

2j, 16

Facultad de Filosofía y Letras

U. N. A. M.

**APROXIMACION A LA IDEA NAHUATL
DEL MOVIMIENTO**



T E S I S

Que para obtener el título de:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P r e s e n t a :

Eduardo Menache Varela

México, D. F.

1988



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

	Pag.
Introducción.....	8
I.- Antecedentes y Elementos formativos del pensamiento náhuatl.....	15
Referencias Bibliográficas I.....	32
II.- Problemáticas subyacentes a la idea del movimiento.....	37
Referencias Bibliográficas II.....	50
III.- La idea del movimiento: caracterización y función social.....	53
Referencias Bibliográficas III.....	75
Conclusiones.....	80
Bibliografía.....	85

INTRODUCCION.

La idea que animó la presente investigación proviene fundamentalmente de la lectura de la poesía náhuatl, "la Flor y el Canto".

Las ideas vertidas en los diversos conjuntos de cantares nahuas se nos ofrecían como una rica veta de pensamiento que traslucía contenidos de orden filosófico poco o en nada aun analizados y valorados. Con la motivación de penetrar en estos contenidos se planteó originalmente el proyecto de una investigación que, a través de las ideas de libertad y temporalidad -omnipresentes en la poesía náhuatl-, nos condujera a determinar los factores que posibilitaran el reconstruir una probable reflexión de carácter ético en el pensamiento náhuatl.

Bajo esta perspectiva dió principio el análisis de las fuentes que consideramos para ello pertinentes. No obstante, conforme progresaba la investigación emergían elementos y problemáticas que reclamaban una previa explicación, detallada y profunda, ya que su importancia se revelaba cada vez con mayor contundencia. Uno de estos elementos fue la idea del Movi-

miento.

Al iniciar la exploración de las ideas relativas a la interacción de la temporalidad y el hombre, se presentaban éstas como una derivación de una estructura más elemental y originaria en la que indefectiblemente nos veíamos remitidos a un binomio indisoluble y obsesionante: Movimiento y Permanencia. Debido a ello, el peso del análisis fue desplazándose progresivamente hacia estos conceptos hasta hacer de ellos el objeto central de nuestra investigación, reconociéndolos implícitamente como probables condicionantes de toda posible reflexión ética y buscando, asimismo, establecer sus antecedentes históricos, sus problemáticas subyacentes y su caracterización al interior de la sociedad náhuatl. A ello obedece el haber fijado definitivamente el objetivo de nuestro análisis en la aproximación a la idea náhuatl del Movimiento.

Al estudiar cualquier aspecto de la llamada "cultura náhuatl" es necesario tener presente el carácter aparente de la homogeneidad que ésta nos presenta; ya Alfredo López Austin puntualiza la importancia de este factor:

La distancia temporal y la calidad y cantidad de las fuentes condicionan, obviamente, la percepción del investigador contemporáneo. Parece, desde el presente, como si todos los antiguos nahuas hubieran participado exactamente de las mismas concepciones... Es la miopía que producen nuestras limitaciones. Si se debatían los intereses contrarios entre dirigentes y dirigidos, entre sociedades en expansión y sociedades que sufrían la expan-

sión ajena, entre campesinos, artesanos y comerciantes, entre subgrupos étnicos o de distinto nivel tecnológico, no debió ser homogénea la producción ideológica, y a la diversidad de intereses debió corresponder la de particulares cosmovisiones... Por ahora la imagen es casi indistinta y corresponde, mayoritariamente, al producto de la ideología dominante. (1)

Condicionados por estas limitantes abordamos la idea náhuatl del Movimiento, estructurando el desarrollo de nuestra aproximación en tres partes.

La primera parte busca reconstruir los antecedentes históricos que pudieron generar o afectar la concepción del Movimiento, haciendo especial mención de aquellos factores que probablemente intervinieran en la formación de problemáticas que, a su vez, fungieran como posibles factores mutantes de las primigenias concepciones nahuas.

El primer paso en esta dirección es la delimitación temporal y geográfica de lo que denominamos "cultura náhuatl"; en este sentido nuestro criterio se alinea con sus caracterizaciones del siglo XVI, especialmente apoyados en la Historia General de las Cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún.

Una vez efectuada esta delimitación, se siguen las huellas histórico-geográficas de los nahuas desde el inicio de su movimiento migratorio, provenientes de Aztlán, hasta su llegada al Altiplano Central.

A lo largo de este seguimiento se hacen patentes dos encuen-

tros de gran significación: el de los nahuas con los toltecas y el de nahuas y chichimecas. La valoración de ambos encuentros se realiza atendiendo tanto a su forma como a su contenido; se pretende, con esto, entender la formación de la vertiente dominante del pensar náhuatl para fijar la ulterior trascendencia cultural e histórica de ambos encuentros y detectar, así, las condiciones que fecundarán el desarrollo de la concepción del Movimiento. Con la obtención de estas condiciones hipotéticas da fin el primer capítulo.

El segundo capítulo comienza al establecer los presupuestos teóricos que soportan nuestra investigación. La antropología estructural francesa aporta los elementos más significativos de nuestro análisis. Entre ellos merece especial atención la propia noción de estructura, la cual será utilizada bajo el mismo parámetro definido por Lévi-Strauss en su Antropología Estructural I:

Pensamos que para merecer el nombre de estructura los modelos deben satisfacer exclusivamente cuatro condiciones:

En primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en una de ellos entraña una modificación en todos los demás.

En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos.

En tercer lugar, las propiedades antes indicadas permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus ele-

mentos se modifique.

En fin, el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados. (2)

Estrechamente relacionados con esta caracterización del concepto de estructura se encuentran las nociones de sincronía y diacronía provenientes de los orígenes mismos del estructuralismo, localizados en los trabajos lingüísticos de Ferdinand de Saussure. De su Curso de Lingüística General extraemos la definición de ambas nociones:

Sincrónico: eje de las simultaneidades: que se refiere a las relaciones entre cosas coexistentes, donde toda intervención del tiempo queda excluida.

Diacrónico: eje de las sucesiones, en el que nunca se puede considerar más que una cosa cada vez, pero en el que están situadas todas las cosas del primer eje con sus cambios. (3)

Se da paso, así, a la aplicación de las nociones precedentes al análisis de la especificidad histórica de los grupos nahuas y nahua-chichimecas obtenida en el primer capítulo, todo ello con la finalidad de detectar las problemáticas subyacentes a las características y desarrollos propios de la idea del Movimiento.

La tercera y última parte, la más extensa, está dedicada a caracterizar la idea del Movimiento. Para profundizar en ella se acude a su implicación más inmediata y necesaria: la permanencia.

Se destacan aquí principalmente las propiedades estructurales y función social de ambos conceptos en conjunción y se relacionan con las problemáticas y circunstancias perfiladas en los capítulos precedentes. A la vez, se introducen algunas consideraciones de importancia en torno a su posible divulgación ideológica a través de procesos de refuncionalización del lenguaje mítico.

Conviene destacar que en este capítulo se recurre como apoyo al análisis semántico-filológico, cuyas ventajas y dificultades se apuntan con oportunidad.

- (1) López Austin, Alfredo.- Cuerpo Humano e Ideología.
V.I p. 8
- (2) Lévi-Strauss, Claude.- Antropología Estructural I.
p.p. 251-252.
- (3) Saussure, Ferdinand de.- Curso de Lingüística General.
p. 119

**I.- ANTECEDENTES HISTORICOS Y
ELEMENTOS FORMATIVOS DEL
PENSAMIENTO NAHUATL**

El marco de nuestra visión contemporánea de la cultura náhuatl se encuentra constituido por un conjunto de numerosos documentos y estudios realizados a partir de la conquista, así como una pequeña porción de códices pictográficos de origen prehispánico. Dentro de este amplio panorama es preciso circunscribirnos a las fuentes que nos conducen a la comprensión de las condiciones que hicieron posible el surgimiento de la idea náhuatl del movimiento y de las implicaciones, funcionamiento y consecuencias de esta idea al interior de su cultura.

A lo largo de la historiografía producida desde el siglo XVI hasta ahora ha variado notablemente la extensión temporal y geográfica concedida a esta cultura. Estas variaciones son atribuibles tanto a simples juicios de valor como a los datos aportados por la arqueología moderna. Debido a ello, por "cultura náhuatl" se ha entendido tanto una mera expresión de los aspectos rituales de los mexica, como un complejo sistema cultural con orígenes en el Horizonte Clásico y cuya vigencia se proyecta, no sin alteraciones, hasta el México actual. (1)

Sin pretensiones de incurrir en la polémica relativa al origen

y extensión de la cultura náhuatl, nos limitaremos a caracterizarla en forma análoga a los autores del siglo XVI. Esta posibilidad ofrece la ventaja de tomar las fuentes más cercanas a la conciencia histórica prehispánica y nos acerca, así, a su expresión más original. Para tal efecto, partiremos de las palabras de fray Bernardino de Sahagún que compendian los criterios imperantes al respecto en el siglo de la conquista:

Las gentes nahuas, que son las que entienden la lengua mexicana, también se llaman chichimecas porque vinieron de las tierras ya dichas, donde están las siete cuevas que ya están referidas, y son las que se nombran aquí: tepanecas, acolhuacas, chalcas, y los hombres de tierra caliente y los tlateputzcas, que son los que viven tras de las sierras, hacia el oriente, como son los tlaxcaltecas, uexotzincas y chololtecas, y otros muchos. (2)

El primer factor que cabe destacar, con toda primacía, es el uso de una lengua común: la náhuatl o mexicana. Sin embargo, este factor, tomado de manera aislada, no alcanza a lograr una visión unitaria de esta cultura a causa de las variaciones en la extensión territorial y temporal de la lengua. Ante la insuficiencia de precisión de este primer factor de unidad, aceptaremos las delimitaciones complementarias del franciscano.

La segunda característica distintiva apuntada para los grupos nahuas es su autodenominación como "chichimecas", reiterada por Sahagún en su Historia:

Todas las dichas familias se llaman chichimecas,

y aun de tal nombre se jactan y glorían, y es porque todas anduvieron peregrinando como chichimecas por las tierras antes dichas. (3)

Como podemos apreciar, tal designación obedece no a una filiación con esta etnia, sino a una condición de peregrinantes que determinó, en un momento dado, su semejanza cultural con los chichimecas o bárbaros que existían al Norte del Valle de México durante el asentamiento urbano de los grupos nahuas (4). Así pues, se convierte en una determinante de la cultura náhuatl el haber atravesado por una etapa nómada. La duración de este peregrinar varía ligeramente para cada grupo en sus trayectos respectivos de la región del Norte hasta alcanzar el Altiplano Central.

Concluye Sahagún su demarcación mencionando a los migrantes que iniciaron su peregrinación del lugar llamado Chicomóztoc, Siete Cuevas. Sin embargo, la lista de pueblos peregrinantes ofrecida por fray Bernardino presenta algunas divergencias con algunas otras fuentes historiográficas, debidas al origen del autor del documento respectivo. La principal de estas divergencias es la inclusión o exclusión de los tlaxcaltecas.

Con base en la Historia de las Indias de Nueva España de fray Diego de Durán (5), las Relaciones de Chimalpahin, el Códice Ramírez, la Historia de Tlaxcala de Muñoz Camargo y la obra misma de Sahagún, optaremos por la inclusión de los testimonios tlaxcaltecas para nuestro estudio. Incluso concediendo que este grupo no perteneciese originalmente a los migrantes (6), sus lineamientos y problemáticas no se apartan en forma

significativa de aquellos de los grupos unánimemente incluidos. Aceptar estos testimonios complementarios nos aporta la ventaja de atenuar la marcada escasez de fuentes para el conocimiento del pensar de estos pueblos.

Al tratar de establecer cómo da inicio la peregrinación de los nahuas persiste el problema de la divergencia de las fuentes. Al no ser determinante en nuestro estudio la aceptación de una versión en particular, ofreceremos brevemente una síntesis de las dos narraciones más representativas de los testimonios de esta época. Las versiones escogidas serán, pues, la contenida en las Relaciones Originales de Chimalpahin, y la del Códice Ramírez complementada con la Historia General de Sahagún.

En la Tercera Relación de Chimalpahin, los aztecas aparecen como los impulsores de la migración. La búsqueda de conquistas y hazañas emprendida por este grupo motiva al resto de los nahuas a unirseles (7). La reunión de estos pueblos tiene lugar en Teoculhuacan en el año 1-Pedernal (8).

Una vez comprometidos los demás grupos nahuas a servir al dios tutelar de los aztecas, se dirigen a Chicomóztoc para dar inicio a la peregrinación (9). En este sitio los aztecas reciben de Huitzilopochtli la orden de regresar y dejar partir a los demás grupos. Esta es la razón por la que el Pueblo del Sol es el último en llegar a asentarse al Valle de México.

Al remitirnos a la versión alternativa contenida en el Códice Ramírez encontramos que estos grupos no salieron juntos, sino sucesivamente (10). Cada uno de estos pueblos, antes de partir, se dirige al sitio ritual de Chicomóztoc y realiza ahí sus sacrificios (11).

Si bien existe alguna falta de concordancia en ambas versiones tocante al papel activo jugado por los mexicanos en la peregrinación, ella no es relevante. De hecho, las fuentes citadas no se encuentran en abierta contradicción y son, hasta cierto punto, conciliables. Sin embargo, lo que nos interesa es la convergencia que sendos relatos señalan en el arribo al lugar de Siete Cuevas para dar inicio a la peregrinación. A partir de este sitio nos es posible continuar con las descripciones históricas nuevamente en acuerdo estando ya en marcha los grupos migrantes.

Tratar de establecer el conjunto de aspectos culturales distintivos de estos pueblos antes del inicio de la peregrinación, es actualmente imposible. Sólo a partir del movimiento migratorio encontramos explícitos estos aspectos y deviene factible su caracterización con apoyo en las fuentes. En un intento por obtener una visión de las particularidades de la organización del pensamiento náhuatl durante su etapa nómada, acudiremos a la Historia de los Mexicanos por sus Pinturas:

...dicen [los de Culucacán] que salieron con ellos los pueblos siguientes, y cada uno sacó el dios que tenía y la manera de su templo...Estos [los de Culucacán] sacaron su dios, que se decía Cintul, hijo de Pincetectli:

salieron desde Suchimulco y sacaron su dios, que decían Quelazcli, y era el venado de Mixcoatl que está dicho: salió Mizquique, el cual trajo por dios a Quizalcoatl: salió Chalco y trujo por su dios á Tezcatlipuca Napatectli: Salieron los de Tacuba y Culucán y Azcapuzalco, á los cuales llamaban tenpanecas, y estos otros pueblos traían por dios á Ococtli, que es el fuego... Todos estos con sus dioses partieron en este primer año, que era tecpatl, y viniendo hechos cuadrillas .(12)

Se trata, pues, de grupos con elementos culturales distintivos al menos en el campo de lo religioso. A través de estos elementos se deberán perseguir las manifestaciones comunes del pensamiento náhuatl en esta época ya que son, hasta el momento, sus únicos factores positivamente señalados en los documentos históricos.

Aunque la lista de divinidades asociadas a los diferentes pueblos pudiera ser dudosa, lo que resulta importante destacar en la cita anterior es la presencia de númenes tutelares para cada grupo. El posible origen de estas deidades lo explica Muñoz Camargo por medio de la deificación de los principales personajes de estos pueblos:

...e como fuesen personas tan principales y de grandes habilidades, los tuvieron por dioses, especialmente Camaxtli, Quetzalcohuatl y Tezcatlipuca, y todos los demás ídolos. (13)

Si bien cada grupo presenta un dios tutelar propio, se revela

un sistema religioso análogo para todos ellos que afirma la cohesión cultural de los nahuas. Esta unidad cultural se confirma en las palabras del historiador tlaxcalteca:

...los Culhuas y Tepanecas y Aculhuaques, Chalmechas, Ulmecas y Xicalancas, deudos y parientes suyos [de los tlaxcaltecas], [eran] todos de una descendencia, linaje y lenguaje y frasió, aunque en cada provincia tenían su diferente manera de hablar, tan solamente en su consonancia o sonsonete que le quisieron dar por diferenciarse en esto, más en todo lo demás todo es una cosa. (14)

Así pues, las divinidades todavía no presentan diferencias cualitativamente radicales, sino matices regionales que las diferencian por un determinado atributo principal (15). Entre estos númenes destacarán posteriormente Huitzilopochtli en México-Tenochtitlan, Tezcatlipoca en Tezcoco y Camaxtli en Tlaxcala (16). Todos ellos fueron antiguamente envoltorios parlantes (17), y su inexistencia en Mesoamérica, previa a la llegada de estos grupos, nos confirma su procedencia originariamente náhuatl.

Luego de haber obtenido algunos de los elementos significativos del primigenio pensamiento náhuatl, es necesario contextualizarlos en las circunstancias históricas resultantes de la peregrinación. El seguimiento de las constantes y mutaciones de este pensamiento fundamentalmente religioso es ahora imprescindible para entender el surgimiento de la problemática ulterior de esta cultura.

Los grupo nahuas, copartícipes de lineamientos ideológicos propios, al irse adentrando en la región central del país van siendo protagonistas de una serie de encuentros con otros grupos culturales. Entre estos grupos, merecen especial atención los toltecas y chichimecas.

El origen del primer grupo, el tolteca, está aún por dilucidarse. Sin embargo, las evidencias arqueológicas muestran que, a mediados del siglo IX, alcanzó su pleno desarrollo en la ciudad de Tula. Durante su existencia de aproximadamente trescientos doce años no parece que se haya operado ningún cambio significativo en su interior (18).

Las crónicas atribuyen a los toltecas un origen semejante al de los otros grupos nahuas. Su procedencia de los mismos parajes y su condición de ser los primeros peregrinantes de estos pueblos, hace de los toltecas los primeros nahuas del Altiplano Central (19). La distinción entre nahuas y toltecas sería, por tanto, incorrecta; no obstante, al amparo de esta advertencia continuaremos usándola por convención como mero recurso didáctico.

Este grupo pobló primero en Tullantzinco y luego en Tula, en la ribera de un río junto al pueblo de Xicotitlan (20). Su cultura, limitada primitivamente a los valles de México y Puebla, se extendió después hacia el sur y a lo largo de la ruta comercial hacia la costa del Golfo de México (21).

La coincidencia de las fuentes (22) con los reportes arqueológicos parece constatar la filiación nahua de este grupo. Los toltecas, así, se habrían adelantado varios siglos a la peregrina-

nación de los pueblos nahuas restantes (23)

La utilización del calendario ampliamente difundido en Mesoamérica, el reconocimiento de la dualidad divina, la cosmovisión y el culto a Quetzalcóatl, señalan esta cultura como depositaria del pensamiento mesoamericano clásico. Por tanto, los toltecas se constituyen en el agente transmisor de este pensamiento a los demás nahuas.

Los toltecas son también reconocidos por el auge dado al culto a Quetzalcóatl. El esplendor de este culto en Tula corresponde a la presencia determinante de Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl en la capital tolteca. A este personaje legendario, que se confunde con la deidad misma, se atribuye la implantación de un conjunto de ceremonias y cultos ascéticos que caracterizaron a Tula durante su mayor florecimiento (24).

Considerado este personaje como el padre de todo arte y sabiduría, los nahuas se forjaron una visión de los toltecas que los presentaba como un pueblo dedicado al cultivo del espíritu. De tal dedicación surgiría el gentilicio de "tolteca", equivalente de artesano, obrero hábil, artista.

Si bien esta suma de perfecciones es puesta en duda por la arqueología moderna, el carácter apologético de las fuentes historiográficas (25) no hace sino reflejar la visión que los mismos nahuas idealizaron de esta metrópoli y de sus habitantes. Esta idealización es explicable si tenemos en cuenta que

el contacto de los nahuas con las supervivencias del pensamiento mesoamericano clásico se da en gran medida a través de los grupos toltecas subsistentes a la ruina de Tula.

La caída de la metrópoli tolteca suele atribuirse a la invasión de los grupos migrantes provenientes del Norte, o a las luchas intestinas entre los nonohualca y los toltecas (26). La combinación de ambos factores podría conciliar los datos arqueológicos y las relaciones históricas.

Sin embargo, la cultura tolteca no muere. El Valle de México y el de Puebla se vieron invadidos por núcleos de refugiados provenientes de Tula, entre los cuales destacaron con notoriedad Cholula y Culhuacan. A través de estos asentamientos urbanos llega la influencia del pensar tolteca a ambos valles y sus regiones aledañas.

Luego de haberse establecido los toltecas en las riberas del Lago de Tezcoco y del otro lado de la Sierra Nevada, llegan al Valle de México, antes que los nahuas, varios grupos chichimecas (27). El enorme y complejo capítulo que representan los chichimecas en la historia prehispánica de México está aún por escribirse; sólo algunos estudios aislados han tocado el problema histórico que ellos significan dejando ver su gran importancia. Pocos datos tenemos actualmente sobre este grupo o conjunto de grupos; uno de estos datos es que hacia la época de Xólotl, caudillo legendario de algunos grupos chichimecas, se inicia su incorporación al desarrollo de las culturas que florecerán en el Anáhuac a la llegada de los pobladores nahuas.

La llegada de ciertos grupos nómadas chichimecas es relatada

detalladamente en el Códice Xólotl (28). El primer folio de este documento inicia con la llegada de los chichimecas a Tula, donde se detienen a mirar las ruinas de la ciudad (29). Intrigado por el paradero de sus habitantes, Xólotl manda una avanzada con el propósito de encontrar a los constructores de esta metrópoli, encaminándose así al Valle de México.

Pronevientes del Norte (31), los chichimecas llegan al Valle y lo encuentran ocupado por un conjunto de pueblos, entre ellos los de filiación tolteca (31). Enfrentados probablemente en forma violenta al sistema de vida sedentario, los chichimecas se ven impelidos a adoptar paulatinamente este nuevo modo de vida para garantizar su supervivencia en la región lacustre. En Tezcoco y Coahuatlinchan llevan a cabo sus primeros asentamientos. Sin embargo, esta modificación económica fue rechazada por un sector de los chichimecas que optó por regresar al Norte para continuar con sus antiguas formas de vida (32).

En este momento, los chichimecas de Xólotl presentan una cultura poco elaborada:

...sólo se ocupan en buscar venados y conejos, que luego se comen... sólo tienen por dios al sol. al que llaman padre. Así veneran al sol, cortan la cabeza a las serpientes, a las aves. Hacen agujeros en la tierra, rocían con sangre el pasto. Tienen también por diosa a la tierra, la llaman madre de ellos. (33)

No obstante, su fisonomía cultural va cambiando al iniciarse la aculturación de los chichimecas, simbolizada en los códices por medio del casamiento de sus nobles con las hijas de los toltecas. Así, los chichimecas comienzan progresivamente a cultivar la tierra, a poblar y edificar siguiendo el orden y estilo de los toltecas (34).

Mientras se opera esta asimilación cultural, comienzan a llegar

al Valle de México las otras familias nahuas. El Códice Xólotl registra la unión de nahuas y chichimecas por medio de matrimonios nobiliarios (35).

Un factor literalmente decisivo para entender la evolución de la cultura de los chichimecas es la llegada de los tlailotlaques y chimalpanecas a Tezcoco durante el gobierno de Quinatzin. Ambos grupos, provenientes de la mixteca, pertenecían al linaje de los toltecas. Consumados en el arte de pintar y hacer historias, son recibidos con gran beneplácito entre los chichimecas, quienes los hacen poblar dentro de la ciudad de Tezcoco (36). En esta forma se cataliza enormemente la transformación de los chichimecas hacia un nuevo sistema social.

La gran importancia de la llegada de estos grupos a Tezcoco es señalada por León-Portilla:

...los tlailotlaques enseñaron a los chichimecas lo más elevado de la antigua sabiduría, "el arte de pintar y hacer historias"...Gracias también a estos grupos comenzarán a introducirse las prácticas y ceremonias religiosas de -- tiempos antiguos aceptadas por los pueblos sedentarios. (37)

No obstante, es necesario tener en cuenta que estos dos grupos habían estado anteriormente en la provincia náhuatl de Chalco. Durante su estancia en tal sitio reciben una fuerte influencia de las ideas de esta urbe que se patenta en la adopción de la deidad tutelar de los chalcas: Tezcatlipoca (38). Así, no es un legado tolteca puro el que reciben los chichime-

cas por mediación de ambos grupos, sino que se trata de un producto ya permeado por el pensamiento náhuatl de Chalco.

La sustancial influencia de Tlailotlaques y Chimalpanecas refuerza el legado tolteca e introduce las ideas nahuas en Tezcoco. Este hecho parece contribuir, junto a los evidentes requerimientos políticos y económicos, a que el príncipe chichimeca Techtlatlatzin sea educado ya en lengua náhuatl, extraña anteriormente en esta ciudad (39).

Durante la gestión de este gobernante se afianza definitivamente la cultura tolteca entre su gente. A su vez, la influencia náhuatl se acrecienta con la llegada de cuatro tribus a su corte: Metzitin o Mexitl, Culhuaque, Huiznahuaque y Tepaneca. Al parecer, estos migrantes nahuas introdujeron en Tezcoco nuevos métodos agrícolas y nuevas ideas religiosas (40).

Ante el embate de tales influencias, la cultura chichimeca original comienza a diluirse en la ciudad de Tezcoco para ceder paso a las culturas nahua y culhúa. La disminución de la presencia de esta cultura en el Valle queda retratada en las crónicas del siglo décimo sexto:

Hay hoy día destos chichimecas tres géneros dellos: unos que no hay diferencia dellos a los Culhúa, y así están todos mezclados: otros que llamamos los cristianos otomies, que... se amontonan y mudan de una parte a otra cuando se les antoja: los terceros están sicut prius en su rusticidad. (41)

Parecen pervivir pocos contenidos culturales chichimecas en las posteriores creaciones del pensar náhuatl. No obstante,

su presencia histórica guardará formalmente gran importancia en los dos siglos que anteceden a la conquista española. En el Valle de Puebla impera una situación semejante (42), aunque en algunos casos los grupos nahuas entran en contacto con los chichimecas y los aculturados sin mediación tolteca.

La llegada de los grupos nahuas al Valle en diferentes fechas (43) hace que los contactos con la tradición tolteca y con los chichimecas no sean simultáneos. Sin embargo, conforme van arribando a esta región, los grupos nahuas se van amalgamando en contenidos comunes de pensamiento que enriquecen y fecundan recíprocamente a los pueblos en contacto, como lo refiere de la Serna:

...cuando venía alguna nación a poblar de nuevo entre la que ya estaba poblada... los vnos receuian por Dios á el que traian los que venian de nuevo, y estos en recompensa veneraban por su Dios á el que tenian los ya poblados, y assi es tradición, que los Mexicanos que vinieron á poblar á esta tierra despues de los Tlalmanalcas receuieron por Dios á Tezcatlipucca, Dios de los de Tlalmanalco: y estos tuuieron por Dios á Huitzilopoctli. Dios de los Mexicanos: y assi se fueron multiplicando los Dioses según la multiplicidad de las naciones, que estaban, y iban viniendo de nuevo, reciuiendo los unos los dioses de los otros, y al contrario. (44)

Este procedimiento de intercambio conjuntó los elementos formativos básicos de los pueblos nahuas en una sola cultura. Formas y contenidos comunes de pensamiento vienen a reforzar la unidad cultural de los nahuas manifestada durante la peregrinación. Puede hablarse, así, de una cultura náhuatl sufi-

cientemente organizada que sólo se matiza en regionalismos durante la época de los asentamientos urbanos en el Valle.

Esta cultura náhuatl va a entrar en contacto con la tradición proveniente de Tula a través de los centros urbanos toltecas y de los chichimecas toltequizados. Los nahuas asisten, de esta manera, a su mutua asimilación con la cultura Culhúa al interpolarse con los asentamientos toltecas. El antropólogo Jacques Soustelle resume la situación de los nahuas en este momento:

Los aztecas y sus vecinos sabían, pues, que el desarrollo de los acontecimientos los habían colocado en la intersección de dos linajes: por una parte el de los bárbaros, de lo cual no se avergonzaban y cuyas virtudes guerreras cultivaban; por otra, el de los civilizados, de los toltecas, simbolizado por el dios-héroe Quetzalcóatl, inventor de las artes y de los conocimientos, protector de la sabiduría. (45)

El linaje tolteca constituirá un apoyo ideológico de enorme trascendencia para el pensamiento náhuatl. Los toltecas son el punto de contacto con la tradición mesoamericana dominante en la época clásica, y es esta tradición la que consigue una contundente transformación de la primigenia cultura de los migrantes nahuas.

Las tradiciones tolteca-mesoamericana y la náhuatl de los migrantes, aunada a la presencia chichimeca, constituyen los elementos formativos que lograrán plasmar, en unidad irreductible, las líneas directrices de la reflexión náhuatl de los siglos XV y XVI. A través de las problemáticas resultan--

tes de su fusión, deberemos recorrer los senderos que nos guíen a la génesis y desarrollo de la ulterior idea náhuatl del movimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS-I

- (1) León-Portilla, Miguel.- De Teotihuacan a los Aztecas.
Passim.
- (2) Sahagún, Fray Bernardino de.- Historia General de las Cosas de Nueva España. p. 614
- (3) Ibid. p. 614
- (4) Soustelle, J.- La Vida Cotidiana de los Aztecas.
cfr. p.p. 218-219
- (5) Durán, Fray Diego de.- Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme. cfr. V.II p. 21
- (6) Códice Aubin. cfr. p. 89
- (7) Chimalpahin, D.- Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan. cfr. p. 66 (Tercera Relación).
- (8) Ibid. cfr. p. 63 (Tercera Relación).
- (9) Ibid. cfr. p. 127 (Cuarta Relación).
- (10) Códice Ramírez. cfr. p. 21
- (11) Sahagún, Fray Bernardino de.- Op. Cit. cfr. p. 613
- (12) "Historia de los Mexicanos por sus Pinturas" en Icazbalceta, J.- Nueva Colección de Documentos para la Historia de México. V.III p. 219

- (13) Muñoz Camargo, D.- Historia de Tlaxcala. p. 41
- (14) Ibid. p. 25
- (15) "Historia de los Mexicanos por sus Pinturas". en Op. Cit. V.III cfr. p. 210
- (16) Mendieta, Fray Jerónimo de.- Historia Eclesiástica Indiana. cfr. p. 91
- (17) Alvarado Tezozómoc, Fernanado.- Crónica Mexicáyotl. cfr. p. 17
- (18) Acosta, J.- "Interpretación de Algunos de los Datos Obtenidos en Tula Relativos a la Epoca Tolteca". en León-Portilla, M.- Op. Cit. cfr. p. 106
- (19) León-Portilla, Miguel.- Los Antiguos Mexicanos a Través de sus Crónicas y Cantares. cfr. p.31
- (20) Sahagún, Fray Bernardino de.- Op. Cit. cfr. p. 595
- (21) Jiménez, Wigberto.- "Tula y los Toltecas según las Fuentes Históricas". en León-Portilla, M.- Op. Cit. De Teotihuacan... cfr. p. 133
- (22) Sahagún, Fray Bernardino de.- Op. Cit. cfr. p.598
- (23) León-Portilla, Miguel.- "El Proceso de Aculturación de los Chichimecas de Xólotl". en Estudios de Cultura Náhuatl. V.VII cfr. p.65

- (24) Durán, Fray Diego de.- Op. Cit. cfr. V.I p. 9
- (25) Alva Ixtlilxóchitl, F.- Obras Históricas. V.I cfr. p. 273
- (26) Anales Toltecas. cfr. p. 9
- (27) Muñoz Camargo, D.- Op. Cit. cfr. capítulos III,IV y V.
- (28) Códice Xólotl. preparado por Dibble, Charles.-Passim.
- (29) Ibid. cfr. plancha #1.
- (30) Bautista Pomar, J.- Relación de Tezcoco. cfr. p. 4
- (31) Códice Xólotl. cfr. p. 17
- (32) Ibid. cfr. p. 56
- (33) León-Portilla, Miguel.- "El Proceso de Aculturación..." en Op. Cit. V.VII p. 72
- (34) "Relación de la Genealogía y Linaje de los Señores que han Señoreado esta Tierra de la Nueva España". en Icazbalceta, J.- Op. Cit. V.III cfr. p. 247
- (35) Códice Xólotl. cfr. p. 34
- (36) Alva Ixtlilxóchitl, F.- Op. Cit. V.II cfr. p.p. 32-33
- (37) León-Portilla, Miguel.- "El Proceso de Aculturación..."

- (37) en Op. Cit. V.VII p. 77
- (38) Alva Ixtlilxóchitl, F.- Op. Cit. cfr. V.II p. 33
- (39) Chimalpahin, D.- Op. Cit. cfr. p. 74 (Tercera Relación).
- (40) Códice Xólotl. cfr. p. 79
- (41) "Relación de la Genealogía y Linaje..." en Op. Cit. V.III p. 248
- (42) Durán, Fray Diego de.- Op. Cit. V.I cfr. p. 14
- (43) Chimalpahin, D.- Op. Cit. V.I cfr. p. 75 (Tercera Relación).
- (44) De la Serna, Ponce y Feria.- Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Ritos, Hechicerías y Otras Muchas Costumbres gentílicas de las Razas Aborígenes de México. p. 63
- (45) Soustelle, J.- Op. Cit. p.p. 220-221

**II.- PROBLEMATICAS SUBYACENTES
A LA IDEA DEL MOVIMIENTO.**

En el capítulo precedente hemos podido detectar algunos de los elementos formativos de mayor significación de la cultura náhuatl. Dentro del panorama histórico que fue esbozado para tal efecto, es ahora preciso centrar nuestra atención en las posibles problemáticas surgidas de la especificidad histórica de estos pueblos.

En este momento del análisis será importante seguir con particular interés el desarrollo de las condiciones de producción intelectual tanto de la ciudad de Tezcoco como de la ciudad de México-Tenochtitlan, ya que será en estas dos urbes donde se forje la ideología hegemónica que se extenderá a los demás centros nahuas, tanto del Altiplano como de sus dominios. Fray Diego de Durán hace patente la importancia de ambas poblaciones al señalar que todas las demás villas y ciudades seguían en costumbres, ritos, leyes y ordenanzas a Tezcoco y Tenochtitlan (1).

Los grupos nahua-chichimecas de Tezcoco, al igual que el resto de los grupos nahuas, son protagonistas durante el contacto con la tradición tolteca de un acontecimiento de la mayor importancia: la adopción de la escritura. En este paso de una

sociedad ágrafa a una sociedad con escritura encontramos las condiciones necesarias para el inicio de una reflexión que germinará fecundamente en la concepción de la idea del movimiento.

Ya sea que tomemos aquellas narraciones que atribuyen la invención de todo arte y sabiduría a Quetzalcóatl (2), o que acudamos a la versión según la cual Oxomoco y Cipactonal heredan las artes de los sabios de Tamoanchan (3), llegamos indefectiblemente a la asociación del origen de la escritura a los toltecas. De ellos pasaría posteriormente a nahuas y chichimecas. Asimismo, la ya citada autodenominación de los nahuas como chichimecas viene a reforzar la hipótesis acerca de la condición ágrafa de los grupos peregrinantes anterior al encuentro con los toltecas, condición explícita en el caso de los grupos propiamente chichimecas que intervienen en la fundación de Tezcoco (4).

El tránsito social que representó para nahuas y chichimecas el recibir la escritura no fue ajeno a sus propias expresiones. El impacto producido por este suceso fue registrado directa o indirectamente en numerosas ocasiones.

Fray Diego de Durán nos ofrece un testimonio casi único, y sin duda uno de los de más significativos, que nos permite introducirnos en la imagen que conformó el propio hombre náhuatl de sí mismo antes y después de la aculturación tolteca, esto es, antes y después de la recepción de un complejo cultural fundamentalmente no-ágrafa.

En el capítulo XXVII de su Historia de las Indias de Nueva

España (5) el fraile dominico relata cómo el primer Motecuhzoma envió a buscar el lugar de donde sus antepasados habían venido.

La narración da inicio cuando el gobernante mexicana, luego de consultar con el cihuacóatl Tlacauelel, ordena a sesenta ancianos hechiceros ir al lugar del que salieron para peregrinar los mexicanos; su misión es averiguar quién lo habita y si aún vive la madre de Huitzilopochtli. Los ancianos, llegados al cerro de Coatepec, en la provincia de Tula, realizan sus encantamientos. Ya convertidos en animales se dirigen a Aztlán, donde recuperan su forma humana y son recibidos por el ayo de Coatlicue, madre de su dios.

Luego de su presentación, los enviados de Motecuhzoma son conducidos a la presencia de Coatlicue. Tras un breve diálogo la vieja diosa de la falda de serpientes ofrece a los visitantes una reveladora demostración de las cualidades de aquel lugar y de aquellos habitantes:

"Esperad ahí y veréis como en esta tierra nunca envejecen los hombres. ¿Véis este mi viejo ayo? pues dejadlo descender y veréis cuando llegue allá a donde vosotros estáis qué mozo llega". El viejo muy viejo empezó a descender, y, mientras más bajaba, más mozo se iba volviendo, y cuando llegó a ellos, llegó mancebo de veinte años. Y díjoles: ...Si [uno] quiere volver muchacho, sube hasta arriba, y si quiere volver mancebo, sube hasta un poco más arriba de la mitad, y si de buena edad, hasta la mitad, y así, vivimos aquí, mucho, y todos son vivos los que dejaron vuestros padres, sin haberse muerto ninguno, remozándonos cuando queremos. (6)

Realizada tal demostración, el ayo dirige una amonestación final a los hechiceros:

Mirad: todo ese daño os ha venido y se os ha causado de ese cacao que bebéis y de esas comidas que coméis: éstas os han estragado y corrompido y vuelto en otra naturaleza. Y esas mantas y plumas y riquezas que trujisteis y de que usáis, eso os hecha a perder ...Esas comidas os tienen, hijos, graves y pesados, y no os dejan llegar a ver el lugar donde estuvieron vuestros padres, y eso os ha acarreado la muerte. (7)

En estas dos citas encontramos el sentido más fundamental del relato. La primera de ellas nos muestra a los habitantes de Aztlán esencialmente diferentes a los enviados de México-Tenochtitlan debido a una relación contingente, reversible, recurrente y voluntaria con la temporalidad. El hombre de Aztlán es quien decide libremente el modo de su vinculación con el tiempo, desfasándose a voluntad del devenir y desvinculándose, consecuentemente, de la condición mortal.

Por su parte, la segunda cita hace patentes los motivos de esta disímil naturaleza: alimentos, vestidos y riquezas diferentes a los de sus ancestros los han echado a perder; pero, ¿echados a perder en relación a qué? al parecer, a un modo específico de articularse con la temporalidad. Esto es, corrompidos por adoptar nuevos patrones culturales -económicos, sociales y suntuarios- que han alterado esta primitiva forma de vinculación con el tiempo y que han arrojado sobre los peregrinantes de Aztlán el estigma de la mortalidad. Quienes abandonaron este sitio se vieron literalmente disminuidos

al aceptar una cultura estructurada por una penetración necesaria, irreversible y acumulativa del tiempo en el ámbito de la naturaleza humana. Esta nueva estructura social no puede ser otra que la tolteca, y aquello que altera la relación con la temporalidad sólo es atribuible a la presencia de la escritura en ella.

Pero, ¿qué nos permite justificar esta posible interpretación del mito referido? ¿por qué hablar de estructuras sociales, y qué relación tienen éstas con la temporalidad? ¿por qué atribuir una capacidad de mutación estructural a la escritura?

Una aproximación a las razones de este fenómeno social la podemos hallar en las observaciones realizadas al respecto por Lévi-Strauss.

Inicialmente el etnólogo francés señala la importancia de tomar en cuenta una adquisición fundamental de la cultura, que es la condición misma de la totalización del saber y de la utilización de las experiencias pasadas: la escritura. Sólo a partir de la invención de la escritura el saber, las tentativas y las experiencias de cada generación pudieron ser acumuladas. Así, a partir de ese capital, fue posible a las generaciones siguientes utilizar ese legado ancestral para mejorar las técnicas y realizar nuevos progresos.

Al abordar las cuestiones relativas a la aparición de la escritura surge una diversidad de problemas paralelos: ¿Qué se produjo simultáneamente a la invención de la escritura?, ¿Qué la acompañó?, ¿Qué es lo que quizá la condicionó? ante esta serie de interrogantes Lévi-Strauss procede a efectuar --

una consideración previa: el único fenómeno que parece estar siempre y en todo lugar vinculado a la aparición de la escritura es la constitución de sociedades jerarquizadas; esto es, de sociedades que utilizan una determinada parte de su población en provecho de la otra (8).

De este modo, al considerar cuales fueron los primeros usos de la escritura, la encontramos indefectiblemente asociada a los intereses del poder constituido. Se trata de la manifestación de poder de unos hombres sobre otros hombres y sobre las riquezas. El factor progreso se centra, en tal forma, en la capitalización o totalización del saber. Esta operación sólo ha sido factible a partir del momento en que la escritura existe, y ésta sólo aparece asociada de manera permanente, en sus orígenes, a sociedades fundadas en la explotación del hombre.

Este tipo de sociedades -continúa Lévi-Strauss- utilizan para su funcionamiento una diferencia de potencial, la cual está realizada por las diferentes formas de jerarquía social. Se logra realizar en su seno un desequilibrio que utilizan para producir, a su vez, mucho más orden y también mucho más desorden en el plano mismo de las relaciones entre los hombres.

En contraposición a estas sociedades existen otras que producen muy poco desorden. Estas sociedades manifiestan una tendencia a mantenerse indefinidamente en su estado inicial. Los miembros de ellas no sienten la necesidad de implorar la categoría de la historia. Para ellos carece de sentido puesto que, a su juicio, algo no ha existido siempre es algo ilegí-

timo.

Esas sociedades están en la temporalidad como todas las otras pero, a diferencia de lo que ocurre en las sociedades con escritura, se niegan a la historia y se esfuerzan por esterilizar en su seno todo lo que podría constituir el esbozo de un devenir histórico. Ellas no se quieren en un tiempo histórico, sino en un tiempo periódico que se anule a sí mismo como la alternancia del día y la noche.

De tal manera, mientras que las sociedades primitivas se bañan en un fluido histórico al cual se esfuerzan por permanecer impermeables, las sociedades con escritura interiorizan la historia para convertirla en motor de su progreso (9).

Ahora bien ¿cómo actúan las infraestructuras de las sociedades ágrafas para oponerse a la integración de un devenir histórico acumulativo? En este punto se nos aparece el discurso mítico como paradigma de la expresión del pensamiento de estas sociedades.

Una mitología puede estar causalmente ligada a la historia en cada una de sus partes, pero tomada en su conjunto resiste a su curso y reajusta sin cesar sus propios tejidos para oponer la menor resistencia al torrente de los acontecimientos. Así pues, esta red de mitos da resueltamente la espalda a lo continuo para cortar y desarticular el mundo por medio de distinciones, de contrastes y oposiciones, con lo cual se consigue la ruptura inicial del pensamiento mítico con lo continuo y diacrónico. Se logra así un tiempo más que recuperado, su-

primido (10).

La cuestión inmediata es explicar ahora cómo es que los sistemas clasificatorios del mito logran, o bien eliminar la historia o bien, cuando esto es imposible, integrarla. En este momento opera en la argumentación de Lévi-Strauss la sustitución de las nociones de "pueblos sin historia" y "pueblos con historia" por aquellas de "sociedades frías" y "sociedades calientes" atendiendo a la temperatura histórica de su funcionamiento.

Las "sociedades frías" son aquellas que buscan, gracias a las instituciones que así se dan anular de manera casi automática el efecto que los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y continuidad; su medio interno está próximo al cero de temperatura histórica por su efectivo limitado y su modo mecánico de funcionamiento.

Para la consecución de sus propósitos, es necesario para estas sociedades no sólo ejercer una acción reguladora sobre los encadenamientos recurrentes; es preciso también que las cadenas de acontecimientos no-recurrentes, cuyos efectos se acumulan para producir trastornos económicos y sociales, se rompan en cuanto se formen, o que la sociedad disponga de un procedimiento eficaz para prevenir su formación. Este procedimiento consiste no en negar el devenir histórico, sino en admitirlo como una forma sin contenido: hay un antes y un después, pero su única significación es reflejarse el uno al otro. Los resultados que se obtienen no son tan significativos como la intención duradera que los guía, pues la imagen que

se forman de sí mismos es una parte esencial de su realidad (11).

Por el contrario -apunta Lévi-Strauss- las "sociedades calientes" solicitan sin tregua diferenciaciones entre castas y entre clases para extraer devenir y energía. Así, interiorizan resueltamente el devenir histórico para hacerlo el motor de su desarrollo.

La conclusión de el autor de El Pensamiento Salvaje es el reconocimiento de una diferencia objetiva entre las sociedades con escritura y las sociedades ágrafas; a saber, que las primeras aceptan la dimensión histórica y las otras la rechazan (12).

Sin necesidad de admitir paso a paso la argumentación de Lévi-Strauss y pretender su adecuación total al caso de la cultura náhuatl, podemos aceptar la conclusión del etnólogo francés al menos en lo que se refiere a los diferentes sistemas sociales de relación con la temporalidad. Esta conclusión, con sus matices propios, puede ser detectada en el relato que venimos analizando.

Los habitantes de Aztlán, ágrafos, se sumergen en una captación simultánea de la diacronía y la sincronía que les permite mantener una relación contingente con el tiempo, característica de las "sociedades frías". Los migrantes nahuas, por su parte, se ven sujetos al imperio de la diacronía al adoptar los parámetros de una "sociedad caliente".

Asimismo, es sustancial reconocer que, a la par de la sujeción a la diacronía, los nahuas y los nahua-chichimecas reciben con la escritura las condiciones para llevar a efecto una profunda acentuación de su hasta entonces incipiente proceso de jerarquización social. Sólo en la medida en que se desnivele significativamente el interior social es factible el funcionamiento de una sociedad con escritura. Así, deviene imprescindible operar un sustancial desequilibrio interno, crear una "sociedad caliente" adecuada a la diacronía para mantener la cohesión interna de una estructura que introyecta una historia acumulativa en alto grado.

Es necesario precisar aún que la conciencia o inconciencia de estos procesos y problemáticas no nos es inferible en el momento mismo de su surgimiento. Ya menciona Lévi-Strauss que lo sincrónico puede ser tan inconsciente como lo diacrónico (13). Lo único que nos será posible señalar más adelante como un hecho es que en determinado momento, si no es que en todo momento, las notas esenciales de tales procesos y problemáticas se encuentran presentes en la conciencia del hombre náhuatl y se constituyen en uno de los objetos centrales de su reflexión.

Así pues, la escritura produce un notorio aumento de la temperatura histórica que cataliza, a su vez, el incipiente proceso de estratificación mostrado hasta entonces por las estructuras sociales nahuas. Dicho proceso es reseñado por Victor Castillo en su estudio acerca de la Estructura Económica de la Sociedad Mexica:

A partir de la organización comunal de las tribus comienzan a palpase las condiciones objetivas de la aparición de la diferencia-

ción. Primero, dentro de la estructura tribal, los guías espirituales ocuparon sin duda un nivel relativamente superior al del resto de la comunidad; después, ante las presiones de otras tribus o quizás ante el incentivo propio por obtener mejores tierras, sobreviene la organización de tipo militar, la que a su vez redundaba en la diferenciación de los grupos de parentesco en superiores e inferiores -dentro de la misma comunidad-, o en otra mayor resultante del choque, de conquistadores y conquistados. De esta manera, a cada nueva circunstancia de oposición extratribal corresponde otra que hace cada vez más compacta a la comunidad en su contra. Pero esta unidad proyectada al exterior lleva hacia adentro signos contrarios: cohesión particular de los grupos recientemente diferenciados, y separación progresiva de los mismos. Con esto se adquiere una nueva perspectiva al reconsiderar algunos momentos de la vida de los antiguos mexicanos: Chapultepec, Culhuacán y sobre todo Azcapotzalco que fue crisis y manifestación franca de la diferenciación social (14).

En esta forma se acelera la creciente jerarquización de la sociedad náhuatl. Se ve intensificado gradualmente el desequilibrio interno necesario para lograr la estructura social que responda de manera efectiva a un tiempo acumulativo y se consolidan así los corolarios inherentes a la aceptación de la escritura: la sujeción a la diacronía y la aparición de una estratificación social que permita una adecuada relación con un tiempo acumulativo.

Ahora nos es posible comprender el alcance de los problemas que genera este doble fenómeno en el mundo náhuatl: en un primer nivel, el hombre náhuatl se ve impelido a ubicarse óntica y ontológicamente en el devenir de la historia acumu-

lativa de las "sociedades calientes". En un segundo nivel, se encuentra la imperiosa e inaplazable necesidad de validar ideológicamente la jerarquización social que hemos visto acentuarse sustancialmente con los impulsos de transformación estructural llegados con la escritura.

Ambos niveles, profusamente embebidos el uno en el otro, marcarán las sendas fundamentales a seguir para arribar al encuentro de la concepción náhuatl del Movimiento desarrollada en los dos siglos que precedieron al violento choque del mundo indígena con la gente venida de España.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS-II

- (1) Durán, Fray Diego de.- Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme. V.I p. 47
- (2) León-Portilla, Miguel.- La Filosofía Náhuatl. cfr. p.302
- (3) León-Portilla, Miguel.- Toltecáyotl. cfr. p.p. 23-24
- (4) cfr. nota (37) del capítulo I.
- (5) Durán, Fray Diego de.- Op.Cit. cfr. V.II p.p. 215-224
- (6) Ibid. p.p. 221-222
- (7) Ibid. p. 222
- (8) Lévi-Strauss, Claude.- Arte, Lenguaje e Ideología. cfr.p.25
- (9) Ibid. cfr. p. 34
- (10) Lévi-Strauss, Claude.- Mitológicas: El Hombre Desnudo (V.IV) cfr. p. 547
- (11) Lévi-Strauss, Claude.- El Pensamiento Salvaje. cfr. p.339
- (12) Lévi-Strauss, Claude.- Elogio de la Antropología. cfr. p. 53
- (13) Lévi-Strauss, Claude.- Antropología Estructural II. cfr. p. 23

- (14) Castillo Farreras, Victor M.- Estructura Económica de la Sociedad Mexica. p. 105

**III.- LA IDEA DEL MOVIMIENTO:
CARACTERIZACION Y FUNCION
SOCIAL.**

Como hemos visto hasta ahora, la problemática histórica de los nahuas los enfrenta a la necesidad de ajustar sus estructuras sociales a una idea de temporalidad diacrónica. Esta nueva idea del tiempo va a exigir su articulación al interior de la sociedad náhuatl. Sin embargo, lejos de verse superpuesto o yuxtapuesto a las estructuras ya existentes, el concepto de tiempo diacrónico generará una auténtica revolución en el seno mismo de los cimientos sociales de estos pueblos, provocando una mutación radical en la fisonomía de su cultura.

Para introducirnos en los elementos que permitan comprender el alcance y trascendencia de este proceso social, será necesario tener presentes tanto los datos explícitos de las fuentes como sus datos implícitos y semiexplícitos, ya que en ellos se encuentran plasmados los indicios que nos permitirán reconstruir la idea náhuatl del movimiento. Por tal motivo, la necesidad de no agotar el análisis en las referencias expresas al movimiento nos conduce ahora a la utilización del análisis semántico-filológico como apoyo para conseguir la afloración de las huellas involuntarias del pensamiento de esta cultura. Es importante considerar que un apoyo superficial en esta téc-

nica de investigación documental o un uso acritico de ella, puede ser contraproducente. Por ello, es pertinente tener en cuenta las precauciones que Alfredo López Austin sugiere al respecto de su utilización para el caso de la lengua náhuatl:

Debo fundamentar la validez de este recurso [el análisis filológico], primero, porque a pesar de que la etimología ha sido un excelente auxiliar en el estudio de las concepciones de muchos pueblos de la antigüedad, no puede negarse que ha dado origen a interpretaciones que pecan de ligereza; segundo, porque los vocablos en uso en la época estudiada pueden haberse acuñado en un pasado muy remoto, en muy diversas circunstancias históricas; tercero, porque el origen histórico de los vocablos analizados puede ser muy oscuro o puede estar muy alejado de la parte medular del concepto. El mayor peso de la fundamentación recae en las características mismas de la lengua náhuatl. El náhuatl de la época inmediata a la conquista era una lengua en que la composición de vocablos era eminentemente descriptiva: existía una asombrosa cercanía entre el significado real de las palabras y sus elementos constitutivos. La posibilidad de formación de nuevos vocablos bajo rígidas normas de composición permitía al mismo tiempo la riqueza expresiva y descriptiva, la transparencia conceptual y la sensibilidad a los cambios históricos, ya que, sin la rigidez de un léxico difícilmente modificable, podía responder a las mutables circunstancias con voces acuñadas en el acto. La fácil respuesta a las innovaciones la hacía refractaria a términos de lenguas extrañas; los vocablos requeridos podían ser formados de inmediato; la rigidez de las reglas de composición garantizaban su intelegibilidad, y el término extraño resultaba innecesario. Creo que pocas lenguas pueden dar mayor garantía de aproximación histórica en el uso del análisis filológico como auxiliar para

el estudio de la ideología de un pueblo...El análisis filológico tiene un extraordinario valor; pero hay que tener muy claro que un excesivo apoyo en él puede conducir a conclusiones muy ligeras, ingenuas o absurdas. (1)

Al amparo de las advertencias precedentes, accederemos inicialmente al análisis semántico del término "cáhuítl". Esta palabra, traducida literalmente por fray Alonso de Molina en su Vocabulario como "tiempo" (2), presenta una serie de matices propios que son clarificados por Miguel León-Portilla:

Cáhuítl, vocablo derivado del verbo cahua, que significa "dejar algo o llevar alguna cosa a otra parte", parece ser la voz que corresponde análogamente a nuestro vocablo "tiempo". Cáhuítl, también de la misma raíz que el verbo cauh-tíuh, "dejar como recuerdo", podría traducirse como "lo que va dejando"...En estrecha relación con este vocablo y este concepto encontramos la voz tlacauhtli que significa "algo que ha sido dejado", "lo que ha quedado permanentemente". Con ella se designa precisamente "espacio de lugar", en tanto que Cáhuítl connota la idea de "espacio de tiempo". Como puede verse, espacio y tiempo aparecen estrechamente ligados en el pensamiento náhuatl. El denominador de ambos conceptos es "dejar", "ir dejando" cuando se refiere al tiempo y "haber sido ya dejado" cuando se refiere al espacio. (3)

Se establece, así, una sólida e indisoluble conexión entre los conceptos de tiempo y espacio. A partir de las consideraciones anteriores, León-Portilla resuelve apresuradamente la conjunción de espacio y tiempo en la idea de "movimiento": El movimiento, opina, es la espacialización del tiempo (4). Sin embargo, el quedarnos con esta visión, lejos de acercarnos

a las dimensiones reales de la idea náhuatl del movimiento, sólo limita artificialmente un problema de mucho mayor trascendencia. No obstante, es preciso reconocer que la deficiencia de esta interpretación no se encuentra tanto en la hermenéutica de los términos como en la precipitada e insuficiente conclusión a que llega este autor.

En efecto, la relación de los conceptos occidentales de tiempo y espacio es indisoluble en la concepción náhuatl del movimiento. Sin embargo, la explicación del movimiento no puede ser agotada en la simple idea de un tiempo espacializado o de un espacio temporalizado; ni siquiera, incluso, en una dialéctica entre ambos factores. La relación es de mayor complejidad.

Para penetrar con mayor profundidad en la idea de movimiento y justificar nuestra aseveración anterior, acudiremos a la implicación inmediata y necesaria del movimiento: la permanencia.

La pregunta que interroga por lo permanente no es ajena al pensar náhuatl (5). Se encuentra presente en repetidas ocasiones en forma semejante a la expresada en los manuscritos de los Cantares Mexicanos:

¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien? (6)

Expresiones como el "estar en pie" mencionado en la cita nuevamente se nos aclaran al acudir a los análisis lingüísticos elaborados por León-Portilla:

Verdad, en náhuatl, neltiliztli, es término derivado del mismo radical que tla-nél-huatl: raíz, del que a su vez directamente se deriva: nelhuáyotl: cimiento, fundamento. No es por tanto mera hipótesis el afirmar que la sílaba temática NEL- connota originalmente la idea de "fijación sólida, o enraizamiento profundo". En relación con esto, puede decirse que etimológicamente verdad, entre los nahuas, era en su forma abstracta (neltiliztli) la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado. (7)

Al igual que lo firme, lo bien cimentado, lo enraizado, el "estar en pie" se encuentra referido a lo permanente, como es posible apreciar en la palabra "cemicac", traducida por Molina como "para siempre jamás" (8). Dicho término se compone de las partículas cem = "enteramente", e icac- = "estar en pie" (9). Todas estas expresiones de permanencia, como lo muestra el análisis citado, mantienen un nexo indisoluble con la idea de verdad. De este modo, la permanencia -lo que está en pie, lo firme, lo que tiene raíz-, se cifra en última instancia en lo verdadero.

Ahora bien, ¿Qué es lo permanente? o, por equivalencia, ¿qué es lo verdadero?

La respuesta a esta pregunta la encontramos al analizar el término náhuatl que expresa la regla de la vida: tlamaniliztli, -palabra que se compone de los siguientes elementos: tla- "cosas"; mani, "permanecen" y el sufijo -litzli, que da al conjunto el sentido de "lo que permanece" (10). Conviene tener presente que la Tlamaniliztli, la regla de vida, -lo que permanece, lo verdadero- es vinculada históricamente por los nahuas con

la cultura tolteca (11). De Tula proviene la regla de la vida; en el legado tolteca reside la permanencia, la verdad.

La herencia tolteca, a su vez, se conjunta en un solo concepto para los nahuas: la toltecáyotl, la toltequidad. Este concepto abaracaba lo más elevado de la cultura: escritura y calendarios, conocimiento del camino de los astros, el culto a los dioses, etc. (12). En resumen, la toltecáyotl se identifica con la sabiduría, como se apunta en el Código Matritense de la Academia:

En verdad con él se inició, en verdad de él proviene, de Quetzalcóatl, toda la Toltecáyotl, el saber... (13)

Al ser la sabiduría la connotación de la regla de vida, la tlamaniliztli -la toltecáyotl, en última instancia-, se ve reforzado el vínculo de lo epistémico -la verdad y la sabiduría- con lo permanente.

Las consideraciones anteriores nos permiten llegar a una primera conclusión de sustancial importancia: la permanencia no tiene la universalidad del movimiento; se circunscribe sólo a lo humano. La permanencia, al cifrarse en el saber, en la verdad, no va a encontrar su importancia fundamental en su propia existencia real, sino en su capacidad cognositiva que la restringe con exclusividad al ámbito del hombre. Lo permanente es el saber, lo verdadero, y la sabiduría y la verdad no son tanto la realidad como el conocimiento mismo de la realidad, aun formando parte de ella. Así pues, la permanencia, a diferencia del movimiento, encuentra su valor de existencia desplazado ideológicamente del nivel ontológico al nivel puramente episte-

mológico. El resultado de este desfase de niveles constituye la piedra angular de la articulación del hombre a la nueva idea de temporalidad.

La alteración provocada por la idea de diacronía es asumida por los nahuas en una idea de movimiento que sólo es inteligible al someterse a una doble dialéctica: la dialéctica interna entre espacio y tiempo, y su dialéctica externa, necesaria e irreductible, con la permanencia.

En tal forma, los resultados de esta estructuración de la concepción del movimiento se resumen en la derivación de relaciones necesarias de interdependencia entre la ontología y la epistemología, entre el universo y el hombre: No existe el movimiento sin la permanencia ni viceversa; análogamente, no es factible la ontología sin la epistemología y, en consecuencia, no existe el hombre sin el universo ni el universo sin el hombre. Se construye así el vínculo que articula al hombre con la temporalidad diacrónica a través de la refuncionalización de la idea del movimiento.

La fractura de los niveles de discurso en que descansa esta articulación del hombre con el cosmos diacrónico no puede pensarse como una falla o una contradicción en la coherencia relativa propia de los sistemas ideológicos. Las implicaciones de este desfase alcanzan magnitudes asombrosas y parecen obedecer a intenciones muy particulares del pensar náhuatl. Será el desvelamiento de estas intenciones el que nos permitirá encontrar la relación de esta forma de articular al hombre y el universo, con la justificación de la jerarquía que -

resulta del proceso de acentuación de los estratos sociales producido por la adquisición de la escritura.

Con este propósito es necesario formularnos una primera interrogante: ¿de donde procede este modelo de articulación del hombre al cosmos?

Ante todo debemos tener en cuenta la exigencia que ya hemos visto surgir entre los nahuas y nahua-chichimecas de lograr el paso de una sociedad de baja temperatura histórica a una sociedad "caliente". En un principio, el único modelo asequible que se les presenta para operar esta transformación parece ser el heredado por Tula. Lo tolteca se convertiría, así, en paradigma a seguir para sus formaciones sociales nacientes a la diacronía.

Pero, ¿cómo acceder a lo tolteca? la simple imitación formal no parece ser suficiente para lograr la transformación de una estructura social. Es necesario penetrar en los contenidos que sustentan tales formas externas, y el único medio de conocerlos es a través de la escritura, la tinta negra y roja, la sabiduría que guarda la tradición tolteca, el saber antiguo. En ella se encuentran fijados los modos en que se ha desarrollado este pueblo a través del devenir. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl ya señala la concentración de la tradición y cultura de Tula en los códices pictográficos:

[Huematzin] antes de morirse, juntó todas las historias que tenían los toltecas desde la creación del mundo hasta en aquél tiempo, y las hizo pintar en un libro muy grande, en donde estaba pintado todas sus persecuciones y trabajos, prosperidades y buenos sucesos,

reyes y señores, leyes y buen gobierno de sus pasados, sentencias antiguas y buenos ejemplos, templos, ídolos, sacrificios, ritos y ceremonias que ellos usaban; astrología, filosofía y demás artes, así buenas como malas, y un resumen de todas las cosas de ciencia y sabiduría, batallas prósperas y adversas y otras muchas cosas y intituló a este libro, llamándole Teomochtli, que bien interpretado quiere decir, diversas cosas de dios y libro divino. (14)

Es indispensable, pues, penetrar en esta sabiduría para poder imitarla, para saber como se ordenan los pueblos en un devenir progresivo.

Los códices, fieles depositarios de la cultura de Tula, se convierten así, para nahuas y nahua-chichimecas, en instrumentos de poder. El acceso a ellos determina la capacidad de conducir a la población por los caminos que señala la ley de los antecesores, la tradición. Carecer de códices equivale a privarse de los principios más elementales de ordenación, es desconocer lo más antiguo, lo más legítimo y valioso. Su ausencia es una fuente de inagotable angustia que trasciende más allá de lo humano:

¿Brillará el Sol, amanecerá?
 ¿Cómo irán, cómo se establecerán los macehuales?
 Porque se ha ido, porque se han llevado
 la tinta negra y roja [los códices].
 ¿Cómo existirán los macehuales?
 ¿Cómo permanecerá la tierra, la ciudad?
 ¿Cómo habrá estabilidad?
 ¿Qué es lo que va a gobernarnos?
 ¿Qué es lo que nos guiará?
 ¿Qué es lo que nos mostrará el camino?
 ¿Cuál será nuestra norma?
 ¿Cuál será nuestra medida?
 ¿Cuál será el dechado?
 ¿Qué podrá llegar a ser la tea y la luz? (15)

Esta proyección mítica al origen de los hombres retrata fielmente la situación de los nahuas ante la inminente transformación social provocada por la aceptación de la escritura. ¿Cómo existir sin la tinta negra y roja? era necesario poseerla para ordenarse, para darse un ser, para existir socialmente. Una vez más, en los mitos del origen de los hombres encontramos la solución a este dilema:

Allí se dieron las órdenes,
allí se estableció el señorío.
Los que se hicieron señores
fueron los sabios,
los conocedores de las cosas ocultas,
los poseedores de la tradición. (16)

Encumbrar a los sabios, tener guías que sepan ordenar conforme a la tradición: esta es la solución náhuatl cuya consolidación y permanencia hasta el mismo siglo XVI se ve confirmada en el Libro de los Colloquios:

Los que están mirando [leyendo]
los que cuentan [o refieren lo que leen]
los que despliegan [las hojas de] los libros
La tinta negra, la tinta roja,
los que tienen a su cargo las pinturas
Ellos nos llevan,
nos guían, dicen el camino. (17)

Conviene reconocer que el citado acceso de los sabios a la tradición tolteca implica ya una estratificación incipiente pero en franca progresión. Los sabios tienen a su alcance la tradición tolteca debido a la posición privilegiada que ya poseen, y es este acceso el que les permite acentuar en forma definitiva la estratificación social.

No obstante, la herencia de Tula no es recibida y aceptada en forma pasiva por los sabios nahuas. Tanto los elementos superestructurales como aquellos estructurales provenientes de los toltecas se ven sometidos a un intenso proceso de refuncionalización que produce una amalgama cultural en que persisten elementos de gran antigüedad -incluso, probablemente anteriores a la Mesoamérica clásica-, al lado de elementos de la más originaria extracción náhuatl, como ya lo señala López Austin:

En términos generales puede afirmarse que el grupo en el poder, más que a propiciar una violenta innovación de las concepciones populares, tendía a desarrollarlas, rearticularlas a las variantes situaciones, cargarlas de nuevos contenidos, interpretarlas, aprovechando al máximo una tradición cultural para satisfacer, sin fricciones, sin lesionar los sentimientos populares, los crecientes requerimientos de una estructura sociopolítica cada vez más compleja. Esta tónica es paralela al desarrollo de dicha estructura sociopolítica, que echaba mano de las instituciones existentes, "respetándolas", para montar sobre ellas aparatos de complejidad mayor. Las consecuencias de esta política ideológica se manifiestan en la relativa homogeneidad que forjaron los distintos pueblos mesoamericanos, pese a los diversos niveles de complejidad social, y en la asombrosa persistencia de elementos ideológicos cuya extensión territorial revela su enorme antigüedad. Cuando menos las directrices, las ideas básicas, los postulados nucleares, tuvieron una similitud que puede descubrirse aún hoy en el pensamiento indígena.
(18)

El legado tolteca se convierte, así, en el punto de partida para la reflexión y autotransformación de los nahuas (19) y

es, asimismo, su principal puntal ideológico (20).

El irreversible proceso de estratificación que vemos desenvolverse aceleradamente inicia su arranque definitivo, en las urbes que serán dominantes, con la derrota del imperio de Azcapotzalco hacia 1428; con ella, opina Victor Castillo, se pone de relieve la crisis y manifestación franca de la diferenciación social entre los nahuas (21).

Azcapotzalco es un punto crucial en la historia de los grupos nahuas y, muy particularmente, de los mexica y los nahua-chichimecas de Tezcoco. Con el triunfo de la Triple Alianza sobre los tepanecas se configuran los centros hegemónicos tanto del actuar como del pensar náhuatl: México-Tenochtitlan, Tezcoco y, en forma más simbólica que efectiva, Tlacopan (22). A partir de este acontecimiento el resto de los grupos nahuas se verán articulados en forma por demás dependiente de la producción ideológica de estas urbes.

Al momento mismo de la caída de la capital tepaneca se produce un acontecimiento muy significativo: la quema de códices. Al término de la batalla con Azcapotzalco y las consiguientes con Xochimilco, Cuitláhuac y Chalco, los mexica, por iniciativa del cihuacóatl Tlacaelel, deciden consolidar ideológicamente el recién obtenido poderío azteca. Se determina entonces quemar los códices y pinturas tanto de los pueblos vencidos como aquellos de los propios mexica (23). En este acto encontramos la confirmación implícita de la concepción de los códices como instrumento de poder y de dominación, hipótesis que propusimos con anterioridad:

Se guardaba su historia. Pero entonces fue quemada: cuando reinó Itzcóatl en México. Se tomó una resolución, los señores mexicanos dijeron:

no conviene que toda la gente
conozca las pinturas.

Los que están sujetos [el pueblo],
se echarán a perder
y andará torcida la tierra,
porque allí se guarda mucha mentira,
y muchos en ellas han sido
tenidos por dioses. (24)

Este nexo que relaciona en forma indisoluble a los códices con el poder se ve reforzado en la asociación de los tlatóllotl -discursos originados en Tula relativos al pasado y asentados en los códices- con los centros históricamente hegemónicos del Altiplano Central:

Tlatoloyan, o sea la sede por excelencia del Tlatóllotl (las palabras recuerdo), estuvo primero en Tula, en Quauhquecholan, en Quauh-náhuac, en Uaxtépec, en Quahuacan.
Cuando aquello decayó, quedó la palabra-recuerdo, ontlatóloc, en Azcapotzalco, en Colhuacan, en Coahuatlinchan.
Cuando aquello decayó, quedó la palabra-recuerdo, ontlatóloc, en Tenochtitlan-Mexico, en Tezcoco-Acolhuacan, en Tlacopan-Tepanohuayan. (25)

De tal modo, la escritura juega un doble y fundamental papel en la evolución de la cultura náhuatl; en un primer momento, es el catalizador que revoluciona las estructuras sociales impulsándolas, al introducirlas en la diacronía, hacia su transformación en una "sociedad caliente", altamente estratificada. En un segundo momento, se convierte ella misma en la justificación ideológica de esta jerarquía social al validar el poder de sus poseedores en la suerte de epistemocracia que surge con su adopción.

Al recuperar nosotros el vínculo que une al poder con la tlanitiliztli a través de la toltecáyotl, emerge en consecuencia el vínculo del poder con la permanencia. En el poder de los poseedores de la tradición se finca la permanencia, y en la permanencia se cifra la articulación del hombre al universo de la diacronía, al Quinto Sol cosmogónico, al Sol de Movimiento, único ámbito de plena posibilidad de la vida humana, como lo señala López Austin:

La vida de la especie humana se da en forma culminante en el Quinto Sol. La humanidad concluirá con el hombre del presente, el hombre del centro del universo. No es esta una especie superable, como no es esta vida un simple paso a una existencia superior. (26)

Sin la permanencia es inconcebible el movimiento; y sin el movimiento no se concibe la vida. Vida y movimiento se corresponden:

OLLIN: movimiento. Concepto de suma importancia en el pensamiento náhuatl, ya que de él se derivan los de corazón y-óllotl que literalmente significa "su movilidad" (o lo que da vida y movimiento a alguien); yoliliztli: vida (el resultado del movimiento interior). En el plano cosmológico su interés está en ser el principio que da su nombre al Quinto Sol, "aquel en que hoy vivimos". (27)

Así pues, la persistencia del poder de los sabios nahuas herederos de la tradición tolteca se convierte en la única garantía de la permanencia y, por tanto, del movimiento. Consecuentemente, es esta la única garantía de la vida del hombre articulada a la temporalidad acumulativa.

Asimismo, las dos citas precedentes nos introducen en una nueva dimensión del movimiento paralela y consecuente a la que hemos venido analizando: su proyección ideológica en la cosmogonía. En la idea del Quinto Sol, el Ollintonatiuh, encontramos vertida al lenguaje del mito la relación que nos fue posible asentar entre el hombre y el cosmos a través de la conjunción de Movimiento y Permanencia. Un breve análisis de el Mito de los Soles evidenciará las razones de nuestra afirmación.

Ante todo, es conveniente insistir en que a partir de la quema de códices ocurrida luego de la caída de Azcapotzalco, las justificaciones ideológicas que vemos aparecer pertenecen casi con exclusividad a la Triple Alianza. Los demás nahuas y pueblos dominados debieron de alinearse a ellas ya en forma pasiva, ya como co-participes forzados o como francas oposiciones al sistema hegemónico, oposiciones de las cuales es casi nula la huella.

Al amparo de esta advertencia accedemos al mito cosmogónico.

El Mito de los Soles cuenta en la literatura náhuatl y en las recopilaciones del siglo XVI con numerosas versiones. Sus principales variantes han sido sometidas a un estudio comparativo por Roberto Moreno de los Arcos, quien confronta esencialmente los relatos contenidos en la Historia de México por sus Pinturas, la Histoyre du Mechique, los Memoriales de Fray Toribio de Benavente, la Leyenda de los Soles. Manuscrito de 1558. el Códice Vaticano A 3738, los Anales de Cuauhtitlán, la Historia de Tlaxcala, la Sumaria Relación y la

Historia Chichimeca de Ixtlilxóchitl (28).

Luego de señalar al contenido de la Leyenda de los Soles como la razón vital de gran parte de los actos más profundos que realizaban los nahuas, Moreno de los Arcos nos ofrece una síntesis básica de los elementos más comunes del relato:

En su esencia, el mito de los cinco Soles cosmogónicos postula, para explicar el devenir del universo y la aparición del hombre, una sucesión ordenada de edades del mundo. Los nahuas contaban su época como la quinta y consideraban que antes de ésta hubo cuatro edades más, con características especiales, destruidas por cataclismos identificables con los cuatro elementos: agua, aire, fuego y tierra. Una de las edades, llamadas Soles, fue destruida por inundaciones y por ello se la llama Sol de Agua: Atonatiuh. Otra fue destruida por fuertes vientos, es el Sol de Viento o Ehecatonatiuh. Una tercera pereció bajo una lluvia de fuego, por lo que se llama Sol de Lluvia de Fuego, o Tletonatiuh. Otra más desapareció por temblores de tierra y los hombres fueron devorados por ocelotes o tigres, animal identificado con el elemento tierra, por lo que se llamó Sol de Tierra: Tlalchitonatiuh. (29)

Conviene aquí considerar la existencia de versiones que señalan únicamente cuatro edades. De acuerdo con las razones aducidas por Chavero y Orozco y Berra (30), es de suponerse que la concepción de una quinta era cosmogónica regida por el Movimiento pertenece exclusivamente a los nahuas dominantes y fue - montada sobre concepciones mesoamericanas más antiguas que consideraban solamente cuatro o incluso menos edades (31).

Así pues, precedido por estos cuatro Soles se origina, para los nahuas, el Quinto Sol. Sus características son sobriamente retratadas en los Anales de Cuauhtitlán:

El Quinto Sol.
 4-Movimiento su signo.
 Se llama Sol de Movimiento,
 porque se mueve, sigue su camino.
 Y como andan diciendo los viejos,
 en el habrá movimientos de tierra,
 habrá hambre
 y así pereceremos. (32)

Sin atender al problema relativo al orden de las cinco edades, variable en las fuentes, conviene ahora considerar la conclusión que obtiene Moreno de los Arcos:

La concepción es realmente grandiosa: los nahuas establecieron la existencia de cuatro edades anteriores a la suya, todas destruidas por los cuatro elementos e identificables todas con los cuatro rumbos. A ellos les correspondía el centro del universo, la síntesis del tiempo, la suma de los elementos. Empero, lejos de ser esto un orgullo delirante, representaba una responsabilidad aterradora y un sentimiento de desastre. (33)

La "responsabilidad aterradora" mencionada al final de la cita se refiere a la esencial modificación introducida por los nahuas en este mito mesoamericano: la posibilidad humana de alargar indefinidamente la duración del Quinto Sol. En ellos se depositaba la responsabilidad de impedir el cese de la vida del cosmos; esto es, la responsabilidad de mantener el movimiento de su era cosmogónica, del Nahui Ollin (34).

El fundamento de esta capacidad del hombre de prolongar la existencia del universo se encuentra en las ideas que, en el terreno de lo religioso, concibieron los nahuas acerca del hombre mismo y de los dioses. Ambas concepciones han sido ampliamente estudiadas, especialmente por López Austin (35), León-Portilla (36) y Mercedes de la Garza (37). Del trabajo de esta última -El Hombre en el Pensamiento Religioso Náhuatl y Maya-, extraemos la siguiente conclusión:

El hombre constituye así la jerarquía más alta entre los seres creados, la inmediata a los dioses; pero no es un ser perfecto sino un ser carente que, por ello, necesita a los dioses para subsistir. Asimismo, los dioses tampoco se conciben como seres perfectos, ya que ellos también necesitan al hombre para subsistir. El hombre es un ser insuficiente y sus dioses también lo son, pero la armonía dinámica que ambos constituyen les da la suficiencia, y como todos los demás seres del cosmos ocupan jerarquías inferiores, su existencia depende de esta armonía.

El vínculo del hombre con los dioses es, pues, el sentido de la existencia humana y el motor de la dinámica del cosmos; una vez que este vínculo se ha establecido, el cosmos se mantendrá por la constante interacción entre dioses y hombres, que consiste en que, al generar la vida de los hombres y su mundo, los dioses permiten que el hombre pueda sustentarlos, y al sustentar a los dioses, manteniendo así su existencia, los hombres permiten que ellos generen la vida del cosmos. (38)

La misión cósmica que se autoadjudican los nahuas es la de sustentar a los dioses. En ella encontramos una justificación ideológica de poder ante los grupos no nahuas o nahuas no

hegemónicos, ya que el destino náhuatl envuelve y se envuelve en la realidad total del universo (39). Sin embargo, no sólo existe esta justificación externa en el destino asignado a los nahuas del Quinto Sol. Coexiste, a la par de ésta y poco subrayada aun por los estudiosos, una legitimación aún más intensa y originaria al interior mismo de la sociedad náhuatl hegemónica: la de la estratificación social interna.

En efecto, en el hombre radica la posibilidad de prolongar la vida del Sol de Movimiento; pero esta posibilidad no es extensiva a cualquier hombre. Sólo los poseedores de los conocimientos, los dueños de la tradición, eran capaces de dirigir los actos de los macehualtin en el sentido que favoreciera a los dioses, alargando así la duración del Sol de Movimiento.

Solamente los gobernantes, especialistas del poder (40), sabían cómo actuar para sustentar a los dioses. Aprovechados de los principales instrumentos de dominación ideológica, cifraron este conocimiento en los calendarios heredados de la mesoamérica clásica al impregnarlos de los contenidos propios del pensar náhuatl. Alfredo López Austin sintetiza esta situación y sus consecuencias:

Las influencias divinas que llegaban a la superficie de la tierra a través de las columnas del mundo tenían que ser tomadas en cuenta para todas las decisiones y actividades trascendentales. Sustraerse a la consulta de los especialistas era tanto como desafiar las fuerzas de los destinos, de vivir a ciegas en el mundo, de exponer a la desgracia y a la muerte a la familia. (41)

Se devela, así, la relación que condiciona la existencia de los dioses al acatamiento de las disposiciones emanadas del poder establecido. Ignorar o contravenir estas disposiciones pone en peligro la existencia de los dioses y, en consecuencia, del universo todo con el hombre incluido en él.

De esta manera, la interdependencia de hombres y dioses no hace sino reflejar la interdependencia del hombre y el universo que vimos surgir al analizar las concepciones de Movimiento y Permanencia. Evidentemente, esta correspondencia no es casual.

La función del mito de los Soles es doble. La primera de sus facetas, como contenido, consiste en fungir de respaldo ideológico a la concepción de la estructura del Movimiento. En su segunda faceta, como forma, el mito del Quinto Sol constituye el vehículo de divulgación ideológica de esta misma estructura.

Así pues, si en un primer momento del análisis no nos era dado inferir la conciencia de la estructura del Movimiento en la sociedad náhuatl, ahora se ha puesto de manifiesto su profusa difusión envuelta en el ropaje del mito.

En esta forma encontramos la solución del pensamiento náhuatl a los requerimientos surgidos con la aceptación de la escritura: En el terreno de lo ideológico el hombre náhuatl se articula al universo diacrónico al ser el depositario único de la permanencia, condición indispensable para la existencia del movimiento y, consecuentemente, de la vida cósmica. En lo estructural, la jerarquización social se ve justificada al

condicionar la permanencia a la escritura, con lo que sus poseedores se convierten en los únicos capaces de dirigir el actuar y el vivir de los demás conforme a la tradición, conforme a lo que no cambia, a lo permanente, contraparte necesaria del movimiento, requerimiento de su propia existencia.

En lo referente a sus extensiones y mediaciones ideológicas, bajo la cubierta religiosa del mito del Quinto Sol se consigue propagar la idea de la co-participación de la estructura del Movimiento y se difunde, asimismo, el contenido de sus elementos por mediación de las figuras alegóricas propias del mito.

Se consolida, así, el enigma que plantean las problemáticas subyacentes a la adopción de la escritura y que resuelve, portentosamente, la concepción náhuatl del Movimiento; concepción que rehusará sobrevivir al derrumbamiento de las estructuras de poder provocado por el ciego embate de los conquistadores de ultramar.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS-III

- (1) López Austin, A.- Cuerpo Humano e Ideología.
V.I p.p. 30-31
- (2) Molina, fray Alonso de.- Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana. p.113 (primera parte).
- (3) León-Portilla, M.- Toltecáyotl. p. 181
- (4) Ibid. cfr. p. 188
- (5) Garibay, Angel Ma.- Poesía Náhuatl. 3 V. Passim.
- (6) León - Portilla, M.- Los Antiguos Mexicanos a través de sus Crónicas y Cantares. p.122
- (7) León-Portilla, M.- La Filosofía Náhuatl. p. 61
- (8) Molina, fray Alonso de.- Op. Cit. cfr. p. 16 (segunda parte)
- (9) León-Portilla, M.- Op. Cit. La Filosofía... cfr. p. 379
- (10) Ibid. cfr. p.391
- (11) Ibid. cfr. p. 391
- (12) León-Portilla, M.- Op. Cit. Toltecáyotl. cfr. p. 7
- (13) Ibid. p. 13

- (14) Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva.- Obras Históricas.
V.I p. 270
- (15) León-Portilla, M.- Op. Cit. Toltecáyotl. p. 24
- (16) León-Portilla, M.- Op. Cit. Los Antiguos Mexicanos...
p. 25-26
- (17) Coloquios y Doctrina Cristiana. preparado por León-Portilla
p. 141
- (18) López Austin, A.- Op. Cit. V.I p. 473
- (19) León-Portilla, M.- Op. Cit. La Filosofía... cfr. p. 309
- (20) López Austin, A.- Op. Cit. V.I cfr. p. 13
- (21) Castillo Farreras, V.- Estructura Económica de la Sociedad Mexicana. cfr. p. 105
- (22) Ibid. cfr. p. 46
- (23) León-Portilla, M.- Op. Cit. Toltecáyotl. cfr. p.p. 65-66
- (24) León-Portilla, M.- Op. Cit. Los Antiguos Mexicanos...
p.p. 90-91
- (25) León-Portilla, M.- Op. Cit. Toltecáyotl p. 59
- (26) López Austin, A.- Op. Cit. V.I p. 282

- (27) León-Portilla, M.- Op. Cit. La Filosofía... p. 386
- (28) Moreno de los Arcos, Roberto.- "Los Cinco Soles Cosmogónicos". cfr. p.p. 184-185
- (29) Ibid. p. 187
- (30) Ibid. cfr. p. 198
- (31) Ibid. cfr. p.p. 187-198
- (32) León-Portilla, M.- Op. Cit. Los Antiguos Mexicanos...
p. 16
- (33) Moreno de los Arcos, Roberto.- Op. Cit. p. 210
- (34) León-Portilla, M.- Op. Cit. Toltecáyotl. cfr. p. 67
- (35) López Austin, Alfredo.- Op. Cit. Passim.
- (36) León-Portilla, M.- Op. Cit. La Filosofía...
cfr. p.p. 179-258
- (37) Garza, Mercedes de la.- El Hombre en el Pensamiento Religioso Náhuatl y Maya. Passim.
- (38) Ibid. p.p. 56-57
- (39) León-Portilla, M.- Op. Cit. Toltecáyotl. cfr. p. 67

(40) López Austin, Alfredo.- Op. Cit. cfr. V.I p. 448

(41) Ibid. V.I p. 87

CONCLUSIONES.

A lo largo del presente estudio se ha obtenido la principal línea del proceso de configuración de la idea náhuatl del Movimiento. No obstante, este aparente desarrollo lineal debe ser revertido al contexto histórico a que pertenece para rescatar su plena riqueza pluridimensional. Sin embargo, es posible destacar algunos elementos significativos.

La concepción náhuatl del Movimiento que se ha revelado en nuestro análisis no se inscribe en el rubro de lo que podríamos denominar, en forma meramente tentativa, "estructuras homogéneas" en razón de sus componentes; en este sentido, llamaríamos "estructura homogénea" a toda aquella que conjunta elementos de una misma clase, sean estos epistémicos, sean estéticos, sean de cualquier ámbito conceptual siempre y cuando revista un carácter uniforme. No es este el caso de la estructura a que pertenece la idea náhuatl del Movimiento; esta estructura muestra un comportamiento diferente al de las "estructuras homogéneas". La estructura de la concepción del Movimiento no se inscribe en un sólo nivel conceptual; en este sentido se trata de una "estructura heterogénea", una estructura híbrida entre el ámbito de lo gnoseológico y aquél de lo ontológico. No es, sin embargo, una mera conjunción ambivalente -

que funcione indistintamente para cada nivel de manera autónoma; lejos de ello, la unificación que de ambos niveles establece esta estructura a través de las ideas de Movimiento y Permanencia reviste un carácter dialéctico al generar un condicionamiento dinámico, recíproco y necesario que hace incomprendible lo ontológico sin lo gnoseológico y viceversa.

Este mutuo condicionamiento intersecta dos planos fundamentales y complementarios: el de la realidad misma y aquél de su conocimiento que, por extensión, es factible resumir en los conceptos de Naturaleza y Cultura.

De esta manera, la estructura que conjunta las ideas de Movimiento y Permanencia extiende su dominio a la universalidad del pensar náhuatl. Tal extensión, evidentemente, presenta una serie de mediaciones sistematizadas, a su vez, en forma dependiente de la estructura del Movimiento y configuran lo que, como mero recurso teórico, podríamos llamar "pensamiento náhuatl".

A través de nuestra aproximación no se ha pretendido agotar el estudio de la estructura que nos ocupó; se han señalado, únicamente, los dos elementos que constituyen su eje primordial -Movimiento y Permanencia-, y se ha buscado el origen, problemáticas, intereses y necesidades de su conjunción sistemática en su intencionalidad y contenidos característicos propios.

La tesis aquí propuesta es un modelo hipotético que, como tal, busca obtener la máxima capacidad de explicación del

fenómeno social que perfiló, produjo y actualizó la concepción del Movimiento en la sociedad náhuatl. Se logra reconstruir, en efecto, su vertiente dominante; no obstante, existe una serie de vertientes alternativas, paralelas, subordinadas o incluso antagónicas, que conforman una pluralidad de dimensiones que aumenta enormemente la complejidad de la concepción del Movimiento. Su intrincada red de relaciones interestructurales, el peso, valor y jerarquía de las mismas, sus diferentes ritmos y direcciones evolutivas, sus dinámicas internas de flujo y reflujo con las relaciones productivas, sus elementos recesivos, sus omisiones, sus constantes y sus variables, son solo algunos de los factores que escapan a nuestra perspectiva contemporánea en menoscabo de una visión, si no integral, sí al menos más auténtica de esta cultura.

Es probable que nuestras limitantes actuales no provengan tanto de la naturaleza de las fuentes históricas para el estudio de la cultura náhuatl como de la forma en que estas han sido interrogadas. Se impone, con alarmante urgencia, la necesidad de una revisión crítica de los principios teóricos y metodológicos que soportan la historiografía prehispánica contemporánea. Al respecto señala ya Alfredo López Austin la esterilidad manifiesta de los estudios que fijan su objetivo en el cumplimiento de propósitos meramente descriptivos e interpretativos de un aspecto dado de una cultura; esto es, la infructuosidad de los trabajos monográficos que predominan ampliamente en la investigación académica actual.

Es preciso desplazar el peso del análisis histórico hacia

el funcionamiento estructural de los diversos elementos de una cultura al interior y al exterior del sistema y del complejo ideológico del que forman parte.

Con esta perspectiva, el trabajo de investigación se complica prodigiosamente. Esto, lejos de servir de pretexto para soslayarlo, debe ser incentivo para fincar el estudio de las culturas prehispánicas sobre cimientos teórico-metodológicos que posean la suficiente creatividad y capacidad dialéctica para comprender la inconmensurable complejidad y riqueza de las sociedades del México antiguo.

La recompensa es generosa. Es el conocimiento de nuestro propio ser a través del ser de nuestros pueblos, a través del ser de nuestra nación.

BIBLIOGRAFIA.

- Anales Toltecas. ed. Vargas Rea. México, 1949.
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de.- Obras Históricas. ed. UNAM. México, 1975.
- Alvarado Tezozomoc, Fernando.- Crónica Mexicáyotl. ed. UNAM. México, 1975.
- Bautista Pomar, Juan.- Relación de Tezcoco. ed. Biblioteca - Enciclopédica del Estado de México. México, 1975.
- Castillo Farreras, Victor M.- Estructura Económica de la Sociedad Mexicana. ed. UNAM. 2a. edición. México, 1984.
- Códice Aubin. ed. Innovación. 2a. edición. México, 1980.
- Códice Ramírez. ed. Innovación. México, 1979.
- Códice Xólotl. ed. UNAM y Universidad de Utah. México, 1951.
- Coloquios y Doctrina Cristiana. preparado por León-Portilla, M. ed. UNAM. México, 1986.
- Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Francisco.- Relaciones Originales de Chalco-Amaquemecan. ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1965.

De la Serna, Ponce y Feria.- Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Ritos, Hechicerías y otras Costumbres Gentilicias de las Razas Aborígenes de México. ed. Fuente Cultural. 2a. edición. México, 1953.

Durán, Fray Diego.- Historia de las Indias de Nueva España e - Islas de Tierra Firme. ed. Porrúa 2 V. México, 1967.

García Icazbalceta, J.- Nueva Colección de Documentos para la Historia de México. ed. Chávez Hayhoe. 3 V. México, s/f.

Garibay K., Angel Ma.- Poesía Náhuatl. 3 V. ed. UNAM. México, 1967.

Garza, Mercedes de la.- El Hombre en el Pensamiento Religioso Náhuatl y Maya. ed. UNAM. México, 1978.

León-Portilla, M.- "El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl". en Estudios de Cultura Náhuatl. V. VII ed. UNAM. México, 1967.

De Teotihuacan a los Aztecas. Antología. ed. UNAM. México, 1977.

-
- Los Antiguos Mexicanos a través de sus Crónicas y Cantares. ed. Fondo de Cultura Económica. 2a. edición. México, 1976.
-
- La Filosofía Náhuatl. ed. UNAM. 3a. edición. México, 1976.
-
- Toltecáyotl. ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1983.
- Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. ed. EUDEBA. Buenos Aires, 1972.
-
- Antropología Estructural II. ed. Siglo XXI. 5a. edición. México, 1986.
-
- Arte, Lenguaje y Etnología. ed. Siglo XXI. 3a. edición. México, 1971.
-
- Elogio de la Antropología. ed. Caldén. Buenos Aires, 1976.
-
- Mitológicas IV. El Hombre Desnudo. ed. Siglo XXI. 3a. edición. México, 1983.
-
- El Pensamiento Salvaje. ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1984.

- López Austin, Alfredo.- Cuerpo Humano e Ideología. 2 V.
ed. UNAM. México, 1984.
- Mendieta, Fray Gerónimo de.- Historia Eclesiástica Indiana.
ed. Porrúa 2a. edición.
México, 1980.
- Molina, Fray Alonso de.- Vocabulario en Lengua Castellana y
Mexicana y Mexicana y Castellana.
ed. Porrúa 4a. edición.
México, 1977.
- Moreno de los Arcos, Roberto.- "Los Cinco Soles Cosmogónicos".
en Estudios de Cultura Náhuatl.
V. VII ed. UNAM. México, 1967.
- Muñoz Camargo, Diego.- Historia de Tlaxcala. ed. Innovación.
México, 1982.
- Sahagún, Fray Bernardino de.- Historia General de las Cosas
de Nueva España.
ed. Porrúa 3a. edición.
México, 1975.
- Saussure, Ferdinand de.- Curso de Lingüística General.
ed. Nuevomar 2a. edición.
México, 1982.

Soustelle, Jacques.- La Vida Cotidiana de los Aztecas en
Visperas de la Conquista.
ed. Fondo de Cultura Económica.
México, 1970.