofrendas de cempasúchil, pan, fruta y fotografías continúan —en formas mestizadas con el cristianismo— el antiguo diálogo con los antepasados.

Las ofrendas funerarias eran la expresión material de esta reciprocidad. No se trataba de "ajuar" en el sentido de tesoro para la otra vida, sino de provisiones para el viaje y de mensajes de afecto: la comida que al difunto le gustaba, sus objetos personales,

las cosas que había usado en vida. Al enterrar a sus muertos con estos objetos, los nahuas afirmaban algo que nuestra cultura ha olvidado: que la persona no se reduce a su cuerpo, y que el amor no termina con la muerte. El muerto seguía siendo alguien para su familia durante los cuatro años del viaje, y aun después, como antepasado, seguía siendo alguien para su linaje.

Esta concepción explica uno de los símbolos más característicos del arte mexica: la calavera. El **tzompantli**, el muro de cráneos que se alzaba junto al Templo Mayor, ha sido interpretado a menudo como un monumento al terror, una exhibición de crueldad. Pero para los mexicas, la calavera no era solo un trofeo de guerra: era el símbolo de la dualidad vida-muerte, la imagen de la transformación. La calavera sonríe, en el arte náhuatl, porque la muerte no es una tragedia: es la otra mitad de la vida. Los cráneos esculpidos en piedra, las calaveras de cristal, las representaciones de Mictlantecuhtli con su máscara ósea, todo ello forma un lenguaje visual donde la muerte es familiar, cotidiana, incluso festiva. Solo una cultura que ha comprendido la dualidad puede sonreír ante la calavera.

La dualidad vida-muerte es, en última instancia, la expresión más concreta de la filosofía de Omēteotl. La vida y la muerte no son enemigos: son los dos polos de la existencia, como el día y la noche, como lo masculino y lo femenino. La semilla muere para que nazca la planta; el guerrero muere para que viva el sol; el hombre muere para que nazca la humanidad nueva de sus huesos. Cada muerte es una siembra, cada nacimiento es una cosecha. Quien comprende esto no teme a la muerte: la reconoce como la otra cara de la vida, como el *inamic* necesario sin el cual la vida no tendría sentido.

Al cerrar este volumen, volvamos al punto de partida: Ometeotl, el dios que es dos. Hemos recorrido el principio dual en su formulación más abstracta, en la historia de las eras del mundo, en la medida del tiempo sagrado, en la reflexión de los sabios y en el destino de los muertos. En cada uno de estos ámbitos hemos encontrado la misma estructura: dos polos complementarios en tensión creadora. Esta persistencia no es casual: es la prueba de que la dualidad no era una doctrina entre otras, sino la forma misma del pensamiento náhuatl, su manera de habitar el mundo.

El pensamiento religioso y la filosofía de los antiguos mexicanos constituyen, en suma, una de las grandes tradiciones espirituales de la humanidad. No tuvieron tratados sistemáticos como los griegos ni sutras como los indios: tuvieron mitos, calendarios, poemas y discursos de ancianos. Pero en esas formas —tan distintas de las nuestras y por eso mismo tan valiosas— plantearon las preguntas últimas con una hondura que no desmerece ante ninguna tradición: ¿cuál es el principio de todo?, ¿cómo se ordena el cosmos?, ¿qué es el tiempo?, ¿podemos conocer la verdad?, ¿cómo debemos vivir?, ¿qué nos espera después de la muerte? Las respuestas que dieron —la dualidad originaria, las eras sucesivas, el tiempo sagrado, la flor y el canto, el camino del medio, el viaje al Mictlan— forman un sistema de una coherencia admirable, tejido durante siglos por generaciones de *tlamatinime*.

Que este volumen sirva para reconocer en los antiguos mexicanos no a los "bárbaros" de la leyenda negra, sino a los pensadores que fueron: un pueblo que midió el cielo, que contó el tiempo, que cantó a la fugacidad de la vida y que supo mirar a la muerte a los ojos sin bajar la mirada. Su legado no está solo en las piedras de sus templos: está en las preguntas que nos dejaron, que siguen siendo

las nuestras.

El inframundo en imágenes: el Mictlan de los códices

Los nahuas no solo contaron el viaje al Mictlan: lo pintaron. Los códices conservan algunas de las representaciones más impactantes del inframundo en el arte universal, imágenes que nos permiten ver —literalmente— cómo imaginaban los antiguos mexicanos el reino de los muertos.

El **Códice Borgia**, uno de los códices prehispánicos más bellos que se conservan, dedica varias láminas al Mictlan y a sus señores. En ellas, **Mictlantecuhтли** aparece con su inconfundible máscara de cráneo, el cuerpo esquelético adornado con ojos estelares, garras en las manos y los pies, y a menudo con un collar de ojos humanos —los ojos de los muertos que lo miran desde la oscuridad—. Su consorte, **Mictecacíhuatl**, lo acompaña con atributos semejantes. El fondo de estas escenas es negro o de colores oscuros: la oscuridad no es un decorado, sino la sustancia misma del inframundo. Los pintores del Borgia lograron algo extraordinario: hacer visible la tiniebla, convertir la ausencia de luz en una presencia pictórica.

El **Códice Vaticano B**, otro *tonalamatl* prehispánico, representa el viaje del difunto con un detalle conmovedor: se ve al muerto cruzando el río sobre el lomo del perro, escalando la montaña de obsidiana, enfrentando los vientos cortantes. Estas imágenes no eran ilustraciones decorativas: eran mapas del más allá, guías visuales para el viaje que todo difunto debía emprender. Es probable que los sacerdotes las mostraran a los deudos durante los funerales, explicándoles las etapas del camino para que pudieran

preparar adecuadamente al viajero. El códice era, en este sentido, una cartografía de la muerte.

La iconografía del Mictlan tiene un rasgo que la distingue de las representaciones infernales de otras culturas: la ausencia de tormento moral. En el infierno cristiano, los condenados sufren por sus pecados; en el inframundo griego, las sombras languidecen en una existencia disminuida; en el Mictlan náhuatl, el muerto simplemente viaja, se despoja y descansa. Las imágenes muestran pruebas y peligros —ríos, montañas, vientos, fieras—, pero no castigos: son los obstáculos naturales del camino, no las penas de una condena. Esta diferencia es fundamental: el arte del Mictlan no busca atemorizar al pecador, sino acompañar al viajero. Es un arte funerario de una serenidad asombrosa.

El símbolo supremo de esta serenidad ante la muerte es la calavera. El arte mexica está poblado de cráneos: esculpidos en piedra, pintados en los códices, modelados en cerámica, incrustados en los muros. El **tzompantli**, el bastidor donde se ensartaban los cráneos de los sacrificados, ha sido interpretado como un monumento al terror, pero su significado era más complejo: era también un altar a la dualidad vida-muerte, un recordatorio público de que la muerte alimenta la vida. Las excavaciones recientes en el centro de la Ciudad de México han revelado la magnitud de estas estructuras —cientos de cráneos, de guerreros y también de mujeres y niños—, y han confirmado que el tzompantli era una institución central del ritual mexica, no una anomalía.

Pero la calavera mexica no es macabra en el sentido moderno: sonríe. Los cráneos esculpidos muestran una mueca que puede leerse como sonrisa, y esta ambigüedad es deliberada: la muerte,

para los nahuas, no era una enemiga, sino una compañera. Las famosas calaveras de cristal —cuya autenticidad prehispánica es discutida por los especialistas, pues varias resultaron ser falsificaciones del siglo XIX— deben su fascinación a esta misma ambigüedad: un cráneo tallado en un material precioso y transparente, la muerte convertida en objeto de belleza. Aunque las piezas más célebres sean modernas, expresan una verdad antigua: la cultura náhuatl estetizó la muerte como ninguna otra.

La continuidad de esta relación con la muerte llega hasta nuestros días en la celebración del **Día de Muertos**, reconocida por la UNESCO como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. Sería un error ver en esta fiesta una supervivencia "pura" del culto prehispánico: es una creación mestiza, donde las ofrendas de cempasúchil y pan de muerto conviven con las cruces y las misas católicas. Pero bajo el barniz cristiano late la antigua reciprocidad: la convicción de que los muertos regresan, de que hay que recibirlos con su comida favorita, de que la muerte no interrumpe el diálogo familiar. Cuando una familia mexicana monta su ofrenda el 2 de noviembre, está repitiendo —sin saberlo— el gesto de sus antepasados prehispánicos: avituallar al viajero, mantener abierto el camino entre los vivos y los muertos.

Los antropólogos han debatido durante décadas el grado de continuidad entre el Mictlan prehispánico y el Día de Muertos contemporáneo. Algunos ven una línea directa; otros advierten que la fiesta actual debe más a la evangelización franciscana —que hábilmente asimiló las costumbres indígenas— que a una transmisión ininterrumpida. Probablemente ambas cosas sean ciertas: la Iglesia proporcionó el calendario —Todos los Santos y los Fieles Difuntos—, pero los pueblos indígenas proporcionaron el

contenido emocional: la ofrenda, la calavera de azúcar, la familiaridad festiva con la muerte. El resultado es una de las celebraciones más originales del mundo, y su raíz más profunda está en el Mictlan.

Al contemplar las imágenes del inframundo en los códices, el lector moderno puede experimentar una extraña familiaridad: estos muertos que viajan, estos perros que guían, estos señores esqueléticos que presiden el descanso, nos resultan menos ajenos de lo que cabría esperar. Quizá porque la muerte, al final, es la experiencia más universal, y cada cultura la ha imaginado a su manera. La manera náhuatl —el viaje de cuatro años, los nueve niveles, la disolución serena en la oscuridad— es una de las más elaboradas y una de las más humanas: no promete paraísos ni amenaza con infiernos; simplemente acompaña al muerto hasta el descanso, con la misma naturalidad con que se acompaña al vivo hasta su casa.

Morir en el Anáhuac: los ritos funerarios

El viaje al Mictlan comenzaba mucho antes del descenso a los nueve niveles: comenzaba en la casa del moribundo, con los ritos que acompañaban la agonía y preparaban el tránsito. Los funerales nahuas eran ceremonias complejas, de varios días de duración, que movilizaban a toda la familia y a parte de la comunidad. Reconstruirlos es asomarse a la intimidad de una cultura ante su momento más solemne.

Cuando un enfermo agonizaba, los familiares llamaban al *tonalpohuque* para determinar si la muerte era inevitable o si aún había remedio ritual. Si el destino estaba sellado, se preparaba al moribundo: se le vestía con ropas limpias, se le daban a beber

preparados para mitigar el dolor, y se le dirigían palabras de consuelo —no promesas de paraíso, sino exhortaciones a emprender con valor el camino—. Los ancianos le recordaban que la muerte era el destino común, que sus antepasados lo esperaban, que debía caminar sin miedo. La agonía no se medicalizaba ni se ocultaba: se ritualizaba, se convertía en un acto comunitario.

Muerto el enfermo, comenzaba el velorio, que duraba cuatro días. El cuerpo, amortajado con ropas de papel —el papel de amate, sagrado—, era colocado en un petate en el patio de la casa, rodeado de ofrendas: comida, bebida, flores, copal. Los deudos lloraban y cantaban los **miccacuícatl**, los "cantos de los muertos", composiciones fúnebres de gran belleza que ayudaban al difunto en su tránsito y consolaban a los vivos. Se sacrificaba al perro xoloitzcuintle que guiaría al muerto en el Apanohuayan —un acto que nos resulta doloroso, pero que para los nahuas era un deber de amor: privar al difunto de su guía habría sido condenarlo a vagar sin cruzar el río—.

Al cuarto día se procedía a la disposición final del cuerpo, que variaba según el rango. Los **señores y nobles** eran cremados en una pira solemne: el fuego, que todo lo transforma, liberaba rápidamente el espíritu para su viaje. Las cenizas se recogían en una urna —a menudo una caja de piedra labrada— y se enterraban con ofrendas ricas: joyas, cerámica fina, objetos de jade. Los **plebeyos**, en cambio, eran enterrados directamente, envueltos en su petate, en fosas sencillas con ofrendas modestas pero cuidadas: su comida favorita, sus herramientas, su perro. La diferencia de rango se marcaba en la forma, no en el fondo: todos recibían lo necesario para el viaje, porque el Mictlan no distinguía entre nobles y plebeyos.

Había, además, tratamientos especiales según el tipo de muerte. Los **guerreros** muertos en batalla eran cremados con honores militares: sus compañeros cantaban himnos de guerra, se les vestía con las insignias de su rango, y sus cenizas se depositaban en el *Cuauhxicalco*, el "lugar de la jícara del águila", un santuario del Recinto Sagrado. Las **mujeres muertas en parto** recibían un funeral de guerreras: se les cortaba el cabello de cierta manera ritual, se guardaban reliquias de su cuerpo —el brazo izquierdo, el dedo medio de la mano izquierda— que los guerreros usaban como amuletos de valor, pues se creía que transmitían el coraje de la difunta. Los **ahogados y fulminados** eran enterrados —no cremados, pues el agua y el fuego eran contrarios— con ritos dedicados a Tláloc.

El duelo se prolongaba durante años. A los cuatro días del funeral se hacía una primera ofrenda; luego a los veinte días, a los cuarenta, a los ochenta, y cada año en el aniversario, durante cuatro años —el tiempo que duraba el viaje al Mictlan—. En cada ocasión, la familia preparaba comida para el difunto, la colocaba en el altar doméstico y la "compartía" simbólicamente con él. Estas ofrendas periódicas mantenían vivo el vínculo: el muerto seguía siendo un comensal de la familia, un miembro ausente pero presente. Solo al cumplirse los cuatro años, cuando se suponía que el viajero había llegado al Chiconauhmicltan, cesaban las ofrendas regulares: el difunto se había integrado a la masa de los antepasados y ya no necesitaba provisiones individuales.

La arqueología ha confirmado y enriquecido este cuadro. Las excavaciones en el **Recinto Sagrado de Tenochtitlan** han revelado entierros con ofrendas extraordinarias: urnas funerarias con cenizas, cajas de piedra con objetos de jade y turquesa,

esqueletos de perros xoloitzcuintles enterrados junto a sus amos. En **Tlatelolco**, las fosas comunes de la época de la conquista muestran el horror de los últimos días del imperio. Y en todo el territorio mesoamericano, desde las tumbas de tiro de Occidente hasta las criptas mayas, los entierros prehispánicos hablan el mismo lenguaje: el muerto viaja, y hay que equiparlo para el camino.

Hay un aspecto de los funerales nahuas que merece una reflexión final: su carácter público y comunitario. La muerte no se privatizaba ni se ocultaba: se celebraba en el patio de la casa, a la vista de todos, con cantos y ofrendas que duraban días. Los niños participaban, los vecinos acompañaban, la comunidad entera se hacía cargo del tránsito. Esta publicidad de la muerte contrasta vivamente con nuestra costumbre moderna de medicalizarla y esconderla: para los nahuas, morir era un acto social, el último servicio que la comunidad prestaba a uno de los suyos. Y quizá por eso la temían menos: la muerte compartida es menos terrible que la muerte solitaria.

Al cerrar este recorrido por los ritos funerarios, volvemos a la idea central de este capítulo: la dualidad vida-muerte como estructura de la existencia. Los nahuas no negaban la muerte ni la combatían: la integraban. La vestían de papel, la alimentaban con ofrendas, la cantaban con miccacuícatl, la acompañaban durante cuatro años hasta el descanso. Hacer de la muerte una compañera de camino, en lugar de una enemiga, es quizá la sabiduría más honda del pensamiento náhuatl: la lección de que vivir bien es, también, saber morir bien.

Los otros paraísos: el sol, el agua y el árbol

nodriza

El Mictlan era el destino de la mayoría, pero no el único más allá del mundo náhuatl. Los destinos reservados a los guerreros, a las mujeres muertas en parto, a los ahogados y a los niños forman una constelación de paraísos que completa la escatología mexicana y revela su lógica profunda: cada muerte tenía su cielo, porque cada forma de entregar la vida tenía su sentido.

El **Tonatiuhichan**, la "casa del sol", era el más glorioso. Los guerreros caídos en batalla y los cautivos sacrificados en la piedra acompañaban al sol en su recorrido matutino, desde el amanecer hasta el mediodía, gritando de júbilo y escaramuzando entre las nubes. Las fuentes describen su alegría con detalle conmovedor: eran los privilegiados del cosmos, los que habían dado su sangre directamente al astro. Después de cuatro años de este servicio luminoso, se transformaban en colibríes, mariposas y aves de plumaje resplandeciente, que libaban las flores del paraíso solar por toda la eternidad. La metamorfosis en colibrí no es casual: el colibrí —*huitzilín*, la raíz del nombre de Huitzilopochtli— era el ave del sol, el guerrero alado que nunca se posa, siempre en movimiento, como el astro al que sirve.

Las **mocihuaquetzque**, las mujeres muertas en el parto, recibían un honor simétrico: acompañaban al sol en su recorrido vespertino, desde el mediodía hasta el ocaso, llevándolo en andas de plumas preciosas. La equivalencia entre el parto y la batalla —entre la mujer que da la vida y el guerrero que la quita— es uno de los rasgos más notables de la cultura náhuatl: la maternidad heroica se equiparaba al heroísmo militar, y la sociedad lo reconocía con el máximo honor escatológico. Después de cuatro años, estas mujeres se convertían en las **cihuateteo**, las "mujeres divinas", que

descendían a la tierra en los días *1-Lluvia* y otros días nefastos para causar enfermedades y espantos. Eran temidas: se les dejaban ofrendas en las encrucijadas, y se advertía a los niños que no salieran en sus días. La madre heroica, convertida en potencia temible: una vez más, la dualidad —la misma figura es honrada en el cielo y temida en la tierra—.

El **Tlalocan**, el paraíso de Tláloc, era el destino de los muertos por el agua: los ahogados, los fulminados por el rayo, los enfermos de males "acuáticos". Las descripciones lo pintan como un jardín de delicias: manantiales de agua fresca, mazorcas siempre tiernas, calabazas, chiles, flores, un verdor perpetuo sin invierno ni sequía. Los murales de **Tepantitla**, en Teotihuacan, ofrecen la imagen más antigua de este paraíso: un mundo acuático donde las almas juegan entre las corrientes, con una alegría serena que contrasta con la solemnidad del Mictlan. El Tlalocan no era un premio a la virtud: era el dominio natural del dios del agua, que recogía a los suyos —a los que el agua había matado— en su propia casa. La lógica es la de la pertenencia, no la del mérito: mueres por el agua, vives con el agua.

El **Chichihuacuauhco**, "el lugar del árbol nodriza", acogía a los niños muertos antes de la edad de la razón. Un árbol colosal, de cuyas ramas colgaban pechos maternos, amamantaba a los pequeños, que jugaban eternamente entre flores. Es difícil no conmoverse ante esta imagen: una cultura que la historiografía presentó como brutal imaginó para sus niños muertos el paraíso más tierno concebible. El Chichihuacuauhco revela que la dureza del ritual mexica convivía con una ternura profunda hacia la infancia: los niños no eran pequeños adultos, sino seres de una pureza que merecía un cielo propio.

¿Qué nos dice esta pluralidad de destinos sobre el pensamiento náhuatl? En primer lugar, que la muerte no era un veredicto moral, sino una **clasificación cósmica**: cada tipo de muerte entregaba una energía distinta a los dioses, y cada energía tenía su lugar. El guerrero entregaba su sangre al sol; la parturienta, su vida a la tierra; el ahogado, su cuerpo al agua; el niño, su inocencia al árbol. En segundo lugar, que el más allá era **continuo con el más acá**: los destinos de los muertos prolongaban sus ocupaciones de vivos —el guerrero seguía guerreando en el cielo, la madre seguía maternando—, como si la muerte fuera un cambio de escenario, no de personaje. Y en tercer lugar, que no había un infierno: ni siquiera el Mictlan, con sus nueve niveles, era un lugar de castigo. La ausencia de infierno en la escatología náhuatl es uno de sus rasgos más distintivos y, quizá, más admirables: una religión sin amenaza de tormento eterno, donde el más allá es viaje, transformación y descanso.

La comparación con otras escatologías ilumina esta singularidad. El cristianismo medieval imaginó un infierno de tormentos minuciosamente catalogados; el budismo, un ciclo de renacimientos determinado por el karma; el islam, un paraíso y un infierno de descripciones vívidas. Todas estas tradiciones vinculan el destino post mortem con la conducta moral en vida. La tradición náhuatl, en cambio, vincula el destino con la **forma de morir**: no importa cómo viviste, sino cómo entregaste tu vida. Esta lógica, extraña a primera vista, tiene su coherencia: en un cosmos sostenido por el sacrificio, lo que cuenta no es la virtud privada, sino la contribución energética al todo. El guerrero que muere en batalla alimenta al sol; el viejo que muere en su cama, no. El primero va al paraíso solar; el segundo, al Mictlan. No es injusticia: es física sagrada.

Al contemplar este sistema en su conjunto —el sol para los guerreros, el ocaso para las madres heroicas, el jardín acuático para los ahogados, el árbol nodriza para los niños, el inframundo para los demás—, se advierte una vez más la firma de la dualidad: cada destino tiene su contrario complementario, cada muerte su sentido, cada polo su lugar en el equilibrio. La escatología náhuatl no es un apéndice de su religión: es su coronación, el ámbito donde la filosofía de Omēteotl se hace destino personal. Morir, en el Anáhuac, era ocupar por fin el lugar que la dualidad tenía reservado para cada uno.

El legado: el pensamiento náhuatl hoy

Al cerrar este volumen, cabe preguntarse qué queda del pensamiento que hemos reconstruido: ¿es solo materia de museos y tesis doctorales, o sigue vivo de alguna manera? La respuesta es más rica de lo que podría esperarse.

En primer lugar, queda la **filosofía académica**. La obra de Miguel León-Portilla fundó una tradición de estudios que continúa en las universidades de México y del mundo: cada año se publican investigaciones sobre la metafísica de Omēteotl, la epistemología de flor y canto, la ética de los *huehuetlatolli*. El pensamiento náhuatl ha entrado en los programas de historia de la filosofía, no como curiosidad exótica, sino como una tradición con pleno derecho. Que unos sabios del siglo XV sean estudiados junto a Platón y Confucio es el mejor homenaje a su memoria.

En segundo lugar, queda la **filosofía indígena contemporánea**. Los pueblos nahuas actuales —más de un millón y medio de hablantes— conservan fragmentos vivos de la cosmovisión ancestral: la dualidad, el respeto a los muertos, el calendario ritual

adaptado al santoral católico. Y una nueva generación de intelectuales indígenas está reelaborando conscientemente esta herencia, dialogando con la tradición de los *tlamatinime* desde el presente. No se trata de una repetición arqueológica, sino de una continuidad creativa: como los sabios antiguos, piensan su mundo con sus propias categorías.

En tercer lugar, queda la **cultura popular mexicana**, impregnada de dualidades sin saberlo: la calavera que sonríe, la ofrenda de muertos, la fiesta que mezcla el llanto y la risa, el "ni de aquí ni de allá" del alma mexicana. El antropólogo Octavio Paz, en **El laberinto de la soledad**, intuyó esta herencia al describir la familiaridad del mexicano con la muerte; aunque su ensayo sea discutible en muchos puntos, acertó al señalar que bajo la modernidad mexicana late un corazón antiguo. Cada vez que un mexicano monta una ofrenda, nombra a sus hijos con palabras nahuas o contempla la Piedra del Sol, está tocando —sin saberlo— el legado de Omoteotl.

Y en cuarto lugar, queda una **lección para el pensamiento contemporáneo**. En un mundo obsesionado con las oposiciones excluyentes —izquierda y derecha, ciencia y religión, progreso y tradición—, la filosofía de la dualidad complementaria ofrece una alternativa: los contrarios no tienen que aniquilarse; pueden fecundarse. En un mundo angustiado por la finitud —el cambio climático como nuevo "fin del Quinto Sol"—, el mito de las eras recuerda que las civilizaciones son frágiles y que hay que ganarse cada día el derecho a continuar. En un mundo saturado de información y hambriento de sentido, la epistemología de flor y canto sugiere que hay verdades que solo la poesía puede decir.

Este volumen ha querido ser una puerta de entrada a ese legado.

Hemos recorrido el principio dual, las eras del mundo, el tiempo sagrado, la sabiduría de los *tlamatinime* y el reino de los muertos. En cada estación hemos encontrado la misma estructura —dos polos en tensión creadora— y la misma lección: que pensar es habitar la dualidad sin pretender resolverla. Los antiguos mexicanos lo sabían, lo cantaron y lo esculpieron en piedra. Que su pensamiento nos acompañe, como el sol del quinto día, en el camino que sigue.

Y hay una última dualidad que este volumen no podía dejar de señalar: la del lector y el texto. Estas páginas han expuesto el pensamiento de quienes vivieron hace cinco siglos, pero su sentido se completa en quien las lee hoy. El legado ancestral no es un objeto en una vitrina: es una conversación a través del tiempo, un diálogo entre los *tlamatinime* y nosotros. Que esa conversación continúe es la única inmortalidad que la sabiduría puede ofrecer.





Glosario de términos en náhuatl

Aztlán — "Lugar de garzas" o "lugar de blancura". Tierra mítica de origen de los mexicas.

Calmécac — Escuela de la nobleza, donde se formaban sacerdotes, gobernantes y jueces.

Calpixque — Funcionario encargado de la recaudación de tributos en las provincias.

Calpulli — Clan o barrio; unidad básica de organización social y territorial.

Chinampa — Plataforma agrícola construida sobre el lago; "jardín flotante".

Cihuacóatl — "Mujer Serpiente". Segundo al mando del imperio, encargado de la administración interna.

Códice — Manuscrito pictográfico en papel de amate o piel de venado.

Cuauhtli — Águila; orden militar de los guerreros águila.

Huehuetlatolli — "Discursos de los ancianos". Máximas morales y reflexiones filosóficas.

Huitzilopochtli — Dios tutelar de los mexicas; el sol en su aspecto

guerrero.

Macehualtin — El pueblo común; base agrícola y artesanal de la sociedad.

Mexica — Nombre que se daban a sí mismos los mal llamados "aztecas".

Mictlan — El inframundo, lugar de los muertos.

Náhuatl — Lengua de los mexicas, aún hablada por más de un millón de personas.

Ocelotl — Jaguar; orden militar de los guerreros jaguar.

Ometeotl — "Dios Dual". Principio creador supremo, de naturaleza abstracta.

Pipiltin — La nobleza hereditaria.

Pochteca — Comerciante profesional de larga distancia; también espía y embajador.

Quetzalcóatl — "Serpiente Emplumada". Dios de la sabiduría, el viento y la vida.

Telpochcalli — Escuela del pueblo común, donde se formaban los guerreros.

Tezcatlipoca — "Espejo Humeante". Dios de la noche, la magia y el destino.

Tianguis — Mercado.

Tlacotin — Esclavo; condición no hereditaria ni necesariamente permanente.

Tláloc — Dios de la lluvia y del agua.

Tlamatinime — "Los que saben". Sabios guardianes de la memoria y

el conocimiento.

Tlatoani — "El que habla". Gobernante supremo.

Tonalpohualli — Calendario ritual de 260 días.

Triple Alianza — Pacto de Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan (1428), base del imperio.

Xiuhpohualli — Calendario solar de 365 días.

Línea de tiempo

1110 (tradición) — Salida de Aztlán e inicio de la peregrinación mexicana.

1325 — Fundación de México-Tenochtitlan en el islote del lago de Texcoco.

1376 — Acamapichtli, primer tlatoani de Tenochtitlan.

1428 — Derrota de Azcapotzalco y formación de la Triple Alianza (Tenochtitlan, Texcoco, Tlacopan).

1440-1469 — Reinado de Moctezuma Ilhuicamina; expansión del imperio.

1450-1454 — Gran hambruna; se institucionalizan las guerras floridas.

1486-1502 — Reinado de Ahuízotl; el imperio alcanza su máxima extensión.

1502-1520 — Reinado de Moctezuma Xocoyotzin.

1519 — Hernán Cortés desembarca en Veracruz; alianza con Tlaxcala.

1519 — Los españoles entran a Tenochtitlan (8 de noviembre).

1520 — La Noche Triste (30 de junio); muerte de Moctezuma.

1521 — Caída de Tenochtitlan (13 de agosto); fin del imperio

mexica.

1521-1821 — Época virreinal; el náhuatl es lengua franca de la Nueva España.

1821 — Independencia de México; el águila del mito fundacional inspira el escudo nacional.

1910-1920 — Revolución Mexicana; revaloración del pasado indígena.

1978 — Hallazgo fortuito que inicia el Proyecto Templo Mayor.

1978-2026 — Excavaciones del Templo Mayor en el corazón de la Ciudad de México.

Hoy — Más de 1.5 millones de hablantes de náhuatl; las chinampas de Xochimilco siguen en producción.

Bibliografía comentada

Soustelle, Jacques. La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista. Fondo de Cultura Económica. — El clásico de la etnohistoria: una reconstrucción vívida y rigurosa de la sociedad mexicana en su apogeo.

León-Portilla, Miguel. Visión de los vencidos. UNAM. — La conquista narrada desde las fuentes indígenas; obra fundamental del pensamiento mexicanista.

León-Portilla, Miguel. La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes. UNAM. — El estudio definitivo del pensamiento de los tlamatinime.

López Austin, Alfredo. Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas. UNAM. — Análisis profundo de la cosmovisión nahua: cuerpo, alma y cosmos.

Hassig, Ross. Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control. University of Oklahoma Press. — La guerra mexicana como institución política y económica.

Berdan, Frances F. y Patricia Rieff Anawalt. The Codex Mendoza. University of California Press. — Edición académica del código: historia, tributo y vida cotidiana.

Matos Moctezuma, Eduardo. Vida y muerte en el Templo Mayor. INAH. — La arqueología del recinto sagrado de Tenochtitlan.

Townsend, Richard F. The Aztecs. Thames & Hudson. — Síntesis

visual y académica del arte y la cultura mexicana.

Códice Mendoza (c. 1541). Edición digital, Biblioteca Digital UNAM.

— Fuente primaria: el registro pictográfico del imperio.

El pensamiento religioso y la filosofía

¿Cómo pensaba el mundo un pueblo que leía el destino en los signos de los días y el fin del mundo en el movimiento del sol? El tercer volumen de Legado Ancestral se adentra en la dimensión más honda de la civilización mexicana: su pensamiento religioso y su filosofía. Desde Omoteotl, el dios dual que habita el decimotercer cielo, hasta el Mictlan, el inframundo de nueve niveles adonde descienden los muertos, este libro reconstruye una cosmovisión completa, rigurosa y de una coherencia sorprendente.

A través del mito de los cinco soles, del calendario sagrado que tejía los días en destinos, de la sabiduría de los tlamatime —los sabios que Miguel León-Portilla reivindicó como verdaderos filósofos— y de los huehuetlatolli, la antigua palabra de los ancianos, estas páginas demuestran que los nahuas no solo guerrearon y tributaron: pensaron. **Colección Digital Biblioteca** El sentido de la existencia con la misma hondura que cualquier tradición filosófica del mundo.