

La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas

PATRICK JOHANSSON K. Doctor en letras por la Universidad de París, Sorbona. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM e investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma universidad. Autor de diversas obras, entre ellas *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*.

RESUMEN Numerosas son las fuentes escritas que documentan el tema de la muerte en la cultura náhuatl prehispánica. Sin embargo, la intención catequística que motivó la recopilación de la información y la transcripción de los textos de tradición oral o pictográfica sesgaron el sentido que podría haber tenido la muerte en la cosmovisión mexicana. Con base en documentos en náhuatl, y mediante nexos conceptuales que nos parecen más adecuados, proponemos una aproximación distinta a la cosmovisión náhuatl prehispánica de la muerte y más específicamente a su cosmogonía.

PALABRAS CLAVE etnocentrismo, empatía, nahuas, cosmovisión, cosmogonía, existencia, muerte, vida.

ABSTRACT Written sources about death in prehispanic nahuatl culture are numerous. However, the catechistic intention that motivated the collecting of information, the transcription of the oral or pictographic tradition somehow detracted the idea of what death could have meant for the Mexica. Basing our analysis on documents in nahuatl, and from what we believe to be a more suitable conceptual perspective, we propose a different approach to the prehispanic nahuatl cosmovision of death, and more specifically to its cosmogony.

KEYWORDS ethnocentrism, empathy, Nahuas, cosmovision, cosmogony, existence, death, life.

La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica

Consideraciones heurísticas y epistemológicas

PATRICK JOHANSSON K.

La muerte, en su contexto cultural prehispánico, ha sido objeto de muchos estudios que consideraron varios de sus aspectos desde distintos puntos de vista. Cuantiosa es la información reunida con base en fuentes recopiladas en el siglo XVI y cotejada con los datos que proporcionan la arqueología, la arquitectura, la antropología física, la etnología, la psicología, la historia del arte, la tanatología, etcétera, según los criterios y las modalidades heurísticas que le son propios. Dichos estudios contribuyeron sin duda a perfilar una cosmovisión de la muerte tal y como la podrían haber concebido los indígenas en tiempos anteriores a la conquista.

El término “cosmovisión” y la noción de “concebir” nos llevan a considerar, más allá de los hechos históricos objetivamente establecidos, el proceso cognitivo que permitió a los distintos sujetos conocedores: conceptualizar la muerte (los indígenas); conocer la idea, sintomática, que los catecúmenos indígenas se hacían de la muerte, para propiciar una evangelización más efectiva (los frailes); discernir lo más objetivamente posible el concepto indígena de muerte (el investigador contemporáneo). El último punto pasa inevitablemente por el segundo para alcanzar el primero, es decir, por el prisma refractante que consti-

tuyó la recopilación de la información por los españoles en el siglo XVI desde el punto de vista adoptado, necesariamente etnocéntrico.

Asimismo, las características específicas del conocimiento, tal y como se manifestaba en cada época, han incidido sobre la visión de la muerte o la visión de la visión de la muerte.

La muerte no puede ser desvinculada del sistema cognitivo que la procesa, por lo que su justa apreciación, en un contexto cultural determinado, pasa inevitablemente por consideraciones epistemológicas que atañen a la índole del saber imperante en dicho contexto.

A esta perspectiva sincrónica será preciso añadir planteamientos diacrónicos. En efecto, me parece que dos etapas cruciales en la evolución del saber humano incidieron sobre su conceptualización de la muerte. La primera es la adquisición de la función simbólica por el homínido. La segunda, la ruptura cognitiva significativa que representó el paso del *mythos* al *logos*, en un marco cosmológico. Con base en estas consideraciones, propondremos algunos nexos conceptuales que podrían permitir una visión *empática* de la muerte náhuatl prehispánica.

MUERTE Y COGNICIÓN

La muerte no era más que un mecanismo biológico, inmanente al sujeto hasta que surgió una mente que la pensara. Con la conciencia todavía difusa, y por lo mismo omnipresente, de su finitud, el ser ya humano sale de su estado natural y entra en la trágica dimensión de lo cultural. En el proceso, los instrumentos más primitivos de su adaptación biológica se vuelven *pulsiones* crepusculares que vienen a anidar en los limbos de la psique, remanencia animal que fundamenta, sin embargo, su comportamiento cultural.

Como lo veremos adelante, es la aparición de la función simbólica¹ la que determinó la dualidad fundamental de la condición humana en *ser que es*, y a la vez *se ve* en el acto de ser. El ser humano, como los demás seres vivos, muere, puesto que la muerte es parte de su programa genético, pero a diferencia de los

¹Función simbólica: capacidad cognitiva exclusivamente humana que permite representar hechos y acontecimientos mediante símbolos.

animales o de las plantas, el hombre puede objetivar la muerte en términos cognitivos y considerarla simbólicamente.²

Los primeros balbuceos de la función simbólica fueron probablemente signos de índole sonora, rítmica, gestual o dancística antes que se configurara paulatinamente el lenguaje como tal. Es decir que la expresión humana se arraigó en la motricidad del cuerpo y que las palabras, cuando aparecieron, tuvieron que integrarse a una totalidad expresiva dinámica que movilizaba los cinco sentidos, si bien lo sonoro y lo visual eran los medios más importantes de expresión.

A lo largo de la prehistoria, y luego de la historia, las distintas manifestaciones culturales fueron “secretadas” por las colectividades humanas para responder a una demanda *orgánica* de adaptación a los determinismos prevalecientes en cada etapa de la evolución humana. Los “textos” se transformaron a lo largo de la historia, proliferaron, y su función específica se modificó también progresivamente de acuerdo con las necesidades socio-existenciales de cada momento y cada lugar.

Consideraremos primero la gestación paulatina del saber propiamente humano a partir de esquemas cognitivos genéticamente heredados, con el fin de entender la función de la expresión indígena prehispánica en sus distintos aspectos y lograr una apreciación justa de la muerte tal y como se expresa en el acervo cultural aquí aducido.

Orígenes remotos de la cognición humana: una propuesta

La historia del conocimiento se arraiga en un pasado paleo-antropológico, en la “pre-historia”, ya que si bien no contamos con datos e información que puedan documentar con precisión este remoto pasado del hombre, la evolución del ser hasta el estado de *homo sapiens*, los hechos y acontecimientos que se produjeron durante la prehistoria, fueron determinantes para la formación del hombre y para la configuración de las culturas.

²Recordemos la etimología de considerar “*cum-sidero*” “veo con” que indica una observación detenida y una subsecuente “visión” de la muerte.

El “saber” genéticamente heredado de las plantas y de los animales

El ser humano, tal y como se conoce hoy en día, es el resultado de una lenta evolución con modificaciones genéticas que representaron una adaptación a un medio geográfico también cambiante. Sin ir muy lejos en un pasado inmemorial, se considera hoy como un hecho que el hombre fue un animal del orden de los primates que se regía, como todos los animales, mediante un conocimiento genéticamente heredado: el instinto.³ Según el biólogo y psicólogo Jean Piaget, el instinto, así como el programa genético de las plantas, constituye de alguna manera un *conocimiento* aun cuando éste es innato: no es el resultado de un aprendizaje. Dice Piaget al respecto: “la cognición es la regulación de los intercambios funcionales con el mundo exterior”.⁴ Según esta definición, el movimiento del girasol, el repliegue de los pétalos de la flor en la noche, la habilidad para cazar de los animales, o su capacidad para construir un refugio, son respuestas cognitivo-adaptativas a la demanda “bio-lógica” del medio ambiente.

En este contexto meramente biológico prevalecía la lógica de la vida⁵ en su aspecto físico y psíquico; los seres sabían, pero no sabían que sabían. Sus facultades eran sólo adaptativas y no les permitían trascender su estado. No se distinguían del *mundo* al que pertenecían. *Eran el mundo*.

La gestación de la idea de muerte

Como todos los animales, el ser que se iba a volver humano estuvo un día en estado de total *inmanencia* con el mundo.⁶ Era parte de un todo y se “con-fundía” con el todo sin tener una conciencia clara de su existencia. Sin embargo, después de miles de años de evolución, las facultades cognitivas del homínido se desarrollaron de tal manera que éste salió de su estado animal “irracional”,

³ Algunos científicos consideran que el instinto animal no constituye un conocimiento sino un comportamiento.

⁴ Piaget, p. 20.

⁵ Etimológicamente “bio-logía” es la lógica de la vida.

⁶ *Inmanencia* del latín *in manere* “permanecer dentro”. Expresa el hecho de una inmersión total en una dimensión determinada.

trascendió su situación “bio-lógica”, tomó paulatinamente conciencia de su presencia en el mundo mediante una habilidad biológicamente adquirida: la *función simbólica*.

Con la integración paulatina de la función simbólica en su programa genético, el ser que se regía esencialmente mediante el *instinto*, empieza a *objetivar* en términos cognitivos el mundo que lo rodea y a objetivarse a sí mismo generando una dualidad existencial que se volverá el rasgo distintivo del hombre entre los animales y, más generalmente, entre los seres vivientes. Poco a poco el ser que *era*, en términos meramente biológicos, adquiere la facultad de *verse en el acto de ser*. Es mundo por la materialidad física de su cuerpo y de su psique, y a la vez trasciende esta materialidad mediante una conciencia o un intelecto simbólicamente configurados. Como en un espejo, gracias a su facultad simbólica, el hombre se ve a sí mismo, se conoce a sí mismo, descubre los determinismos específicos de su condición biológica y las características ontológicas de su condición humana.

Los mitos cosmogónicos de todas las culturas del mundo conservan en sus textos rasgos inconfundibles de esta etapa crucial del desarrollo humano. Como lo veremos más adelante, la religión cristiana expresó este hecho mediante la gesta bíblica de Adán y Eva. En el ámbito náhuatl, el mito conocido como “La huida de Quetzalcóatl”, es una prueba manifiesta de la toma de conciencia, por el ser humano, de su existencia finita.

El hombre toma conciencia de su finitud

La adquisición de la función simbólica fue el resultado de una evolución muy lenta, y la luz de la conciencia humana se hizo poco a poco, generando en cada etapa una adaptación específica del ser a los determinismos del momento. Es difícil imaginarse los mecanismos adaptativos progresivos correspondientes a los cambios evolutivos del ser en su proceso de humanización. Es probable, sin embargo, conforme a las leyes de la evolución, que además de mutaciones fisiológicas parcialmente identificadas, surgieron nuevas funciones orgánicas si bien de índole simbólica.

Uno de los conocimientos determinantes que el reflejo objetivante del saber ya humano permitió fue probablemente el conocimiento de la finitud de la existencia. A medida que se “esclarecía” cognitivamente este hecho, es

probable que se realizara una *adaptación* correspondiente del ser a cada situación. Es probable también que la instrumentación de esta adaptación fuera sensitivo-cognitiva, vinculando entrañablemente el cuerpo y el intelecto incipiente.

En el caso preciso de la *muerte*, como de los múltiples problemas que se presentaron al hombre, mitos, ritos y cantos fueron “secretados” orgánicamente por el cuerpo colectivo para responder de manera funcionalmente difusa a cuestionamientos todavía crepusculares, que no llegaban al umbral de la conciencia.

Como lo señala Piaget, el conocimiento y sus productos culturales derivados se arraigan profundamente en estratos biológicos. El caso de la muerte es sin duda el de más trascendencia en la existencia humana.⁷

La objetivación cognitiva de la muerte: un “pro-blema”

Funcionalmente integrada al programa genético de los seres, la muerte biológicamente vivida, no constituía un problema antes de que se percibiera simbólicamente. Parte constitutiva de un mecanismo biológico, inmanente al ser, la muerte *no existía* antes de que hubiera una mente que la pensara. Es cuando la mente humana la objetiva, es decir etimológicamente, la “lanza delante”,⁸ que la muerte se vuelve un *problema*, palabra cuya etimología significa también, curiosamente, “colocado delante (de sí)”.⁹

La muerte “sale” de la inmanencia biológica del ser para existir en términos cognitivos. Es interesante subrayar que “existir” es, en términos etimológicos, “salir de” (*ex stare*). La muerte que el hombre tiene por dentro, en su programa genético, sale a la luz de la conciencia y suscita una respuesta *orgánica*, aun cuando sea de índole que calificamos hoy como “cultural”.

La “secreción” de mitos, ritos, cantos y, más generalmente, las primeras, manifestaciones expresivas del género humano, ya fueran gestuales, dancísticas, musicales, pictográficas o verbales, tenderán a resolver culturalmente este “problema” generado por la aparición de la función simbólica.

⁷ Cf. Piaget, p. 20 ss.

⁸ *Ob-jectum* “lanzada delante (de sí)”.

⁹ *Pro-blalonai* “colocar delante de sí”.

La cognición humana “mito-lógicamente” configurada

A medida que se iba desarrollando la facultad cognitiva específicamente humana y su lenguaje, la relación del hombre con el mundo, su cosmovisión, se iba estructurando en una “mito-logía” profundamente arraigada en la dimensión somática del ser, en la que el sujeto conocedor comulga prácticamente con el objeto por conocer mediante esquemas de acción narrativa que evitan la mediación reflexiva. Esta cognición se manifiesta en el mito. Antes de que hubiese un *Logos* existía un *Mythos*, y los primeros balbuceos cognitivos del hombre relacionados con la muerte fueron de índole mitológica; nada tenían que ver con la mayéutica reflexiva característica del pensamiento occidental.

Si bien el mito, como cualquier cognición trascendental, manifiesta una salida de la totalidad inmanente del mundo, mantiene sin embargo una cierta forma de umbilicalismo sensible con la dimensión esencial. En el mito no existe la fragmentación conceptual operativa de la reflexión, sino que todos los datos se ven integrados a una totalidad que los procesa en términos diegéticos. El inconsciente colectivo teje progresivamente una envoltura mítico-actancial, una especie de amnios verbal que protege al hombre de los estragos psíquicos que podrían haber causado el hecho de haber “nacido al mundo”, es decir, de estar consciente de su existir y de saber que va a morir.

Este amnios verbal, secretado casi orgánicamente por el inconsciente colectivo, tiende a restablecer el equilibrio “bio-lógico” alterado por la irrupción de la conciencia humana en un mundo de la inmanencia regido por una cognición genéticamente heredada (el instinto), que no implicaba todavía una ruptura con el mundo.

Profundamente arraigado en la dimensión sensible del ser, el mito prolifera en una verdadera arborescencia actancial. Desde los esquemas primitivos (subir/bajar, avanzar/recular) hasta los programas narrativos más complejos, una misma savia cognitiva nutre la enramada mítica. La estructura diegética de todo cuanto el hombre siente o percibe permite la fusión de una pléyade de datos en una fragua textual que forja una cognición sensible. La característica esencial de dicha cognición es la totalidad, la cual se opone notablemente a la fragmentación cognitiva mayéutica. En la cognición indígena cada dato o acontecimiento se ve integrado a esta totalidad que lo procesa hasta asimilarlo a la trama existente.

En el mito, el desorden pulsional, endógeno, se organiza en relato y permite la estructuración cognitiva de estas respuestas todavía muy somáticas que son las pulsiones. La observación de los fenómenos naturales también se interioriza y se integra a la dinámica relacional del mito. Por fin los acontecimientos pretéritos pierden su carácter objetivo para colarse en los moldes pre-establecidos de la subjetividad mítica. Se despojan de sus contingencias, se subliman, para que lo que fue corresponda a lo que debe haber sido. La dimensión atemporal gramaticalmente infinitiva del ser es la que determina la percepción del pasado indígena y el único lugar donde se puede realizar esta transmutación de lo “real” en verdad eterna, o más bien atemporal, es el texto mítico. Es cuando los hechos y acontecimientos se traman en mito que se crean los nexos indígenas de sentido. Antes son elementos relativamente “incoherentes”. Sólo la trama actancial de un relato puede organizar “mito-lógicamente” los hechos en cognición.

El planteamiento teórico que proponemos aquí, en torno al origen y la gestación de la *idea* de muerte, de su manifestación expresiva y más generalmente del aparato cultural humano, podría ilustrarse con muchos relatos míticos. Aduciremos tan sólo dos de ellos, productos respectivamente de las religiones cristiana e indígena prehispánica.

Adán y Eva: la expulsión del paraíso

Adán y Eva, el primer hombre y la primera mujer vivían felices en el paraíso hasta que fueron inducidos por una serpiente a comer el fruto del árbol del conocimiento. Antes no morían, no tanto porque no hubiera muerte sino que ignoraban lo que era la muerte. Asimismo el acto sexual, que como cualquier animal realizaban naturalmente, no era objeto de miedo o de vergüenza ya que no tenían una conciencia simbólicamente configurada de lo que ocurría o de lo que hacían. A partir del momento en que cortan el fruto del árbol del conocimiento, saben lo que pasa y lo que hacen, nace la muerte humana, es decir la muerte culturalmente anticipada, generadora de angustia a la vez que el acto sexual se vuelve “pecado”.

Sin embargo, ni la muerte, ni el acto sexual son un pecado en sí sino el hecho de *saber*, de tomar una distancia cognitiva moral con lo que se está haciendo. Como Adán y Eva, los seres en vía de humanización se encuentran en

lo que fue percibido mitológicamente y alegóricamente como un paraíso. La perfecta inmanencia del hombre en el mundo, el hecho de que el ser prehumano no trascendiera su estado animal y que por consecuencia no supiera que iba a morir constituía una especie de paraíso. El ser coincidía con el mundo, era el mundo.

Con la aparición de la función simbólica y de la cognición propiamente humana, el hombre sale de este estado, es “expulsado” de lo que se consideró mitológicamente como un paraíso, para asumir los trágicos determinismos de su existencia.

Tezcatlipoca a Quetzalcóatl: *Ximiximatí*, “conócete a ti mismo”

La aparición de la función simbólica y la revelación subsecuente de la mortalidad del ser se expresan también de manera simbólica en un relato mítico conocido como “La huida de Quetzalcóatl”.¹⁰ En dicho mito, el rey-dios de Tula, Quetzalcóatl, enfermo y viejo recibe la visita de seres nocturnos, entre los cuales se encuentra Tezcatlipoca, que vienen a “mostrarle su cuerpo” (el de Quetzalcóatl) y obligarlo a dejar Tula para irse a un lugar mítico: Tlillan Tlapallan. Tezcatlipoca le da un espejo para que se mire en él. La imagen de su rostro reflejada por el espejo es la de un hombre *muerto*.¹¹ Surge entonces la necesidad imperiosa de ir a un lugar situado en el inframundo: el lugar de lo negro y lo rojo, Tlillan, Tlapallan, para que se regenere su ser en el fuego. Al darle el espejo para que se mire, Tezcatlipoca le dice a Quetzalcóatl: *Ximiximatí* “conócete a ti mismo”, es decir, acata tu condición de ser mortal.

En este contexto náhuatl precolombino, la imagen de Quetzalcóatl, ya muerto, representa la *objetivación* cognitiva de la muerte. El rey-dios de Tula, encarnación de la humanidad, quien ignoraba hasta este momento que existiera la muerte toma conocimiento de su destino inexorable.

Los antiguos nahuas cuando cantaban y bailaban este mito en sus fiestas “co-nacían”¹² festivamente a su estado mortal.

¹⁰ Cf. *Códice florentino*, libro III, capítulos 4, 12, 13, 14 y *Anales de Cuauhtitlan*, folios 5-7.

¹¹ Cf. Johansson, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, p. 94-95.

¹² Aprovechamos el efecto retórico que generan los parónimos “conocer” y “co-nacer” (nacer con) para expresar el verdadero “nacimiento” que constituye el conocimiento profundo, sensible, de un hecho.

Del Mythos al Logos

La adquisición de la función simbólica por el *homo sapiens*, mediante la cual sale de su ataraxia biológica para existir plenamente, en el sentido que le atribuimos al término, tiene como consecuencia la problemática objetivación del mundo. Como lo acabamos de ver, la mitología resolvió de manera esencialmente infraliminal interrogantes ontológicas difusas que no permitían una respuesta reflexiva. Podríamos decir que la respuesta no se distinguía de la pregunta y que por tanto el saber “mito-lógico” se mantenía, más allá de la ruptura cognitiva con el mundo, en una relación de relativa inmanencia con éste.

Con el tiempo, la respuesta ontológica a interrogantes cosmológicas debe haber parecido insuficiente, por lo que ocurrió otra ruptura, mayéutica, con una forma de cognición que parecía irracional.

Se suele situar la aparición del *Logos* en ámbitos geográficos mediterráneos. Sin embargo, es probable que esta tendencia fuera universal. La diferencia reside probablemente en el hecho de que la civilización occidental se articuló enteramente sobre el eje reflexivo-mayéutico, con carácter analítico, mientras que las civilizaciones amerindias mantenían un justo equilibrio entre los polos cognitivos que son el *sentir* y el *comprender*.

Cognición indígena y muerte

A diferencia del conocimiento de corte occidental heredado de la mayéutica helénica, el saber indígena prehispánico, necesariamente *objetivante* como cualquier cognición humana, buscaba sin embargo una aprehensión sensible del objeto por conocer. Buscaba “comulgar” afectivamente con dicho objeto para lograr su aprehensión plena.

Hemos considerado la dimensión mitológica de la cognición, examinaremos ahora, brevemente, la vertiente lógico-reflexiva del pensamiento indígena.

Inmanencia y cognición

Así como lo revela el análisis de las fuentes, el indígena se situaba en una relación de inmanencia con su entorno natural, y los mecanismos de su cognición

eran afines a sus planteamientos ontológicos. El mundo no había sido creado *ex nihilo* por un ser exterior a su creación sino que se había expandido *in illo tempore*. Las divinidades, aun cuando tenían nombres propios e imágenes antropomorfas o zoomorfas que los identificaban, eran entes naturales. Tláloc y los Tlaloques eran ante todo la lluvia; Ehécatl era el viento; Chalchiuhtlicue daba un cuerpo antropomorfo a las aguas vivas de los ríos; la tierra se manifestaba de manera diversa según los contextos, etcétera. Asimismo, la muerte era naturalmente proteica ya que sus manifestaciones eran múltiples.

En el ámbito cognitivo, más que acentuar la distancia trascendental entre el sujeto conocedor y el objeto por conocer, el saber indígena tendía a reducirla y colmar el abismo que la conciencia del hombre había instaurado entre él y el mundo. A la nitidez de una abstracción conceptual, la cual hubiera generado, eventualmente, una certidumbre dogmática, los antiguos nahuas preferían una difusión simbólico-sensible del saber en una expresión cultural que producía un sentido difícilmente comprensible si bien aprehensible a otros niveles cognitivos.

Si analizamos, por ejemplo, los textos referentes a las exequias en tiempos prehispánicos, es evidente que los indígenas realizaban lo que hoy llamaríamos, en términos tanatológicos, un “trabajo de duelo”, el cual conducía, en última instancia, a una verdadera *catarsis*, una limpia ritual de las escorias físicas y emocionales que la muerte trae consigo. El concepto helénico (y luego psicoanalítico) de “*catarsis*” no existía en el pensamiento indígena, pero sí el hecho, un hecho profundamente sentido, intensamente vivido.

Tlamati: saber y sentir

Los textos indígenas, ya sean verbales o pictóricos, muestran una estructuración del sentido donde lo sensible y lo formal ocupan un lugar preponderante. Se trata no sólo de comunicar algunos contenidos o de compartir ideas abstractas, sino de “con-mover”, en el sentido etimológico de la palabra, al receptor de un mensaje para lograr una adhesión participativa a lo que se transmite. En este contexto, la esfera específica de recepción y procesamiento del dato no será únicamente el intelecto sino la totalidad del ser sensible.

En el mundo náhuatl precolombino, un mensaje no se consideraba como comprendido hasta que fuera *sentido*. El hecho de que en náhuatl un mismo significante *mati* cubra campos semánticos para nosotros tan distintos como “saber”

y “sentir” es una prueba fehaciente de ello. Ahora bien, cuando el saber es un sentir, la objetividad de lo sabido y lo conocido disminuye considerablemente hasta desaparecer en la intransitividad de un verbo sin complemento. En lo que concierne a la muerte, una de las tendencias cognitivas consistirá en una asimilación mítica, ritual o poética, según los contextos, de su ominosa objetividad.

La abstracción

Todo parece indicar que el pensamiento indígena no favorecía mucho la “ab(s)-tracción” eidética, y la subsecuente elucubración conceptual como eje de su conocimiento. Como ya lo vimos, el hecho de que la *sensación* tuviera que estar presente, de alguna manera, en la configuración cognitiva que el indígena tenía de algo, hacía que la idea “hiciera cuerpo” con lo que intentaba representar. Si bien el vocablo náhuatl *miquiztli* que refiere la muerte es relativamente abstracto, el uso discursivo de la palabra en los textos indígenas tiende generalmente a dar a la idea un cuerpo verbal o pictórico.

Tlalnamiqi: recuerdo luego pienso

Si bien evolucionó a lo largo de la historia, adaptándose a los determinismos de cada época, la cognición indígena no tuvo el carácter especulativo que tiene la cognición occidental. Por muy sabios que fueran los *tlamatinime*, nunca pusieron en tela de juicio lo que “habían dicho los abuelos”, ni siquiera lo comentaban como lo hicieran los escolásticos medievales europeos con los textos de Aristóteles.

En este contexto “pensar” era ante todo traer a la memoria lo que habían dejado dicho los abuelos, es decir, *recordar*.

El verbo náhuatl *tlalnamiqi* “pensar” así como el sustantivo que le corresponde *tlalnamiqiliztli* “pensamiento” expresan claramente el estrecho vínculo eidético que existe entre el hecho de pensar y el recuerdo. En efecto, *tlalnamiqi* es, literalmente, “recordar algo” (*tla-iltlamiqi*).

Ilnamiqi parece constituir una variante de *elnamiqi*, expresión que se compone del sustantivo *elli* “hígado” y del verbo (*tla-*)*namiqui* “encontrar”. Recordar sería entonces literalmente “encontrar (su) hígado”, o (su) pecho, ya que *elli* refiere también más generalmente el pecho. Esta expresión podría parecer algo

insólita para la cultura occidental en que el recuerdo está vinculado etimológicamente con el corazón.¹³ Sin embargo, no debemos de olvidar que el hígado, al constituir el sitio orgánico de muchas manifestaciones afectivas, está entrañablemente implicado en los procesos cognitivo-sensibles.

La primera manifestación del pensamiento, según el mito conocido como “La huida de Quetzalcóatl a Tlillan, Tlapallan”,¹⁴ es de hecho el *recuerdo* de que el ser tiene que morir, que la existencia tiene como contraparte la muerte.

Este mismo mito establece también, como lo hemos visto, el carácter especular (mas no especulativo) del recuerdo, ya que la primera manifestación de la cognición humana, la finitud inexorable de la existencia encarnada por Quetzalcóatl, se refleja en el espejo de obsidiana en el cual se mira. *Ximiximati* “conócete a ti mismo”, le dice el espejo, alias Tezcatlipoca, es decir, piensa, o recuerda, que eres mortal.¹⁵

Pese a sus resonancias “délficas” es probable que el texto no haya sido interpolado y que esta expresión sea genuinamente indígena.

***Nemilía*, “pensar”: proceder al acto de existir**

El carácter polisintético de la lengua náhuatl, la cual incorpora los distintos lexemas y morfemas en verdaderos “racimos” verbales, permite observar la construcción del sentido desde sus etapas primitivas, antes del discurso, en la gramática misma de dicha lengua.

Todo parece indicar, por ejemplo, que una de las palabras que expresa el acto de pensar: *nemilía*, se compone del radical *nemi* provisto del morfema aplicativo *-lía*. Ahora bien, *nemi* es “existir”, por lo que el compuesto verbal que refiere el hecho de *pensar* significaría originalmente “proceder al acto de existir”.

Cabe recordar aquí que la lengua náhuatl establece una clara distinción entre el verbo *yoli*, “vivir”,¹⁶ que tiene un carácter esencial, y *nemi*, que corresponde

¹³ La etimología latina de “recuerdo” establece una filiación inconfundible con el corazón (*cor, cordis*).

¹⁴ *Códice florentino*, libro III, capítulo 4.

¹⁵ Cf. Johansson, “La mort de Quetzalcóatl: un modèle exemplaire pour les obsèques des seigneurs mexicains”, en *Caravelle* núm. 78, p. 5-36.

¹⁶ No existe el modo infinitivo en la lengua náhuatl pero para mayor claridad traducimos los verbos en tercera persona por el infinitivo.

más precisamente al andar humano en la dimensión existencial. De hecho, tanto *nemi* como *nehnemi*, es decir, *nemi* con duplicación de su radical, significan “andar”. *Yoli* remite a la vida en el sentido más amplio del término, el cual incluye la existencia y la muerte. La existencia, *nemiliztli*, es tan sólo el andar (*nehnemi*) del ser humano desde su nacimiento hasta la muerte, la parte diurna de su ciclo; la otra, su muerte, es decir, el recorrido que realiza el difunto en el inframundo desde su muerte hasta su despertar en otra existencia.¹⁷ Para expresarlo de manera metafórica podríamos decir que la existencia (*nemiliztli*) y la muerte (*miquiztli*) son respectivamente la sístole y la diástole del latido de la vida (*yoliztli*).

La relación estrecha entre el acto de pensar y el de existir evoca, curiosamente, el *postulado* cartesiano “pienso luego existo”, el cual constituye, según el filósofo francés del siglo XVII, una prueba ontológica de la existencia. El sentido implícito de la palabra náhuatl que vincula etimológicamente la existencia y el pensamiento nada tiene que ver con la prueba lógica de la existencia del ser pensante que buscaba Descartes, ya que el pensamiento indígena no necesitaba “pruebas” de la tangibilidad ontológica de su ser. Sin embargo, expresa claramente que la existencia está estrechamente vinculada con el pensamiento. La luz de la inteligencia acompaña el andar existencial, exactamente como el sol brilla durante su recorrido del este al oeste antes de desaparecer en el inframundo.

***Nenoyolnonotza*, “dialogar con el corazón”: la reflexión**

Lo que se considera como la facultad cognitiva esencial del hombre fue probablemente la última en aparecer en el curso de la evolución. En efecto, la “secreción” orgánica de mitos, ritos y cantos como una respuesta a las primeras y muy difusas interrogantes del hombre ya dotado con la herramienta simbólica, cubrían perfectamente la demanda cognitiva de las colectividades humanas en estas etapas de la evolución. Vino después, posiblemente, una hipertrofia de las facultades intelectuales en relación con la sensibilidad, lo que provocó quizás un juego en los mecanismos cognitivo-adaptativos que representan el mito, el rito y el canto, por lo que se formularon preguntas de índole “re-flexiva” a las que no respondían dichos géneros expresivos.

¹⁷ Cf. Johansson, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, p. 66 ss.

Este repliegue sobre sí mismo¹⁸ en torno a los problemas existenciales que se percibían entonces tiene un tenor cognitivo muy distinto del que proporcionaban mitos, ritos y cantos. Mientras que en los mitos una respuesta cognitivamente difusa responde a una pregunta todavía vaga, “crepuscular”, en la reflexión, tanto el cuestionamiento como la respuesta son relativamente *claros*.

Sin embargo, por muy lógico y racional que fuera el cuestionamiento reflexivo, el pensamiento indígena lo concebía como un diálogo entre el intelecto y la sensibilidad, entre la mente y el corazón. Reflexionar era dialogar con su corazón, *neyolnonotza*, es decir, en este contexto, fundir la argumentación intelectualmente configurada en el crisol de la sensibilidad. Las interrogantes desgarradoras en torno a la muerte, en los cantares, son un ejemplo de estos diálogos.

Yuh quimati noyollo, “así lo sabe (siente) mi corazón”: la creencia

Tanto la competencia lingüística como el uso discursivo de las palabras que aluden el raciocinio indican que los antiguos nahuas consideraban el corazón como un lugar privilegiado de la reflexión. Las expresiones “conversar con su corazón” (*ne*)*yolnonotza*, “llegarle (respecto de algo) al corazón” (*yolmaxiltia*), o más sencillamente “hacer uso del corazón” (*yolloa*), sugieren que el corazón, más que la mente, fungía como un “procesador” o una *espejo* de las ideas.

Omeyolloa, “se parte en (o se hace) dos el corazón”: la duda

El profundo arraigo del conocimiento en la dimensión sensible del indígena excluye la duda como un método para alcanzar la verdad. La verdad es algo sutil, difuso, que atañe a la totalidad del ser y no sufre una fragmentación. En este contexto, la duda, piedra angular del pensamiento occidental, es percibida como una ruptura, una disyunción, un extravío, y en última instancia, una pérdida de la verdad.

La connotación de la palabra náhuatl que refiere este concepto *ome yolloa*, literalmente “hacerse dos el corazón” o “(dividirse en) dos el corazón”, revela la diferencia que puede haber entre la convicción plena que nace de una intuición

¹⁸ Etimológicamente “reflexión” implica una flexión o repliegue sobre sí mismo.

cognitivo-afectiva única sin otra opción que se le oponga, y la división con el desdoblamiento del corazón que genera la incertidumbre, el malestar, una ruptura entre el mundo y el conocimiento que el hombre tiene de él. La duda que encontramos en los cantares, en cuanto a un eventual regreso a existir en la tierra, tiene un carácter poético-afectivo-emocional más que especulativo.

¿Canin mach nemi noyollo?, “¿dónde acaso anda mi corazón?”: la especulación filosófica

Así como lo vimos para la duda, la especulación no era considerada como una reflexión fecunda sino como la pérdida de un rumbo existencial. El diccionario español-náhuatl de Molina aduce distintas palabras para esta noción como: *nitlanemilía* “yo pienso”, *nitlatemoa* “yo busco”, *ninoyolnonotza* “yo dialogo con mi corazón”, pero es probable que dichas palabras fueran *inducidas* a partir de conceptos europeos en el momento de la recopilación de informaciones y textos, concernientes al pensamiento indígena. Existe una entrada correspondiente a la noción de “filosofía” que traduce etimológicamente el término en español: *tlamatiliztlazotlaliztli*, es decir, “amor a la sabiduría”.

La expresión que traduce mejor el sentir de los antiguos nahuas respecto a la especulación filosófica es, sin embargo, la pregunta *¿canin mach nemi noyollo?*, “¿dónde acaso anda mi corazón?” Esta frase revela de manera clara la pérdida de rumbo existencial que representa el hecho de pensar en términos especulativos. Los mecanismos cognitivos que son los mitos, los ritos, los cantos, los discursos de diversa índole y, más generalmente, la tradición oral, permitían un perfecto equilibrio cognitivo entre el individuo (o la colectividad) y el mundo exterior, por lo que un cuestionamiento especulativo se percibía como una alteración del orden de las cosas.

Modalidades cognitivas europeas y muerte

En términos muy generales, en el siglo XVI, el mundo europeo se ha desprendido sustancialmente de la gravedad cognitiva que representaba el mito. Desde la antigüedad el *logos* vino a desplazar al *mythos* en la “regulación de los intercambios con el mundo exterior” que constituye la cognición. El raciocinio de

los sofistas griegos y la mayéutica socrática dieron origen a un conocimiento occidental reflexivo y por lo tanto meta-cognitivo.

En efecto, si la cognición es una facultad específica de la que dispone el ser pensante para adaptarse a su entorno biológico y cultural, la reflexión analítica sobre los mecanismos mismos de esta cognición se vuelve una meta-cognición abstracta no directamente vinculada con el mundo exterior. El conocimiento de un objeto o de un hecho no genera en este caso una incorporación inmediata de lo adquirido a esquemas de acción.

A diferencia de la cognición mítico-ritual, muchas veces infraliminal, directamente enchufada sobre el mundo que genera esquemas de acción y subsecuentes comportamientos afines, el *logos* y la reflexión que lo manifiesta abstraen parte de los esquemas de acción narrativa y crean asimismo un espacio analítico donde se procesan las ideas.

Cristianismo y cognición

El desarrollo del conocimiento europeo y el estado en el que se encuentra a mediados del siglo XVI no pueden desvincularse de la religión que lo propició de una cierta manera: el cristianismo. La trascendencia de Dios padre, el Verbo encarnado y, más generalmente, la victoria de la luz sobre las tinieblas que representó la gesta de Cristo, definieron, desde sus inicios, el carácter “racional” de la religión cristiana. Poseedor de *la* verdad, y del único dios verdadero, el cristianismo no toleraba, como lo hacían otras religiones, la existencia de otros cultos. Al fraguarse en el crisol helénico donde predominaba el *logos*, la *ecclesia* apostólica había tomado una cierta distancia perspectiva en relación con los intrincados textos míticos donde se tramaba su religión para establecer *dogmas* de fe reflexivamente extrapolados de dichos textos.

Es también una justificación racional del cristianismo la que busca San Agustín, cuando sugiere reflexionar sobre los datos que proporciona la experiencia antes de emitir opiniones. Meditando sobre los aspectos del propio pensamiento, encuentra unos mil doscientos años antes que Descartes la evidencia del *cogito*: “Me puedo equivocar en muchas cosas, pero si me equivoco es que existo”: *si fallor sum* (*Ciudad de Dios*, XI, 26). Al plantear el problema de las relaciones que se deben de establecer entre la razón y la fe, determina que ningún conflicto las opone ya que la razón se debe de subordinar a la fe: *crede*

ut intelligas; praecedit fides sequitur intellectus (Sermo 119, 1), “cree para entender; la fe precede, el intelecto sigue”.

Asimismo, en el siglo XI, San Anselmo busca esclarecer los misterios de la religión cristiana mediante la razón. El lema *fides quaerens intellectum*, “la fe buscando la inteligencia”, resume perfectamente esta postura racionalizante. En el siglo XII, el franciscano Roger Bacon también pide reflexionar sobre los datos de la experiencia y cree firmemente en el progreso.

El carácter experimental “objetivante” de la cognición europea

Numerosas son las proezas tecnológicas que ponen de manifiesto el nuevo espíritu desde el siglo XIII hasta el periodo aquí considerado y que podríamos definir en términos muy generales como la explotación racional de los determinismos naturales por la razón.¹⁹

“No se puede vencer a la naturaleza más que obedeciéndole”, *natura non nisi parendo vincitur*, dirá Francis Bacon a principios del siglo XVII en su obra *Novum organum*, resumiendo los nuevos afanes cognitivos. Para el filósofo inglés, la ciencia debe aumentar el poder del hombre sobre la naturaleza (*tantum possumus quantum scimus*). En este contexto eidético, el saber, para ser operativo, deberá ser el conocimiento *objetivo* de las causas de los fenómenos que se producen en el mundo (*vere scire per causas scire*).

Desde el siglo XV se vislumbraba el poder cognitivo del hombre y se percibían ya las ventajas de esta sapiencia prometeica. Pico de la Mirandola define perfectamente esta *inquietudo animi* en un tratado intitolado *In astrologiam*: “los milagros de la mente son más grandes que el cielo [...] no hay nada más grande sobre la tierra que el hombre, nada más grande en el hombre que su alma y su espíritu [...]”²⁰

Otro filósofo, Pomponazzi, sostiene que la razón científica debe predominar sobre todas las cosas y sugiere poner el saber en el lugar que ocupa la fe para buscar una explicación total del mundo.

¹⁹ Cf. Johansson, “La *Historia general*: un encuentro de dos sistemas cognitivos” en *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, p. 185-219.

²⁰ Pico de la Mirandola, *In astrologiam*, lib. III, cap. 27, fol. 519.

Dentro de este espacio cognitivo se asoma el método experimental que florecerá cuatro siglos más tarde en Europa. Como lo expresa el artista-inventor Leonardo da Vinci: “La sabiduría es hija de la experiencia. La experiencia es la única intérprete válida entre la naturaleza artificiosa y la especie humana”.²¹

Por fin Nicolás de Cusa propone romper drásticamente los vínculos del saber con la sensibilidad para lograr un conocimiento más auténtico: “El entendimiento debe aprender a actuar sin recurrir a la sensibilidad, en su elemento propio, en el libre éter de la mente para poder dominar el mundo sensible y elevarlo hasta él mediante el pensamiento”.²²

En términos generales, pese a las contradicciones resultantes del periodo de transición eidética propia del Renacimiento, la tendencia cognitiva europea del siglo XVI es la de una abstracción conceptual objetivante que busca *comprender*.

Cognición europea y muerte

Aun cuando varios esquemas con carácter mitológico se perciben todavía en el palimpsesto de las Escrituras, la visión europea de la muerte se ha petrificado en dogmas que se sitúan en el marco cognitivo de trascendencia antes referido.

Nos limitaremos aquí a señalar tan sólo algunos de ellos.

- La vida y la muerte se oponen de manera excluyente.
- La religión cristiana opone el bien a un mal, el cual si bien no tiene un carácter esencial, ha polarizado los males del mundo en un ente abstracto, un principio encarnado por un ser malo: el diablo.
- El mal se opone al bien de manera dicotómica y excluyente.
- El ser humano está dotado con el Libre albedrío que le confiere una cierta trascendencia y por tanto determina el carácter pecaminoso de sus malas acciones.
- Un principio espiritual: el alma, es abstraído del cuerpo que la entraña. La índole anímica de este principio ha sido progresivamente sustituida por criterios ético-religiosos.

²¹ *Il Códice Atlántico* di Leonardo da Vinci.

²² Cusanus, *De Docta Ignorantia*, lib. II, cap. XI.

- El espacio-tiempo escatológico cristiano se divide en un Infierno ígneo-telúrico en el que son arrojados los malos y un Cielo paradisiaco al que se dirigen los buenos. Esta oposición se ve a su vez matizada por un Purgatorio que permitía la recuperación de los que habían sido engañados por el Maligno, entre los cuales, al decir de los frailes, se encontraban los indígenas.
- El tiempo es lineal. Viene de un pasado remoto y se dirige hacia un futuro. Es limitado por la voluntad de Dios y se volverá “eterno”, después del fin del mundo, para los elegidos.
- La muerte no es inmanente al mundo, no es natural, es la consecuencia de una desobediencia a Dios.

La muerte indígena en las fuentes manuscritas del siglo XVI

Piedra angular de la teología cristiana, la idea que se hacían los indígenas de la muerte fue objeto de una atención particular por parte de frailes en busca de “síntomas” cuyo conocimiento permitiera una lucha más eficaz contra la idolatría. Abundan los testimonios y los textos referentes a la muerte. Ahora bien, sin que se ponga en tela de juicio la objetividad de los frailes, es probable que tanto los determinismos cognitivos y el dogma religioso cristianos a partir de los cuales se hacía la indagación hayan afectado, de alguna manera, el sentido de lo que se recopilaba.

En efecto, si consideramos los textos cristianos de refutación de la religión indígena, es patente que los esfuerzos de los frailes tendían a sustituir la cosmovisión natural nativa por paradigmas cristianos, los cuales postulaban que el mundo no era sagrado en sí, sino que únicamente lo era Dios, el numen trascendente que lo había creado.²³ En este contexto, la muerte no podía ser natural, inherente a la vida, inmanente al mundo, sino que había sido determinada por Dios.

²³Johansson, “Las estrategias discursivas de Sahagún en una refutación en náhuatl del libro I del *Códice florentino*”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 42, p. 153-156.

Aduciremos a continuación algunos ejemplos de la incidencia que puede haber tenido el credo cristiano sobre el tenor de lo recopilado.

El cuerpo y el alma

A la trascendencia de Dios en relación con el mundo corresponde la trascendencia de una entidad perenne, el alma, en relación con el cuerpo que lo entraña. Esta dicotomía, tal y como se establece en el dogma cristiano incidió sobre la percepción y la interpretación de los hechos vinculados con la muerte indígena por parte del recopilador español.

El *a priori* conceptual de un “alma” singular va a dificultar una justa aprehensión del papel que desempeñan los elementos anímicos genuinamente nativos, constitutivos del ser, en la ontología indígena. Sin embargo, fray Juan de Torquemada relativiza la singularidad del alma y señala un elemento anímico localizado en el mechón de la coronilla o *piochtli*. Evocando una secuencia del ritual mortuario, el franciscano escribe lo siguiente:

Cortábanle unas guedejas de cabellos de lo alto de la cabeza y guardábanlos, porque decían que en ellos quedaba la memoria de su ánima y el día de su nacimiento y muerte; y estos cabellos juntaban con otros que en su nacimiento le habían cortado y todos juntos los ponían en una cajita bien labrada y pintada por dentro, con figuras del dios, según que les aparecía y los tenían dibujados en piedras y maderos.²⁴

El dato recopilado por el fraile es de suma importancia pero no se percibe claramente el tenor ontológico del alma contenida en el mechón de la coronilla.

El miedo frente a la muerte

Común al hombre y a los animales, el miedo fue procesado de distintas maneras según los momentos y los lugares por las colectividades humanas. El miedo cristiano a la muerte va a determinar aquí también una reducción eidética

²⁴Torquemada, IV, 1977, p. 299.

de lo que podría haber sido la fenomenología indígena del miedo en relación con la muerte. Al ser la muerte indígena genérica y necesaria a la continuidad vital, es probable que el miedo frente a ella tuviera un carácter muy distinto. La expresión del dolor que causa la pérdida de un miembro de la comunidad y su papel catártico fue generalmente percibida como una manifestación de un supuesto miedo que los indígenas mesoamericanos le tenían a la muerte.

Evocando rituales mortuorios mayas, fray Diego de Landa escribió:

Que esta gente tenía mucho, excesivo temor a la muerte y lo mostraban en todos los servicios que a sus dioses hacían no eran por otro fin ni para otra cosa sino para que les diesen salud y vida y mantenimientos. Pero ya que venían a morir, era cosa de ver las lástimas y llantos que por sus difuntos hacían y la tristeza grande que les causaban. Llorábanlos de día en silencio y de noche a altos y muy dolorosos gritos que era lástima oírlos.²⁵

Landa confunde las manifestaciones paroxísticas del luto que son los gritos y los llantos, los cuales tienen una función catártica, con un miedo y una tristeza desmesurados. De hecho, una de las particularidades de los ritos mortuorios precolombinos es precisamente la extrema eficiencia de lo que hoy llamamos “el trabajo de duelo”.

Algunas contradicciones flagrantes en las fuentes

¿Se viene a vivir una sola vez en la tierra? Si atendemos los cantares tal y como figuran en los manuscritos, el hombre viene una sola vez a existir a la tierra. Es lo que expresa la parte final de un canto de Nezahualcóyotl:

Niquilnamiqui in tocnihuan
 ¿Cuix occeppa huitze?
 ¿In cuix oc nemiquihui?
 Zan cen ti ya polihua.
 Zan cen ye nican in tlalticpac.²⁶

Yo recuerdo a nuestros amigos
 ¿Acaso vendrán otra vez?
 ¿Acaso volverán a existir aquí?
 Sólo una vez perecemos.
 Sólo una vez aquí en la tierra.

²⁵Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, p. 58-59.

²⁶*Romances de los Señores de la Nueva España*, fol. 22v.

El libro X del *Códice florentino*, sin embargo, proporciona otra visión de la muerte:

Ce iuh mitoaia; in jquac timiqui, ca amo nelli timiqui ca ie tiyoli, ca ie ti-tozcalia, ca ie tinemi, ca tiça.²⁷

Pues así decían: cuando morimos, no es verdad que morimos, pues todavía vivimos, pues resucitamos, existimos, nos despertamos.

El texto aquí aducido remite a los reyes que se sepultaban en Teotihuacan. Una resurrección y otra existencia son patentes en este testimonio indígena, el cual, visiblemente, no fue interpolado. En este mismo rubro figura la idea de un “retorno” expresado en un adagio del libro VI del mismo documento.

Oc cepa iuhcan yez oc ceppa iuh tlaniz in jquin, in canin.

Otra vez así será, otra vez se extenderá el aquí y el ahora.

In tlein mochioaia cenca ye vecauh in aiucmo mochioa: auh oc ceppa mochioaz, oc ceppa iuh tlaniz, in iuh tlanca ie vecauh: in iehoantin in axcan nemi, oc ceppa nemizque, iezque.²⁸

Lo que se hacía hace mucho tiempo ya no se hace, pero otra vez se hará, otra vez pasará como pasó hace mucho tiempo: aquellos que hoy existen, otra vez existirán, serán.

Sahagún no interpola el aforismo ni la explicación que proporciona el informante sino que se pierde en vituperaciones, y lo interpreta a la luz de su fe:

Esta proposición es de platon y el diablo la enseñó aca porque es errónea es falsísima es contra la fe la qual qujere dezir las cosas que fueron tornaran a ser como fueron en los tiempos pasados y las cosas que son agora ser(án) otra vez: de manera que según este error los que agora viuen tornaran a biuir y como esta agora el mundo tornara a ser de la misma manera lo qual es falsísimo y hereticismo.²⁹

²⁷ *Códice florentino*, libro X, capit. 29.

²⁸ *Códice florentino*, libro IV, capit. 41. Cf. Johansson, *Machiotlahtolli. La palabra-modelo. Dichos y refranes de los antiguos nahuas*, p. 19-22.

²⁹ *Ibid.*

Huelga decir que los antiguos mexicanos no fueron influidos por Platón (ni con la ayuda del diablo) y que lo que expresa este adagio corresponde sin duda al carácter cíclico de su concepción propia del tiempo y de la muerte.

Estos últimos testimonios parecen contradecir el primero y confirman la idea que se desprende de las manifestaciones culturales indígenas referentes a la muerte: conforme el modelo de los astros y de las plantas, se viene a existir más de una vez aquí en la tierra.

Es muy probable que los cantares hayan sido interpolados para que el contenido de textos hermosos, que no se debían de desperdiciar, se ajustara a los dogmas cristianos concernientes a la muerte. El canto original expresaba quizás la cantidad de veces que un ser volvía a existir en la tierra o la idea más difusa de un retorno, pero todo aquello fue censurado y reemplazado en el texto por una noción cristiana de muerte.

Explotación de la palabra indígena de lamentación

Las diferencias eidéticas que parecían constituir un abismo infranqueable entre las dos culturas fueron relativamente resueltas cuando los frailes evangelizadores decidieron explotar las formas expresivas indígenas y más específicamente la lengua para transmitir contenidos totalmente ajenos a su cosmovisión.

Tlaxiccaquican in antepilhua, in an-christianome: onteuxiuh ahuachpix-ahui onquetzalmaquiztetzelihui in ichoquiz, in itlaocol in tonantzin Sancta iglesia.

No ihuan xicchocacan, ma icno-tlamati in amoyollo

Escuchad vosotros hijos, vosotros cristianos: como llovizna de turquesa, como pulsera de quetzal, se esparce el llanto, el dolor de nuestra madre la Santa iglesia.

Con ella vosotros también llorad. Que se entristezcan vuestros corazones.³⁰

Mecidos por el oleaje frástico de su lengua materna, en la que se habían insinuado palabras e ideas nuevas, los catecúmenos de Anáhuac iban a comulgar afectivamente con la religión cristiana.

³⁰ "Psalmódia Cristiana", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 20, p. 35.

HACIA UNA VISIÓN EMPÁTICA DE LA MUERTE INDÍGENA

Después de haber estimado el índice de refracción de la información recopilada por los españoles en el siglo XVI en función de su perspectiva eidética-religiosa propia y de los determinismos específicos de su cognición, es preciso interpretar los hechos por ellos referidos y conferirles un sentido. Para lograr la empatía sugerida, será necesario establecer un compromiso entre la aproximación analítica conceptual que rige nuestra cognición y la integración sintética totalizante y sensible que caracteriza el saber indígena. Habrá que dar un paso epistemológico hacia el *otro* indígena para ver como él veía y sentir como él sentía, en un contexto radicalmente distinto del nuestro. En términos heurísticos, para evitar, en la medida de lo posible, una reducción eidética de la otredad a nuestro marco cognitivo occidental, será preciso utilizar las armas que son la semiología y la hermenéutica, las cuales minimizan dicha reducción y permiten restaurar los mecanismos propiamente indígenas de producción y estructuración del sentido.

A continuación daremos algunos ejemplos de nociones y nexos simbólicos que manifiestan lo que podrían ser las bodas hermenéuticas de sendas maneras de saber en relación con la muerte.

La obnubilación de la conciencia

Al ser la conciencia de una muerte ineludible la que genera la angustia, una primera modalidad de adaptación consistirá en disolverla mediante ritos dionisiacos que la obnubilan y permiten un descenso en la dimensión somática del ser.

Las fuentes refieren prácticas rituales con carácter dionisiaco. Durán y Tezozómoc, por ejemplo, describieron minuciosamente las danzas que las viudas de los guerreros muertos en la expedición de Axayácatl contra los purépechas realizaron en sus exequias.

En empezando a tañer y cantar salían las matronas, mujeres de todos los muertos, con las mantas de sus maridos a los hombros y los ceñidores y bragueros rodeados al cuello y los cabellos sueltos. Y todas puestas en ringlera, al son del instru-

mento, daban grandes palmadas y lloraban amargamente y otras veces bailaban, inclinados hacia la tierra y andando así inclinadas hacia atrás.³¹

Los cantos mortuorios así como los cantos “de porquería” (*tzocuicatl*) ayudaban, en este contexto, a obnubilar la mente y a drenar el dolor hacia la dimensión somática del ser.

En estos mismos contextos, el pulque propiciaba esta obnubilación dionisiaca de la conciencia. Lo bebía simbólicamente el propio difunto en la jícara que se disponía frente a él así como los deudos, en una fase subsecuente del ritual.

La finitud de la existencia: el modelo ejemplar de Quetzalcóatl

A diferencia de la doctrina cristiana que enuncia en una nitidez alegórica la finitud del hombre, los textos indígenas la expresan de manera más críptica, por no decir sibilina, en sus mitos.

El diálogo de Mictlantecuhtli y Quetzalcóatl

En el mito de la creación del hombre,³² después de haber realizado lo que le pedía Mictlantecuhtli, Quetzalcóatl se apresta a llevarse los huesos-jade atesorados por el dios del inframundo. Sin embargo, antes de que se fuera, éste hizo saber a Quetzalcóatl, mediante los moradores del Mictlan, que los tenía que traer de nuevo a los páramos telúricos de la muerte: “*Xoconilhuitin teteóé ca quicahuaquiuh* (Vayan a decirle, oh dioses, que los vendrá a dejar aquí)”. Quetzalcóatl le responde: “*Camo ca ye ic cen niquitqui* (Pues no, me los llevo para siempre)”. Sin embargo, Quetzalcóatl desiste de su intención de llevarse los huesos “para siempre” y de evitar al hombre un retorno al Mictlan: “*Ca zan niccahuaquiuh* (Pues, los vendré a dejar aquí)”.

No se menciona, en el mito, una *causa* por la cual el ser humano creado tenga que regresar al inframundo. El simple antagonismo del numen existencial y de su contraparte letal define lo que ha de imperar. Se expresa de manera

³¹Durán, II, p. 287-288.

³²Lehmann, Kutscher, p. 330-338.

implícita que, así como vendrá a dejar los huesos de los que hayan existido, se los llevará de nuevo (éstos y otros) generando asimismo la alternancia cíclica existencia/muerte constitutiva de la vida, determinando la índole seminal de la sangre y el carácter perenne del elemento óseo.

Ximiximati, “conócete a ti mismo”

El mito conocido como “La huida de Quetzalcóatl a Tlillan, Tlapallan”, generalmente considerado desde una perspectiva épica mítico-histórica, entraña en uno de sus programas narrativos la definición de la mortalidad del ser y, más generalmente, del tiempo, mediante la toma de conciencia de su encarnación: Quetzalcóatl.

Nos limitaremos aquí a enunciar brevemente los aspectos esenciales de lo que proponemos y remitimos a otro trabajo nuestro para un análisis más detallado de esta secuencia mitológica.³³ En la versión de los *Anales de Cuauhtitlan*,³⁴ los personajes antagonistas de Quetzalcóatl pretenden “darle” y “mostrarle” su cuerpo: “*Ca ohualla telpochtli mitzmomaquilico auh mitzmottilico in monacayo* (Llegó un joven que viene a darte y mostrarte tu cuerpo)”.

En la versión del *Códice florentino*,³⁵ el pulque ofrecido a Quetzalcóatl por su esperado antagonista tendrá como efecto curar los males físico que lo achacan por la vejez y “recordarle” que tiene que morir: “*Tiquilnamiquiz in momiquiz auh ihuan huel ipan tiquilnamiquiz in campa tiaz* (Recordarás tu muerte y con eso podrás recordar a dónde irás)”. En la versión de los *Anales*, al presentarle el espejo, Tezcatlipoca dice a Quetzalcóatl: “*Ma ximiximati, maximotta Topiltzin* (Conócete a ti mismo, mírate mi príncipe)”. La descripción de lo que ve en el espejo al mirarse manifiesta, según me parece, la necrosis del rostro consecuente a la muerte, la cual lo asimila, de alguna manera, a Xólotl.

Quetzalcóatl toma conciencia de la mortalidad de su ser y de la necesidad de partir. En lo que sigue, el *amantecatli*, Cóyotlinahual, prepara el cuerpo para

³³ Cf. Johansson, “La mort de Quetzalcóatl. Un modèle exemplaire pour les obsèques des seigneurs mexicains” in *Caravelle* 78, p. 5-36.

³⁴ *Anales de Cuauhtitlan*, fol. 5-8.

³⁵ *Códice florentino*, libro III, capítulo 4.

que sea exhibido conforme a la “Ley de Topiltzin”, es decir, el protocolo que presidía a las exequias de los señores mexicas.³⁶

En la versión del *Códice florentino*, Quetzalcóatl irá a Tlillan, Tlapallan y conversará con un anciano: “*Ce tlacatl ompa tlapia, ye huehuetlacatl. A(n)monot-zazque* (Un hombre allá aguarda, es viejo. Conversarán)”.

Este viejo es Huehuetéotl, el dios anciano, señor del fuego Xiuhtecuhtli. Si consideramos que Tlillan, Tlapallan, además de ser un lugar mítico es también y ante todo la pira funeraria donde se incineraban los cuerpos, el sentido metafórico y eufemístico de la “conversación” no deja lugar a duda: el cuerpo de Quetzalcóatl se consumirá en las llamas y se regenerará: “*Auh in icuac tihualmo-cuepaz oc ceppa tipiltontli timochihuaz* (Y cuando regreses, serás [de nuevo] un niño)”.

La creación del sol y de la luna y la aparición de la muerte

La mitología náhuatl, como la mayoría de los mitos cosmogónicos, considera una fase previa a la creación del mundo (o mejor dicho aquí, a la expansión del mundo), en la que prevalece la oscuridad y la inmovilidad, una especie de caos anterior a la vida. Los mecanismos mitológicos de producción de sentido son extremadamente complejos y no es nuestra intención considerarlos aquí de manera sistemática. Nos limitaremos a observar la aparición verbalmente explícita de la muerte y la función que desempeña en la estructuración del mundo en la variante del *Códice florentino*.³⁷

Después de que Nanahuatzin y Tecuhciztécatl se hubieron lanzado en el fuego, dos soles aparecieron en el Este.

Auh inicuac oquizaco in omamanaco Tonatiuh [...] cenca tlanextia [...]	Y cuando vino a salir, se extendió el sol [...] brillaba mucho [...] ¡y se hizo la luz!
---	---

³⁶ Cf. Johansson, “La mort de Quetzalcóatl. Un modèle exemplaire pour les obsèques des seigneurs mexicains” in *Caravelle* 78, *op. cit.*

³⁷ *Códice florentino*, libro VII, capítulo 2; Cf. Johansson “Análisis estructural del mito de la creación del Sol y de la Luna en la variante del *Códice florentino*, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 20, p. 93-123.

Sale luego Tecuciztécatl...

zen neneuhqui in itlachializ mochiuh [...] su aspecto era igual [...]

Así como la distinción entre Nanahuatzin y Tecuciztécatl no se define todavía, la metamorfosis resultado de su sacrificio tampoco marca una distinción entre los dos astros que brillan con la misma luz. La dualidad se establece en el inmovilismo inherente a la yuxtaposición de dos astros gemelos.

La aparición de dos astros con carácter solar en el Este, consecutivo al salto en el fuego de Nanahuatzin y Tecuciztécatl, consagra el advenimiento de la luz y del calor uranio, los cuales brotaron de la luz y del calor ígneos, infraterrenales, del *teotexcalli* (fogón divino). La luz (*tlahuilli*) sucedió a las tinieblas pero la inmovilidad de los astros y su petrificación gemelar no permiten la vida todavía.

In icuac oquimittaque teteu, in çan neneuhqui intlachieliz: niman ic no ceppa ic nenonotzalo. Quitoque: çquen yezque, y, teteoyéç, çcuix onteixtin otlatozque, onteixtin iuh tlanextizqueç

Cuando los dioses los vieron, [cuando vieron] que su aspecto era igual luego ya, otra vez, se concertaron. Dijeron: çcómo será esto, oh diosesç, çacaso los dos seguirán el [mismo] camino, los dos brillarán por igualç

Proceden entonces a realizar la ruptura del estado gemelar, primer paso para que el mundo sea viable:

Niman ic ce tlatcatl onmotlalotiquiz in teteu ic conixhuihuitequito in tochin in yehuatl Tecuciztecatl ic conixpopoloque, ic conixomictique, in iuhqui axcan ic tlachie.

Luego uno de los dioses salió corriendo y fue a golpear a Tecuciztécatl en la cara con un conejo, así lo hirieron en la cara, le dañaron la cara así como hoy se ve.

El hecho de golpear con un conejo el rostro del sol Tecuciztécatl hizo que disminuyera su luminosidad y que se distinguiera del sol-Nanahuatzin, transformándose en luna. Este acto tiene un valor sacrificial parecido al sacrificio de Coyolxauhqui por Huitzilopochtli, en otro contexto mitológico. Ya se distinguen los astros pero no se mueven todavía: “*Ahuel olini, ahuel otlatoça çan momanque, motetenmanque* [...] (No se pudieron mover, no pudieron avanzar, sólo se quedaron inmóviles, permanecieron juntos [...])”

Además de permanecer inmóviles, los astros, ahora diferenciados, se mantienen juntos. Esta gemelaridad estática aun diferenciada impide la estructuración vital del mundo.

¿Quen tinemizque? Amo olini in tonatiuh. ¿Cuix tiquinneloztinemizque in macehualtin? Auh inin, ma tocamozcalti ma timuchintin timiquican. ¿Cómo viviremos? No se mueve el sol. ¿acaso viviremos entre la gente común? Entonces, que gracias a nosotros crezca [el sol], muramos todos.

Así como dos dioses se consumieron en el fuego para que se hiciera la luz, los dioses en su totalidad tienen que morir para que se haga el movimiento temporal. Esta muerte de los dioses crea el espacio-tiempo sagrado en el que moran, cual se confunde con la muerte. De hecho, al morir voluntariamente, los dioses crean la muerte sin la cual no podría haber movimiento vital. “*Niman yeh itequiuh omochiuh in Ehecatl ye quimmictia in teteu* (Luego Ehécatl ya hizo su oficio ya mata a los dioses)”. Se colige de esta secuencia mítica que con dos astros luminosos unidos e inmóviles, los dioses comparten con los “macehuales”, es decir, los humanos, un mismo espacio sin tiempo. Es la muerte autosacrificial de los dioses la que permite al sol elevarse (“crecer”), y separarse de la luna. Asimismo, el suicidio de los dioses crea el espacio-tiempo de la muerte donde ellos van a morar y a donde los alcanzarán los macehuales cuando mueran. Sin la muerte, los dioses y los macehuales habrían vivido mezclados, en una atemporalidad luminosa pero estéril.

Con el advenimiento de la muerte, este estado de yerma inmovilidad se divide en existencia (*nemiliztli*) y muerte (*miquiztli*) propiciando asimismo los latidos espacio-temporales de lo que será la vida (*yoliztli*).

La muerte (miquiztli) y la existencia (nemiliztli) constituyen la vida (yoliztli)

Como lo hemos mencionado anteriormente, el pensamiento cristiano, y más generalmente occidental, opone la vida y la muerte en un antagonismo absoluto que se sitúa sobre el eje lineal del tiempo: la vida excluye la muerte.

Para apreciar de manera empática el valor que tiene la muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica es preciso distinguir la vida (*yoliztli*) de la existencia

(*nemiliztli*), nociones que se funden en el pensamiento occidental aun cuando existen términos que permiten diferenciarlos.

Nemiliztli

Así como lo sugiere la relación etimológica entre dos acepciones del verbo *nemi* “existir” o “andar”,³⁸ además de indicios más determinantes, el andar existencial comienza con el nacimiento del ser, cuando éste brota de las entrañas de su madre ya sea la tierra o una mujer. Como ya lo vimos, los modelos ejemplares son los ciclos del sol y del maíz, según revelan las metáforas que expresan las etapas de la existencia humana.

Comer maíz y hablar náhuatl: el comienzo de la existencia

Después de haberse desprendido de la *esencia* de su madre, después del corte del cordón umbilical, el bebé permanece estrechamente vinculado con ella durante el periodo de lactancia. A los cuatro años, cuando comienza a comer maíz, el niño entra en el ámbito existencial.

El destete debió haber sido objeto de una ceremonia específica pero ninguna fuente refiere explícitamente el hecho. Durante el periodo de lactancia, el humano, según Torquemada, “bebe leche de cardo”, lo que lo vincula con la tierra. No se ha desprendido del todo de la gravedad materna, del Mictlan, del que acaba de brotar, por lo que su muerte eventual, durante este lapso de cuatro años no será objeto de una ceremonia funeraria ya que no habrá salido del todo del ámbito de la muerte que constituye el vientre de la madre.

El bebé que no ha probado el maíz todavía es considerado como “un jilotito tierno” (*xilotzin*) y es vuelto a sembrar sin ritual específico en la tierra, donde irá a beber la savia del árbol *chichihualcuahuítl*.

Es en este limbo pre-existencial que parece situarse también la adquisición por el niño de la facultad de hablar y que hace de él un ser “verdadero”. En efecto, es a los cuatro años, aproximadamente que el niño empieza a hablar “claro”, es decir, a hablar náhuatl.

³⁸ El vocablo *nehnemi*, es decir *nemi* con una duplicación del radical, es más frecuentemente empleado para referir, de manera más expresiva, el “andar”.

Provisto de un cuerpo de maíz y hablando náhuatl el niño comienza su andar existencial del sol naciente.

Achi quihuallalia Tonatiuh.

Quitoznequi: piltontli mochihua.

Quitoa yn huehue, in ilama: azo tocnopil, azo tomacehual yn piltzintli.

Anozo zan achi quihuallaliz tonatiuh.

Viene a colocar un poco al sol.

Es decir: se vuelve niño. Los ancianos y las ancianas dicen: quizás el niño es nuestra recompensa, quizás es nuestro merecimiento. O sólo un poco vendrá a colocar al sol.³⁹

Cuando lograban llegar a la mitad de su existencia, se decía:

Nepantla nictlalia yn Tonatiuh.

Quitoznequi: nitelpuchtli ninochihua, anozo yyolloco noquichtli ninochihua, nitlapalihui. Quito a in tlatolli iuhqui itonal yuhcan tlatat yn N. yn nepantla quihuallaliz tonatiuh. Quitoznequi: yn zan cuel miquiz, yn amo huehuetiz.

Yo coloco al sol en medio.

Quiere decir: me vuelvo un joven, o me vuelvo un adulto, una persona madura. Este dicho significa así es su destino, nació para la muerte N. Colocará al sol en medio, es decir: pronto morirá, no envejecerá.

La primera mitad de la existencia humana tiene carácter evolutivo, es ascendente y culmina en el cenit del ciclo vital. Como lo expresa el proverbio, los que habían muerto en la guerra o en sacrificio, en la plenitud cenital de su existencia habían colocado al sol en lo más alto.

Los que seguían su camino iniciaban su descenso hacia el Oeste de su existencia.⁴⁰

Onhuetziuh yn tonatiuh. Anozo nonaquiuhui yn Tonatiuh.

Quitoznequi: ye nihuehue, ye nilama.

Está cayendo el sol, o estoy metiendo al sol.

Quiere decir: ya soy viejo, ya soy vieja.

³⁹Johansson, *Machiotlahuolli. La palabra-modelo. Dichos y refranes de los antiguos nahuas*, p. 91-92.

⁴⁰Los ancianos, en la Sierra Norte de Puebla, suelen decir, cuando sienten la muerte próxima: "es tiempo para mí de recoger los pasos".

Como soles ponientes los ancianos se acercaban a su muerte natural, a la noche...

Oonhuetz yn tonatiuh. anozo oonac,
yoan mitoa oyohuac.

Quitoznequi: ye huel huehue. Ohuel-
huehuetic. Yoan quitoznequi: aocle
ynecoca inic huehue iuhquin omic.

Cayó el sol, o se metió, y se dice ano-
checió.

Quiere decir: ya está viejo, envejeció,
y quiere decir: ya no tiene ni anverso
ni reverso, está tan viejo como si es-
tuviera muerto.

Con la puesta del sol que era terminaba el andar existencial: *nemiliztli* del ser. La noche comenzaba con su muerte.

***Miquiztli*: “La muerte”**

El ser que pasa de existencia a muerte, paradójicamente (para nosotros) no ha dejado de “vivir”. En efecto, la putrefacción de su cadáver “sembrado” en el cuerpo fértil de la madre-tierra es parte de su ciclo vital.

Durante un periodo involutivo, descendente, que lo conduce del Oeste (*Cihuatlampa*) al Norte (*Mictlampa*), el ser sigue muriendo ya que Tlaltecuhltli, el señor de la tierra, estará devorando su cuerpo, en *Ximoayan* “el lugar donde se descarna”, hasta que su esqueleto, es decir su esencia ósea perenne, quede limpia de cualquier elemento corporal (*inacayo*), con carácter letal.

De hecho, como lo expresa explícitamente Coatlicue en el mito del retorno a Aztlan,⁴¹ es el cuerpo del hombre, alimentado a lo largo de su vida el que le confiere la mortalidad.

Una vez que Tlaltecuhltli ha consumido el último elemento corporal que envolvía los huesos, se considera que el ser ha terminado de morir.⁴² Esta culminación involutiva en el nadir del ciclo vital se sitúa en *Chicnauhapan*, el noveno nivel del inframundo, quizás Tamoanchan (*Tonemoachan*)⁴³ lugar matricial de Quilaztli donde Quetzalcóatl sangra su miembro sobre los huesos molidos

⁴¹ Cf. Durán, II, p. 215-224.

⁴² Según el carácter geológico del terreno, el cuerpo enterrado tarda unos cuatro años en despojarse de la carne.

⁴³ Cf. Johansson, “Tamoanchan: una etimología del origen” en *Historiografía lingüística e historia de las lenguas*, p. 287-307.

por la diosa y donde el ser que acaba de morir empieza su gestación vital evolutiva dentro de la tierra, dentro de la madre, dentro de la muerte.

Como lo mencionamos antes, de manera metafórica podríamos decir que la existencia (*nemiliztli*) y la muerte (*miquiztli*) son respectivamente la sístole y la diástole del latido de la vida indígena (*yoliztli*).

Xopan Tonalpan: *latidos estacionales del tiempo*

Xopan, “el tiempo de verdor”, y *tonalpan*, “el tiempo de calor”, eran, en un contexto estacional, lo que la existencia y la muerte representaban para la vida. Constituían verdaderos latidos del tiempo indígena. *Xopan*, con la lluvia fecunda y el subsecuente brote de la vegetación, era una especie de sístole en este latido. *Tonalpan*, el tiempo yermo, era un tiempo de vejez y de muerte, muerte redimida, mediante el sacrificio de animales durante el período de cacería.

A la hierba verde del tiempo de lluvia (*xíhuítl*), sucedía la hierba muerta del periodo de la temporada de sequía: *zácatl*, el heno.

Cacería, vejez y zacate

Al periodo de sequía, a la diástole involutiva del reino vegetal, corresponde la vejez de los hombres. Este isomorfismo es patente en los ritos cinégeticos nahuas en los que intervienen ancianos en los papeles principales de dichos ritos. Es un viejo sacerdote por ejemplo el que encarna al dios Mixcóatl en la fiesta de *Quechollí*.⁴⁴

En esta misma fiesta, en otro momento, son viejas sacerdotisas las que se encargan del ritual: “y sobre el heno se sentaban las mujeres ancianas que servían en el *cu*, que se llamaban *cihuatlamacazque* [...]”⁴⁵

El zacate onnipresente en la fiesta de *Quechollí* es el equivalente vegetal de la vejez y de la muerte humana. Se cubre el patio del templo de Mixcóatl de zacate, las sacerdotisas offician sobre él. El monte donde se efectúa la cacería ritual se llama *zacatépetl* “cerro del zacate”, y el camino que lleva a dicho cerro está cubierto con

⁴⁴Durán, I, cap. VII, p. 74.

⁴⁵Sahagún, p.140.

esta hierba muerta. Las chozas que construyen los cazadores en vísperas de las cacerías se hacen también con zacate. En términos generales la actividad cinegética de los hombres de Anáhuac se realiza en relación con la muerte vegetal representada por el zacate. El *zacatépetl* se opone dialécticamente al *tonacatépetl* el “cerro de nuestro sustento” como la luna al sol, como la muerte a la existencia, como la involución a la evolución, y el hecho de que dicho cerro se llame *ixillan tonan*, es decir, “el vientre de nuestra madre”, muestra claramente el carácter regenerador de la cacería en relación con los elementos del reino vegetal.

De regreso del *zacatépetl*, los cazadores que habían matado una presa dejaban gotear la sangre del animal sobre el zacate previamente dispuesto en un camino de salida/entrada a la ciudad: *ohquixoan*. En un contexto temporal más amplio, la oposición *xihuitl/zacátl*, y su relación con el tiempo, están claramente expresadas mediante los punzones de autosacrificio que los sacerdotes mexicanos clavaban en el *zacatapayolli*, la bola de grama. La espina, con carácter fálico, y la sangre con valor espermático que se encontraba en la punta, penetraban y fecundaban la hierba muerta.

La muerte genésica

Numerosos son los textos y “con-textos” mitológicos y rituales que revelan el carácter genésico de la muerte.

La muerte: un vientre materno

Si la existencia y la muerte constituyen lo que hemos definido metafóricamente como una sístole y una diástole del latido vital, la segunda parece haber tenido una importancia *esencial* que no tuvo la primera.⁴⁶ En efecto, como lo señalan los cantares indígenas, el “andar”⁴⁷ existencial es breve mientras que la muerte en la que se gesta la existencia está situada dentro y a la vez fuera del tiempo, y por tanto constituye una dimensión esencial. Si bien los textos no

⁴⁶ Esencia: realidad sustancial permanente que se opone al carácter efímero y accidental de la existencia.

⁴⁷ Recordemos que *nemi* significa en náhuatl “existir” pero también “andar”.

refieren explícitamente la relación simbólica que puede haber existido entre la muerte y lo genésico, el análisis de mitos, ritos y cantos, así como el procesamiento de varios indicios permite establecer dicha relación.

La creación del hombre en el Mictlan

El inframundo, Mictlan,⁴⁸ es ante todo la tierra donde se inhuman los cadáveres o las cenizas de los cuerpos incinerados, y de donde brota la vegetación y el alimento que nutre a los hombres. La fertilidad de la tierra se extendió, por analogía, a la esfera religiosa y suscitó la idea de tierra-madre, vientre fecundo en el que se regeneraba el ser y a donde regresaba inexorablemente después de un efímero andar existencial.

Esta coincidencia del principio y del fin, del *alpha* y del *omega*, en la temporalidad cíclica indígena, hizo que el imaginario nativo fundiera en una entidad genésica el elemento telúrico-nocturno de donde sale la existencia y a donde regresa. El Mictlan representa el espacio-tiempo donde impera Mictlantecuh-tli, “el señor-muerte”, pero es también el vientre materno de Coatlicue, “la de la falda de serpiente”, o Cihuacóatl, “la mujer serpiente” o “serpiente hembra” que dio a luz al sol y en cuya dimensión éste se regenera periódicamente.

El mito de la creación del hombre sitúa, de hecho, la gestación del ser humano en el Mictlan, una vez que el dios uranio Quetzalcóatl hubo rociado con la sangre de su pene los huesos molidos por la diosa-madre Quilaztli, alias Cihuacóatl. La existencia humana resultó de la fecundación de los huesos por la sangre (espermática) de Quetzalcóatl dentro del inframundo. En cuanto al espíritu del hombre, un análisis del mismo mito parece indicar que éste se generó cuando Quetzalcóatl-Ehécatl, después de algunas peripecias, sopló en su caracol y produjo el sonido primordial. Esta luz sonora en las tinieblas del inframundo es el *tonalli*,⁴⁹ el principio anímico que mueve al ser indígena. El sonido producido por el sople (masculino) de Quetzalcóatl que atraviesa los meandros (femeninos) del caracol, estableció un modelo mitológico ejemplar que se siguió en los mitos mortuorios. En efecto, entre otras actividades

⁴⁸El vocablo *Mictlan* se compone de *Mic-* que remite a los muertos (*micca*) y de *-tlan* que implica un nivel inferior sobre un eje vertical.

⁴⁹Además del principio anímico o “alma”, el vocablo *tonalli* refiere precisamente la luz del sol.

litúrgicas, los cantores que oficiaban en las exequias tocaban los caracoles (*tecciztli*) para reforzar o regenerar el *tonalli* del finado.

El descenso de Quetzalcóatl en el inframundo constituye una penetración hierogámica⁵⁰ de la tierra por el cielo, cuyo resultado es la creación del ser humano. Así concebido en las entrañas de la muerte, el ser nace en el Este, tiene su apogeo en el cenit de su ciclo, desciende y muere como un sol poniente en el Oeste. Si bien dejó de existir, su *vida* prosigue con la descomposición de su cuerpo en el inframundo (comido por Tlaltecuhli), la cual culmina, después de cuatro años, cuando los huesos se ven totalmente despojados de carne y tendones. Se consideraba entonces que el hombre había terminado de morir y que la reminiscencia ósea de su ser estaba lista para una nueva fecundación.

El vientre de la mujer preñada: Mictlan

Así como el Mictlan constituye el espacio donde se gesta la existencia, el vientre de una mujer es considerado como un inframundo fecundo. Esto se desprende de diferentes contextos culturales, en lo particular, de los discursos que las parteras dirigían a las mujeres embarazadas. El libro VI del *Códice florentino* contiene uno de estos discursos. Al evocar el niño por nacer, la partera dice lo siguiente: “*Ipuampa ca oc Mictlan ca oc yohuayan in tonilahtoa* (Porque hablamos de lo que está todavía en el Mictlan, en la noche).⁵¹

El vientre que abriga al niño por nacer es Mictlan, lugar a donde se dirigen los difuntos pero ante todo, lugar de donde brotan los seres.

La estrecha relación que se establece entre el vientre materno y la muerte en el pensamiento náhuatl prehispánico se manifiesta también en la convergencia lingüística que existe en náhuatl entre la cueva *óztotl* y el embarazo *óztic*, y traduce una asimilación, a nivel de las ideas, de la cavidad en la que se gesta el niño a la oquedad de la tierra donde se entierra al difunto.

Envejecimiento y muerte

Según lo establecen los ritos cosmogónicos nahuas, la vida (*yoliztli*) surge de la instauración de la dualidad y del movimiento subsecuente (*ollin*) que anima al

⁵⁰ Unión sexual entre entes divinos.

⁵¹ *Códice florentino*, libro VI, capítulo 27.

mundo mediante la subida evolutiva y la bajada involutiva tanto del sol como de la luna. En efecto, el cese de este movimiento hubiera significado el regreso al caos primordial. El sacrificio humano entre otras funciones religiosas buscaba preservar la vitalidad del ciclo solar alimentando al astro-rey con corazones palpitantes. Por otra parte, cada mañana, al alba, se decapitaban algunas codornices cuya sangre alimentaba al sol y a la tierra. Asimismo, el envejecimiento ineludible de los seres y de las cosas constituía un problema cultural ya que encaminaba el mundo hacia su destrucción.

Para remediar el deterioro del tiempo y prevenir un cataclismo universal, las colectividades indígenas encontraron en la muerte la redención de la entropía letal: lo que no muere periódicamente envejece peligrosamente y amenaza con llevar el mundo hacia el caos por "inanición" cósmica. La muerte juiciosamente infligida se volvió, en este contexto, el principio regenerador por excelencia. Morir a tiempo para no morir del todo, antes de que el envejecimiento consumiera totalmente al ser, permitía regenerarlo en el vientre fecundo de la madre-tierra. De no ser así la degradación entrópica, físicamente visible, podía alcanzar los niveles espirituales del ser y dificultar su regeneración por lo que había que morir, o infligir la muerte antes de que fuera demasiado tarde.

Cada 52 años: la muerte regeneradora del tiempo

La alternancia del día y de la noche, del sol y de la luna, estableció *in illo tempore* el movimiento vital, es decir, el tiempo. A partir de este momento, la inexorable cronología permitió la manifestación existencial, pero implicó también la regresión involutiva de todo cuando había existido.

Motor del tiempo, el sol estaba sujeto, sin embargo, a los determinismos entrópicos de la duración. Si bien envejecía y se regeneraba diariamente, y cada año, su ciclo de vida se limitaba a 52 años después de los cuales tenía que morir para evitar una peligrosa entropía que podía conducir al mundo al caos. Al describir la ceremonia de la atadura de años, *xiuhmolpilli*, se hace generalmente hincapie en la producción del Fuego Nuevo sin considerar el hecho de que una muerte ritual del fuego viejo y de los años que le correspondían debía de anteceder la aparición del fuego nuevo. Se hacía la cremación y el enterramiento

solemnes de un haz de 52 cañas las cuales representaban los 52 años “difuntos” que se iban a regenerar en el espacio-tiempo de la muerte.

Después de esta ceremonia luctuosa, de las cenizas del tiempo “muerto” renacía la lumbre del futuro y se sacaba el fuego nuevo sobre el pecho abierto de una víctima, pero es sin duda la muerte del tiempo lo que propiciaba su propio renacer.

Quetzalcóatl había establecido el modelo ejemplar de esta muerte redentora al fallecer después de 52 años de existencia, prenderse fuego y renacer, en Tlillan, Tlapallan, como lucero del alba.

52 años: una existencia humana

Nacido un día 1-caña y muerto en un mismo día 1-caña, *Ce-Acatl*, Topiltzin Quetzalcóatl cumplió 52 años de vida y estableció asimismo la duración culturalmente arquetípica de una existencia humana, por lo menos la de la imagen del sol en el alto mando indígena: el *tlahtoani*.

El rey tolteca, según lo asevera Alva Ixtlilxóchitl, no podía vivir más de 52 años y si llegaba a esta edad tenía la opción de suicidarse o dejar el poder. Quizás sea por esta razón fundamental que Huémac puso fin a su vida en la cueva de Cinalco después de haber vivido, quizás, 52 años:

7-conejo. Este año se suicidó Huémac allá en Chapultépec Cinalco. En este año 7-conejo se vinieron a acabar los años de los toltecas. Durante siete años anduvieron por todas partes de pueblo en pueblo. Allá se fueron a instalar, se fueron a establecer durante 339 años allá estuvieron. Y, en el año 7-conejo él, Huemac, se suicidó, se ahorcó. Allá se desesperó, allá en la cueva de Chapultépec. Primero lloró de tristeza porque ya no iba a ver a los toltecas que allá se acabaron. Luego se mató.⁵²

Como el sol, el rey náhuatl tenía que morir antes de que la vejez consumiera su ser e imposibilitara su regeneración.⁵³

⁵² Cf. “*Anales de Cuauhtitlan*”, en Lehmann, Kutscher, p. 109-110.

⁵³ Es posible que la ley de la que habla Alva Ixtlilxóchitl se hubiera impuesto por razones más pragmáticas para evitar tener un gobernante senil, pero la sublimación mitológica de este hecho era indispensable en un contexto religioso.

Lo alimenticio y lo genésico

Según los contextos en que se sitúa, el discurso mítico-religioso náhuatl remite a los modelos digestivo u obstétrico para expresar y justificar los distintos aspectos fenoménicos de la *fertilidad*. En toda Mesoamérica la lluvia, por ejemplo, tiene un carácter espermático (masculino-uráneo) por lo que “fecunda” la tierra, pero puede también evocar la sed de la planta o de la tierra remitiendo asimismo simbólicamente al sistema digestivo y más generalmente al *anabolismo* alimenticio.

Los cadáveres se “siembran” (*toca*) en el vientre de la madre tierra, pero son también engullidos por el monstruo tectónico Tlaltecuhli, quien ingiere la envoltura letal (la carne) para dejar, después de cuatro años de digestión, el principio óseo perenne, listo para la regeneración del ser.

Los dos sistemas se permean mutuamente también en el texto correspondiente al nacimiento de algunos dioses. En el caso del héroe civilizador Quetzalcóatl, es después de haber tragado una piedra de jade que su madre lo engendró. La “ingestión” del agente de la fecundación culminó con el parto de la diosa.

Es, entre otras cosas, por haberse comido la codorniz (*zollin*) que Tlazolteotl, la diosa del amor y de las inmundicias, pare a Cintéotl, el maíz.

En términos generales y según los contextos narrativos, la ingestión del alimento es isomorfa a la penetración sexual de un ente por otro. Consecuentemente la digestión es el equivalente anabólico de la gestación y el resultado final de estos procesos es la *encarnación* del ser.

En ambos casos la etapa final del ciclo se divide en una doble oposición anabólica/catabólica, limpia/sucia. En efecto, la digestión tiene como consecuencia el crecimiento o fortalecimiento anabólico dejando una materia excrementicia remanente con carácter catabólico, mientras que el crecimiento obstétrico culmina con el nacimiento de un nuevo ser, dejando elementos catabólicamente procesados: los desechos “sucios” como lo son la placenta, el líquido amniótico, el cordón umbilical, etcétera.

Cabe recordar también que tanto en el mundo náhuatl como en el maya el hombre está hecho de maíz. La palabra *tonacayoil* que designa el “sustento” no es más que la lexicalización del sintagma nominal posesivo *tonacayo*, “nuestra carne”. Esta fusión cultural entre el alimento y el cuerpo del hombre, entre

lo que *come* y lo que *es*, establece a la vez fecundas analogía entre lo alimenticio, lo genésico y lo existencial.

En el mito correspondiente al descubrimiento del maíz el alimento del que se nutre el hombre y que configura su cuerpo está manducado y probablemente digerido por los dioses antes de ser consumido por los hombres.

Niman ye quitqui in tamoanchan, auh
niman ye quicuacua in teteo niman ye
ic totenco quitlatilia inic tihuapahua-
que.⁵⁴

Luego ya se lo lleva a Tamoanchan y
luego lo mastican los dioses, luego ya
lo ponen en nuestros labios para que
crezcamos.

El anabolismo alimenticio, fase consecutiva al anabolismo genésico se encuentra mito-lógicamente vinculado con éste en la cultura náhuatl precolombina.

Tlazoltéotl comedora de inmundicias y diosa del amor

Entre las deidades que atañen de un modo u otro tanto a lo viejo y lo excrementicio como a la muerte, figura la diosa-madre Tlazoltéotl.⁵⁵

Más allá de las consideraciones algo tendenciosas y moralizantes del ilustre etnógrafo franciscano, se revela el carácter dual de la diosa. Tlazoltéotl representa la integración vital de la evolución erótica “a-gradable” y de la involución tanática “de-gradable”. Su mismo nombre entraña esta fusión fértil de antagonismos irreconciliables para el mundo cristiano. En efecto, el onomástico Tlazoltéotl se compone de *tlazol*(li), “inmundicia”, y *teotl*, “divinidad”, expresando asimismo su carácter escatológico, pero contiene también en el palimpsesto sonoro del nombre, el radical *tlazo* raíz verbal y conceptual de lo precioso, lopreciado, lo bueno y el amor. El hecho de que Sahagún reduzca el *eros* indígena a la carnalidad y a la lujuria constituye una interpolación interpretativa que desvirtúa probablemente de alguna manera lo expresado por los informantes.

Tlazoltéotl consume las inmundicias, es decir, lo viejo, lo deteriorado (la falta), lo sucio, lo excrementicio, lo putrefacto, el cadáver, que regenera en la

⁵⁴ *Leyenda de los soles*, en Lehmann y Kutscher, 1979, p. 339.

⁵⁵ Cf. *Códice florentino*, libro I, capítulo XII.

dimensión anagénica de su ser divino. El resultado de este proceso digestivo-genésico es lo nuevo, lo bueno, lo limpio, el alimento, lo sano y la existencia. Mientras que los hombres comen lo bueno y defecan lo malo o lo sucio, la diosa come lo malo o sucio y defeca (o pare) lo bueno.

La lámina 13 del *Códice borbónico* muestra al numen regenerador náhuatl en una postura de parto, comiéndose una codorniz. La codorniz, *zollin*, además de ser un ave vinculada con el mundo de la muerte, expresa mediante la primera sílaba de su nombre, *zol*, lo viejo y lo deteriorado.⁵⁶ A la vez que devora el ave que espantó a Quetzalcóatl cuando éste se encontraba en el inframundo y provocó asimismo su muerte y por extensión la muerte ineludible de los hombres,⁵⁷ Tlazoltéotl ingiere lo sucio y viejo implícitos en el nombre del volátil: *-zol*. El resultado de esta ingestión simbólico-religiosa lo constituye un ser pulcro que parece salir de sus entrañas reproductoras más que digestivas.

Lo excrementicio y el cadáver

La sublimación escatológico-religiosa del occiso no impide que la ominosa y putrefacta realidad de su cadáver se integre a una estructura eidética más práctica, más “ecológica” que considera el reciclaje de todo cuanto periclitó inexorablemente. En efecto, en el contexto cíclico del movimiento vital indígena no cabe el concepto de fin absoluto (fuera del cataclismo universal provocado por la entropía que hemos mencionado) y lo viejo, lo usado, lo descompuesto es decir, en términos generales, lo que se encuentra en la fase última de una involución entrópica, debe ser regenerado.

La conservación de los desechos como tales representaba en términos simbólicos una peligrosa remanencia tanatógena⁵⁸ en la comunidad de los vivos, por lo que se preveía su procesamiento cultural, su reciclaje simbólico. En el pensamiento indígena precolombino nada podía permanecer muerto que no contagiara la existencia. Por lo tanto, “lo muerto” se regeneraba anagénicamente

⁵⁶El sufijo *-zol* yuxtapuesto a un sustantivo denota lo viejo o lo deteriorado de lo que dicho sustantivo expresa.

⁵⁷*Cf.* Johansson, “Análisis estructural del Mito de la creación del Sol y de la Luna en la variante del *Códice florentino*”.

⁵⁸Generadora de muerte.

mediante esquemas digestivos (cuerpo-tierra), genésicos (tierra-aguas uterinas), y de combustión (el fuego).

Lo podrido y la muerte

Fue muy probablemente la observación del fenómeno de la putrefacción de los cadáveres en la tierra lo que determinó uno de los planteamientos escatológicos nahuas: que los que moran en el Mictlan se nutre de cosas podridas y de excrementos.⁵⁹

In ompa quiqua mictlan xocpalli, macpalli: auh yn imul pinacatl, in iatol temalli, ynic atli, cuaxicalli in aqui cenca quicuaya tamalli, ye xixilqui.⁶⁰

Allá en el Mictlan comen las huellas de los pies y la palma de las manos. Y su salsa es de escarabajo [hediondo], su atole de pus, para beberlo lo meten en un cráneo. Comían muchos tamales hinchados.

En el mundo maya, el dios de la muerte llamado Kisim, “el flatulento”, también se nutre de podredumbre: “Hongos de árbol son la comida de Kisim. No come frijoles sino larvas de moscas verdes. Su pozol no es pozol [...] sino carroña de nosotros.”⁶¹

En el mismo ámbito cultural maya, si bien en otro contexto, según el *Memorial de Sololá*, es de los despojos putrefactos de un coyote muerto que nace el maíz.⁶²

Todo lo que muere, plantas y animales, entra en una descomposición involutiva que pertenece al espacio-tiempo donde impera Mictlantecuhtli. Los moradores de estos inhóspitos páramos ingieren lo descompuesto y lo putrefacto y lo regeneran siguiendo asimismo el modelo que establecen los ciclos naturales de la vida.

⁵⁹ Podría tratarse también de una interpolación española tendiente a desprestigiar el espacio-tiempo indígena de la muerte.

⁶⁰ *Códice matritense*, fol. 84r.

⁶¹ Bruce, *El libro de Chan K'in*, citado por Noemí Cruz, p. 43.

⁶² Cf. Cruz, p. 96.

La putrefacción del cadáver y la escatología como destino *post mortem* manifiestan también en los mitos un isomorfismo revelador. La muerte de Quetzalcóatl en Tula y la descomposición tanatomórfica de su cuerpo se ven redimidas después de un largo viaje iniciático en el Mictlan, el cual culmina en la pira funeraria, en Tlillan, Tlapallan Tlatlayan, donde el fuego consume la envoltura carnal putrefacta dejando las cenizas óseas perennes de las que renace como Venus.

La relación estrecha que se establece en la mitología náhuatl entre la culminación ósea de la tanatomorfosis y la fecundación se pone en evidencia también en el mito de la fecundación del hombre.⁶³ En dicho mito la fase última de la descomposición del cadáver, ilustrada por la caída y muerte efímera de Quetzalcóatl en el inframundo cuando llevaba los huesos a Tamoanchan, coincide con la fecundación de estos últimos en la matriz de la diosa-madre Quilaztli por la sangre que sale del pene sacrificado del dios.

Al comer la carne podrida del cuerpo en estado de putrefacción, la muerte da a luz a los huesos, materia prima del cuerpo humano.

Pese a la actitud algo etnocentrista que presidió a la recopilación de la información, de contradicciones, de lagunas y de interpolaciones, la riqueza y la variedad del acervo documental concerniente a la muerte, reunido durante el siglo XVI, permite trascender la percepción algo reductiva que los frailes tuvieron de la muerte indígena y lograr una visión empática de lo que ésta podría haber representado para los pueblos de Anáhuac. Con base en textos y hechos referidos, en función de parámetros cognitivos afines, es posible reconstruir una cosmovisión veraz de la muerte indígena.

Los ejemplos aquí aducidos, desde la perspectiva heurística adoptada, sugieren que la muerte indígena era percibida como un verdadero latido de la vida. Tenía asimismo un carácter genésico y regenerador. El ser y el tiempo se “reciclaban” en sus entrañas más allá de un lapso existencial finito. La muerte cíclica permitía evitar el fin apocalíptico del mundo.

⁶³ Cf. Johansson, “La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 27, p. 69-88.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BRUCE, Robert, *El libro de Chan K'in*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974, 385 p. (Colección Científica, 12, Lingüística).
- “*Códice Atlanticus* de Leonardo da Vinci”, *Les Manuscrits de Léonard de Vinci*, edición de Charles Ravaisson, París, 1881.
- Códice florentino* (testimonios de los informantes de Sahagún), facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunta Barbera, 1979.
- Códice matritense del Real Palacio* (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), Madrid, facsímile de Francisco del Paso y Troncoso, fototipia de Hauser y Menet, Madrid, 1907.
- CRUZ CORTÉS, Noemí, “Mitos de origen del maíz de los mayas contemporáneos”, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.
- CUSANUS, Nicolaus, *De Docta Ignorantia*, Berlin, de Gruyter, 1967.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967.
- JOHANSSON, Patrick, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, México, Secretaría de Cultura del Gobierno de Puebla, 1998 (Colección Portal Poblano).
- , *Machiotlahtolli: la palabra-modelo. Dichos y refranes de los antiguos nahuas*, México, McGraw-Hill, 2004, 111 p.
- , “Las estrategias discursivas de Sahagún en una refutación en náhuatl del libro I del *Códice florentino*”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 42, 2011, p. 139-165, 153-156.
- , “La mort de Quetzalcóatl. Un modèle exemplaire pour les obsèques des seigneurs mexicains” in *Caravelle 78*, Toulouse-Le Mirail, Université de Toulouse-Le Mirail, 2002, p. 5-36.
- , “Análisis estructural del mito de la creación del sol y de la luna en la variante del *Códice florentino*”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 24, 1994, p. 93-124.
- , “Tamoanchan: una etimología del origen” en *Historiografía lingüística e historia de las lenguas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas/Siglo XXI, 2004, p. 287-307.

- , “La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 27, 1997, p. 68-88.
- , “La Historia general: un encuentro de dos sistemas cognitivos”, en Miguel León-Po9rtilla (comp.), *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, p. 185-219 (Serie Cultura Náhuatl. Monografías, 25).
- LANDA, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, 13a. edición, introducción de Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1986, 254 p.
- LEHMANN, Walter y Gerd Kutscher, *Die Geschichte der Königreiche von Culhuacan und Mexico*, Berlín, Verlag W. Kohlhammer, 1974.
- MIRANDOLA, Pico de la, “In astrologiam”, *Pici Mirandulae Opera*, Bâle, 1557.
- PIAGET, Jean, *Biologie et connaissance*, París, Delachaux et Niestlé, 1992.
- Romances de los señores de la Nueva España*, en *Poesía náhuatl*, 2a. ed., paleografía, versión, introducción y notas explicativas de Ángel María Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, t. 1.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1989.
- , *Psalmodia christiana y sermonarios de los sanctos del año en lengua mexicana*, México, Pedro Ocharte, 1583.
- TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 7 t., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983.

