

# Difrasismos, cosmovisión e iconografía

## *Diphrasisms, worldview and iconography*

Alfredo LÓPEZ AUSTIN

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Antropológicas  
alopeza@sni.conacyt.mx

### RESUMEN

En la última década de su vida, José Alcina Franch estuvo interesado por las relaciones entre el lenguaje y las artes visuales mexicas. Y fue consciente de que su pesquisa era pionera en este campo. A partir de las investigaciones de Alcina y de los trabajos de Mercedes Montes de Oca sobre la figura lingüística denominada difrasismo, en este artículo se aportan algunas ideas acerca de las relaciones entre el difrasismo náhuatl, las artes visuales y la cosmovisión mesoamericana. Se sostiene aquí que en una parte considerable de los difrasismos se alude a la oposición complementaria, idea fundamental en la cosmovisión estudiada. Por lo que toca a las representaciones pictográficas y escultóricas, se proponen tres posibilidades de interrelación entre las diadas simbólicas de las imágenes visuales y las figuras difrasísticas.

### PALABRAS CLAVE

Difrasismos  
nahuas.  
Arte mexica.  
Cosmovisión  
mesoamericana

### ABSTRACT

In the final decade of his life, José Alcina Franch was interested in the relationships between language and the visual arts among the Mexica, and was aware that this exploration in that field was pioneering. Taking Alcina's research and Mercedes Montes de Oca's works on the linguistic aspect known as diphrasism as the point of departure, this article offers some ideas about the relationships between Nahuatl diphrasism, the visual arts, and Mesoamerican cosmovision. It is proposed here that in large measure, diphrasisms allude to complementary opposition, a fundamental idea in the cosmovision under study. Three possibilities are proposed for the interrelation of symbolic diads of visual image and diphrasistic figures, in pictographic and sculptured representations.

### KEY WORDS

Nahua  
diphrasisms.  
Mexica art.  
Mesoamerican  
cosmovision.

**SUMARIO** 1. Una propuesta sobre la relación entre lenguaje y artes visuales. 2. Un punto de partida sobre el difrasismo. 3. Un nuevo estudio sobre el difrasismo. 4. Difrasismo y cosmovisión. 5. Explicación de difrasismos a partir de concepciones centrales de la cosmovisión. 6. Los difrasismos contribuyen a la comprensión de la cosmovisión. 7. Una forma de la figura lingüística estudiada que no se ajusta a la idea del dualismo. 8. Mi interpretación de dos difrasismos. 9. Un difrasismo no registrado. 10. Vínculos entre expresión verbal e imagen. 11. Referencias bibliográficas.

## 1. Una propuesta sobre la relación entre lenguaje y artes visuales

En la última década de su vida, José Alcina Franch estuvo interesado por dos temáticas vinculadas entre sí; una, las relaciones existentes entre el lenguaje y las artes visuales; otra, el simbolismo de la escultura mexicana (1992; 1993; 1995), interés derivado de estudios anteriores más generales, relativos al símbolo mesoamericano en el arte (1982). En su artículo «Lenguaje metafórico e iconografía», Alcina Franch planteó: si el lenguaje y las artes visuales son formas de expresión, y si la lengua náhuatl clásica se caracteriza por la riqueza de sus metáforas, es pertinente buscar en las artes visuales la correlación metafórica de la lengua (1995: 7). Bajo tal supuesto, inició una pesquisa que consideró pionera (1995: 10), confiando en que en un futuro cercano otros investigadores continuarían cultivando y perfeccionando el terreno roturado. Su enfoque central fue muy acertado, pues trató de encontrar en la pintura y en la escultura mexicas los símbolos del difrasismo, figura estilística que se utilizó profusamente en la lengua náhuatl (1992: 33-34). Indudablemente el asunto es atractivo, y es de esperarse que muchos investigadores participemos en el debate científico desde distintos enfoques disciplinarios, teóricos y metodológicos.

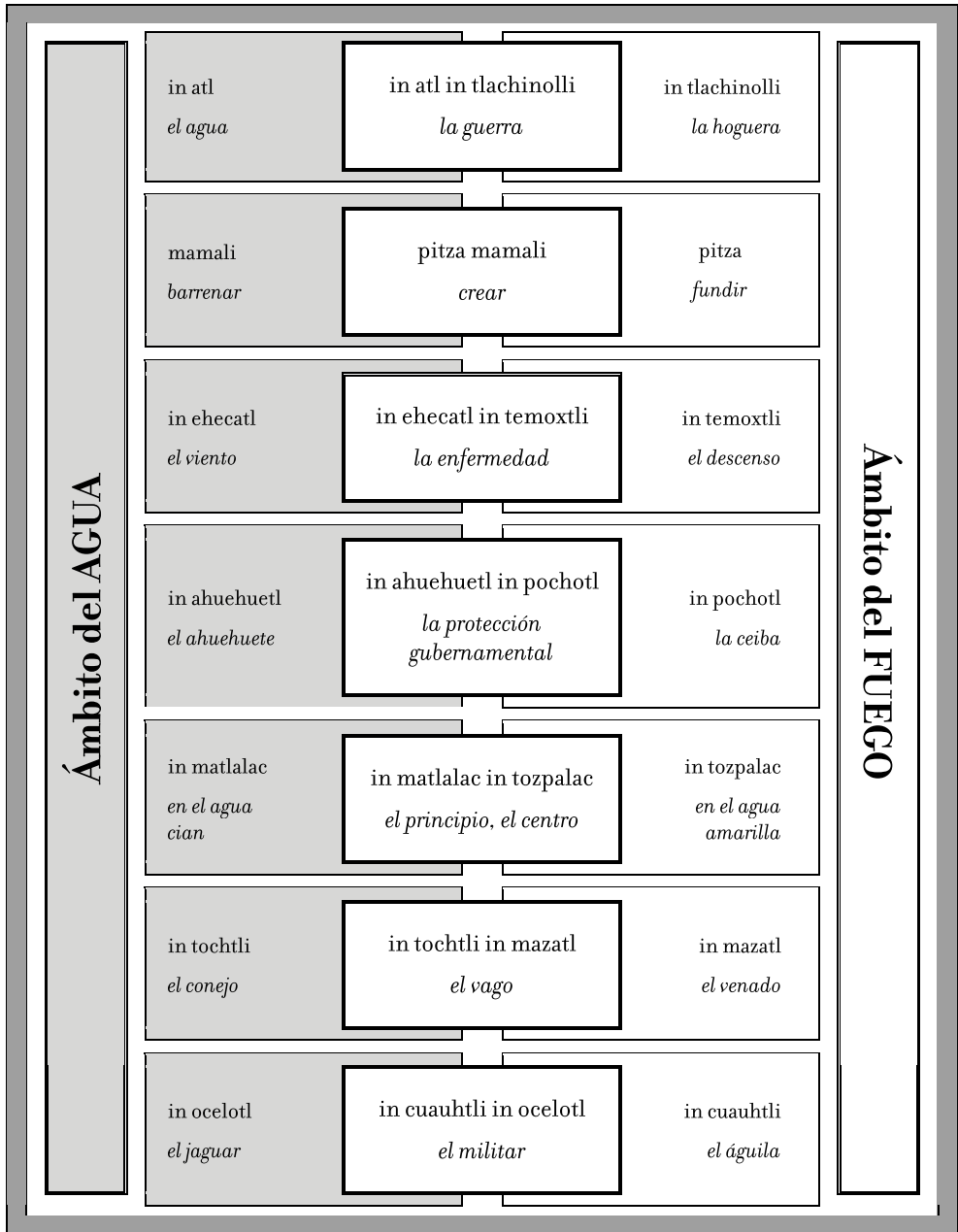
Esta mi primera intervención en la materia tiene tres propósitos: el primero, sumarme al merecido homenaje que se rinde al excelente investigador y al gran amigo que fue José Alcina Franch, manteniendo abierto el estudio que fuera objeto de su interés en sus últimos años; el segundo, dar a conocer un meritorio trabajo sobre el difrasismo, del cual es autora Mercedes Montes de Oca, y el tercero, aportar algunas ideas acerca de las relaciones entre difrasismo y artes visuales desde la perspectiva de la cosmovisión.

## 2. Un punto de partida sobre el difrasismo

Conviene recordar una definición que por muchos años ha servido como base para enfrentarse al difrasismo. Término y descripción fueron formulados por Ángel María Garibay K. en su libro *Llave del náhuatl*, un clásico en el estudio de la lengua de los antiguos mexicas.

*Difrasismo.* Llamo así a un procedimiento que consiste en expresar una misma idea por medio de dos vocablos que se completan en el sentido, ya por ser sinónimos ya por ser adyacentes. Varios ejemplos del castellano explicarán mejor: «a tontas y a locas; a sangre y fuego; contra viento y marea; a pan y agua», &c. Esta modalidad de expresión es rara en nuestras lenguas, pero es normal en náhuatl... Casi todas estas frases son de sentido metafórico, por lo cual hay que entender su aplicación, ya que si se tomaran a la letra torcerían el sentido, o no lo tendrían adecuado al caso. Naturalmente sólo doy ejemplos y no hago un inventario de tan variadas y tan abundantes frases de esta naturaleza (1940: 112).

Garibay K. listó enseguida un buen número de ejemplos (1940: 112-113), de los cuales transcribo unos cuantos:



**Cuadro 1.** Ubicación cosmológica de los elementos de algunos difrasismos.

FRASE:	SENTIDO METAFÓRICO:	SIGNIFICADO LITERAL:
<i>In atl in tepetl</i>	población, ciudad	agua y cerro
<i>in petlatl in icpalli</i>	mando, autoridad	estera y silla
<i>in xochitl in cuicatl</i>	poema	flor y canto
<i>in ahuehuatl in pochotl</i>	autoridad, protección	sabino y ceiba
<i>in ayahuitl in poctli</i>	fama	niebla y humo

A partir de este trabajo seminal se fueron elaborando valiosas investigaciones a lo largo de seis décadas; pero la materia no fue enfrentada con la generalidad que implicaba un enfoque teórico y un inventario de difrasismos en textos literarios ricos en ellos. Se hizo cargo de la acuciosa tarea la lingüista Mercedes Montes de Oca, quien en el año 2000 presentó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México la tesis doctoral *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*. La investigadora me ha comunicado que su libro se encuentra en proceso de preparación para su entrega a prensas, por lo cual podemos esperar pronto un texto definitivo de amplia circulación entre los especialistas, mismo que acompañará otros trabajos de la autora sobre el tema (Montes de Oca 1997; 1998; 2001).

### 3. Un nuevo estudio sobre el difrasismo

Con amplio enfoque, Montes de Oca proporciona un panorama de los estudios que numerosos mesoamericanistas han hecho sobre los difrasismos; discute las distintas posiciones teóricas y analíticas de sus autores, y ubica lingüísticamente el difrasismo. Integra un corpus extenso; analiza el significado de algunos de los difrasismos y, tras analizar diferentes definiciones a la luz del material recopilado y de su posición teórica, propone la propia.

Un primer paso de la tesis es aclarar que los difrasismos, con frecuencia señalados como una característica peculiar de la lengua náhuatl, no le son exclusivos. Las formas duales aparecen en distintas lenguas del mundo, de las cuales la autora menciona el hebreo, el mongol y el rotinés, agregando que también son comunes en familias dravidianas, austronesas y uralaltaicas (2000: 1). Entre las americanas menciona, entre otras, la kamsa y la kuna (2000: 2-3), y entre las mesoamericanas, aparte de la náhuatl, la mixteca, la mazateca, la zapoteca, la otomí y las mayenses, de las que hay valiosos trabajos sobre difrasismos en chol, tzotzil, tzeltal y chuj (2000: 2-8).

El listado y el análisis de los difrasismos están precedidos por una discusión teórica que fija sólidamente los términos para la formación del corpus y la calificación de los elementos. Con base en el material y la evaluación de numerosos estudios mesoamericanistas, Montes de Oca precisa la naturaleza del difrasismo. Una de sus propuestas abre notablemente las perspectivas de estudio del difrasismo como entidad cultural: no está de acuerdo en incluirlo en la categoría de metáfora, como se ha hecho a partir de la obra de fray Bernardino de Sahagún. Esta ubicación del difrasismo en el campo de la estilística —nos dice Montes de Oca— lo reduce a la categoría de un adorno, lo que no ha permitido que se lo analice desde otros ángulos (2000: 13).

Uno de los puntos más importantes para la identificación y el análisis del difrasismo es la caracterización del par de elementos que lo componen. La autora considera que ambos términos tienen entre sí «una pertenencia necesaria, es decir, forman una unidad a pesar de que la relación... se puede visualizar como oposición, sinonimia o complementariedad» (2000: 36). En la búsqueda de la precisión, encuentra necesario separar el difrasismo de otros recursos lingüísticos semejantes, entre ellos el paralelismo, muy utilizado no sólo en el náhuatl, sino en otras lenguas mesoamericanas. Con tal propósito define el paralelismo como «la repetición de un ítem lingüístico o de una estructura en un punto subsecuente del texto, de manera que las dos partes del sintagma se encuentren alineadas» (2000:19).

Montes de Oca forma el corpus de los difrasismos a partir de tres colecciones de *huehuetlatolli*, discursos pronunciados en momentos rituales o ceremoniales tales como saluciones, acceso a cargos de gobierno, peticiones de doncellas, matrimonios, consejos de las parteras a las jóvenes embarazadas, recepción de los recién nacidos, ofrecimiento de los niños a las divinidades, su entrega a la escuela, oraciones públicas a los dioses, confesiones y funerales (Sullivan 1974). Las colecciones son la del libro VI de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, la de fray Andrés de Olmos y la del «padre Oracio», de quien Garibay K. conjetura (1943: 32) y León-Portilla sostiene (1983: xviii) que se trata del jesuita Horacio Carochi.

La parte central de la tesis está formada con el enunciado, la clasificación y el análisis de los componentes del corpus. Como conclusión, Montes de Oca propone su definición de difrasismo, en la cual lo exime del calificativo de metáfora. Es «un fenómeno lingüístico que consiste en la yuxtaposición de dos términos que se asocian para construir un significado distinto del que enuncia cada palabra» (2000: 460-461).

#### 4. Difrasismo y cosmovisión

La tesis de Montes de Oca es básicamente lingüística; sin embargo, la autora recalca como objetivo central plantear la relación entre lengua y cultura como fundamento para el análisis del difrasismo, y considera indispensable integrar al estudio información de carácter etnográfico e histórico (1997: 33; 2000: III; 2001: 394-395). Efectivamente, las bases de inteligencia de estas formas lingüísticas deben buscarse en las concepciones más profundas de sus creadores, trascendiendo los ámbitos lingüísticos. Mi propuesta es, precisamente, que en el análisis de los difrasismos debe tomarse en cuenta la cosmovisión, esto es, la percepción y construcción mental de un mundo específico en el marco general de las diversas tradiciones. En el caso particular de Mesoamérica pueden plantearse, a vuelapluma, dos sencillas observaciones. La primera, la existencia de difrasismos comunes en pueblos mesoamericanos de diferente pertenencia lingüística; la segunda, la presencia de los pares que integran los difrasismos en contextos no lingüísticos, como lo es el sistema calendárico. En efecto, aunque aún no sea posible explicar la razón, es significativo que entre los nombres de los días sean contiguos los que corresponden a dos pares difrásticos, el primero «venado» y «conejo», que

como difrasismo significa «vago», y el segundo «jaguar» y «águila», que juntos significan «militar».

Mi propuesta no es novedosa. Al menos hipotéticamente, León-Portilla enlaza la existencia del difrasismo con la concepción de un dios supremo formado por dos personas complementarias:

Quizá como una resonancia de un pensamiento anclado en la dualidad de Ometéotl, nos encontramos en la lengua náhuatl, como una especie de necesidad, el *difrasismo*. Los nahuas, cuando quieren describir más cabalmente cualquier cosa, mencionan siempre dos aspectos principales de ella, como para lograr que de su unión salte la chispa que permita comprender (1956: 186-187).

Sullivan fue más allá, basando el difrasismo no sólo en la idea de la dualidad divina, sino de una amplia concepción dualista de todas las cosas (1963: 95). En efecto, de esta dualidad cósmica deriva específicamente la creencia en una doble divinidad suprema.

En el dualismo cósmico, todo —lo eterno y lo perecedero, lo creador y lo creado— está compuesto por dos sustancias opuestas y complementarias. Una de ellas tiene entre sus múltiples facetas el calor, la luz, la vida, la superioridad, la sequedad, la masculinidad, mientras que la otra se muestra fría, oscura, mortal, inferior, húmeda, femenina. No hay ser «puro» si la pureza se entiende como una composición homogénea. En cada ser la combinación se encuentra en distintas proporciones, imprimiendo con ello las características esenciales. Esto explica la dualidad divina, propia de todos los seres sobrenaturales, que puede manifestarse no sólo como pareja conyugal, sino bajo otras apariencias de opuestos, entre ellas viejo/joven, oscuro/luminoso o alto/bajo.

Afino mi propuesta: una parte considerable de los difrasismos alude a la composición dual del ser designado, indicando uno de los aspectos de la oposición que produce su existencia. Muchos difrasismos se refieren a lo que en lengua náhuatl recibe el nombre de *tlanamictiliztli*, la compensación, el ajuste, el emparejamiento, término derivado de la partícula *namic*, presente en un buen número de palabras que significan la unión de los complementarios (López Austin 1996: 225-226). Uno de los ejemplos más claros es el de la guerra, concebida como la dinámica del cosmos: su difrasismo se compone como la unión de los dos elementos opuestos por excelencia, el agua y la hoguera, *in atl in tlachinolli*, el contacto de las fuerzas del inframundo y las del cielo (Cuadro 1).

Como es de suponerse, el tema es suficiente para escribir todo un libro. Mis pretensiones son mucho menores. Tocaré algunos aspectos de interés, meros apuntes de posibles investigaciones futuras, agrupados en los siguientes rubros: 1) explicación de difrasismos a partir de concepciones centrales de la cosmovisión; 2) los difrasismos contribuyen a la comprensión de la cosmovisión; 3) una forma de la figura lingüística estudiada que no se ajusta a la idea del dualismo; 4) mi interpretación de dos difrasismos; 5) un difrasismo no registrado, y 6) vínculos entre expresión verbal e imagen.

## 5. Explicación de difrasismos a partir de concepciones centrales de la cosmovisión

He elegido cinco difrasismos en los cuales es notoria la alusión a un ser designado por la referencia a sus opuestos complementarios.

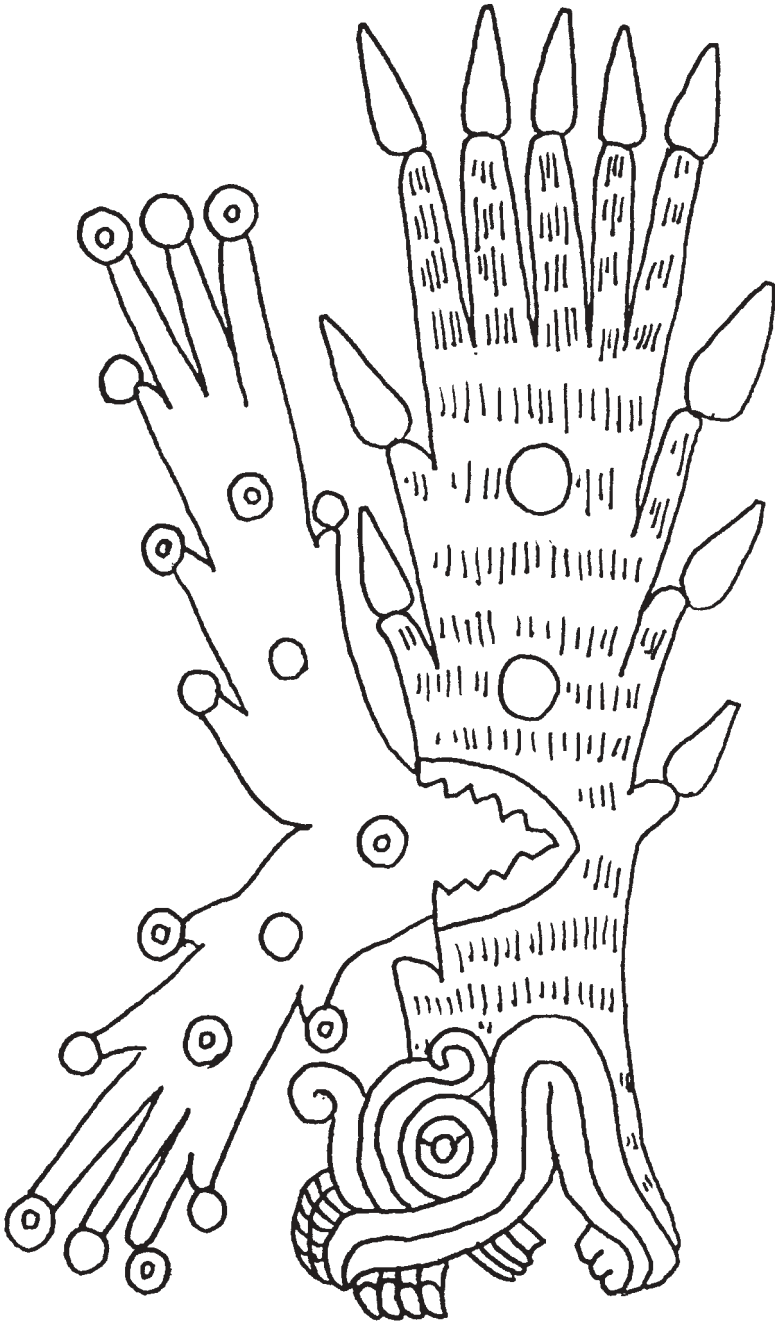
a. *Pitza, mamali*. La unión de estos dos verbos se refiere a las criaturas divinas, y con frecuencia se aplica específicamente al niño que se gesta en el vientre materno o al recién nacido. Montes de Oca (2000: 331) traduce literalmente el difrasismo como «soplar» y «taladrar o barrenar algo», diciendo que con esto se equipara la creación a la fabricación de una joya. La interpretación es correcta; pero el verbo *pitza* debe ser traducido en este caso como «fundir» (Molina 1944: e-n, fol. 64v, FUNDIR METALES; Siméon 1977: PITZA), acepción debida a que en la metalurgia mesoamericana el fuego era avivado a pulmón, ya que el oficial soplabla con la boca a través de un tubo. Por otra parte, el uso del barreno apunta a la manufactura de una cuenta de piedra. Dos acciones tan diferentes como el fundir y el perforar sin duda complementan la idea de la elaboración de una pieza preciosa; pero la idea va más allá. El difrasismo remite a las dos joyas por excelencia que provienen de fundir y taladrar: la pieza de oro (metal prototípico) y la cuenta de piedra verde semipreciosa o *chalchihuitl*, cuyos colores son simbólicamente opuestos complementarios: el color de la sustancia caliente, del fuego, que es el amarillo, y el de la sustancia fría, el agua, que es el que va del verde al azul, pasando por el cian.

Este simbolismo nos remite a la iconografía. Aunque el difrasismo se refiere casi siempre a la criatura humana, se usa en general para designar la creación divina, como en los casos de la guerra<sup>1</sup>, del viento<sup>2</sup>, del tiempo, de los frutos. La imagen recuerda, necesariamente, el Árbol Florido, la gran columna de Tamoanchan de la que proceden todos los bienes, eje cósmico invocado en un poema en que se dice: «Cual oro yo fundo, cual jade yo labro nuestro hermoso canto» (Caribay 1964-1968: II, 139). La imagen del árbol de Tamoanchan, tronchado para que su derrame haga existir el mundo, puede verse en muy diversos documentos pictográficos. En el *Códice Borgia* (1963: lám. 66) el corte del tronco provoca una hemorragia que arrastra cuentas de piedra verde y tejos de oro (Figura 1). Estas imágenes resumen la idea de la procedencia de la voluntad divina: su origen está en el cielo, el ámbito de lo ígneo, y en el inframundo, reino de los muertos, de lo frío y de la humedad.

b. *In ehécatl in temoxtili*. El difrasismo se refiere a la enfermedad. Dos eran los orígenes de los males: el inframundo, de donde surgían los vientos maléficos que causaban los padecimientos de naturaleza fría, como la artritis, y el cielo, del que bajaban las irradiaciones que ocasionaban las enfermedades de naturaleza caliente, como las que consumían el cuerpo. El pri-

<sup>1</sup> *Ca mopitza ca momamali in teuatl in tlachinolli* «porque se funde, porque se perfora el agua divina, la hoguera» (Sahagún 1979: Lib. VI, cap. iii, fol. 8v).

<sup>2</sup> *Quetzalcóatl. Ehecca, ecamalacutl quichihua, tlapitza, tlamamalill*, «Quetzalcóatl hace, funde, perfora el viento, el remolino» (Sahagún 1993: fol. 27ov.).



**Figura 1.** El árbol cósmico con el tronco cortado derrama sangre que arrastra cuentas de piedra verde y tejos de oro. *Códice Borgia*, lám. 66.



mer término del difrasismo es «el viento»; el segundo, derivado del verbo *temo*, «descender», significa «el descenso» (López Austin 1980: I, 310).

c. *In ahuéhuatl in póchotl*. El sentido literal es «el ahuehuete, la ceiba». Con estos dos magníficos árboles se comparaba al gobernante protector. Ambos árboles son impresionantes por su altura y espesor. Sahagún nos explica el difrasismo: «Por metáfora se dice de cualquier señor o principal que es liberal y consuela y favorece a todos sus vasallos. También se dice esto de las otras personas liberales y que favorecen a los pobres» (2000: Lib. VI, cap. xliii, II, 679).

Una antigua tradición mesoamericana equipara al gobernante con el árbol sagrado, transmisor de la voluntad de los dioses (López Austin 1997). En el difrasismo la comparación es dual. Al ahuehuete o sabino (*Taxodium mucronatum*), árbol de hábitos acuáticos, se lo vincula con el dominio del agua: «Es una de las especies que conforman los bosques en galería o riparios, pues crece, de modo natural, casi exclusivamente en las márgenes de los ríos, arroyos o manantiales, y ocasionalmente en áreas con niveles freáticos superficiales» (Montúfar López 2002: 67). Su nombre significa «tambor del agua», lo que según Hernández (1959: I, 46) algunos explicaban porque «está junto a las aguas y meneado por el aire produce ruido». En cambio, la ceiba o pochote (*Ceiba pentrandia*, *C. aesculifolia*), simbolizaba el fuego, y la figura de los agujijones gruesos, salientes y romos de su corteza eran reproducidos como protuberancias en las caras externas de los grandes braseros rituales. En efecto, las aplicaciones cónicas aparecen desde el Preclásico en los braseros rituales de muy diferentes partes de Mesoamérica (Agrinier 1978: 33-34; Rice 1999: 29-33), y se han interpretado como símbolos de los árboles que sostienen el cielo, surgidos del cuerpo del cocodrilo cósmico y representados como gigantescas ceibas (Lowe *et al.* 1982: 272-275; Kidder 1950: 48-49; Freidel *et al.* 1993: 454; Rice 1999: 34-36).

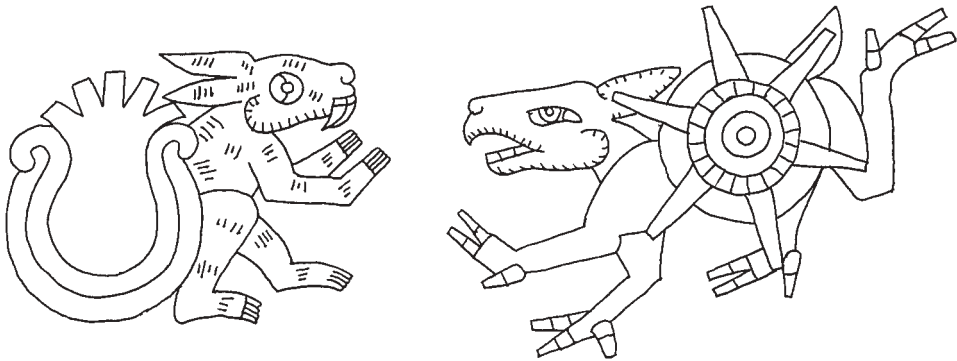
Una vez más la imagen se construye a partir de los opuestos complementarios en la unión de los dos elementos del difrasismo. El gobernante era el portavoz de los dioses del inframundo que ascendían por el interior del tronco del ahuehuete, y transmitía también los mensajes de los dioses del cielo que llegaban por la vía caliente del pochote.

d. *In matlalac in tozpalac*. El difrasismo significa principio, centro, fundación. Literalmente es «en el agua cian, en el agua amarilla». Hace referencia, sin duda, a las dos estaciones del año: la lluviosa y la seca. En la creación del mundo se unieron lúdicamente las dos corrientes de los opuestos. El milagro, como reubicación en el gran principio, traía al presente los sucesos prístinos. Cuando los mexicas llegaron a la región lacustre que sería su hogar definitivo, tuvieron la visión prodigiosa de un manantial del que surgían dos corrientes, una amarilla y otra de azul-verde (Alvarado Tezozómoc 1949: 63). Fue ésta una de las señales divinas de que allí deberían establecerse. La imagen fundacional también se repetía en el rito cada vez que la partera recibía ceremonialmente a un nuevo niño. Metía a la criatura en el agua y le decía: «Entra, hijo mío» o «hija mía», «en el agua que se llama *matlalac* y *tozpalac*.» (Sahagún 2000: Lib. VI, cap. xxxii, II, 622).

e. *In tochtli in mazatl*. El conejo y el venado, animales con notorias similitudes anatómicas y simbólicas —como lo señala Schele (1981: 107-108) al referirse a la tradición maya—, remiten a la vagancia:

*In otitochtiac, in otimazatiac*. Quiere decir esta letra: «Haste hecho conejo, haste hecho ciervo.» Por metáfora se dice de aquel o de aquella que se van de casa de su padre y andan de pueblo en pueblo o de tiánquez en tiánquez; ni quieren obedecer a sus padres ni estar en su casa. Y reprendiéndoles, dicen: *otitochtiac, otimazatiac*: «Haste hecho como conejo y como ciervo, que a nadie obedeces» (Sahagún 2000: Lib. VI, cap. xliii, II, 680).

Entre en serio y en broma, comparé un día a los vagabundos conejo y venado del difrasismo con los eternos viajeros astrales, la Luna y el Sol. No tengo más base que la lámina 33 del *Códice Borgia* (Figura 2), en la cual aparecen, en la parte superior, el conejo con el disco lunar a cuestas y el venado que lleva sobre su lomo la figura del Sol (López Austin 1994b: 49-53). Sin embargo, la similitud me sigue siendo sugerente.



**Figura 2.** El conejo con la Luna; el venado con el Sol. Reconstrucción de las imágenes del *Códice Borgia*, lám. 33.

## 6. Los difrasismos contribuyen a la comprensión de la cosmovisión

El difrasismo puede ser explicado en el amplio contexto de la cosmovisión; pero es necesario destacar también que esta forma lingüística es un valioso objeto particular en el estudio de la cosmovisión. Pongo un ejemplo, relativo a la concepción de un mundo en que la vida vegetal y la animal estaban sujetas a algunos procesos comunes, en los cuales las criaturas vegetales operaban con frecuencia como prototipos. Esto no es novedad, pues es suficientemente sabido que ciertos aspectos de la existencia humana se equiparaban a la vida del maíz. Sin embargo, es necesario profundizar en las concepciones sobre el ciclo de los seres mundanos, propio de una cosmovisión en que todo lo existente poseía alma.

El ciclo general puede ser descrito sucintamente como la alternancia de la existencia en el reino de la vida y en el reino de la muerte. Cuando los seres mundanos —animales, vegetales, minerales, incluso los objetos artificiales— se encontraban sobre la superficie terrestre, tenían dos clases de componentes. Uno era su parte anímica, complejo de entidades imperceptibles e indestructibles que daban a cada ser sus características tanto de clase como de individuo. La parte más importante del complejo anímico era la entidad que proporcionaba las características de clase. Los antiguos nahuas lo llamaban *yollotl* («corazón») o *xinachтли* («semilla») (López Austin 1994a: 168-170). En el tiempo del mito había tantos dioses creadores como clases existirían una vez formado el mundo. Las clases eran una derivación de sus creadores. En el arranque primordial del tiempo cada dios creador había entregado parte de su propia esencia para formar su criatura, y esta esencia constituía el *xinachтли* de la clase. La salida pristina del Sol había cubierto los «corazones» invisibles con una capa de materia perecedera que era el segundo de los componentes de los seres mundanos.

La existencia era la alternancia entre la unión y la separación de los dos componentes. Al surgir sobre la superficie de la tierra, los individuos estaban formados tanto por la interioridad imperceptible e indestructible como por la capa perceptible y perecedera. En el momento de su destrucción, las dos partes se separaban para que el *xinachтли*, libre de su cáscara transitoria, penetrara al inframundo, el ámbito de la muerte. Allí era limpiado de todo residuo de individualidad y pasaba al gran depósito, en el vientre de la montaña cósmica, en espera de ser reusado en otros individuos que ocuparían un espacio sobre la superficie de la tierra.

Sin embargo, no era el «corazón» esencial el único componente invisible de las criaturas vivas. Éstas necesitaban, además, una sustancia que les sirviera para crecer y desarrollarse. Su nombre, expresado con el difrasismo *in celicayotl in itzmolinicayotl*, es marcadamente vegetal, ya que el primer término de la expresión significa «frescura, ternura, verdor, primicia», mientras que el segundo quiere decir «germinación, nacimiento, crecimiento, retoño, reverdecimiento». Lo anterior no debe hacernos pensar que dicha fuerza estaba limitada a los seres vegetales. En el ritual del lavado del niño, la partera invocaba a la diosa Chalchiuhtlicue y decía a la criatura mientras le ponía el agua sobre las regiones del corazón y del hígado:

*Ximocuili, ximocelili, izcatqui inic titzmoliniz, inic ticeliaz. In quixitiz, in quichipahuaz, auh in quitzmolinaltiz in tlazotli, in motocayotia tlazotli, yehuatl, in toyollo, oc cenca yehuatl in eltapachtli* (Sahagún 1979: Lib. VI, cap. xxxviii, fol. 174v).

En este caso el difrasismo aparece en forma verbal: *titzmoliniz, inic ticeliaz*. El texto se traduce:

Toma [el agua], recíbela. Aquí está para que crezcas, para que brotes. [El agua] despertará, limpiará, hará crecer en ti lo valioso, lo que se llama valioso, éste, tu corazón, y principalmente éste, tu hígado.

Esta entidad de naturaleza divina era una de las riquezas atesoradas por los dioses de la lluvia en el Tlalocan. Por ello, en tiempos de sequía, cuando los hombres pedían angustiosamente el agua necesaria para sus cultivos, se quejaban de que los dioses *tlaloque* hubiesen guardado en su depósito subterráneo *in initzmolinca, in incelica* de las criaturas, privándolas de su poder de crecimiento (Sahagún 1979: Lib. VI, cap. viii, fol. 29v). Como puede suponerse, en el interior del Tlalocan la fuerza estaba siempre presente, como verdor inmarcesible, donde las plantas *muchipa tlacelia, muchipa tlatzmolini*, «siempre son verdes, siempre están brotando» (Sahagún 1979: Lib. III, apéndice, cap. ii, fol. 28).

### 7. Una forma de la figura lingüística estudiada que no se ajusta a la idea del dualismo

Los difrasismos han recibido otros nombres: endiádis, binomio léxico y pares léxicos (Montes de Oca Vega 2000: I; Díaz Cántora 1989: 24-25). Todos hacen referencia a la existencia de dos términos componentes de la forma lingüística, lo cual, como se ha afirmado, se funda en la concepción dualista del cosmos. Sin embargo, existen casos —muy pocos, por cierto— en los cuales la composición no es de dos, sino de tres términos. Como ejemplos pueden señalarse:

- a. *In huitlallotl, in tocatzahualli, in zacamitl* (Sahagún 1979: Lib. I, cap. xii, fol. 8r), «el corre-caminos, la telaraña, el dardo del zacate», que quiere decir obstáculo, trampa. Según las descripciones de Sahagún (1979: Lib. XI, cap. ii, pár. 5, fol. 50r) y Hernández (1959: II, 330), el *huitlallotl* puede identificarse con el cocúlido hoy llamado técnicamente *Ceococcyx californiana*. Es posible que un mal augurio atribuido al cruce del ave por el camino, el roce de la telaraña y el pinchazo de una hierba fuesen considerados enojosos para el viandante.
- b. *In texcalli, in atlauhtli, in tepexitl* (Sahagún 1979: Lib. VI, cap. vii, fol. 23v), «el risco, la barranca, el peñasco», para indicar un lugar de trabajos y peligros.
- c. *In chalchihuitl, in maquiztli, in teuxihuitl*, «la cuenta de piedra verde, la ajorca, la turquesa fina», con el significado de creación divina preciosa, y que aparece en la frase *ca tichalchihuitl, ca timaquiztli, ca titeuxihuitl* (Sahagún 1979: Lib. VI, cap. vii, fol. 24v).
- d. *In atlan, oztoc, in tepexic* (Sahagún 1979: Lib. VI, cap. vii, fol. 23v y 24v), «en el agua, en la cueva, en el peñasco» o sea el inframundo.
- e. *In micoani, in polioani in tecuani* (Sahagún 1979: Lib. VI, cap. vii, fol. 23v), «lo mortal, lo destructivo, lo fiero», que alude a los pecados graves.

Sin duda esta forma léxica excepcional requiere de una explicación a partir de la cosmovisión; pero por ahora el tema me rebasa. Si aquí lo menciono es simplemente para dejar constancia de que el problema existe y que su solución queda pendiente.

### 8. Mi interpretación de dos difrasismos

Montes de Oca ha interpretado los difrasismos *in ilhuicatl, in mictlan* («el cielo, el lugar de los muertos») e *in topan in mictlan* («arriba de nosotros, el lugar de los muertos») como si

ambos se refirieran al lugar de los muertos (2000: 216-217). Disiento, pues esto sale de lógica en la concepción del cosmos, que separa los ámbitos divinos en sus partes superior e inferior. En mi apoyo cito un fragmento que aparece en el folio 233 de un *huehuetlatolli* que forma parte de un documento de la Biblioteca Nacional de México, Sección Manuscritos (MS. 1477, fol. 75-100), publicado por Baudot (1978: 74). El texto se refiere al espejo divino con el cual es posible mirar el mundo, y dice: *Ihuan onca mani in coyahuac tezcatl in necoxapon in mictlan ontlaneci, inic oncan tontlachixtica; in quenamican, in mictlan in ilhuicac inic tonitztica in nohuian in cemanahuac*, texto que traduzco: «Y allá está un gran espejo horadado por ambos lados; allí aparece la región de los muertos; con él estás mirando el lugar que es de algún modo, la región de los muertos, el cielo: con él estás viendo todas las partes del mundo.» Queda aquí explícito que el difrasismo «la región de los muertos, el cielo» se refiere a «todas las partes del mundo.»

### 9. Un difrasismo no registrado

Es posible citar un ejemplo de difrasismo que no aparece como tal en las listas conocidas. Se encuentra como simple entrada en un vocabulario, pero cumple con los requisitos de unir dos términos que se refieren a aspectos complementarios en un pensamiento dualista. Es el sintagma *ihqui yeliztli*, que significa «la naturaleza [de algo]» (Molina 1944: n-3, fol. 43v).

Dos radicales nahuas, *ih* y *yel*, remiten a las ideas de naturaleza o esencia; pero parece haber una diferencia sustancial entre ambas. Cualquiera de ellas es suficiente para referirse a la naturaleza de las cosas. Molina vertió las palabras españolas «natura» y «naturaleza» como *teyeliz*, *ihcáyotl*, *ihquizalitzli* y *ihhtlacatiliztli* (1944: e-n, fol. 88r). Por otra parte, Molina tradujo *ih*, como «así»; *ihui*, «de esta manera, así»; *ihqui*, «semejante, así, desa manera», *ihcatiliztli* y *ihcáyotl* como «forma de materia» (1944: 43v, 44r), y *yeliztli* como «ser o estado de cada cosa» (1944: n-e, fol. 35v). Siméon, en el primer diccionario moderno de la lengua náhuatl, precisó los términos, traduciendo *ihcatiliztli* como «forme, propriété, état des corps, manière d'être», y dio como equivalentes franceses de *yeliztli*, «état, nature, essence d'une chose» (1965).

A reserva de una investigación futura que permita precisiones mayores, pueden observarse algunos detalles de interés. La radical *ih* y sus derivados *ihui* y *ihcayotl* acentúan lo patente o manifiesto en la naturaleza de los seres. En cambio, la radical *yel* parece aludir a lo interno y profundo si se la considera relacionada directamente con palabra *elli*, «víscera», «hígado» (López Austin 1980: II, 158-159). Sería, en este caso la fuente oculta de lo patente. Con lo anterior el sintagma *ihqui yeliztli*, «la naturaleza [de algo]», abarcaría todo el sentido de la índole de un ser: tanto la causa fundamental de su constitución (*yel*), como su forma (*ih*).

### 10. Vínculos entre expresión verbal e imagen

Alcina Franch (1995), León-Portilla (1996: 111-115) y Montes de Oca (2000: 423-459) han propuesto la representación iconográfica de los difrasismos en imágenes pictóricas y escultó-

ricas de pueblos de lenguas náhuatl y mixteca. Así, por ejemplo, encuentran los difrasismos *in petlatl in icpalli* («la estera, la silla» = el poder) en un glifo de la lámina 83 del *Códice Vaticano B*; *in atl in tlachinolli* («el agua, la hoguera» = la guerra) en el monolito mexicana llamado «Teocalli de la Guerra Sagrada», o *in tlemaitl in copalli* («el incensario, el copal» = la ofrenda) en la lámina 27 del *Códice Fejérváry-Mayer*. Pese a que la lengua náhuatl y la mixteca pertenecen a muy diversas familias, no existe aquí un problema lingüístico si consideramos que los mixtecos debieron de haber contado con difrasismos equivalentes a los de los nahuas, por estar comprendidas las dos tradiciones en un tronco cultural común. La existencia del vínculo del difrasismo y la imagen en éstos y otros muchos ejemplos es indudable. Sin embargo, es necesario ahondar sobre la naturaleza del vínculo. Al introducir la perspectiva de la cosmovisión en el tema, la relación no sólo se triangula, sino que permite suponer que en muchos casos el paralelo simbólico no pasa directamente de la lengua a la imagen, sino que ambos proceden del vértice de la cosmovisión.

Para el estudio del vínculo entre los símbolos verbales y los iconográficos de una cultura dada es necesario tomar en cuenta el tipo de su sistema de notación. El compartido por mixtecos y nahuas —como muchos otros sistemas— era mixto; contaba con glifos ideográficos, logográficos y aun, entre éstos, algunos fonéticos; pero fundamentalmente era un sistema ideográfico, lo que le imprimía características específicas. Si se lo compara con uno esencialmente logográfico —como el maya—, se encontrarán notables diferencias, independientemente de que ambos hayan tenido un origen común y de que no pocos de sus símbolos sean muy parecidos o iguales. Cada sistema tiene sus ventajas y desventajas frente al otro. Por ejemplo, el mixteco-nahua posee un alto grado de comprensión aun sin que el intérprete sepa la lengua de los autores del registro, cosa que no sucede con el sistema maya que, precisamente por su carácter logográfico, está vinculado a una lengua específica desde la cual se hace la lectura. Otra diferencia es la posibilidad de interpretación progresiva de los glifos del sistema ideográfico, ya que proporcionan una mayor información mientras más detenidamente se analicen sus componentes; esto no sucede con el sistema logográfico, que es muy preciso en cuanto al registro de un discurso, pero que limita su significado a las palabras componentes de dicho discurso.

El investigador está obligado a tomar en cuenta las características particulares de los sistemas mesoamericanos. La confusión puede conducir a errores tales como pretender «leer» logográficamente los códices nahuas o mixtecos, con lo cual no sólo se construye un texto artificial y arbitrario, sino que se minimizan las grandes posibilidades de interpretación de los glifos.

En el sistema mixteco-nahua la imagen puede corresponder a un texto; pero también puede ser independiente y registrar ideas no verbalizadas. En el primer caso, el registro pictórico necesita de otro, discursivo y memorizado. Esto produce una gama de interrelaciones entre las imágenes verbales y las visuales. Señalo tres de posibilidades de diadas simbólicas:

- 1) El pictograma es ancilar a un discurso. Se trataría de un recurso mnemotécnico, un apoyo al proceso recitativo de un texto. O pudiera tener una función mayor, ser una expresión

- complementaria al aportar datos visuales no comprendidos en el texto (piénsese en un códice odográfico). Si en el códice aparece el glifo *cuauhtli-ocelotl*, es probable que se refiera a un pasaje del discurso en el cual aparece el sintagma *in cuauhtli in ocelotl*. Esto hace que, al menos en el detalle, la correspondencia produzca algo próximo a una verdadera lectura.
- 2) Otro caso es cuando el pictograma no es ancilar, pero remite a una idea cuyas formas de expresión difrástica y pictórica son totalmente concordantes. Por ejemplo, el glifo *atl-tlachinolli* de una escultura hace que el observador se represente la guerra y evoque al mismo tiempo el difrasismo *in atl in tlachinolli*.
  - 3) Por último, puede existir el caso de un pictograma sumamente complejo que registra una idea de una complejidad correspondiente. Pongamos por ejemplo el de una figura cósmica, el Árbol Florido. El tlacuilo tenía una amplia variedad de símbolos de los cuales echar mano para representar el Árbol: el tronco torcido, el tronco dividido longitudinalmente en mitades, el tronco dividido en dos ramales que giran en torzal, la distinción de los dos ramales o de las dos mitades del tronco con colores o con figuras distintivas, la gran diversidad de flores esparcidas por la copa, la raíz en forma de cabeza de cocodrilo, el tronco abultado, el tronco cubierto por espinas de ceiba, el ave cósmica encaramada en la copa, la hendedura sangrante en el tronco, el néctar que se derrama de las flores, los pájaros multicolores revoloteando en torno a la copa, etcétera. La elección no era del todo arbitraria, puesto que el tlacuilo elegía los símbolos siguiendo el programa de la escena; pero cada símbolo tendría la función de caracterizar en parte la figura cósmica y no la de obedecer o evocar un proceso recitativo. Si supusiéramos esta última función, la lectura sería engorrosa, larguísima y apartaría con sus descripciones innecesarias del sentido del discurso. Entre la pluralidad de símbolos elegibles se encuentran los de oposición complementaria, que también se expresan verbalmente; pero que no es necesario que sean evocados por la imagen. Puede verse un ejemplo en la lámina 28 del *Códice Fejérváry-Mayer*. Aparece ahí el Árbol con su raíz en forma de cabeza de cocodrilo y su tronco dividido en dos ramales; éstos están diferenciados por los colores azul y amarillo. El color de los ramales puede expresarse en el difrasismo *in matlalatl in tozpalatl*, con idéntico sentido que en la imagen verbal; pero este símbolo visual, tan importante para identificar el árbol, no hace necesariamente una referencia a la forma lingüística.

El terreno roturado por José Alcina Franch es amplio. Las posibilidades de investigación son generosas.

## Referencias bibliográficas

AGRINIER, Pierre:

1978 *A Sacrificial Mass Burial at Miramar, Chiapas, Mexico*. Provo: New World Archaeological Foundation.

ALCINA FRANCH, José:

1982 *Arte y antropología*. Madrid: Alianza.

- 1992 «Arte y religión», en *Azteca-mexica*, José Alcina Franch, Miguel León-Portilla y Eduardo Matos Moctezuma, eds., pp. 23-37. Madrid: INAH, Museo Arqueológico Nacional, Comisión Nacional Quinto Centenario, Lunberg.
- 1993 «Cielo e Inframundo en la cosmovisión mexicana: Análisis iconográfico». *Anuario de Estudios Americanos* L-2: 13-29.
- 1995 «Lenguaje metafórico e iconografía». *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 66: 7-44.
- ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando:
- 1949 *Crónica mexicáyotl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BAUDOT, Georges:
- 1978 «Un huehuetlatolli desconocido de la Biblioteca Nacional de México». *Estudios de Cultura Náhuatl* 13: 69-87.
- CÓDICE BORGIA:
- 1963 *Códice Borgia*, ed. facs. México: Fondo de Cultura Económica.
- DÍAZ CÍNTORA, Salvador:
- 1989 «De viejas pláticas y sermones. Dos ensayos de crítica filológica náhuatl». *Chicomóztoc. Boletín del Seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México* 2: 21-38.
- FREIDEL, David A., Linda SCHELE y Joy PARKER:
- 1993 *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. Nueva York: William Morrow.
- GARIBAY K., Ángel María:
- 1940 *Llave del náhuatl. Colección de trozos clásicos, con gramática y vocabulario, para utilidad de los principiantes*. Otumba, México: Mayli.
- 1943 «Huehuetlatolli, Documento A». *Tlalocan* I, 1: 31-53, y 2: 81-107.
- 1964-1968 *Poesía náhuatl*, 3 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- HERNÁNDEZ, Francisco:
- 1959 *Historia natural de Nueva España*, 2 v., en Francisco Hernández, *Obras completas*, II-III. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- KIDDER, Alfred V.
- 1950 *Certain Archaeological Specimens from Guatemala, II. Notes on Middle American Archaeology and Ethnology*, IV, 95. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel:
- 1956 *La filosofía náhuatl estudiada en sus Fuentes*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- 1983 «Estudio introductorio» a Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, ed. facs., pp. vii-lxvi. México: Universidad Nacional Autónoma



de México, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas.

- 1996 *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo:

- 1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., 3ª ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 1994a *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1994b *El conejo en la cara de la Luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional Indigenista.
- 1996 *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, 3ª ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 1997 «El árbol cósmico en la tradición mesoamericana». *Monografías del Jardín Botánico de Córdoba* 5: 85-98.

LOWE, Gareth W., Thomas A. LEE y Eduardo MARTÍNEZ ESPINOSA:

- 1982 *Izapa: An Introduction to the Ruins and Monuments*. Provo: New World Archaeological Foundation.

MOLINA, Fray Alonso de:

- 1944 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

MONTES DE OCA VEGA, Mercedes:

- 1997 «Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización». *Amerindia* 22: 32-46.
- 1998 «Pares verbales en el náhuatl ¿paralelismos o difrasismos», en *Cuarto Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, Zarina Estrada Fernández et al., vol. I, pp. 241-261. Hermosillo, Sonora: Unison.
- 2000 *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 2001 «Los difrasismos en el náhuatl: una aproximación lingüística», en *Avances y balances de lenguas yutoaztecas. Homenaje a Wick R. Miller*, José Luis Moctezuma Zamarrón y Jane H. Hill, eds., pp. 387-397. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MONTÚFAR LÓPEZ, Aurora:

- 2002 «Ahuehuete: símbolo nacional». *Arqueología Mexicana* X, 57: 66-69.

RICE, Prudence M.:

- 1999 «Rethinking Classic Lowland Maya Pottery Censers». *Ancient Mesoamerica* 10, 1: 25-50.

## SAHAGÚN, Fray Bernardino de:

- 1979 *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 v. México: Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación.
- 1993 *Primeros memoriales*, ed. facs. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- 2000 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 v. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

## SCHELE, Linda

- 1981 «Sacred Site and World-View at Palenque», en *Mesoamerican Sites and World-Views*, E.P. Benson, ed., pp. 87-114. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

## SIMÉON, Rémi:

- 1997 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo Veintiuno.
- 1965 *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*. Graz, Austria: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.

## SULLIVAN, Thelma D.

- 1963 «Nahuatl Proverbs, Conundrums, and Methaphors, Collected by Sahagun». *Estudios de Cultura Náhuatl* 4: 93-177.
- 1974 «The Rethorical Orations, or Huehuetlatolli, Collected by Sahagun», en *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*, Munro S. Edmonson, ed., pp. 79-109. Albuquerque: University of New Mexico.