

MIGUEL LEÓN-PORTILLA Y EL LEGADO CULTURAL INDÍGENA

Jaime Vieyra
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

A Zacil, Marina y Olivia

*...In yuh ca zan tictlanehuico.
...Así estaremos prestados los unos a los otros.
Temilotzin*

Prólogo

El humanista Miguel León-Portilla es sin duda uno de los benefactores de la filosofía de la cultura mexicana. Su impresionante labor de rescate, exégesis e interpretación de la herencia cultural indígena ha conformado una obra fundamental para la reconstrucción de la historia espiritual americana. Y sin embargo, con pocas excepciones, sus ricos y estimulantes descubrimientos de los aportes del México antiguo son dejados de lado cuando se trata de definir las posibilidades de la filosofía y la cultura contemporáneas. Este desdén por parte de los no-especialistas puede ser explicado sin duda por factores históricos: la colonización, la alienación, la indigencia cultural de nuestras sociedades, etc. Pero las razones para escuchar por primera vez o escuchar de nuevo, más atentamente, lo que nos tienen que decir los antiguos mexicanos son quizá más urgentes que nunca. Como lo han sospechado algunos filósofos contemporáneos, bajo la aparente diversidad, bullicio y velocidad del mundo moderno se extiende la monotonía, la banalidad y el vacío de una sociedad que se consume en el consumo y en la necesidad. León-Portilla ha visto claramente la urgencia de realizar un esfuerzo de comprensión de la realidad cultural

prehispánica a partir de las necesidades culturales del presente y del futuro. En uno de sus primeros textos, “Perspectivas de interpretación sobre la historia prehispánica de México” esgrime, en efecto, tres razones para profundizar en la comprensión del México antiguo: 1. La historia cultural del México prehispánico es el sustrato indiscutible del México moderno; 2. La herencia cultural indígena está aún presente y viva; 3. La civilización mesoamericana es una de las pocas civilizaciones originales que se han producido en la historia humana. Las tres razones siguen vigentes para nosotros y por ello nos proponemos este ejercicio de exégesis de la concepción del ser humano, de la acción creadora, la búsqueda de la verdad, del mito de Quetzalcóatl, del devenir temporal y de la conciencia del valor de la propia cultura, tal como nos ha sido revelado por la obra de León-Portilla. En este sentido, este pequeño escrito es un ejercicio de *reconocimiento* de un legado y de *admiración* hacia un grande y humilde maestro.

In ixtli, in yóllotl: la concepción del ser humano

El hombre maduro:
un corazón firme como la piedra,
un rostro sabio,
dueño de una cara, un corazón,
hábil y comprensivo.
La mujer ya lograda,
En la que se ponen los ojos...
La feminidad está en su rostro...

Códice Matritense¹

En la *huehuetlamatiliztli* o tradición de la antigua sabiduría, que orientaba la educación de las escuelas nahuas,² se enseñaba que el ser humano está constituido por dos aspectos cuya interrelación armoniosa establece la constitución de la individualidad lograda. La expresión *in ixtli, in yóllotl* constituye, nos dice León-Portilla, un difrasismo³ que, como muchos otros

en náhuatl, manifiesta la especificidad de su concepción dual del mundo. En sentido literal la expresión significa “rostro y corazón”: el hombre es una realidad doble constituida por un rostro y un corazón. Ahora bien, a diferencia de la concepción cristiana y moderna del hombre, que coloca en la “persona” o en la personalidad el núcleo de identidad del hombre y, por tanto, el aspecto más valioso de su existencia, en la tradición tolteca guardada por los nahuas el rostro (*ixtli*) es uno de los aspectos de la integridad individual, cuyo complemento indispensable y esencial es el corazón (*yóllotl*).

“Rostro y corazón” son metáforas carnales de los dos componentes básicos del proceso de individuación y ninguno de ellos por separado es capaz de dar cuenta de la realidad humana:

...debe subrayarse que, al incluir el corazón en el “concepto náhuatl de *persona*” se afirma que si es importante la fisonomía moral expresada por el rostro, lo es con igual o mayor razón el corazón, centro del que parece provenir toda acción del hombre. Se complementaba así entre los nahuas, mejor aún que entre los mismos griegos, la idea del rostro, con la del dinamismo interior del propio *yo*. Porque conviene recordar que *yóllotl*, corazón, etimológicamente se deriva de la misma raíz que *oll-in*, “movimiento”, para significar en su forma abstracta de *yóll-otl*, la idea de “movilidad”, “la movilidad de cada quien”.⁴

En otros términos, podría decirse que *ixtli* es el componente *informático*, mientras que *yóllotl* es el componente *energético* del proceso de individuación. El “corazón” constituye el aspecto vital esencial del hombre, su movilidad o ritmo psico-bio-energético; el “rostro” el aspecto relacional o interactivo que define su carácter o su personalidad social. En la humanidad plena, el rostro expresa el movimiento esencial del ser, lo cual impone una tarea de perfeccionamiento incesante tanto en la relación del individuo consigo mismo, como en la relación con su comunidad. Lo fecundo de esta concepción del hombre, desde el punto de vista del fin esencial de la cultura como homocultura o autocreación humana, consiste precisamente en la exigencia explícita, planteada por la tradición cultural de raíz tolteca a todos sus miembros, de *articular o armonizar los dos componentes a fin de alcanzar la auténtica individualidad*.

Desde esta perspectiva se pone de relieve tanto la necesidad fundamental de la cultura como autoformación humana (puesto que la articulación de los componentes es colocada como *tarea* colectiva e individual), cuanto los peligros inherentes a todo proceso educativo planteado unilateralmente en términos informativos o personalísticos. La concepción del hombre como *in ixtli in yóllotl* implica la percepción de la realidad humana como una tarea de autoconstitución, como un hacer-se equilibrado que atiende tanto a la relación del Ser consigo mismo como a su relación con la comunidad. La dignidad de los seres humanos no se encontraría en la “personalidad”, el “alma” o la “razón”, entendidas como supuestas facultades superiores; pero tampoco en el compuesto de cuerpo y alma, ya que tanto el “rostro” como el “corazón” son potencias psico-somáticas; sino en la capacidad de adquirir, por el cultivo, un corazón firme y un rostro sabio, características esenciales del hombre maduro (*omáic oquichtli*): “no se dice solamente que el auténtico hombre maduro ‘es dueño de un rostro y un corazón’, sino que se añade que posee ‘un rostro sabio’ y un corazón firme como la piedra”.⁵

Es esta concepción del hombre, subraya León-Portilla, la que orienta la educación o inculturación náhuatl: “Consecuencia de describir al hombre como ‘dueño de un rostro, dueño de un corazón’, fue la preocupación de los *tlatinime* (sabios y maestros nahuas) por comunicar sabiduría a los rostros y firmeza a los corazones. Esto precisamente constituye el ideal supremo de su educación, la *ixtlamachiliztli*, ‘acción de dar sabiduría a los rostros’ y de otras prácticas como la *Yólmelahualiztli*, ‘acción de enderezar los corazones’”.⁶ La concepción del hombre como una realidad dual *que tiene que hacerse una* consigo misma implica la percepción de los extraordinarios peligros que corren los seres humanos y las comunidades carentes de un cultivo afinado de ambos aspectos: la ausencia del cultivo del corazón conduce al hombre a vagar sin rumbo (*a-huicpa*), a ser movido de aquí para allá sin encontrar su centro o raíz; la ausencia de cultivo del rostro conduce a la necedad y al seguimiento de los engañadores (*te-ix-cuepani*, “los que hacen desviarse”).⁷ En cualquier caso, la carencia de cultivo de las potencias básicas conduce a la esclavitud y a la negación de sí mismo.

Podemos percibir así la extraordinaria importancia que daban los antiguos a la educación como proceso cultural fundamental. Puesto que Rostro y Corazón no son hechos dados, sino potencias que es preciso cultivar, forjar, desplegar y configurar para alcanzar la humanidad verdadera, por ello mismo se precisa un arte peculiar para cultivar la humanidad del hombre, una *tlacahuapahualiztli* (arte de criar y educar a los hombres). La “paideia” nahua comenzaba en el ámbito familiar, donde los padres y los abuelos inculcaban a los niños valores básicos como el autocontrol y el trabajo, y luego se continuaba, particularmente en el imperio azteca, en las escuelas oficiales: *ciucalli*, *calmécac* y *telpochcalli* que se corresponden con lo que hoy llamaríamos escuelas de “artes”, de “ciencias” y de “artes marciales”. La enseñanza en el seno de la familia estaba codificada a través de consejos o discursos llamados *Huehuehtlahtolli* (“palabras de viejos” o “antiguas palabras”), transmitidos a través de generaciones.⁸ Desde esta perspectiva podemos también apreciar la función de los sabios o educadores dentro de la cultura antigua de México: los *tlatatinime* son *teixtlamachtiani*, “los que enriquecen el rostro de los otros (con sabiduría)”, *te-ix-cuitiani*, “los que hacen tomar un rostro a los demás”, *te-ix-tomani*, “los que hacen desarrollar un rostro” y, aún, *tetezcaviani*, “los que ponen un espejo delante de los otros”, es decir, los que hacen cuerdos y cuidadosos a los demás.⁹ Así pues, es mediante el proceso educativo, dirigido por los sabios, que se forjan los corazones firmes y los rostros sabios; así se alcanza la afirmación del individuo pleno en la comunidad de los hombres.

In xóchitl, in cuícatl: el pensar poético

Llovieron esmeraldas,
ya nacieron las flores:
es tu canto.
Cuando elevas
aquí en México

el Sol está alumbrando.

Cantares mexicanos

La expresión “*in xóchitl, in cuícatl*” significa literalmente “Flor y canto”. Se trata de otro difrasismo fundamental en la cultura náhuatl, que en este caso posee una triple significación o alcance. Simboliza, en primer lugar, la creación poética en sentido restringido. También constituye una metáfora de la creación artística en general, en la medida que la poesía náhuatl no estaba separada de la música y la danza. En tercer lugar, expresa la experiencia náhuatl del pensamiento y la verdad, es decir, la interrogación filosófica y la meditación metafísica. Estos tres significados se articulan en una concepción unitaria del sentido de la cultura y el destino del hombre, en una *visión poética del mundo*. León-Portilla afirma que se trata de una manera de experimentar la existencia a través de una relación estética con las cosas y la divinidad:

En todos los órdenes de la cultura náhuatl hallamos siempre presente el arte: ‘la divinización de las cosas’, como el factor decisivo (...) siendo la belleza, lo divino, y esto a su vez, lo verdadero, lo auténticamente enraizado, todo el pensamiento filosófico náhuatl giró alrededor de una concepción estética del universo y de la vida. Conocer la verdad fue para los tlamatinime expresar con flores y cantos el sentido oculto de las cosas, tal como su propio corazón endiosado les permitía intuir.¹⁰

Para dar una idea de la importancia que la poesía y el arte en general tenían para los pueblos nahuas nos remitiremos al rico y diversificado cultivo de los “*cuícatl*” y a la reflexión sobre el sentido de las Flores y Cantos desarrollada por los antiguos poetas. Leander clasifica la creación poética en seis rubros: *xochicuícatl* (cantos floridos), *icanocuícatl* (cantos de angustia), *cuecuechuícatl* (cantos traviesos), *yaocuícatl* (cantos de guerra), *teocuícatl* (cantos de dioses) y *melahuacuícatl* (cantos verdaderos).¹¹ Afirma además que en el *cuicalli* no sólo se enseñaba canto, danza y música, sino que además tenía la finalidad de producir, conservar y divulgar las tradiciones poéticas, coreográficas y musicales. Para lo cual contaba con nu-

merosos especialistas con cargos altamente jerarquizados. Menciona a este respecto a los *Cuicapiqui* (inventores de temas), los *Cuicano* (compositores de texto y música), los *Ciucaito* (recitadores del poema), los *Teyacanqui* (directores de música y coros) y los *Tlacocoloami* (directores de coreografía): “Pero aparte de estos funcionarios, había muchos otros encargados de vigilar distintos aspectos de la creación o la puesta en función de las obras artísticas, que caían bajo la responsabilidad del *Cuicacalli*, Casa de Canto, o —como a veces también se llamaba— el *Mixcoacalli*, o casa de Mixcóatl, del dios protector de estas artes”.¹

Por otra parte, como uno de los grandes tesoros culturales arrebatados por León-Portilla al olvido, tenemos el famoso “Diálogo de la flor y el canto”, efectuado en 1490 en Huexotzinco. El carácter extraordinario de este texto puede apreciarse desde distintos ángulos: 1. Se trata de una hermosa prueba documental de la existencia de una alta cultura estética —de raíz tolteca— en los pueblos nahuas en el período inmediatamente anterior a la llegada de los europeos al continente americano; 2. Constituye una prueba indiscutible de la vigencia civilizatoria de la herencia tolteca en Mesoamérica, esto es, la existencia de una matriz y de parámetros culturales compartidos acerca del “buen vivir” en Mesoamérica central; 3. Permite apreciar, bajo una nueva luz, la especificidad de lo que, siguiendo a Foucault, podríamos llamar “procesos de subjetivación” prehispánicos. En efecto, el texto registra estupendamente un banquete civilizatorio mesoamericano: en él unen sus voces ocho poetas, sabios y príncipes de diversos pueblos nahuas (Tecamachalco, Ayapanco, Huexotzinco, Teupilco, Texcoco y Chalco). Ahora bien, la reunión de los poetas tiene como motivo precisamente la *interpretación poética del significado de la Flor y el Canto*. En este sentido, el diálogo tiene un carácter básicamente performativo: se trata de interpretar poéticamente el sentido de la poesía.

Resulta notable el hecho de que la invitación al diálogo (hecha por el príncipe de Huexotzinco, Tecayehuatzin) no parta de una definición, o concepción canónica acerca de lo que es o debe ser la poesía, sino que se invita justamente a discurrir, interpretar, emitir distintas versiones sobre el sentido de Flor y Canto. Se diría una “libre interacción comunicativa”

tus flores cada uno de los príncipes da su versión, su perspectiva distinta y sin embargo todos se reúnen en torno al valor afirmativo de Flor y Canto y todos asumen la importancia de éste como medio insustituible para enlazar afectivamente a los hombres. El texto nos coloca, pues, ante procesos afirmativos de individuación diferencial asentados en bases culturales y civilizatorias comunes. El resultado del diálogo no es —no puede ser— un consenso democrático acerca de la esencia de la poesía, sino la actualización performativo-diferencial de esta esencia: las distintas concepciones acerca de la Flor y el Canto *son* ya y sin menoscabo de ninguna, la realización de este sentido.

Podemos señalar algunas concepciones fecundas y elevadas acerca del arte y la poesía:

1. La poesía es manifestación/invocación del principio creador (*Ipalnemohuani*): “En todas partes está/tu casa, dador de la vida./La estera de flores,/tejida con flores por mí./Sobre ella te *invocan* los príncipes/ (...) Sólo el dios,/escucha ya aquí,/ha bajado del interior del cielo,/viene cantando...”, canta el poeta AQUIAUHTZIN;

2. Es también embriaguez originaria que eleva mediante la belleza sobre toda tristeza: “Todos de allá han venido,/de donde están en pie las flores./Las flores que trastornan a la gente,/las flores que hacen girar los corazones./Han venido a esparcirse,/Han venido a hacer llover/guirnaldas de flores,/flores que embriagan...” afirma XAYACÁMACH;

3. La poesía, Flor y Canto, también es comprendida como auto-expresión de la vida terrestre: “Brotan, brotan las flores,/abren sus corolas las flores,/ante el rostro del dador de la vida./Él te responde./El ave preciosa del dios,/al que tú buscaste./Cuántos se han enriquecido con tus cantos,/tú los has alegrado./¡Las flores se mueven!”, responde a su vez MONENCAUHTZIN;

4. Y, finalmente, la poesía es comprendida como vínculo florido de los corazones o don supremo de la amistad humana: “Y ahora, oh amigos,/oíd el sueño de una palabra:/cada primavera nos hace vivir,/la dorada mazorca nos refrigera,/la mazorca rojiza se nos torna un collar./¡Sabe-

mos que son verdaderos/los corazones de nuestros amigos!”, cierra TECAYEHUATZIN.¹³

En realidad, las posiciones de los poetas son versiones efectivamente distintas y sin embargo complementarias sobre el sentido de la Flor y el Canto. Esto se aprecia en la despedida del suscitador del encuentro: “Tecayehuatzin —escribe León-Portilla—, que ha sido el huésped generoso de esta reunión, así como le dio principio, le da también fin. Presenta una última idea acerca de lo que es la poesía, ‘flor y canto’. Cada quien ha dado su propia opinión, tal vez no sea posible ponerse de acuerdo. Pero, al menos, sí estarán todos anuentes en reconocer que las flores y los cantos son precisamente lo que hace posible la reunión de los amigos. Éste es el ‘sueño de una palabra’; gracias a la flor y el canto, ‘sabemos que son verdaderos los corazones de nuestros amigos’”.¹⁴ Así pues, el diálogo se cierra afirmando en indiscutible valor de la Flor y el Canto como don del conocimiento y la amistad. Mediante Flores y Cantos alcanzamos las verdades del corazón (*yóllotl*), de la esencia del ser humano en la amistad y la fiesta, en la celebración conjunta del Dador de la vida. En la fiesta se conserva la individualidad, pero al mismo tiempo se consagra la reunión de los hombres verdaderos, pero también en la fiesta se medita sobre el sentido de la existencia humana.

En efecto, este banquete poético es además un coloquio en el que se plantean y de algún modo se resuelven varios agudos problemas filosóficos, implicados en la pregunta por el sentido de las Flores y los Cantos. 1. Así, no bien iniciado el diálogo, Tecayehuatzin plantea a sus invitados la pregunta por el *fundamento de la verdad*: “¿Es esto (*in xóchitl in cuícatl*) quizás lo único verdadero en la tierra?” y por lo que vimos su propia respuesta es afirmativa: “¡Sabemos que son verdaderos los corazones de nuestros amigos!”, es decir, Flores y Cantos, en la medida que “brotan del interior del cielo” son la única forma de alcanzar un fundamento inmanente para la verdad humana; 2. Otra de las cuestiones punzantes para los poetas nahuas es *el significado de la fugacidad, fragilidad y evanescencia de la existencia humana* y, en relación con ello, el de la trascendencia hacia lo desconocido. En palabras de Ayocuan: “¿Sólo así he de irme/como las flores que perecieron?/¿Nada quedará en mi nombre?”. Una primera res-

puesta ante la disolución del ser en el tiempo es la propia creación poética: “¡Al menos flores, al menos cantos!”. Pero el poeta no se satisface con esta respuesta, puesto que ella no resuelve el “en vano” impreso en la existencia individual y, por otra parte, las flores y cantos humanos también son destruidos. De ahí que, en un segundo momento de reflexión, encuentre una decisión inmanente (“Gocemos, oh amigos,/haya abrazos aquí”) y una buena esperanza (“Nadie hará terminar aquí/las flores y los cantos,/ellos perduran en la casa del Dador de la vida.”). De cualquier modo, el poeta mantiene su duda sobre lo que está “más allá”: “Aquí en la tierra es la región del momento fugaz./ ¿También es así en el lugar/donde de algún modo se vive”/(...)/¿O sólo aquí en la tierra/hemos venido a conocer nuestros rostros?”; 3. Una extensión de la pregunta por el significado de la existencia individual, hacia *el carácter insubstancial de la existencia humana en general*, puede encontrarse en Cuauhtencoztli (“¿Son acaso verdaderos los hombres?/.../¿Qué está por ventura en pie?”) y, con un hondo matiz de tristeza en Motenehuatzin (“Flores desiguales/cantos desiguales,/en mi casa todo es padecer”), es enfrentada en dos espléndidos giros poético-reflexivos por el gran poeta Tlapalteuccitzin, ya casi al final del diálogo. Por un lado, afirma que es preciso asumir con alegría esta existencia, la única que tenemos: “¡Haya alegría!/Si de veras te alegraras/en el lugar de las flores/(...)/ ¿Acaso de nuevo volveremos a la vida?/Así lo sabe tu corazón:/Sólo una vez hemos venido a vivir”. Por otro, concibe el propio ser como proceso de despliegue creador, a la manera de quien se sabe parte del principio que se inventa a sí mismo:

¿Yo quién soy?
Volando me vivo,
Compongo un himno,
canto las flores:
mariposas de canto.
Surjan de mi interior,
saboréelas mi corazón.¹⁵

Con todo, la reunión extraordinaria de poetas nahuas en el diálogo de la Flor y el Canto sólo ofrece una idea muy general del cultivo prehispánico de la poesía y el arte. La creciente cantidad de testimonios antiguos y — sobre todo— de textos post-hispánicos que exhiben la raíz tolteca antigua nos permiten hablar, con León-Portilla, de una continuidad poética profunda e incluso de un renacimiento de la palabra poética indígena en la actualidad: “muchas producciones han sobrevivido gracias a que fueron atesoradas en el corazón y transmitidas de palabra, de una a otra generación. Gracias a estas creaciones puede hablarse de una nunca interrumpida continuidad en la expresión literaria en náhuatl.”,¹⁶ de manera más enfática: “...a pesar del trauma de la conquista y de la marginación hasta hoy no superada, no ha sido la muerte el destino de la palabra indígena (actualmente) aflora una ‘Nueva Palabra’. Tiene tonos y matices diferentes, pero escuchándola, se percibe el aliento de vida, inspiración inconfundible del alma indígena”.¹⁷

Hemos dicho que la voz Flor y Canto connota asimismo la creación artística en general. En efecto, el artista nahua ha de ser un toltécatl, es decir, un ser cultivado, una individualidad lograda capaz de colaborar con su pueblo. La herencia cultural tolteca (*in tolteca topializ*), reclamada por diversos pueblos mesoamericanos, subraya este ideal de creación y sabiduría. Así, leemos en los testimonios de los informantes de Sahagún:

*En verdad muchos de los toltecas
Eran pintores, escribanos de códices, escultores,
Trabajaban la madera y la piedra,
Construían casas y palacios,
Eran artistas de la pluma, alfareros...
En verdad eran sabios los toltecas,
Sus obras todas eran buenas, todas rectas...
Los toltecas eran experimentados,
Acostumbraban dialogar con su propio corazón.
Conocían experimentalmente las estrellas...
Sabían bien cómo marcha el cielo...¹⁸*

Para devenir “tolteca” es preciso, por tanto, alcanzar la estatura de un hombre cabal, dueño de un rostro y un corazón. Ello es así en la tradición tolteca-nahua por dos razones fundamentales: el artista es el hombre del “corazón endiosado” (*yoltéotl*) y su obra consiste en “dar rostro a las cosas”. El artista ha de ser un hombre sabio, de corazón firme capaz de recibir el influjo divino y comunicarlo a los demás en obras que escapan a la destrucción de las cosas: “Es cierto que las flores, tomadas aislada-mente son símbolo de la belleza que al fin se marchita, pero formando parte del *difrasismo* ‘flor y canto’ (*in xóchitl, in cuícatl*), consideradas como poesía venida del cielo, entonces... se dice que nunca perecerán” .¹⁹ Por otra parte, indica León-Portilla, toda la estética náhuatl puede ser concebida como un intento por “rostrificar el universo”: “El propósito mismo de la creación artística se describe también insistentemente en los textos como el empeño por encontrar y plasmar un rostro en todo lo que existe. Para ello será necesario muchas veces ‘enseñar a mentir al barro’, a la piedra, a los metales, a las plumas, o al papel de amate de los códices. La ‘mentira’ consistirá en atribuir significación y rostro a todo aquello que antes se presentaba como ‘cosa’” .²⁰

El empeño estético por rostrificar el universo significa, considera León-Portilla, un intento por humanizar, por dotar de significación humana al mundo que nos rodea. Para el individuo, se trata de alcanzar su rostro verdadero más allá de las máscaras de los otros, pero para el mundo de las cosas de lo que se trata es de crearles un rostro o significación humana: “Hallar, o tal vez mejor inventarles un rostro a las cosas, es pretensión de humanizar, hasta donde es posible, la realidad entera. En el fondo es hacer entrar el afán creador del corazón en el campo sin límite de un arte, potencialmente omnipresente, concebido a la medida y semejanza del hombre. Por una parte, ‘hacer rostros sabios’ e ir más allá de las máscaras que ocultan la posible verdad de la gente; por otra, inventar y atribuir a lo amorfo de las cosas y al misterio del mundo el simbolismo y la significación de los rostros, hasta hacer del arte raíz de comprensión” .²¹

Y con esto último tocamos una cuestión que posee el mayor interés para nosotros: la existencia de una forma poética de pensamiento entre los nahuas. Se trata de algo relevante precisamente porque apunta a una

experiencia distinta del pensar occidental. De manera imprevista, es en Heidegger en quien León-Portilla encuentra apoyo para plantear a Flor y Canto como la metafísica tolteca misma: “Martin Heidegger (escribe) en *Aus der Erfahrung des Denkens* (1954): ‘Tres posibilidades se ciernen sobre el pensar: una buena y provechosa, la proximidad de volverse cantante o poeta. Otra mala y por esto, sutil: el mismo pensamiento, que lleva a pensar contra sí mismo, cosa a la que rara vez se atreve. Pero la posibilidad más peligrosa es precisamente la de filosofar... (o sea —acota L.-P.— la del pensar frío y abstracto) Y es que, como afirma más abajo —Heidegger—: ‘hasta ahora ha estado oculto el carácter poético del pensar...’ Lo cual —añade nuestro investigador— no estuvo precisamente oculto para los *tlamatinime*, para quienes el único tipo de conocimiento verdadero fue el de la poesía, ‘flor y canto’ “. ²² Así pues, según León-Portilla, entre los sabios nahuas se desarrolló un pensar poético y en cuanto tal filosófico en un sentido original.

En efecto, si “Quien logra obtener este influjo divino que hace descender sobre los hombres las flores y los cantos, es el único que puede decir ‘lo verdadero en la tierra’”, ²³ entonces la experiencia fundamental de la verdad para los antiguos mexicanos es precisamente la poesía y el arte. Así, escribe León-Portilla: “creemos poder afirmar, libres de fantasía, que los *tlamatinime* llegaron a formular en sus poemas una auténtica teoría acerca del conocer metafísico. No obstante la transitoriedad universal, hay un modo de conocer lo verdadero: la poesía (flor y canto). Ahora bien, la poesía es simbolismo y metáfora. Y como atinadamente nota García Bacca, comentando el libro de Heidegger, *La esencia de la poesía*: ‘Metá-fora y Meta-física son en el fondo y raíz una sola función: poner las cosas más allá (*meta*), *plus ultra*...’ ²⁴ En la medida que la poesía, según la tradición poética náhuatl, “viene de arriba”, es, establece nuestro filósofo, “flor y canto, el lenguaje en el que se establece el diálogo entre la divinidad y los hombres”. ²⁵ La Flor y canto sería así la forma específica del pensamiento metafísico tolteca-nahua y debemos atender a sus creaciones poéticas para comprender sus meditaciones sobre el sentido de la existencia, el fundamento del ser y el carácter de los destinos humanos.

Tlamachiliztli: El pensamiento metafísico náhuatl.

El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma.

Un espejo horadado, un espejo agujerado por ambos lados.

Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices...

El mismo es escritura y sabiduría,

Es camino, guía veraz para otros..

Códice Matritense.

La primera obra fundamental de León-Portilla, *La filosofía náhuatl* (1956) tiene por tema, precisamente, la caracterización del pensamiento náhuatl desde el punto de vista filosófico. Respecto a la existencia de una literatura náhuatl no puede haber discusión, dada la creciente masa de testimonios. Otra cosa distinta ocurre con la filosofía: “¿hubo un saber filosófico entre los nahuas? o dicho en otras palabras ¿hubo entre ellos, además de su cosmovisión mítico-religiosa, ese tipo de inquietud humana, fruto de la admiración y de la duda, que impulsa a preguntar e inquirir racionalmente sobre el origen, el ser y el destino del mundo y del hombre?”²⁶ León-Portilla no se oculta las dificultades que implica una respuesta —ya sea afirmativa o negativa— a esta pregunta: en primer lugar, la del concepto de filosofía desde el cual o en función del cual nos aproximamos al pensamiento antiguo; la segunda dificultad, una vez definido el enfoque conceptual, consiste en exhibir documentalmente la existencia de un ejercicio sistemático de reflexión filosófica entre los nahuas.

Respecto al primer punto, ya hemos indicado arriba la remisión de León-Portilla a la idea heideggeriana de la existencia y el valor de *una forma poética de pensar*: el pensar poético, como modo de interrogación y meditación metafísica, no sólo posee igual valor, sino que incluso se encuentra en el origen “olvidado” de la filosofía occidental.²⁷ León-Portilla recurre, por otra parte, al concepto amplio de *filosofía perenne* de Aldous Huxley, según el cual podemos hablar de filosofía cada vez que encontramos textos en los que se expresan los atisbos más penetrantes del pensamiento humano: “En los Vedas —cita nuestro autor—, en los profetas hebreos, en el Tao Teh King, en los diálogos platónicos, en el Evangelio

según S. Juan (...) la Filosofía perenne ha hablado casi todas las lenguas de Asia y Europa y se ha servido de la terminología y de las tradiciones de cada una de las religiones más elevadas”.²⁸ Así, tanto desde el punto de vista del pensar poético, como desde el punto de vista de un saber metafísico universal, podemos hablar, considera León-Portilla, de una Filosofía náhuatl. Se trata, de cualquier modo, de un concepto “débil” o lato de filosofía, que lleva a nuestro autor a indicar que “si hubo entre los nahuas, quienes vieron problemas en aquello que los demás obviamente vivían y aceptaban puede decirse que esos ‘descubridores de problemas’ acerca del mundo y del hombre, habían encontrado el camino del saber filosófico”.²⁹

Una vez establecido el sentido general de la interpretación filosófica, la segunda dificultad es menor, dada la existencia de materiales históricos e interpretaciones filosóficas, desde los célebres testimonios recopilados por Sahagún (quien ya caracterizaba a los *tlatiminime* como “philosophos”), hasta las interpretaciones estéticas de Justino Fernández.³⁰ León-Portilla aduce testimonios en torno a la existencia de un saber filosófico entre los nahuas destacando tres registros básicos: a) *Los problemas*: el problema del valor de la existencia, el problema de la finalidad de la acción humana, el problema del fundamento de lo que existe y el problema de la esencia de lo verdadero, entre otros;³¹ b) *Los sabios o filósofos*: los *tlatiminime* como poseedores de un saber ético, portadores de una tradición de escritura y enseñanza, investigadores del mundo físico, conocedores de “lo que nos sobrepasa” y humanizadores de los hombres; los *tlatiminime* aparecen, entonces, como maestros, psicólogos, moralistas, cosmólogos y metafísicos;³² c) *Una diversificación del saber*: la existencia de escuelas donde se trasmitían y cultivaban diversos saberes, la sabiduría de la palabra, la cronología y astrología, la interpretación de la tradición, etc..³³ La comprobación histórica de la existencia de estos tres aspectos en la tradición cultural náhuatl adquiere concreción, sin embargo, en la existencia de una serie de textos en los que el pensamiento náhuatl alcanza su expresión.

Particular interés ofrece a nuestro investigador la distinción náhuatl entre el verdadero sabio (“el filósofo”) y el falso sabio (“el sofista”) o,

bien, incluso, entre el *saber* y la *opinión* —si bien indica nuestro autor que estos títulos los coloca en analogía con la tradición griega—: “el pensamiento cosmológico náhuatl había llegado a distinguir claramente entre lo que era explicación *verdadera* —sobre bases firmes— y lo que no rebasaba aún el estadio de la mera credulidad mágico-religiosa. En otras palabras, valiéndonos de nuevo anacrónicamente de un término occidental, el más aproximado para expresar la distinción percibida por los sabios nahuas, diremos que sabían separar lo verdadero —*lo científico*— de lo que no era tal”.³⁴ El primero, indica León-Portilla glosando otro texto de los informantes de Sahagún, conoce directa y experimentalmente las cosas, procediendo con método (*tlaiximatini*: el que directamente conoce el rostro o naturaleza de las cosas),³⁵ mientras que el otro es un ignorante y engañador, carente del conocimiento verdadero. Esta distinción —anota nuestro autor—, que debía ser memorizada en los Calmécac, “pone de manifiesto cual era el tipo de saber, resultado de la observación directa, buscado por los sabios nahuas. Y no es esto de extrañar —añade—, si se ‘toma en cuenta el hondo sedimento racionalizante, que debían dejar en ellos sus observaciones astronómicas y los cálculos matemáticos relacionados con sus dos calendarios”.³⁶

El análisis de los conceptos metafísicos fundamentales de los *tlamatinime* pondrá de relieve el sentido de su meditación en relación tanto con la tradición (saber sabido) mítico-cosmológica tolteca, como con el cuestionamiento de las creencias populares (saber activo). Por un lado, en efecto, la cosmovisión náhuatl, concebida en su forma estática y canónica, puede describirse así:

La superficie de la tierra (*tlaltípac*) es un gran disco situado en el centro de un universo que se prolonga horizontal y verticalmente. Alrededor de la tierra está el agua inmensa (*teo-atl*) que extendiéndose por todas partes como un anillo, hace del mundo, “lo-enteramente-rodeado-por-agua” (*cem-a-náhuac*)... el universo se distribuye en cuatro grandes cuadrantes o rumbos, que se abren en el ombligo de la tierra y se prolongan hasta donde las aguas que rodean el mundo se juntan con el cielo y reciben el nombre de agua celeste (*Ilhuica-atl*). Los cuatro rumbos del mundo implican enjambres de símbolos (...) Verticalmente, arriba y abajo de este mundo o *cem-a-náhuac*, había trece cielos y nueve infiernos. Estos últimos son planos cada vez más profundos, donde existen las pruebas que

deben afrontar durante cuatro años *los descarnados* (los muertos) antes de descansar por completo. Arriba se extienden los cielos...en distintos planos, separados entre sí por lo que describen los nahuas como travesaños celestes. En los cinco primeros planos están los caminos de la luna, las estrellas, el Sol, Venus y los cometas. Luego están los cielos de los varios colores, y por fin el más allá metafísico: la región de los dioses y por encima de todo el *Omeyocan* (lugar de la dualidad), donde existe el principio dual generador y conservador del universo.³⁷

Ésta es la imagen del mundo náhuatl “oficial”, articulada a su calendario ritual y cósmico. Por otro lado, sin embargo, se encuentra su concepción dinámica o filosófico-metafísica: la reflexión acerca del carácter y atributos del principio supremo, mediante la Flor y Canto cultivada en los *Calmécac*. En ésta, el principio supremo de todo lo existente era pensado con una serie de conceptos que establecen los aspectos fundamentales de la realidad absoluta:

I. En el sentido más abstracto el principio supremo es determinado mediante el difrasismo *in Tloque, in Nahuaque*, expresión que significa literalmente “El dueño del cerca y el junto”,³⁸ Tloque-Nahuaque constituye la determinación del principio supremo en términos de *inmanencia total*, no asignada a numen o figura de trascendencia alguna, sino, por el contrario, se dice que “Ello” es(tá) junto a todo, del mismo modo que todo está junto a (o en el anillo de) Ello, de ahí que no encontremos jamás en la tradición tolteca ninguna representación de Tloque-Nahuaque;

II. En una segunda determinación, el principio supremo es caracterizado como *Ipalmohuani* (“Aquel por quien se vive” o “El dador de la Vida”),³⁹ es decir, como *principio vital* y vivificante de todas las cosas, plantas, animales y hombres;

III. En tercer lugar, la expresión *Yohualli-Ehécatl* (“Noche y viento”) subraya el aspecto *abstracto*, invisible, abismal y no-empírico del principio supremo;⁴⁰

IV. En cuarto lugar, el principio supremo es concebido como *Moyocoyatzin*, esto es, “El que a sí mismo se piensa o se inventa”⁴¹ estableciendo su *carácter autopoético* irreductible a cualquier determinación exterior: “expresa —dice nuestro exégeta— de hecho su origen metafísico: a él nadie lo inventó; existe más allá de todo tiempo y lugar...”⁴²

Resumiendo, el principio supremo de toda realidad es *Tloque-Nahuaque, Ipalnemohuani, Yohualli-Ehécatl, Moyocoyatzir*: “El señor del cerca y del junto, Dador de la vida, Noche y Viento, El que se está inventando a sí mismo”: Realidad omnipresente, principio vital, existencia abstracta que a sí misma se construye en todas las cosas sin confundirse con ninguna de ellas.

Ahora bien, en la concepción dinámica o abstracta de la realidad absoluta tiene un lugar central la noción metafísica de la dualidad (*Ome*): el principio supremo es Ometéotl o divinidad dual, Masculino-Femenina. No hemos de considerar, pues, que en términos metafísicos los nahuas asumieran una concepción trascendente y patriarcal del principio supremo, puesto que “Su rostro masculino es agente y generador, su rostro femenino es quien concibe y da a luz”.⁴³ El principio supremo (*Ometéotl*) es en su manifestación inmanente y esencial, doble: “el dios celestial (*ilhuicatéotl*) se llama Señor dual (*Ometecuhtli*), Siendo uno —como ya se ha visto—, posee al mismo tiempo una naturaleza dual. Por este motivo, el lugar metafísico donde él mora se le nombra Omeyocan: lugar de la dualidad... En función de esto, el nombre de su comparte, ‘de su igual’, es... ‘Señora dual’ (*Omečíhuatl*)”.⁴⁴ Esto es: el principio supremo abstracto de toda realidad, la fuente primordial del universo, se manifiesta en todas las cosas bajo la forma esencial de la *dualidad*.

El mito de Quetzalcóatl.

*Y se refiere, se dice,
que Quetzalcóatl invocaba,
hacia dios para sí
a alguien que está en el interior del cielo.
Anales de Cuauhtitlan*

La tradición cultural tolteca (recordada y mantenida por los *tlamatinime* nahuas pero asimismo por los sabios de diversas culturas mesoamericanas) era atribuida por los pueblos antiguos a Quetzalcóatl. El mito de la Ser-

piente Emplumada es sin duda uno de los mitos culturales más poderosos en la América prehispánica: se trata de un vector “fractal” capaz de manifestarse en distintos niveles simbólicos y articular los diversos planos de lo real a través de su acción dinámico-transformadora (es a la vez dios y planeta, hombre y animal, individuo y tradición).⁴⁵ En este arquetipo se concentra un ideal de cultura y un modelo de sabiduría esencial venerado y realizado en las altas culturas del México antiguo. Es por ello que la exégesis del mito es prácticamente inagotable: Quetzalcóatl es al mismo tiempo el modelo orientador, el actor inmanente y el objetivo de la cultura. Hablando estrictamente, más que “un” mito, Quetzalcóatl es un impulso cultural creador de mitos. De ahí la existencia de numerosos mitos en los que participa Quetzalcóatl, mitos referidos ya sea a la creación de los *macehuales* (los hombres, en el sentido de “merecedores del sacrificio divino”), al don del *maíz*, a la sabiduría en su sentido ético y cosmológico o a la trasmutación del hombre merced a una cultura espiritual. Estamos, pues, ante el sentido y la fuente de la creación cultural mesoamericana, ante el símbolo supremo de la toltequidad.

En el sentido de una tradición cultural histórica asumida por los distintos pueblos prehispánicos, Quetzalcóatl es un mito pan-mesoamericano: “En el ámbito del altiplano central, y aún fuera de él, por ejemplo entre los quichés y cakchiqueles de Guatemala y los mixtecas de Oaxaca, pervivía la tradición de que la nobleza y el poder tenían su raíz en los toltecas y, de modo particular, en el sabio gobernante Ce-Acad Topiltzin Quetzalcóatl”.⁴⁶ Dentro de la tradición cultural antigua, incluso, los sacerdotes mesoamericanos eran conocidos como “Quetzalcoas” o seguidores tanto del Quetzalcóatl-dios como continuadores del Quetzalcóatl-sabio.⁴⁷ Es a Quetzalcóatl a quien se atribuye asimismo, en su forma divina, la restauración y creación del sustento de los seres humanos: “Fue Quetzalcóatl, símbolo de la sabiduría del México antiguo, quien aceptó el encargo de restaurar a los seres humanos. así como proporcionarles después su alimento. Quetzalcóatl aparece en las antiguas leyendas realizando un viaje al *Mictlan*, ‘la región de los muertos’, en busca de los ‘huesos preciosos’ que servirán para la formación de los hombres”.⁴⁸

Fundador de la toltequidad, Quetzalcóatl es también mensajero de *Tloque-Nahuaque*, servidor del principio creador abstracto. Es en este sentido que se le atribuyen, así como a aquél, los predicados de *Yohualli-Ehécatl*, la Noche y el Viento,⁴⁹ tanto como el cultivo de *in xóchitl in cuícatl*, la Flor y el Canto, y la enseñanza de la realidad una y dual del hombre, *in ixtli in yóllotl*. Así, pues, Quetzalcóatl, más que simplemente un numen mitológico, es una tradición de sabiduría y acción cultural que hunde sus raíces en los tiempos toltecas y cuya influencia es patente en altas culturas como la maya (bajo la forma de *Kukulcán*) y podría rastrearse incluso en la cultura Olmeca (en la figura el hombre-jaguar y del jaguar emplumado).⁵⁰ Aún más, la metafísica tolteca-náhuatl identifica la Sabiduría de la dualidad (*Omeyótl*) directamente con Quetzalcóatl: "...como símbolo de lo impalpable y señor del saber y las artes —de lo único verdadero en la tierra—, se personifica *Ometéotl* en la figura legendaria de *Quetzalcóatl* (...) recibiendo los títulos de inventor y creador de hombres (*in teyocoyani, in techihuani*)".⁵¹ Otra razón de la identificación Quetzalcóatl-Ometéotl la ofrece la etimología de Quetzalcóatl: "ese dios que mora en el lugar de la dualidad, más allá de los nueve travesaños celestes, era invocado también con el título de 'mellizo precioso', nombre que (...) significa también, además de serpiente de plumas de quetzal, la voz Quetzalcóatl."⁵²

El mito de Quetzalcóatl narra el origen de la cultura en Mesoamérica. Y de la cultura no sólo como "cultura subjetiva" sino también como cultura objetiva, en cuanto *écosis*⁵³ (relación-can-el medio) y en cuanto invención del sustento (*tonácayotl*), del cultivo y la agricultura: "Quetzalcóatl puso maíz en los labios de los primeros seres humanos. Oxomoco y Cipactónal, la pareja náhuatl equivalente al Adán y Eva de la biblia hebrea. Y añade (el mito) que les dio de comer Quetzalcóatl el maíz 'para que se hicieran fuertes'".⁵⁴ La invención del maíz, "nuestro sustento" es de hecho la invención del hombre, del hombre de "maíz". Cultivando su sustento, inventando su sustento (recuérdese que el maíz es una especie inventada) el hombre establece su morada en la tierra.

El sentido más profundo de la enseñanza de Quetzalcóatl parece ser, sin embargo, la indicación de la posibilidad humana de autotransformación

en el sentido de integración creadora a la *autopoiesis* cósmica: la serpiente terrestre a la cual le brotan alas para el vuelo celeste, la relación viento-Venus, la inmanencia del principio creador en todo lo viviente revelada por el arte y la sabiduría toltecas, apuntarían así a una *trasmutación estético-ontológica del hombre*, más allá de toda cultura, más allá de la propia toltequidad. Así, la tradición cultural tolteca contendría como su núcleo más íntimo la exigencia de una *trascendencia inmanente*. Así parece sospechado León-Portilla, quien, al extraer sus conclusiones de la exégesis del pensamiento poético náhuatl, anota que un aspecto central de la doctrina de Quetzalcóatl es “La convicción de que para encontrar una raíz más profunda es menester superar la misma *toltecáyotl*, en busca de *Tlilan*, *Tlapalan*, la región del color negro y rojo, el mundo de la sabiduría”.⁵⁵ El fin esencial de la cultura tolteca sería así la superación de la condición humana habitual y la irrupción en la dimensión de un viaje sin fin al principio creador...

Kinh: apunte sobre la concepción maya del tiempo.

*Sólo en ti
enteramente confío,
aquí donde se vive.
Porque tú, oh gran Kin,
otorgas el bien,
aquí donde se vive,
a todos aquellos que tienen vida.
Porque tú existes para dar realidad a la tierra,
donde viven todos los hombres.*

El libro de los cantares de Dzitbalché.

Si bien el intento de recuperación del legado cultural prehispánico emprendido por León-Portilla se enfoca principalmente a la tradición náhuatl, nuestro investigador ha atendido también a otras tradiciones culturales

significativas para la comprensión de la realidad mexicana. Es justamente el caso de su exégesis de la concepción espacio-temporal de los sabios mayas.⁵⁶ En la cultura maya, en la diversidad y evolución de los pueblos maya encontramos, considera León-Portilla, un mismo sustrato espiritual: la obsesión o preocupación por el tiempo: “La vida entera de los mayas se presenta orientada por un *patrón* cultural manifiesto en el conjunto de sus instituciones relacionadas esencialmente con el tema del tiempo. En función de él prospera el culto religioso y con éste la simbología, el arte, la propia manera de ciencia y en una palabra la vida y las acciones grandes y pequeñas de todos los días. Por esto la obsesión por el tiempo llegó a ser factor aglutinante de esta cultura”.⁵⁷

Ahora bien, si ya sorprende la exactitud de los cálculos astronómicos y cronológicos de los sistemas calendáricos de los mayas clásicos, aún más sorprendente y original resulta, indica León-Portilla, su concepción filosófico-metafísica del tiempo. En efecto, si, por un lado, el concepto maya del tiempo (*kinh*) implica complejas elaboraciones *matemáticas*, entre las cuales destaca su concepto de *cero* como símbolo de “completamiento” y su sistema vigesimal de numeración en que las unidades adquieren un valor en función de su *posición*;⁵⁸ *computacionales*, pues los mayas podían computar las posiciones y correlaciones de los planetas en fechas de hace más de noventa millones de años;⁵⁹ *cronológicas*, ya que hacían mediciones a partir del punto de referencia 4 —*Ahau 8*— *Cumku*, que consigna la data 3113 años anterior a la era cristiana,⁶⁰ referido a un *acontecimiento* clave: “la edad y sol de los hombres hechos de maíz, según la declaración del *Popol Vuh*”. Por otro lado, la noción maya del tiempo posee una serie de implicaciones *metafísicas* y *religiosas*: su concepción del tiempo es, en efecto, la de una realidad infinita, sin principio ni fin: “Sorprendentemente, la cronología de los mayas de la época clásica se desarrolló así con la creencia en un tiempo infinito y con la adopción de un punto de referencia para llevar a cabo sus cálculos”;⁶¹ y posee un profundo sentido religioso, pues los mayas concebían al tiempo como una realidad divina, viviente, de tal modo que se puede hablar de una sacralización maya de la realidad temporal (los días, dice Thompson, son para ellos “dioses”).⁶²

El concepto maya de *kinh*, voz que significa al mismo tiempo *sol*, *día* y *tiempo*⁶³ supone además una comprensión cultural y metacultural de la realidad. En un sentido cultural, permite la diagramatización de los eventos fundadores y las grandes mutaciones de la tradición cultural maya; en un sentido metacultural, la computación del tiempo coloca a la propia tradición maya en un devenir “epocal” específico, en una “edad” o “Sol” cósmico. No se trata jamás de un tiempo abstracto y homogéneo, puesto que cada “Sol” o edad cósmica está constituida por “momentos” significativos que portan su “rostro”, su carga y sus atributos. Para los mayas, el universo temporal es un escenario en el que están presentes y actúan distintas fuerzas divinas, de ahí su preocupación por *computar cualitativamente* (a-divinar) las presencias e influjos planetarios y cósmicos en los distintos momentos de un devenir cíclico o recursivo: “Como la naturaleza de *kinh* tiene por esencia ser cíclica, importa sobre todo conocer el pasado para entender el presente y predecir el futuro”.⁶⁴ De ahí, también, la veneración y el cuidado cotidianos de los pueblos maya, por los rostros y las cargas del tiempo.

En el Universo temporal cíclico maya (que se estructura, al igual que el *I Ching* chino y el código genético, como un sistema de eterno retorno),⁶⁵ todo es repetición y al mismo tiempo todo es novedad, puesto que las fuerzas divinas que destruyen y vuelven a crear el universo a través de los “soles” están presentes, con sus cargas específicas, a lo largo del proceso, renovándose sin cesar, transformándose y alcanzando diversos niveles de sincronización.⁶⁶ “*Kinh* es atmósfera cósmica con rostros de dioses que se manifiestan cíclicamente. Desde los comienzos del horizonte clásico grandes ciclos o edades del tiempo, a través de los cuales el mundo y la humanidad han existido”⁶⁷ son computadas a fin de determinar, precisamente, la manera en que los hombres han de encarar las cargas del tiempo. Ahora bien, la visión maya de la realidad no separa espacio y tiempo: *kinh* es tiempo intensivo que envía “comandos” o cargas de fuerza que despliegan un espacio específico: “Espacio y tiempo ni en el pensamiento son separables. El universo espacial es inmenso escenario en el que se orientan, entran y salen, con un orden que nunca se rompe, los rostros y fuerzas que actúan”.⁶⁸

Esta visión del tiempo es un elemento clave de la identidad de los pueblos maya y ha sido uno de los factores de resistencia y conservación de la tradición indígena durante la Colonia:

Aún en momentos adversos y si se quiere fatales, la *cronovisión* de los sabios permitió siempre encontrar un sentido. Tal vez por esto, con la esperanza de recobrar el antiguo sentido de su existencia o de encontrarle uno nuevo, no pocos grupos mayances sobrevivientes a la conquista rehicieron y continuaron, lo mejor que pudieron, sus ruedas de los *katunes* y sus libros de profecías. Aferados al tema del tiempo para salvarse a sí mismos, legaron también un postrer testimonio de la antigua *cronovisión* que, con todas sus variantes, fue alma de una cultura cerca de dos veces milenaria.⁶⁹

Kinh, el tiempo sagrado de los mayas, es una realidad infinita y al mismo tiempo computable y orientadora: “*Kinh* no tiene límites pero sí recurrencias, variaciones y conjunciones de fuerzas, momentos de completamiento y de relevo de quienes traen consigo su carga”⁷⁰ La vitalidad de esta concepción temporal del universo, así como su altura espiritual, puede percibirse aún en los sabios mayas de nuestros días. León-Portilla cita, a este respecto, un texto mayance contemporáneo sobre los dioses-días, titulado “Chuj Pantheon” (Los dioses de los Chuj), recogido en 1960, en Huhehuetenango, Guatemala. Lo traemos aquí dado su carácter extraordinario, que nos permite apreciar el sentido de sacralización de la realidad de los mayas, frente a la opinión habitual de la “idolatría” de las culturas autóctonas:

Y también hay otros dioses, que son los momentos del tiempo. Hay veinte dioses-días que nos miran cada día. Un dios-día nos contempla cada día. Por esto nosotros alimentamos a estos dioses-días. Si no les damos de comer, su corazón se disgusta con nosotros. Estos dioses-días tienen el mismo poder que el Sol, nuestro dios. Por eso es necesario que también alimentemos a los dioses-días, fijemos nuestro pensamiento en ellos (...) Todas esas cosas son acompañantes, todas son dioses, las cosas de madera, las cruces, realmente son nuestros dioses, porque allí es donde viven los dioses-días. Por eso es necesario que tengamos mucho cuidado de ellas, que les tengamos respeto. Esas cosas son muy grandes, mucho significan (...) No dejéis que esto se pierda, porque todo ello es en realidad viviente...⁷¹

La autoconciencia cultural indígena.

*Se nos puso precio. Precio del joven.
del sacerdote, del niño y de la doncella.
Basta: de un pobre era el precio sólo dos
puñados de maíz...*

Anónimo de Tlatelolco.

Para superar el olvido y el desdén hacia el legado cultural indígena no basta con mostrar la existencia y el valor de un ideal civilizatorio elevado en la mesoamérica prehispánica, y ni siquiera con exhibir sus realizaciones culturales apelando a fuentes y textos concretos. Es preciso mostrar además la existencia, el contenido y la continuidad de una autoconciencia cultural en los pueblos indígenas. En efecto, la grandeza de las realizaciones arquitectónicas, urbanísticas, calendáricas y estéticas de los pueblos prehispánicos es innegable, pero suelen esgrimirse tres tipos de argumentos desvalorizadores: a) Que esa grandeza antigua ya se había perdido cuando arribaron contingentes hispánicos a nuestro continente;⁷² b) Que el proceso de invasión, conquista y colonización hispánico-europea destruyó completamente la civilización autóctona;⁷³ c) Que los “indios” han sido siempre incapaces de comprenderse culturalmente a sí mismos y a los otros⁷⁴ León-Portilla asume a este respecto la importante tarea de mostrar, a lo largo de su obra, la existencia de una “Visión de los vencidos”, de una perspectiva cultural autóctona de lo propio y lo ajeno en torno a cuestiones centrales como la *tradición*, los *saberes* y los *valores*.

Aunque la obra de León-Portilla subraya más el aspecto “espiritual” de las realizaciones culturales indígenas y se aleja de toda posición política extrema, no ha dejado de advertir muy claramente el significado profundamente negativo que la colonización española primero y la imposición del Estado mexicano moderno después han tenido para los pueblos indios. En este sentido, sus aportes histórico-hermenéuticos son susceptibles de una aplicación político-cultural muy radical, tanto en un sentido *afirmativo*, ya que permiten el acceso a tradiciones de sabiduría y creación

cultural, cuanto en un sentido *crítico* de las concepciones y políticas oficiales de destrucción de los pueblos y las culturas indígenas. Esto se puede advertir con claridad en su interpretación del significado histórico de la evangelización novohispana, las proclamas en náhuatl de Emiliano Zapata y la emergencia de la palabra indígena en la rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En todos estos casos se nos revela la *autoconciencia cultural indígena* frente a los distintos intentos de aculturación forzada realizados desde la llamada conquista de América: tanto en el sentido de la afirmación del valor de las tradiciones culturales propias, como en la persistencia de un proceso de resistencia espiritual frente a las imposiciones de los poderosos. Ambos aspectos son sólo indicios de un proceso histórico mucho más amplio y profundo, pero nos permiten captar que los pueblos indígenas fueron (y son) conscientes del impacto destructor de la aculturación forzada y resistieron (y resisten) la colonización cultural desde su propia visión del mundo y sus valores, es decir, desde su propia matriz civilizatoria.

En múltiples textos recogidos y traducidos por León-Portilla es visible el impacto destructivo que, para los pueblos aborígenes, tuvo su encuentro con los hombres de España. Los testimonios recogidos por nuestro investigador en *La visión de los vencidos* y en *El reverso de la conquista*, por ejemplo, son de un dramatismo histórico inaudito. Pero es quizá en la respuesta de los *tlamatinime* a la impugnación de su religión y tradiciones por parte de los doce primeros frailes europeos, llegados en 1524 a Tlatelolco, en donde se advierte con nitidez la autoconciencia cultural náhuatl. En este texto, recogido por Sahagún en el libro de los *Colloquios*, donde se atestigua que los sabios antiguos, “lejos de someterse servilmente —como algunos han creído— ante la nueva doctrina enseñada por los frailes, prefieren discutir con ellos. Al hablar los *tlamatinime* ante los frailes y ante el pueblo es quizás ésta su última y más dramática actuación pública. A través de sus palabras, extremadamente respetuosas y llenas de cautela, se ve que tienen conciencia de que por ser ellos los vencidos, no puede existir de hecho un plano de igualdad en la discusión...”⁷⁵ En condiciones de dominación los *tlamatinime* son capaces de defender, con

argumentos que hoy nos parecen indiscutibles, su propia tradición y el valor de su cultura.

El peligro de emitir su palabra es evidente y a pesar de ello argumentan: 1. Frente a la acusación, hecha por los frailes, de que no conocen la existencia de “Dios” y que sus dioses son falsos, responden estableciendo la dignidad de sus propias tradiciones religiosas:

“Vosotros dijisteis que nosotros no conocemos al Señor del cerca y del junto, a aquel de quien son los cielos y la tierra. Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses. Nueva palabra es ésta, la que habláis, por ella estamos perturbados, por ella estamos molestos. Porque nuestros progenitores, los que han sido, los que han vivido sobre la tierra, no solían hablar así. Ellos nos dieron sus normas de vida, ellos tenían por verdaderos, daban culto, honraban a los dioses (...) Era doctrina de nuestros mayores que son los dioses por quien se vive, ellos nos merecieron (con su sacrificio nos dieron vida)”.⁷⁶

2. Ante la impugnación de sus ritos y creencias no apelan a un saber abstracto, sino a la realidad, la antigüedad y la potencia de sus tradiciones:

“Y ¿en qué forma, cuándo, dónde, fueron los dioses invocados, fueron suplicados, fueron tenidos por tales, fueron reverenciados? De esto hace ya muchísimo tiempo, fue allá en Tula, fue allá en Huapacalco, fue allá en Xuchatlapan, fue allá en Tlamohuanchan, fue allá en Yohuallichan, fue allá en Teotihuacan. Ellos sobre todo el mundo habían fundado su dominio. Ellos dieron el mando, el poder, la gloria, la fama”.⁷⁷

3. En tercer lugar, plantean el carácter vital e insustituible de sus tradiciones para la supervivencia de su pueblo y su cultura:

“Y ahora, nosotros ¿destruiremos la antigua regla de vida? ¿La de los chichimecas, de los toltecas, de los acolhuas, de los tecpanecas? Nosotros sabemos a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, a quién se debe el ser engendrado, a quién se debe el crecer, cómo hay que invocar, cómo hay que rogar”.⁷⁸

4. El cuarto argumento es la natural incredulidad frente a las creencias de los sacerdotes extranjeros:

“Tranquila y amistosamente considerad, señores nuestros, lo que es necesario, No podemos estar tranquilos y ciertamente no creemos aún, no lo tomamos por verdad, (aun cuando) os ofendamos”.

5. El texto termina con una exhortación a los frailes para que respeten el modo náhuatl de creer y pensar, pero con la conciencia de la inevitable imposición, de ahí las últimas palabras de desesperación:

“Oíd, señores nuestros, no hagáis algo a nuestro pueblo que le acarree la desgracia, que lo haga perecer (...) Es ya bastante que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido nuestro gobierno. Si en el mismo lugar permanecemos, sólo seremos prisioneros. Haced con nosotros lo que queráis”.⁷⁹

En el texto se pone de manifiesto la conciencia náhuatl del valor y la continuidad de su tradición pero, al mismo tiempo, la conciencia de la situación de imposición religiosa y cultural en la que se encuentran colocados. Se podría decir que allí dio comienzo la resistencia espiritual de los pueblos nahuas frente a la imposición evangelizadora.

En este sentido es muy explícita la contra-evangelización desarrollada por diversos sabios mesoamericanos ante la prédica de los misioneros de Castilla. En la espléndida caracterización de “La conquista espiritual” realizada por León-Portilla⁸⁰ se destacan cinco conjuntos de argumentos contra la aculturación inducida por los frailes, algunos ya presentes en la respuesta de los *tlatatinime* y otros que resultan de la observación de las costumbres y las prácticas de los españoles:

a) Argumentos en el sentido del significado vital que las tradiciones propias poseen para las comunidades: las tradiciones hacen posible la vida comunitaria, si se las destruye se produce una catástrofe espiritual;

b) Argumentos “pluralistas”, que insisten en la diversidad de cultos y, por tanto, en la legitimidad de las diferentes tradiciones religiosas; argumentos evidentes para los pueblos nahuas que jamás impusieron sus dioses y creencias a otros pueblos;

c) Argumentos críticos, que muestran el carácter “ascético” o “negador de la vida y del cuerpo” de la doctrina cristiana que se quiere imponer;

d) Argumentos que exhiben la inconsecuencia de los españoles con respecto a sus propias creencias;

e) Argumentos que insisten en la incomprendibilidad de gran parte de la enseñanza de los misioneros.

La existencia de tal cantidad y variedad de argumentos prueba que, por parte de los indígenas, no faltó “racionalidad comunicativa”, ni autoconciencia cultural. El hecho de que, sin excepción, todos estos argumentantes hayan sido eliminados violentamente por la fuerza imperial prueba, por otra parte, que los conquistadores no vinieron a argumentar...

Por supuesto que en el contexto de una ocupación militar y después de ver la suerte de los contra-evangelizadores, muy pocos indígenas cometían la imprudencia de manifestar y afirmar públicamente su tradición. De la respuesta inmediata de Yacotzin, madre del príncipe Ixtlilxóchitl, ante la petición políticamente interesada de su hijo de que aceptara el bautismo, en 1519 (“Ella le respondió que debía haber perdido el juicio, pues tan presto se había dejado convencer de unos pocos bárbaros como eran los cristianos”),⁸¹ hasta la prédica anticristiana de Don Carlos Ometochtzin, que llamaba a los españoles *tzitzinime* (“devoradores de todo lo que es bueno”), a mediados del siglo XVI, los sabios indígenas tuvieron suficiente tiempo y oportunidad para percatarse de la necesidad de guardar su saber y sus tradiciones de la mirada conquistadora. De cualquier modo, como se ha venido documentando en las últimas décadas, las rebeliones político-culturales indígenas no han cesado de producirse hasta nuestros días. En todas ellas es notable la autoconciencia indígena del valor del legado cultural del México antiguo. Es hora de que todo mundo lo aprecie.

Epílogo

El valor de la recuperación histórico-hermenéutica del legado cultural indígena puede advertirse desde dos ángulos: desde el punto de vista de

la comprensión y autocomprensión de la historia cultural de lo que hoyes México y desde la perspectiva de la ampliación de las posibilidades del pensamiento filosófico contemporáneo. Por supuesto que la exégesis que se ha realizado aquí de algunos aspectos de la obra de León-Portilla es bastante elemental y general, pero permite atisbar —al menos eso creo— este valor. En efecto, la tarea de comprensión del sentido, las formas y las realizaciones de las culturas mesoamericanas es una labor clave para comprender lo que hemos sido, lo que somos y lo que podemos culturalmente ser. No haría falta recordarlo si esta labor se hubiera realizada ya y sus resultados vivificaran los desarrollos de las ciencias y las humanidades en las universidades mexicanas y americanas en general. Pero sigue siendo una falla clave en nuestras escuelas y universidades. Tiene razón León-Portilla, pues, al afirmar que México es un país al que le falta una pierna... Desde el otro punto de vista, suele presentarse al filósofo mexicano una falsa alternativa entre hacer filosofía “seria”, siguiendo los temas, métodos e inquietudes de la gran tradición de Occidente, o bien vagar por entre los acertijos e intuiciones de las “cosmovisiones” indias. La alternativa es falsa, porque el rigor filosófico, desarrollado en la asimilación de los métodos de descripción, análisis e interpretación del pensamiento filosófico no excluye, sino que implica la atención a lo que hay que pensar (lo que “da” a pensar”). De otro modo, las reflexiones metódicas se convierten en tautológicos pozos ciegos. La actualización y renovación de la filosofía pasa siempre por la penetración en el sentido de lo que es. Pues bien, no cabe duda que milenios de experiencia civilizatoria mesoamericana ofrecen innumerables motivos, temas y problemas para pensar.

Notas

1. Citado por León-Portilla en *Rostro y corazón de Anáhuac*, México, Asociación Nacional del Libro, A.C., 2001.

2. Apoyándose en el Códice Florentino, León-Portilla asienta la existencia de dos tipos de escuelas nahuas: los *Calméac* (escuelas de sacerdotes) y los *Telpochcallí* (escuela de guerreros); véase *Op. cit.*, p. 75. Sabemos que existían además, y como parte de la enseñanza obligatoria, los *Cuicalli* (escuelas de “artes”), donde se enseñaba y se practi-

caba la música, el canto y la danza. Véase Brigitta Leander, *In xóchitl in cuícatl, Flor y canto*, México, INI-CONACULTA, 1991, pp. 28 y 29.

3. Siguiendo a Ángel María Garibay, nuestro autor caracteriza el difrasismo como “un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se complementan en el sentido, ya por ser sinónimos, ya por ser adyacente”. León-Porrilla, *La Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 7^a. Reedición, 1993, p. 143.

4. Véase León-Porrilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, F.C.E., 7^a. Reimpresión 1985, p. 149.

5. Véase León-Porrilla, *Toltecáyotl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, F.C.E., 4^a. Reimpresión, 1992, p. 193.

6. *Op cit.*, pp. 49-150.

7. León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, pp. 190-191.

8. Véase, para esto, León-Porrilla, *Rostró y corazón de Anáhuac*, p. 69 y ss. Y Miguel León-Porrilla y Librado Silva Galeana, *Huehuehlahtolli, testimonios de la antigua palabra*, México, S.E.P.-F.C.E., 1991.

9. *Ibid.*, pp. 67-68.

10. León-Portilla, *La Filosofía náhuatl*, p. 322.

11. Véase Leander, *op. cit.*, p. 1. León-Portilla clasifica los poemas en cuatro grupos, de acuerdo con su temática: *Yaocuícatl, cuauhcuícatl y ocelocuícatl* como cantos de guerra; *Xopancuícatl y Xochicuícatl* como Cantos de tiempos de verdor y de flores; *Incocuícatl*, Cantos de privación (meditación y búsqueda filosófica); y *Ahuilcuícatl y Cuecuexcuícatl* como Cantos de placer de cosquilleo. Véase León-Porrilla, *Literaturas indígenas de México*, México, MAPFRE-F.C.E., 2^a. Reimpresión, 1996, pp. 247-255.

12. Leander, *op. cit.*, pp. 28-29.

13. Ver, para todo esto, León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, pp. 130-138 (las cursivas son mías).

14. *Op cit.*, pp. 129-130.

15. *Ibid.*, pp. 136-137.

16. Véase León-Porrilla, *In Yancuic nahua tlatolli*, México, UNAM, 1989, p.31.

17. Véase, León-Porrilla, *De Teotihuacan a los aztecas*, México, UNAM, 1995, p.37.

18. *Toltecáyotl*, pp. 28-29.

19. *La filosofía náhuatl*, pp. 145-146.

20. *Toltecáyotl*, p. 433. Sobre las artes de los toltecas, comenta León-Porrilla: “*Ten-toltécatl* —artista del labio o la palabra- adquirió el sentido de orador o maestro del buen decir. *Ma-toltécatl* —artista de la mano— fue el epíteto que se aplicó a cuantos elaboraban obras preciosas de barro, piedra, plumas finas, oro y plata” (p. 31).

21. *Op cit.*, pp. 434-435.

22. *La filosofía náhuatl*, p. 319, n. 1.

23. *Op. cit.*, p. 145.

24. *Ibid.*, p. 146.

25. *Ibid.*, p. 147.

26. *La filosofía náhuatl*, p. 4.

27. Heidegger mismo, colocado en la senda del pensar occidental, difícilmente aceptaría la existencia de una “filosofía náhuatl...”, ya que, para él: “la ‘filosofía’ es, en esencia, griega. Griego quiere decir aquí: en el origen de su ser, la Filosofía ha recurrido, en primer lugar, a lo griego —y sólo a ello— para desarrollarse (...) La proposición ‘la Filosofía es en su esencia griega’ no dice más que: el Occidente y Europa, y solamente ellos, son en su curso histórico más profundo, originariamente filosóficos...” (*¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea Ed., 1978, p. 49). Sin embargo, al final de este texto, Heidegger apunta a la relación esencial entre filosofía y poesía como tema de la filosofía contemporánea: “Entre los dos, pensar y poetizar, reina un parentesco oculto, ya que ambos se gastan y disipan en el lenguaje al servicio del lenguaje. Pero, al mismo tiempo, hay una sima entre los dos, pues ‘viven en montañas separadas’...” p. 68.

28. *La filosofía náhuatl*, p. 5. León-Porrilla cita la introducción de Huxley al *Bhagavad-Gita*. En *La filosofía perenne* Huxley es más explícito: “*Philosophia Perennis*: la frase fue acuñada por Leibniz; pero la cosa —la metafísica que reconoce una divina Realidad en el mundo de las cosas, vidas y mentes; la psicología que encuentra en el alma algo similar a la divina Realidad, o aún idéntico con ella; la ética que pone la última finalidad del hombre en el conocimiento de la Base inmanente y trascendente de todo el ser—, la cosa es inmemorial y universal.”. México, Ed. Hermes, 1986, p. 7.

29. *Op. cit.*, p. 5.

30. León-Portilla dedica la primera parte de *La Filosofía náhuatl* a la determinación, clasificación y valoración de las fuentes del pensamiento prehispánico, pp. 7-53.

31. *Op. cit.*, pp. 57-62.

32. *Ibid.*, pp. 63-74, especialmente p. 71.

33. *Ibid.*, pp. 75-82. Ya antes hemos indicado la existencia de diversas escuelas en la inculturación náhuatl.

34. *Op. cit.*, p. 84.

35. *Ibid.*, p. 85.

36. *Ibid.*, p. 86.

37. *La filosofía náhuatl*, pp. 124-125.

38. “Es ésta una sustantivación, en forma de difrasismo, de dos adverbios: *tloc* y *náhuac*. El primero significa ‘cerca’... El segundo término (*náhuac*), significa ‘en el circuito de’ o ‘en el anillo de’. Añadiéndose a ambos radicales el sufijo personal de posesión *-e*, *Tloqu-e*, *Nahuaqu-e*, se expresa la idea de que ‘la cercanía’ y ‘el circuito’ son ‘de él’...Expresando esta misma idea, traduce Clavijero *Tloque Nahuaque* como ‘Aquel que tiene todo en sí’...” *Op. cit.*, pp. 392-393.

39. “Es una forma participial de un verbo impersonal: *nemohua* (o *nemoa*), se vive, todos viven. A dicha forma se antepone un prefijo que connota causa: *ipal*-por él o mediante él. Finalmente al verbo *nemohua* (se vive), se le añade el sufijo participial *-ni*, con lo que el compuesto resultante *Ipal-nemohua-ni* significa literalmente ‘Aquel por quien se vive’...” *Los antiguos mexicanos*, pp. 144-145.

40. “... este título, asimismo metafórico, significa la creencia en su carácter de algo invisible como la noche e impalpable como el viento.” *Ibid.*, p. 145. León-Porrilla añade, desacertadamente, nos parece, que “Como si en un bello símbolo, flor y canto, los sabios nahuas quisieran designar metafóricamente la trascendencia del principio divino.” Lo desacertado consistiría en reintroducir la trascendencia en una forma abstracta de pensar que *ab initio* la rechaza. Ahora bien, si se establece la trascendencia del principio supremo *respecto a toda representación*, la afirmación sería coherente con el sentido abstracto de Tloque-Nahuaque e Ipalnemohuani.

41. “*Moyocoyatzin* es palabra compuesta del verbo *yoyoca*: ‘inventar, forjar con el pensamiento’; de la terminación reverencial —*tzin*, que se acerca a nuestro ‘Señor mío’ y del prefijo reflexivo *mo*— (a sí mismo), reuniendo estos elementos, la palabra *Moyocoya-tzin* significa Señor que a sí mismo se piensa o se inventa?...” *Idem*.

42. Es notable la insistencia de León-Porrilla en asimilar el principio supremo a una concepción trascendente, quizá con el propósito de establecer su dignidad filosófica. Mas en realidad la serie de atributos o caracteres asignados no rebasan jamás la inmanencia cósmica sino que insisten, más bien, en su irreductibilidad a una determinación empírica o singular.

43. *Idem*.

44. *La filosofía náhuatl*, p. 152.

45. En una extensa, pero importante nota, León-Portilla indica: “Al hablar de Quetzalcóatl, deben distinguirse varios sentidos en la aplicación de este término. Por una parte es el nombre del sacerdote, héroe cultural de Tula, nacido, al parecer, a mediados del siglo IX d.C.... La advocación de Quetzalcóatl se aplicó asimismo al supremo dios dual, venerado probablemente desde los tiempos teotihuacanos. Finalmente, los sumos sacerdotes de la religión azteca adoptaron también ese título.” *La filosofía náhuatl*, p. 302 n18.

46. *Tolteçayotl*, p. 245. Para una visión diacrónica de la evolución de Quetzalcóatl, especialmente en su advocación de Venus, véase Piña Chan, Román, *Quetzalcóatl, serpiente emplumada*. México, EC.E., 3°. Reimpresión, 1985, especialmente Cap. V, pp. 43 y ss.

47. *Idem*. León-Portilla toma como muestra al señor “4- Viento Serpiente de Fuego” de la segunda dinastía de Tilantongo y aún cita distintos casos entre los cakchiqueles y mayas: “Sahagún mismo señala claramente en varias ocasiones que el título de *Quetzalcóatl* se daba a los sumos sacerdotes o pontífices...”. Por su parte, en su estudiado estudio Alfredo López Austin, *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*.

México, UNAM, tercera edición 1998, cap. 8, p. 107 y ss; analiza la naturaleza humana y divina de Quetzalcóatl.

48. *Los antiguos mexicanos*, p. 19.

49. *Op. cit.*, p. 31.

50. Para una visión del campo semántico y las transformaciones de Quetzalcóatl en la mitología mesoamericana (en su relación con Xólotl, Tlahuizcalpantecuhtli, Tezcatlipoca y otros dioses), véase Laurette Séjourné, *El universo de Quetzalcóatl*, México, EC.E., 1ª. Reimpresión 1984 (Trad. de Arnaldo Orfila Reynal).

51. *La filosofía náhuatl*, p. 175.

52. *Op. cit.*, p. 305.

53. El concepto de *écosis* es elaborado por León-Porrilla para dar cuenta de uno de los factores fundamentales de la cultura: el establecimiento, por un grupo humano, de un conjunto de relaciones dinámicas con el entorno físico-geográfico. *Écosis* significa “el conjunto de transformaciones que, en beneficio propio, realiza una comunidad humana al actuar sobre en ámbito geográfico en el que ella se ha establecido para desarrollar allí su existencia”. León-Porrilla, *Culturas en peligro*, México, Alianza Editorial, 1976, p. 20. Tales transformaciones no sólo son “materiales” sino también simbólicas: “En la realización de cualquier *écosis* juegan papel clave la propia visión del mundo, los sistemas de valores, las instituciones de la comunidad”. *Op. cit.*, p. 21.

54. *Toltecáyotl*, p. 170.

55. *Op. cit.*, p. 308.

56. En *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1968, se propone investigar “el tema del tiempo entre los mayas en relación directa con su pensamiento y su antigua visión del mundo” (p. 11).

57. *Op. cit.*, p. 107.

58. *Ibid.*, p. 17.

59. León-Porrilla cita a Thompson, *The Rise and Fall of Maya Civilization*, p. 19. Ver *Tiempo y realidad*...., p. 19.

60. *Op. cit.*, p. 19. Para una exégesis detallada del significado del signo *4 ahau 8 cumhu* como signo inicial de destrucción y recomienzo véase: Domingo Martínez Paredes, *El hombre y el cosmos en el mundo maya*, México, SEP, 1970, p. 100 y ss.

61. *Ibid.*, p. 20.

62. *Ibid.*, p. 47.

63. *Ibid.*, p. 31. Para la ubicación del estado actual de las investigaciones sobre la divinidad solar entre los mayas, véase: Juan Luis Bonor Vallejo. “El Dios del Sol entre los mayas”, y Carmen Vázquez Mantecón, “La deidad solar; vida y muerte en el pensamiento maya”, ambos en *Memorias del primer congreso internacional de mayistas*, México, UNAM, 1994, p. 361 y ss.

64. *Idem.*, p. 63.

65. Como se sabe, es Nietzsche quien introdujo en la filosofía contemporánea la concepción del tiempo como un eterno retorno de las fuerzas cósmicas. La interpretación más brillante de la intuición nietzscheana la encontramos en Deleuze, mediante su noción de lo *finito-ilimitado*: “coda situación de fuerza en la que un número finito de componentes produce una diversidad prácticamente ilimitada de combinaciones.” Foucault, Paidós, México, 1987, p. 169. Curiosamente, Deleuze menciona que Nietzsche, al igual que Foucault “sólo puede indicar esbozos, en sentido embriológico, todavía no funcionales” (p. 168) de esta nueva experiencia de la realidad que se derivaría de la nueva forma. La pregunta que entonces aparece, y cuya respuesta estamos lejos de descubrir, es: ¿Alcanzaron los sabios mayas una determinación completa y funcional de esa “nueva” forma en su concepción del tiempo?

66. León-Porrilla, *Tiempo y realidad...*, p. 81.

67. *Op. cit.*, p. 108.

68. *Idem.*

69. *Op. cit.*, p. 109.

70. *Idem.*

71. León-Porrilla, *op. cit.*, p. 179.

72. Véase, por ejemplo Vasconcelos, *Indología*, México, L.M.U., 1956, p. 1171 (en *Obras completas*, T. 11).

73. Esta es una convicción de la mayoría de los intelectuales mexicanos contemporáneos.

74. Éste es uno de los sentidos del “egipticismo” indígena, desarrollado por Samuel Ramos en su *Perfil del hombre y la cultura en México*: los indígenas no son capaces de salir de sí mismos e integrarse a la corriente universal del progreso. Por supuesto que Ramos hace abstracción del sentido de la temporalidad de las culturas indígenas.

75. *La filosofía náhuatl*, p. 129.

76. *Op. cit.*, pp. 130-131.

77. *Ibid*, p. 132.

78. *Idem.* León-Porrilla anota: “La conclusión... se impone: ‘¿cómo vamos a destruir nosotros unas normas de vida tan antiguas, aceptadas ya por los toltecas...?’ No es posible suprimir un sistema de vida y de pensamiento que tiene hundidas sus raíces en la tradición más antigua de la vieja estirpe náhuatl.” p. 135.

79. *Op. cit.*, p. 136.

80. Ver el Cap. 3 de *Culturas en peligro*, “La conquista espiritual: puntos de vista de los frailes y de los indios”, pp. 63-91. En la medida que el punto de vista de los frailes es, con mucho, el más conocido, aquí sólo nos referiremos al punto de vista indígena.

81. *Op. cit.*, p. 76.