



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”

OMETILIZTLI

APROXIMACIÓN A LA CONCEPCIÓN NÁHUATL DE DUALIDAD

Tesis que para obtener el grado de
MAESTRA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Presenta
Gloria Cáceres Centeno

Asesor:
Mtro. José Jaime Vieyra García



Morelia, Michoacán 2008

Agradezco a: mi madre, Kutsi, Erandi, Istach, Hugo y Rosalinda
mis profesor@s y compañer@s
muy especialmente a Jaime y Ana Cristina.

OMETILIZTLI:

APROXIMACIÓN A LA CONCEPCIÓN NÁHUATL DE DUALIDAD

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I ¿DÓNDE QUEDÓ EL INDIO EN LA HISTORIA Y EN LA FILOSOFÍA MÉXICANA?	
I.1 Revisión histórica de la conciencia que da cuenta del indio	21
I.2 ¿Cuál es el papel del indio en la filosofía mexicana?	45
I.3 ¿Desde dónde se puede trazar otra visión del indio?	56
I.4 Interés que revela el pensamiento indígena al mundo contemporáneo.	63
 CAPÍTULO II. LA DUALIDAD EN EL PENSAMIENTO DE LOS ANTIGUOS NAHUAS.	
Introducción	71
II.1 La verdad en la poesía	73
II.2 Concepto de dualidad	80
II.3 La dualidad y el mito	85
II.4 La cosmovisión dual	95
II.5 La dualidad en el ser humano	107
II.6 La dualidad en la estructura cultural	131
Hilvanando el tejido de ideas	164
 CAPÍTULO III LA DUALIDAD DA QUE PENSAR	
Introducción	173
III.1 El quiasmo en Teo Ramírez a partir de la filosofía Merleau-Ponty	174
III.2 La dualidad en la poesía de Concha Michel	186
III.3 El yin yang en la filosofía taoísta	199
III.4 La unión de los contrarios en Heráclito	209
A manera de conclusión	215
 CONCLUSIONES GENERALES	217
Bibliografía	230
Índice extenso	234

INTRODUCCIÓN

...Lo único que se puede cambiar es la mirada, no el mundo.

Wittgenstein

Este trabajo pretende realizar un acercamiento a la cultura de los antiguos nahuas, haciendo especial énfasis en la concepción de la dualidad, pues desde la perspectiva que aquí se plantea, se conciben dos aspectos importantes a considerar: el primero mostrar que la dualidad constituye un eje explicativo de su cultura, y el segundo, que a partir de dicha concepción se puede reflexionar sobre ciertos problemas que atañen a la filosofía de la cultura. Al abordar el tema han salido a nuestro paso varios cuestionamientos que fueron guiando el curso de lo que aquí se expondrá: ¿Se puede entender el pensamiento mesoamericano como filosofía? ¿Qué limitaciones o prejuicios encontramos en la historia y la filosofía de la cultura? ¿Qué papel ha jugado en la filosofía mexicana el pensamiento indio? ¿Cuál es la acepción¹ de mundo desde la que se filosofa? ¿Cuál es la concepción sobre el “otro” a lo largo de nuestra historia? ¿Qué importancia tiene para nosotros conocer las culturas mesoamericanas? ¿Qué actualidad y qué aportes podrían ofrecernos hoy? ¿Se puede proponer una reflexión filosófica a partir de la dualidad? Tratar de dar una respuesta plausible a estas preguntas es el propósito de este trabajo.

La posición que aquí se adopta al introducirnos en una problemática de por sí compleja y debatida, que tiene que ver con las formas en que nos hemos acercado a la comprensión del “otro”, requiere ser aclarada en principio. Mi mirada parte desde mi propio suelo hermenéutico, es decir, como mujer mexicana formada principalmente en paradigmas propios del siglo XX y con proyección a futuro en este siglo, con las limitaciones mismas que conlleva no ser hablante de alguna lengua indígena, pero con la experiencia enriquecedora de haber convivido con comunidades indígenas, que han dejado una impronta significativa en mi vida. Mi intención por tanto, no es hablar en nombre de los indígenas, y menos aún si se trata de pueblos ya desaparecidos, como es

¹ Utilizo el término *acepción de mundo* en el sentido que propone Gadamer, quien retoma el concepto de W. von Humboldt, más no en un sentido limitativo, como reflejo de la peculiaridad espiritual de las naciones, es decir, las diferentes lenguas representan diferentes acepciones de mundo, por lo que el aprendizaje de otra lengua no alcanza su comprensión pura y completa. Por el contrario para Gadamer es ahí donde se realiza la tarea hermenéutica, ese otro lenguaje no sólo tiene una verdad *en sí*, sino también una verdad *para nosotros*, el lenguaje adquiere existencia en el hecho de que en él se reprenda el mundo. Revisar Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, pp. 527-531

el caso que nos ocupa, sino tratar de comprender en esa otra acepción de mundo, aquello que nos pueda decir algo relevante para la cultura en que me desenvuelvo, que oriente desde otro horizonte una perspectiva alentadora ante los problemas que ha generado el modelo civilizatorio imperante en nuestra sociedad.

Al acercarnos a otra cultura surgen a nuestro paso una serie de problemas. En principio nos enfrentamos al problema de la comprensión, esta comprensión estará impregnada por la forma en que tradicionalmente se ha trazado nuestra historia. El primer problema es entender cuál ha sido la concepción del indio en nuestra historia, es decir, cuál es la conciencia histórica que se revela en cada época, y cuál es la apreciación del indio del pasado con respecto del actual. Al hacer una breve revisión confirmamos –lo que ya muchos autores han dicho– que nuestra historia es una historia colonizada, escrita desde el poder que justifica la dominación; desde esta perspectiva encontramos dos posiciones valorativas hacia el indio que oscilan entre una infravaloración o una supervaloración, pero que en ambas se pone en perspectiva la visión del mestizo, del blanco, del civilizado o del occidental, como punto de referencia jerárquica en sus juicios. Lo que se pone de relieve es la dificultad que hemos tenido en México para aceptar la alteridad, negando o subsumiendo a una de las civilizaciones que conforma el amplio panorama cultural de nuestro país y al mismo tiempo vemos la ausencia en el discurso de la propia visión del indio.

Esta perspectiva colonizada también se extiende a la filosofía mexicana y desde estos supuestos surge la sospecha acerca de la posibilidad de filosofar desde otro suelo diferente, la pregunta al respecto sería entonces si ¿La cosmovisión es distinta a la filosofía o en la filosofía se encuentra contenida también una cosmovisión? Pregunta que queda abierta para futuros debates. Sin embargo, la reflexión nos lleva a pensar en el origen, visto el origen en una doble dimensión: desde la filosofía en sí como amor a la sabiduría y desde el del origen del pensamiento mesoamericano como forma de reflexión originaria en nuestro país, en el entendido de que existen tantas formas de racionalidad como procesos socioculturales.

Dado el papel marginal que el pensamiento indígena ha tenido en la filosofía mexicana, me parece importante hacer resaltar tres aportes que esta investigación podría hacer a la discusión en la filosofía de la cultura.

En primer lugar, reconocer que existe un conflicto generado a partir de dos procesos civilizatorios, y que en esta doble matriz cultural uno de nuestros legados ha permanecido oculto, relegado y muchas veces negado, por lo que su reconocimiento es de importancia para una autocomprensión cultural; en segundo, una reflexión sobre la vigencia del pensamiento cosmológico, que se centra en la concepción de la dualidad; y finalmente proponer desde la concepción de la dualidad otra forma de ver al mundo como camino alternativo frente al rumbo desolador de nuestra sociedad contemporáneo.

Frente a la idea de que la filosofía sólo puede concebirse desde parámetros occidentales cabría aducir que el acto de pensar o de reflexionar no es privativa de una cultura o sociedad, sino que es la forma en que el ser humano ha buscado respuestas + a las preguntas originarias sobre la existencia, sobre el ser y sobre el universo, entonces la reflexión es ante todo un acto humano, es la condición misma del ser humano, es decir la forma en que se autocomprende y comprende al mundo, las respuestas están ante todo marcadas por su tiempo y su cultura, estas respuestas nos revelan una forma de pensar y una visión de mundo. A estas preguntas el mundo precolombino da respuesta principalmente a través de la estructura dual del universo y del ser.

Ante la actual crisis que vive el mundo contemporáneo, que se observa en el desequilibrio económico, ecológico y de valores humanos, si estamos viviendo el fin de la modernidad y de la racionalidad instrumental, ¿no sería necesario y prudente, apelar a otra concepción, que nos permita una vida más equitativa y más equilibrada?, Si la racionalidad del mundo occidental nos está llevando a la destrucción ¿no sería conveniente buscar otra perspectiva? El pensamiento indígena nos da las pautas para reestablecer el equilibrio que tanto necesitamos. La visión del mundo indígena, en su concepción de la dualidad nos orienta para entender la esencia de la formación del ser, así como en diversas esferas de la realidad que se presentan en su estructura dual y nos recuerda la responsabilidad que tenemos como seres humanos para mantener ese equilibrio, tanto interno, en uno mismo, como externo en el universo y con todas nuestras relaciones.

Es por ello que se propone establecer un diálogo intercultural horizontal, para lo cual tendremos que partir de la premisa de que lo que el otro piensa es valioso, más aún requiere hacer una profunda crítica hacia nuestras propias premisas y valores; un

diálogo que respete la diferencia tendrá que hacer una especie de *epojé* de nuestros juicios, acercarnos a sus formas de reflexión y posteriormente, integrar una nueva visión.

La hipótesis de partida de esta investigación se plantea en dos sentidos: por un lado la comprensiva, en la que se pretende mostrar que la concepción de la dualidad es uno de los fundamentos que atraviesa la cosmovisión nahua, que nos permite comprender la interrelación entre naturaleza, sociedad y ser humano. Y por otro lado está la hipótesis reconstructiva, en la que a partir de sus parámetros culturales se puede establecer una interpretación dialogante que permita hacer una fusión de horizontes o un diálogo intercultural desde nuestro horizonte actual.

Así, la propuesta metodológica que se adopta es partir del origen, tomando como base los propios discursos nahuas, y desde ahí preguntarnos qué es lo que nos pueden ofrecer, no desde una argumentación en términos similares a la filosofía, sino desde nuestra interpretación qué pueden aportar a la filosofía de la cultura ¿El mundo se puede concebir en términos duales? ¿En qué consiste? ¿Qué pueden aportar esta concepción a la cultura en México? La dualidad en el mundo náhuatl nos remite a la reflexión del ser, reflexionar sobre nuestro pensar y nuestro sentir, nos abre el camino hacia la ontología, a una visión inmanente del ser y hacia una ética.

Estructura del texto

El presente trabajo se estructura en tres capítulos: en el primero se exponen los principales problemas a los que nos enfrentamos al tratar de comprender al “otro”. Inicialmente se hace una revisión de la conciencia histórica que da cuenta del indio desde la conquista hasta nuestros días, haciendo una exégesis de *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Luis Villoro y una perspectiva más reciente a partir del *México profundo* de Bonfil Batalla, donde se deja ver la imagen construida del “otro” a partir de las diferentes instancias epistemológicas prevalecientes en cada época. Finaliza este apartado con una revisión muy breve de los últimos movimientos indígenas que abren una perspectiva inédita en la historia, pues ahora son los propios indios los que revelan su propia imagen. Se continúa con la revisión del papel que ha jugado el indio en la filosofía mexicana, donde se hace patente que la visión colonizada de nuestra

historia también se refleja en la filosofía de lo mexicano, esto nos lanza a preguntarnos entonces sobre los supuestos filosóficos de esta tradición en nuestro país; aquí se trata de responder si la filosofía sólo se puede establecer a partir de los parámetros occidentales o se puede construir una filosofía desde otra visión, lo que nos remite a recordar la vocación misma de la filosofía como amor a la sabiduría.

El siguiente apartado trata de dar respuesta a los problemas antes planteados, se intenta apuntar una posible salida que tiene que ver con tres ámbitos distintos: el político-jurídico, el filosófico y el histórico. Sobre el primero se proponen ciertas condiciones desde las que se puede ir construyendo un diálogo intercultural, que dé pie a un desarrollo más inclusivo y no dominante, pensar en una “ciudadanía múltiple” con todas las consecuencias que esto requiere para ser posible. En el ámbito filosófico se propone romper con una relación jerárquica entre sujeto y objeto, en la que no se establece una verdadera comunicación, sino pensar en una relación horizontal entre sujetos, en el “nosotros” como intersubjetividad dialogante, que permita aceptar la alteridad en su igualdad y su diferencia. Y en cuanto a lo histórico, se plantea el problema de la comprensión, ¿cómo pensar desde otro horizonte?, tarea que se propone como estructura de la comprensión a partir del círculo hermenéutico y de la historia efectual plantada por Gadamer. Finalmente se ofrece un panorama en términos muy generales de los aportes de la cultura indígena en boca de varios autores, mostrando tres momentos esenciales: el reconocimiento como legado, replanteando una revisión descolonizante de nuestra historia, otro momento sería en el sentidos de la autocomprensión cultural y un tercer momento serían los aportes que en distintas esferas específicas nos pueden proporcionar elementos para una visión de futuro: la ética, la ecología, la justicia, el arte, la religión, también como potencial del capital cultural, como epistemología o cambio de paradigma, todos ellos, de interés para la filosofía de la cultura.

En el segundo capítulo se aborda propiamente la concepción de la dualidad entre los antiguos nahuas. Me apoyaré principalmente – aunque no exclusivamente- en la *filosofía náhuatl* de León-Portilla y en *Cuerpo humano e ideología* de Alfredo López Austin. Se inicia con una serie de premisas sobre la lengua náhuatl: su estructura a partir de difrasismos; una noción del sentido metafórico y poético del lenguaje, así como su concepción de “lenguaje verdadero”. Asimismo se aborda el concepto de dualidad desde

la figura de *Ometéotl* y sus diversas acepciones que hacen patente su carácter omniabarcador. Posteriormente se habla sobre los mitos nahuas, se toma como modelo ejemplar el mito de la creación humana, que nos muestra con toda claridad la importancia de la concepción dual, haciendo una comparación con el mito de la creación humana cristiana, para mostrar cómo desde los mitos fundacionales se gestan dos procesos civilizatorios diferentes. Otro aspecto importante de estas premisas lo constituye su cosmovisión, en ella se muestra un ordenamiento estructural en pares complementarios, que adquiere las características de un macrosistema conceptual que engloba todos los demás sistemas, los ordena y los ubica, por lo que encontramos frecuentemente referencias del microcosmos como reflejo del macrocosmos y viceversa.

Sobre la concepción nahua del ser humano hacemos referencia a dos ámbitos: el individual y el social. Del primero se abordan varios aspectos que lo definen desde sus parámetros culturales: desde su origen mítico; su estructura corporal y su imagen reflejada en el cosmos; como especulación ontológica de naturaleza dual en el individuo, esta concepción la encontramos resumida en el difrasismo *in ixtli in yóllotl* (rostro-corazón); también se abordan las posibilidades de libertad del sujeto ante un destino predeterminado; finalmente la noción de la vida después de la muerte como un *continuum* cíclico y repetible.

Sobre el individuo como ser social se abordan varios aspectos que nos refieren a una organización social donde la dualidad se hace expresa, a través de la familia y el *calpulli* como unidades de producción. Un aspecto central de la transmisión cultural está conformada por la educación, en ella se privilegia el principio de formación integral, tanto en el ámbito familiar, como en el formal dentro de las escuelas, donde se analiza la simbología del espejo como imagen fundamental de la dualidad. Otro aspecto del análisis está dado por los roles sociales entre sexos, aquí se discute sobre la visión patriarcal de las fuentes, apuntando hacia una visión de género, destacando el ideal de la mujer en términos formales, que fue transformándose durante el imperio azteca. Finalmente se devela el sentido de una ética que apunta hacia la formación de la persona para alcanzar una vida sabia como ideal supremo personal y social.

En el tercer capítulo se exponen algunos esquemas filosóficos que nos muestran la potencialidad y la universalidad del concepto de dualidad, vista a través de filósofos y pensadores de distintos tiempos y latitudes, tomando como modelos ejemplares *El*

quiasmo elaborado por Mario Teodoro Ramírez a partir de la filosofía de Merleau-Ponty; la concepción dual de la sociedad a partir de la pareja en la poesía de Concha Michel; el concepto dual del yin yang en la filosofía taoísta de Lao tse; y la unión de los contrarios en la filosofía de Heráclito. Este último capítulo expone sólo las ideas centrales de los esquemas propuestos por los autores, sin la intención de abordarlos con profundidad, más bien apuntan hacia nuevas líneas de investigación a futuro, valga pues, como inicio para argumentar que la concepción de la dualidad planteada por los antiguos nahuas como estructura ordenadora, rebasa las posibilidades de concebir este concepto como un esquema local o circunscrito a una temporalidad determinada, más bien abre las posibilidades de proponer una vía desde la filosofía de la cultura para repensar nuestra cultura desde un paradigma dual.

Aparato crítico

El abordaje del tema en este trabajo se apoya en varias disciplinas como la historia y la antropología. De la primera se toma como base teórica a Gadamer, en particular el sentido hermenéutico de la comprensión y su concepción de la historia efectual. Para la interpretación de los mitos se toma por una parte la teoría de Paul Ricœur quien propone una hermenéutica, entendiendo al mito como discurso del acontecimiento y del sentido; por otra parte se retoma a Mircea Eliade, quien propone que el mito no se refiere a un remoto pasado, sino que forma parte de la condición humana y que el mundo contemporáneo está plagado de mitos, que por ser tan familiares resultan casi imperceptibles. Finalmente se adopta la postura de Clifford Geertz para abordar el concepto de cultura y la tarea de comprensión de otra cultura distinta a la del investigador. De forma breve se exponen los principios fundamentales de estas teorías que orientan esta investigación.

El círculo hermenéutico y la historia efectual

A través de los textos nahuas se elabora una interpretación para comprender el sentido de los conceptos en sus contextos histórico-culturales, partiendo del círculo hermenéutico propuesto en la teoría de H. G. Gadamer, y particularmente de los

conceptos de “historia efectual”, “fusión de horizontes” y “reconstrucción y aplicación hermenéutica”.

Desde esta teoría se considera que todo escrito es una especie de habla extraña, que requiere volver a ser reconducido para darle su sentido, así su comprensión es la continuación de un acontecer que viene desde la antigüedad y que nos determina el lenguaje en el que vivimos “en realidad es propio de todo lo que está escrito elevar la pretensión de ser devuelto por sí mismo a lo lingüístico”², la comprensión tiene que intentar fortalecer el sentido de lo dicho. El texto del pasado no sólo nos habla de algo individual, sino nos hace presente una humanidad pasada en su relación con el mundo, a partir del cual la existencia actual puede reconstruir otra existencia. Pero la verdadera tarea hermenéutica de pensar históricamente dice Gadamer es siempre una mediación entre dichos conceptos y el propio pensar, realizar la transformación de los conceptos del pasado para que se haga lenguaje para nosotros. Todo pasado sólo puede hablarnos en la medida que logre decir algo en un lenguaje que alcance al otro. Así la comprensión significa siempre una aplicación y esta aplicación siempre esta abierta a distintas formas de interpretación, aunque por ello no debe renunciarse a la pretensión de verdad del discurso original, ni tampoco traicionar su sentido mediante la lingüisticidad expresa que alcanza su comprensión. Por eso, antes de anteponer nuestras propias ocurrencias a la comprensión, se debe dejar determinar por la cosa misma, estar dispuesto a dejarse decir algo por ella, mostrar receptividad a la alteridad.

Gadamer nos remite a la antigua regla de comprender el todo desde lo individual y éste desde el todo, en una relación circular. Esto requiere de una “re-construcción” desde el contexto que lo precede, un desplazamiento hacia la perspectiva desde la cual el autor gana su propia opinión, en un sentido de participación comunitaria. Gadamer propone para ello lo que llama el *círculo hermenéutico* donde la comprensión se encuentra determinada continuamente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión. Para Gadamer es Heidegger quien da un verdadero giro en la fundamentación del círculo hermenéutico, pues él “describe este círculo en forma tal que la comprensión del texto se encuentre determinada continuamente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión”.³ La estructura de la precomprensión

² Hans-George Gadamer, *Verdad y método*, p. 473

³ Gadamer, Hans-George, *op. cit.*, p. 363

integra varios momentos en el círculo hermenéutico: primero se requiere la anticipación de todo de sentido, para permitir posteriormente la apertura a la alteridad, y finalmente la “puesta a prueba” de los prejuicios. Hacer presentes nuestros prejuicios implica poner en suspenso su validez. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que somos parte, donde el sujeto es el acontecer de la tradición. El círculo no es de naturaleza formal, se encuentra en el movimiento entre la tradición y el intérprete, no es una cuestión subjetiva, sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición, a su vez esta comunidad está en proceso continuo de formación.

Gadamer critica la hermenéutica romántica donde la distancia en el tiempo no se considera para la comprensión de un texto, pues dice que el sentido de un texto siempre supera a su autor y que un texto no se comprende mejor sino siempre de un modo diferente. La distancia en el tiempo debe verse como la planteó Heidegger desde el giro ontológico como “*Factum* existencial”, donde esta distancia en el tiempo no es un abismo que hay que superar, sino lo que nos libra de los prejuicios de nuestro tiempo y de nuestra tradición, o como afirma Husserl “Toda toma de conciencia que procede de razones ‘existenciales’ es por naturaleza crítica”⁴ La pretendida objetividad se alcanza desde una cierta distancia histórica. Sólo esta distancia resuelve la distinción entre prejuicios verdaderos que nos llevan a la comprensión y los prejuicios falsos que nos conducen al malentendido. Pero ¿Cómo reconocer nuestros prejuicios? Gadamer responde que hay que poner en suspenso todo juicio y abrir la posibilidad de lanzar una pregunta, pues la comprensión inicia cuando algo nos interpela. La pregunta deja el espacio abierto para la pretensión de verdad del otro, pero no por ello hay que sustituir nuestra verdad por la del otro sin cuestionarla, sino abrir la reflexión desde nuestra propia historicidad, aprender a conocer en el objeto histórico lo diferente de lo propio.

El horizonte del presente no se forma al margen del pasado. “*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos “horizontes para sí mismos”*”. A esta fusión de horizontes Gadamer le da el nombre de “tarea de la conciencia histórico-efectual”⁵ Gadamer sostiene que “en toda comprensión de la tradición opera el

⁴ Citado por Ricœur, Paul, “Husserl y el sentido de la historia” en Varios Autores, *Acta fenomenológica latinoamericana*, p. 336

⁵ *Ídem.*, p.372-377

momento de la historia efectual”,⁶ es decir, que la historia no nos pertenece, somos nosotros los que pertenecemos a ella, esto quiere decir, colocar al intérprete en el flujo del acontecer de la tradición. La conciencia histórica es un momento de la realización de la comprensión, y ésta es en principio conciencia de la situación hermenéutica. El concepto de la situación se caracteriza por que uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo ni acabado de ella, pero esto no es un defecto sino que es la esencia misma de nuestro ser histórico. “*Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saber*”⁷ Al concepto de situación le pertenece esencialmente el concepto de *horizonte*, como el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo visible desde un punto específico. Tener horizonte es poder ver por encima de lo más cercano. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. Cuando nuestra conciencia histórica se desplaza al pasado, se amplía nuestro horizonte y rodea nuestra profundidad histórica, de nuestra conciencia más allá del presente. Este horizonte se gana desplazándose a una situación histórica. Este desplazamiento es traerse a sí mismo hasta esa otra situación, reconociendo su alteridad, es ascender hacia una generalidad superior que rebasa la particularidad propia y la del otro. Así, el círculo de la comprensión no tiene sólo un sentido metodológico, sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión

En suma los principios básicos que propone Gadamer son hacer conciencia de la propia situación hermenéutica como parte de la historia efectual, ganar un horizonte correcto para los problemas de la tradición y superar la distancia en el tiempo entendiendo que comprender es un proceso de “fusión de horizontes” como proyecto de un horizonte comunitario.

El discurso del mito como acontecimiento de sentido: de lo sagrado a la reflexión

El nacimiento de la filosofía, el momento originario de la razón occidental, suele calificarse tradicionalmente como el paso del mito al *logos*⁸ y desde este precepto el mito queda relegado al mundo de la fantasía, lo irracional, lo que no se puede comprobar, tanto Platón como Aristóteles consideraban al mito como un cuento, una

⁶ *Ídem.*, p 16

⁷ *Ídem.*, p. 372

⁸ Morey, Miguel, *Los presocráticos*, p.12

narración falsa. Tiempo después se le da otra acepción expresada sobre todo en Giambattista Vico quien reconoce al mito como una forma autónoma de pensar, de búsqueda de verdad, por tanto no hay que relacionarlo con el entendimiento racional, porque entonces resulta falso, sino aceptar que el mito es una forma válida, autónoma, de expresar una verdad,⁹ en oposición a la verdad científica que la Ilustración se encargó de afianzar. Así, durante mucho tiempo el mito fue considerado como un reducto del pasado por superar en aras de una racionalidad objetiva. Sin embargo, “esta palabra se utiliza hoy tanto en el sentido de ‘ficción’ o de ‘ilusión’ como en el sentido, familiar especialmente a los etnólogos, a los sociólogos y a los historiadores de las religiones, de ‘tradición sagrada, revelación primordial, modelo ejemplar.’”¹⁰ Ante la creciente desolación que provoca el saber científico y sus recientes cuestionamientos, el mito empieza a ser foco de atención para las actuales teorías, en especial desde el enfoque hermenéutico, y desde las ciencias sociales, el psicoanálisis, la filosofía y los estudios culturales. Ahora se reconoce que el mito contiene una verdad o como dice Eduardo Galeano *el mito es una forma poética de narrarnos una verdad*. Pero también, el mito tiene un profundo contenido filosófico ya que con el mito se trata de dar explicación al origen del hombre en el mundo, de las fuerzas naturales, y las influencias que ellas tienen sobre la humanidad. Son expresiones de la vida como afirma Le Clézio “Es al mismo tiempo religión, ritual, creencia, fantasmagoría y afirmación fundamental de la coherencia humana, la fuerza coagulante del lenguaje contra la angustia de la muerte y la certidumbre de la nada. Los mitos son expresiones de la vida, a pesar de la promesa de destrucción, o del peso de la fatalidad”.¹¹

Estos relatos ponen de manifiesto aquello que es significativo para cada cultura, nos permite ir entendiendo y reconstruyendo sus valores. “Sí se quiere apreciar él con justicia, entonces debe uno aportar esa objetividad y racionalidad que con tanta facilidad se le niega”.¹² La concepción del mito que se retoma en adelante es la que nos ofrece Mircea Eliade:

⁹ Giambattista Vico citado en O’Gorman, Edmundo, “La invención de América” en *Filosofía de la cultura*, UMSNH, Michoacán, México, 1995, p 208

¹⁰ Eliade, Mircea, *Aspectos del mito*, p. 13

¹¹ Le Clézio, *El sueño mexicano*, p. 142

¹² Hübner, Kart, *La Verdad del Mito*, p. 9

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento como, por ejemplo, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una intuición. Es, pues, siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*. El mito no habla sino de lo que ha sucedido *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente [...] En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo “sobre-natural”) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado lo que fundamenta realmente el mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales.¹³

Es decir lo esencial del mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una “historia verdadera”, puesto que se refiere siempre a realidades fundamentales.

La interpretación de los mitos ha de tomarse en su sentido de discurso, pues la estructura del discurso está dada por un emisor, un receptor y el mensaje, pero la diferencia entre el discurso hablado y el escrito, radica en que en el primero el discurso está dirigido a un receptor en particular, mientras que en el escrito está dirigido hacia un receptor desconocido, y “potencialmente a todo aquel que sepa leer”,¹⁴ así, cada vez que se lee se abre a la posibilidad de nuevas interpretaciones, con lo que el texto se actualiza en cada lectura, pero ¿Cómo salvar la distancia en el tiempo y las diferencias culturales, es decir, de cuándo y dónde se originaron estos discursos? ¿Qué importancia tienen para la actualidad estos discursos que nos remiten a un mundo sagrado, cuando el mundo contemporáneo se encuentra desacralizado? Ricœur introduce el concepto de discurso como dialéctica del acontecimiento y del sentido.

El acontecimiento es la experiencia entendida como expresión, pero es también el intercambio intersubjetivo en sí, y la comunicación con el receptor. Lo que se comunica en el acontecimiento del habla no es la experiencia del hablante como ésta fue experimentada, sino su sentido. La experiencia vivida permanece en forma privada, pero su significado, su sentido, se hace público a través del discurso [...] Sólo la dialéctica del sentido y la referencia dice algo sobre la relación entre el lenguaje y la condición ontológica del ser en el mundo.¹⁵

La instancia del discurso es la instancia del diálogo, en este hay un doble movimiento: el del que habla (en este caso del que escribe) y el del que escucha (el del

¹³ Eliade, Mircea, *Aspectos del mito*, p. 16, 17

¹⁴ Ricœur, Paul. *Teoría de la interpretación*, p. 44

¹⁵ *Idem*, pp. 9, 10

que lee), este proceso, si se quiere llegar a la comprensión del texto, debe abrirse a las ideas del otro, abrir nuestro horizonte, tener horizonte es poder ver por encima de lo más cercano. Lo mismo sirve para ver la historia desde su propio ser, es decir desde su horizonte histórico. “La escritura y la lectura tienen lugar en esta lucha cultural. La lectura es el *pharmakon*, el ‘remedio’ por el cual el sentido del texto es ‘rescatado’ de la separación del distanciamiento y colocado en una nueva proximidad, proximidad que suprime y preserva la distancia cultural e incluye la otredad dentro de lo propio”,¹⁶ así, todo proceso de comprensión del pasado es un proceso de autocomprensión.

Por otro lado, lo que se pretende rescatar del discurso no es lo propiamente dicho o la forma en la que se dijo, sino a lo que hace referencia, a su sentido, pues hay que recordar que “un texto sigue siendo un discurso contado por alguien, dicho por alguien a alguien más acerca de algo”¹⁷ es decir, ese algo nos refiere a su sentido, si quitamos todos los ropajes de los personajes míticos y su situación particular, el sentido puede mantener su vigencia, pues como ya mencionaba Eliade, el mito es consustancial al ser humano, las hazañas de héroes y personajes míticos ahora toman nuevas vestiduras, pero nos hablan de las más profundas preocupaciones del ser humano que dan sentido a su vida, de tal forma que, “la escritura puede rescatar la instancia del discurso porque lo que la escritura realmente fija no es el acontecimiento del habla sino lo “dicho” del habla, esto es, la exteriorización intencional constitutiva del binomio “acontecimiento-sentido”.¹⁸ Como ya se mencionaba este acontecimiento es la experiencia entendida como expresión, pero es también el intercambio intersubjetivo, este intercambio está plagado de imágenes y símbolos que aun permanecen en nuestra sociedad, por eso los mitos no son sólo expresiones del pasado, sino que aun mantienen significados vigentes en el imaginario colectivo, pues como dice Eliade, fácilmente se “olvida cómo la vida del hombre moderno está plagada de mitos medio olvidados, de hierofanías en desuso, de símbolos gastados. La desacralización ininterrumpida del hombre moderno ha alterado el contenido de su vida espiritual, pero no ha roto las matrices de su imaginación: un inmenso residuo mitológico perdura en zonas mal controladas [...] Para asegurar su supervivencia, las Imágenes se han hecho “familiares”¹⁹ Estas

¹⁶ *Idem*, pp 56

¹⁷ *Idem*, pp. 43

¹⁸ *Idem*, pp. 40

¹⁹ Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos*, p. 18

imágenes se expresan en un lenguaje metafórico, siempre una metáfora nos dice algo nuevo sobre la realidad, a través del sentido del lenguaje, es decir, desde la metáfora su sentido puede ser actualizado, nos dice Ricœur.

Una metáfora, en efecto, llama a otra y cada una permanece viva al conservar su poder para evocar a toda la red. Así, dentro de la tradición hebrea, dios es llamado Rey, Padre, Esposo, Señor, Pastor, Juez, así como Roca, Fortaleza, Redentor y Siervo Doliente. La red engendra lo que llamamos metáforas de raíz, metáforas que, por un lado, tienen el poder de unir las metáforas parciales obtenidas de los diversos campos de nuestra experiencia y, en esa forma, de asegurarles un cierto equilibrio. Por otro lado, tienen la habilidad de engendrar una diversidad conceptual, quiero decir, un número ilimitado de interpretaciones potenciales en el nivel conceptual. Las metáforas de raíz se reúnen y se dispersan.²⁰.

Así la actualidad del mito no se encuentra oculta, sino enfrente de él, forma parte del sentido que toma la vida en el mundo contemporáneo, pero nos es tan familiar que pasa desapercibido, los mitos constituyen los fundamentos desde los cuales se mantienen ciertas imágenes y símbolos sociales. “Este simbolismo originario parece adherirse a la más inmutable forma humana de ser en el mundo”.²¹ Así, La interpretación de los mitos, no sólo nos remite a un remoto pasado, sino que, nos permite llegar a una autocomprensión de nuestro presente, pues “el texto habla sobre un mundo posible y sobre una posible forma de orientarse dentro de él. Es el texto el que abre adecuadamente y descubre las dimensiones de ese mundo [...] Aquí mostrar es, a la vez, crear una nueva forma de ser”,²² ya que las ideas simbólicas pueden producirse en la mente inconsciente del ser humano contemporáneo, al igual que se producían en los rituales de las sociedades antiguas,²³ es la metáfora, el poema, la imagen, el discurso, en resumen el texto, con lo que el ser contemporáneo entabla un diálogo, y es este ser contemporáneo al que le compete “despertar” este tesoro inestimable de imágenes que lleva consigo mismo; despertar las imágenes para contemplarlas en su

²⁰ Ricœur, Paul, *op. cit.*, p. 77

²¹ *Idem*, p.78

²² *Idem*, p.100

²³ Jung, Carl G., *El hombre y sus símbolos*, p. 109

pureza virginal y asimilarse su mensaje.²⁴ Podemos finalizar diciendo con Barthes que en realidad, el mito “no es una mentira ni una confesión: es una reflexión”²⁵

Concepto de cultura desde la antropología simbólica

El concepto de cultura que se retoma en esta investigación parte de la hermenéutica planteada por Clifford Geertz, en la que propone iniciar con una descripción densa²⁶ y a partir de ésta revitalizar otros mecanismos de comprensión y de sensibilidad incorporando nuevas analogías, para llegar a una explicación interpretativa, pues comprender la cultura de un pueblo supone captar su carácter normal, y tomarla como un sistema en interacción de símbolos interpretables, es decir comprender la cultura en su contexto dentro del cual se pueden describir todos los comportamientos humanos de manera inteligible.

La etnografía que Geertz propone, se basa en una conjunción antropológica y semiótica que se ha dado en llamar antropología simbólica²⁷, él reformula el concepto de cultura, según la cual las ideologías, las cosmovisiones, se constituyen a partir de sistemas simbólicos culturales. El concepto de cultura que propone Geertz es un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber “que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido –dice- considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.”²⁸ La definición de cultura que propone nuestro autor es la siguiente:

La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.²⁹

²⁴ Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos*, p. 19

²⁵ Barthes, Roland, *Mythologies*, p. 129

²⁶ La descripción densa se refiere a que a través de las descripciones de los actores uno puede encontrar los códigos de significación que entrañan una comunicación, ya que estos signos son elaborados socialmente y lo que importa es desentrañar las estructuras que sustentan estos entramados signícos. Ver Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, pp.20-24

²⁷ También referida como hermenéutico-ontológica o hermenéutica conjetural

²⁸ Geertz, Clifford, *Reflexiones Antropológicas sobre temas filosóficos*, 2002, p. 20

²⁹ Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, 1997, p.88

Esta definición resulta de utilidad en varios sentidos: por un lado permite considerar las culturas desde la perspectiva histórica y por otro desde los códigos simbólicos expresados en un texto. Pues si se quiere comprender una cultura habrá que decodificar sus símbolos ya que para Geertz “El hombre depende de símbolos y de sistemas simbólicos, y esa dependencia es tan grande que resulta decisiva para que el hombre sea una criatura viable.”³⁰

Cualquier cultura que se pretenda abordar debe sus preceptos a una tradición, y ésta es transmitida bajo diversos mecanismos: la educación, las costumbres, los valores, las particulares formas de organización social, los sistemas económicos y políticos, los códigos morales, la religión, etc. que la han ido configurados a lo largo de una historia peculiar, así por ejemplo para entender la cultura azteca uno no puede pasar por alto la diversidad de culturas que la fueron conformando (chichimecas, toltecas, de Aztlán, etc.), ni tampoco los conflictos territoriales que desataron tantas guerras, ni las alianzas entre reinos etc. Asimismo, ésta tradición se ve alimentada por una específica visión de mundo, por una cosmovisión determinada, que también se ha ido consolidando en su devenir histórico. De tal forma que para entender la cultura azteca no debe soslayarse su visión mítica-guerrera o sea entenderla a partir de un sistema teocrático-militar, pues situándola en su tiempo y en un territorio determinado es como podemos comprenderla. Pero al mismo tiempo éste esquema histórico es socialmente transmitido a través de un complejo significativo, expresado en conductas o prácticas, en ideas, en normas, es decir en símbolos que contienen códigos socialmente compartidos. Para el caso que nos ocupa entonces, podemos decir que en la concepción de la dualidad se encuentra “Esa especie de deber ético en virtud del cual se conservan una sociedad consiente de lo que es apropiado: alcanzar una absolución involucra la forja de una conciencia”³¹ pues es a través de éste concepto que la cultura indígena expresa una acepción de mundo y a través de él lo modela y formula ideas generales de orden.

Ahora bien, lo que se entiende por símbolos desde la teoría geertziana “son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias”³² donde los actos culturales son traducidos en hechos sociales y que

³⁰ *Ibíd.*, p. 96

³¹ Clifford, Geertz, *op. cit.*, 1997. p. 93

³² *Ibíd.*, p. 90

pueden ser analizados mediante una descripción densa. Así pues, partir de escritos elaborados por ellos mismos, ya sea a través de los discursos registrados en lengua náhuatl y traducidos al castellano por los cronistas e historiadores o por los mismos indígenas que aprendieron a escribir castellano, es por tanto el material de la descripción densa, que manifiesta las formas perceptibles resumidas en actos, que entrarán en juego para la interpretación, pues como dice Geertz “Es necesario lograr una familiaridad operativa con los marcos de significado en los que ellos viven sus vidas”³³ pues es desde cómo ellos se ubican en su tradición como uno puede entablar un diálogo y desde donde se puede partir para la interpretación. Es claro que los límites de mi comprensión también están dados por mi propia biografía, mi tiempo, mi historia, mis pertenencias, mi punto de observación también es posicionado o situado, y por supuesto que uno puede equivocarse pero por lo menos uno puede “decir algo... al respecto con cierta concreción”³⁴

³³ Geertz, Clifford, *Reflexiones Antropológicas sobre temas filosóficos*, p. 37

³⁴ *Ibíd.*, p. 108

CAPÍTULO I ¿DÓNDE QUEDÓ EL INDIO EN LA HISTORIA Y EN LA FILOSOFÍA MÉXICANA?

I.1 Revisión histórica de la conciencia que da cuenta del indio

Desde la creciente crítica hecha a la historiografía marcada por las ideas de la razón ilustrada, ahora claramente se reconoce que la historia no nos narra un hecho tal y como sucedió, sino que sólo son interpretaciones, son nuestras ideas sobre algún hecho. La historia siempre es una composición fragmentada, parcial, hasta personal, en fin siempre es cuestión de perspectiva.³⁵ Ricœur por su parte comenta que “el sentido unificador de una historia humana tendrá por campo de desarrollo la pluralidad de las conciencias”³⁶, donde no hay una reflexión directa sobre la historia en tanto flujo de acontecimientos, sino una reflexión indirecta como *advenimiento* de un sentido, pero advierte un problema, ¿En cual conciencia se deposita la pluralidad de las conciencias? Sin duda esta pregunta nace desde el corazón de la tradición misma y la tarea filosófica es esclarecerla.

La historia mexicana, por supuesto, no escapa a esta condición fragmentaria y parcial. Si bien es cierto que la voz del indio es la gran ausente en la historia y la filosofía mexicana, no por ello ha dejado de ser tema de interés para ambas disciplinas. La imagen del indio que vemos representada en nuestra historia, ha transitado por varios caminos que reflejan asimismo la visión que sobre el “otro” se imprime en cada época. Como lo ha escrito Villoro: “Veremos cómo el mundo indígena desde la conquista hasta nuestros días, ha sido conceptualizado diversamente en función del tipo de conciencia histórica que lo expresa y en función de la época y situación histórica de cada momento.”³⁷

Ahora bien ¿Cuál es la imagen del indio que se refleja en la conciencia de las clases en el poder en cada época? Luis Villoro nos muestra magistralmente un mapa muy claro de estas concepciones. En su análisis él destaca tres momentos:

1º La cosmovisión religiosa que España aporta al Nuevo Mundo

³⁵ Stolcke, Verena, “Mujeres invadidas: La sangre de la conquista de América” en *Mujeres invadidas*, Verena Stolcke (comp.), p.29

³⁶ Ricœur, Paul, “Husserl y el sentido de la historia”, en *Acta fenomenológica latinoamericana*, p. 328

³⁷ Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p.16

2º El moderno racionalismo, culminando en la Ilustración del siglo XVIII y el “cientismo” del siglo XIX

3º Una nueva orientación de preocupación histórica y social que culmina con el indigenismo contemporáneo.

Estas concepciones aportan elementos para el análisis desde la interpretación de la filosofía de la cultura y la filosofía de la historia. “A la primera, en cuanto estudio de las concepciones que sobre la cultura indígena se han expresado e investigación del tipo de conciencia que da razón de ellas. A la segunda en cuanto esas concepciones se revelan transidas de temporalidad”.³⁸

1º Momento: la visión religiosa de los españoles.

El choque cultural que produjo en los conquistadores el encuentro con los nativos del continente americano, provocó serias fracturas en su concepción del mundo, en sus certezas y sus dogmas. El encuentro con ese “otro” tan distinto a todo lo anteriormente conocido, los obligó a replantearse frente al fenómeno americano todas las ideas que se tenían acerca del hombre y de su posición dentro del universo; debía interrogar acerca de la naturaleza de lo extraño. Este choque cultural fue como dice Le Clézio en forma poética, el encuentro de dos sueños: el del oro por un lado y el de la magia por el otro,³⁹ sueños irreconciliables hasta la actualidad. El indio fue asimilado al dominio categorial de los españoles que legitimaban su acción conquistadora y evangelizadora, cancelando toda “posibilidad de comprenderla desde una perspectiva que no se impusiera por medio de principios universales.”⁴⁰ El único criterio válido era el occidental, no existía otra alternativa, todo aquello que se alejara de sus principios adquiriría una carga negativa e inaceptable, “sólo hay una vía hacia lo bueno y lo verdadero, todas las demás conducen al error.”⁴¹

Este primer encuentro entre dos visiones de mundo abre varios caminos de comprensión de la alteridad que se registran a lo largo de nuestra historia; Villoro traza 3 niveles de comprensión del “otro”: un primer nivel se instaura consignándolo a la

³⁸ *Idem*, p.18

³⁹ Le Clézio, J.M.G, *El sueño mexicano*, p.23

⁴⁰ Pineda, Víctor Manuel, “América como alteridad”, en *Filosofía de la cultura*, pp. 227-228

⁴¹ Villoro, Luis, *Estado Plural, pluralidad de Culturas*, p. 180

“otredad”, la total diferencia, un ser todo distinto, en nada aceptable y comparable con el mundo occidental, así el otro no es reconocido como sujeto, con derecho a historia y a un reconocimiento (Cristóbal Colón). Un segundo nivel se encuentra en el esfuerzo solitario de Las Casas, que pide que se escuche al indio y se iguale su derecho como hijo legítimo de dios, pero comparte con sus coterráneos el mismo supuesto de que el otro no puede tener más sentido ni destino que convertirse en cristiano. “Las Casas denuncia los excesos y cuando se promulgan las Nuevas Leyes de Indias, el indígena recupera el derecho de su propio cuerpo; empero, no el derecho a pensar.”⁴² Es decir lo acepta como sujeto pero no reconoce la diferencia. Un tercer nivel, sería el reconocimiento del otro a la vez en su igualdad y en su diversidad, Sahagún es quien realiza este esfuerzo, exaltando los valores del indio, pero aún así - como todo hombre de su época- rechaza la idolatría y aceptaba el advenimiento del reino de Cristo y la conversión de todos los pueblos al evangelio.⁴³ Hasta ahí llegó la aceptación del diálogo con el otro.

Otra visión en este análisis está dada por dos imágenes contrapuestas del indio: una sobrenatural y otra natural. Que a su vez dieron pie a dos valoraciones, una positiva y otra negativa. Hernán Cortés en su apreciación naturalista, como humanista los considera como forjadores de una gran civilización (no los considera inferiores ni salvajes), sin embargo como caballero medieval, defiende la fe con la punta de la espada, como cruzado. Considera a los indios como criaturas engañadas y dominadas por el demonio y su civilización deberá abandonar el vasallaje a Satanás si no quiere perecer. La primera nos muestra su valoración positiva y la segunda condenatoria.⁴⁴ Lo mismo podemos ver en fray Bernardino de Sahagún quien observando la realidad a la luz de las Sagradas Escrituras, ve a este pueblo en poder de Satán, y merecedor de castigo por su pecado de idolatría. Por otro lado desde una visión naturalista, el indio como descendiente de Adán y Eva, es hermano al que se debe amar. Así por su condición humana le concede la razón natural. Le atribuye la virtud de la fortaleza, el valor y la enseñanza moral, templanza, humildad, castidad y amor al trabajo, honestidad, respeto a los mayores y recato en todo su comportamiento.⁴⁵ Así la

⁴² Le Clézio, J.M.G, *op. cit.*, p.236

⁴³ Villoro, Luis, *Estado Plural, pluralidad de Culturas*, pp. 156 - 159

⁴⁴ Villoro, Luis, *Los grandes momentos ...*, pp. 28-35

⁴⁵ *Ibid*, pp. 37-51

interpretación oscila entre esos dos polos: por un lado natural y valioso y por el otro sobrenatural e inocente, pues ignora el pecado pero también por sus prácticas de idolatría la civilización es condenable. La idea común de Cortés y de Sahagún, es que América, nace en cierta forma al ser revelada. “Europa es el instrumento providencial, es la ‘instancia revelante’ encargada de aplicar el ‘criterio’ divino que juzga a América y de llevar a cabo la obra iluminadora de la providencia.”⁴⁶ Así, el indio queda reflejado en dos imágenes por el europeo, una interna y otra externa, la primera como “pueblo-ante-sí”, inocente y la externa como “pueblo-ante-la historia”, culpable.

El encuentro entre el Occidente y las civilizaciones americanas nos suministra el mejor ejemplo de la enorme dificultad de una cultura de rebasar su propio marco de creencias básicas, así la aniquilación de las culturas americanas fue “el resultado inevitable de la imposibilidad de una cultura de aceptar la alteridad”.⁴⁷

2º Momento: el moderno racionalismo

a) De la ilustración al romanticismo (siglos XVIII y XIX)

Si la providencia fue la instancia revelante del indio en la conquista, dos siglos después ya no se podía sostener, ahora habría que buscar otra instancia que diera constancia y explicación de su condición, esta sería entonces la razón.

En Clavijero se desvanece la visión sobrenatural. Da numerosos ejemplos del valor y alto honor de los gobernantes indios, comparables con los más valerosos de Europa. Su historia es una visión épica heroica. Para él los indios no son inferiores sino distintos. Clavijero, defensor de América, ve en el indio lo humano, se pone en su lugar, critica a los escritores que difaman lo americano y contrapone sus mismos argumentos para criticar al Viejo Mundo, diciendo que Europa todo lo quiere ajustar a su propia imagen y arquetipo. La religión azteca ahora ya no era producto del demonio, sino de las *desviaciones de la razón*. Lamenta que los españoles hayan truncado su desarrollo, porque ve en los aztecas el germen de lo que pudo ser un pueblo grandioso como los griegos.⁴⁸ El indio ya no es el mismo que hace dos siglos, se reivindica su pasado por

⁴⁶ Villoro, Luis, *Los grandes momentos...*, p.84

⁴⁷ Villoro, Luis, *Estado Plural...*, p 180

⁴⁸ Villoro, Luis, *Los grandes momentos...*, p. 96-119

que ya es lejano. El criollo niega que el punto de vista europeo sea el único válido, ahora se amplía un poco la perspectiva. América será liberada de los juicios europeos, surge con su propia especificidad. La historia del indio se convierte en un fenómeno “clásico” y por tanto universal; lo clásico es lo que nos permite retomar el modelo y trascender el tiempo. Ahora el modelo es el indio ideal, así Clavijero se identifica con este ser universal.⁴⁹

Otro autor que se rebela ante la imagen difamatoria del exterior es fray Servando Teresa de Mier. Él escribe en 1795, época en que ya se siente la brisa de la independencia. Como criollo no soporta las calumnias escritas sobre América, ni que los llamen “cristianos nuevos hecho a punta de lanza”, así que adopta una postura radical borrando toda la historia colonial por que le parece falsa en su apreciación hacia el indio, recobra la historia del indio precolombino y lo instaure en el origen mismo del cristianismo.

Para él la religión de los mexicanos es cristiana, pero trastornada por el tiempo y la naturaleza. Según su teoría, Quetzalcóatl no era otro sino el mismo Santo Tomás, que migrando desde Asia llegó a predicar al Nuevo Mundo. Ve en todas las deidades prehispánicas el culto a las imágenes católicas: Huitzilopochtli – “Señor de la Corona de Espinas”; Coatlicue - virgen María, Tezcatlipoca – Dios único y espiritual. Incluso – dice- que el origen del nombre de México es hebreo, porque en la lengua náhuatl el tono es más suave “mesci” que quiere decir “Mesías”, todas sus costumbres las compara con la de los hebreos, así explica su metamorfosis. Dice que nunca el indio estuvo en tinieblas sino siempre se inclinó sobre la divinidad.⁵⁰ Con esta teoría pretende borrar de un plumazo el origen diabólico o desviado del indio. Con ello pierde toda justificación la conquista de América. Europa ya no es el salvador por la gracia divina, es una simple guerra como cualquier otra en el mundo, que en nada cambió la esencia espiritual de los mexicanos. Para fray Servando, Europa ya no es quien revela al indio. Se otorga a América un “ser-ante-la-historia” anterior a los españoles.

Clavijero se funda en la razón ilustrada, curiosamente Mier en la providencia, y vuelta al pasado, es decir, al romanticismo.⁵¹ Pero ambos pasan de la visión “externa” a la “interna” para que el otro (Europa) reconozca la capacidad y trascendencia del indio.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 130-135

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 138-140

⁵¹ *Ibid.*, pp. 147

Como criollos incluyen a lo indígena como realidad específica que los libera de la “instancia” ajena.

b) El criterio científico racional

En Manuel Orozco y Berra (1880) desaparece la visión sobrenatural (religiosa) sobre el indio, ahora la explicación deberá ser marcada por la objetividad. Para él la objetivación del mundo indígena está en el método. La historia se explica conforme a una ley sociológica general. Las leyes aclaran todo hecho y lo explican adecuadamente, bastará aplicarlas a nuestro caso para que éste se explique. Incluso aun cuando los hechos se revelen contra estas leyes se justifican como desviaciones a la norma, como lo afirma nuestro autor citando a Alfonso Reyes:

La población indígena de nuestro país es una masa de extraordinaria resistencia natural. Como su estoicismo y su sobriedad superan del todo el nivel medio; como su paciencia y sus fuerzas para el sufrimiento llegan a extremos que en otras partes sólo se encuentran en casos de heroísmo aislados, sin llegar nunca a ser un carácter social, resulta –sin paradoja-, que, en México por ejemplo, las leyes de la economía política a veces se refractan, se desvían un tanto de lo normal y perturban de modo apreciable las previsiones de la ciencia.⁵²

Por ejemplo el saber mítico es propio de cualquier pueblo primitivo, es una etapa natural de la evolución. Los mitos son expresiones de un acontecimiento social, astronómico o fenómeno natural. Así la historia de los chichimecas y del “pueblo nahoa comprueba la ley universal de los pueblos hacia el progreso, la lucha universal del civilizado contra el bárbaro.”⁵³ Ahora la instancia revelante es la objetividad de la ciencia histórica, como el mismo asevera “Los hombres de *ciencia modernos* se hallan de acuerdo en reconocer que el indio americano pertenece a la rama amarilla de la humanidad...”⁵⁴ a través de la ciencia “revelase toda la vida de ese pueblo presidida por una lenta evolución hacia la cultura, a veces interrumpida, otras frenada pero siempre progresiva.”⁵⁵

⁵² Reyes, Alfonso, en *Revista de las Indias*, citado por Orozco y Berra, Manuel, en *Historia antigua y de las culturas aborígenes de México*, p.27

⁵³ Villoro, Luis, *Los grandes momentos...*, p. 153

⁵⁴ Orozco y Berra, Manuel, en *Historia antigua...*, p.51 (las cursiva son mías)

⁵⁵ Villoro, Luis, *Los grandes momentos...*, p. 153

Desde el lejano punto de observación imparcial, el historiador científico compara unos pueblos con otros. El pueblo indígena es un fenómeno al lado de otro casi idéntico, los protagonistas ya no son los héroes épicos, clásicos como en Clavijero, ahora son tipos bien conocidos y clasificados: es el déspota oriental, el sacerdote primitivo, el jefe de horda salvaje. “por primera vez sentimos que el indio no está presente, que el nahua ha muerto. El pueblo azteca será –desde ahora- un bello tema arqueológico”⁵⁶

Raras veces en su sereno relato Orozco parece irritarse y tomar de pronto la defensa por el indio antiguo. Su reacción es casi siempre frente a la opinión extranjera que sobaja lo propio:

Tan sólo la superficialidad de unos y la ignorancia de otros; puede hacerles creer que la Historia de México principia en 1810 [...] Este tipo de personas insensatas, cree también, que el conocimiento y el estudio de la Historia Antigua y de la Cultura Mexicana anterior a la llegada de Cortés, es, y debe seguir siendo del interés solamente para unas cuantas personas afectas a la admiración de los ídolos –millones en Europa y Norteamérica-, las excavaciones y las hechicerías de los aborígenes.

Precisa rectificar estas torcidas y vulgares concepciones, que se han generalizado por la abierta y solapada, pero persistente propaganda que les han hecho en diversas épocas los hispanizantes de ayer, y de hoy, los de allá y los de acá, quienes por lo general, con inaudita e insultante fatuidad, se concretan a negar todo lo que no corresponda al período feudal de su dominación.⁵⁷

Sólo al pasar de la Conquista a la Independencia, nos parece encontrar a otro historiador. Poco a poco va rozando los acontecimientos hasta hacer plenamente suya la causa indígena que lucha por la independencia.

La opinión de Orozco coincide con la de Clavijero en cuanto a la conquista, reaccionan frente a la opinión extranjera que pretendía denigrar a América. Sin embargo en Clavijero se busca en el pasado lo más propio, que nos distinguirá frente a lo ajeno, su mundo cobra vida y adquiere perfiles de rara grandeza humana, ejemplo clásico universal; en cambio Orozco se coloca en el polo contrario “El mundo indígena se ha atomizado ante sus ojos en un objeto muerto de ciencia”⁵⁸ Mientras que para Clavijero lo indio representa la vida, para Orozco la muerte. Ambos Clavijero y Orozco, aunque parecen diferir sustancialmente a primera vista, en realidad coinciden en colocar al

⁵⁶ *Ibid.*, p. 161

⁵⁷ Orozco y Berra, Manuel, *op. cit.*, p.7

⁵⁸ Villoro, Luis, *Los grandes momentos...*, p. 167

indio bajo un punto de vista universal y de último criterio: la razón. Bajo la tutela de la historiografía racionalista que impera en su siglo. “Lo indígena sólo existe en tanto objeto de un sujeto impersonal; su ser coincide con lo que éste determina en él, es puro ‘exterior’, pura superficie sin profundidad y sin relieves.”⁵⁹ Se le niega al indio toda posibilidad de futuro.

3º Momento: el indigenismo contemporáneo

a) Precursores: en el indio se revela la misión del mestizo

Hasta aquí la imagen de América y con ella la del indio, siempre tuvo como telón de fondo una contraimagen frente a la visión insidiosa y difamadora de Europa, la intención de esta imagen construida no representa un reflejo fiel de lo que realmente se es, sino que su pretensión era alcanzar un lugar en la historia, se juzga al indio con criterios universales para justificar su existencia ante el extranjero. Con la frescura de la independencia esta imagen empieza a cambiar, busca ser introspectiva, México se enfrenta a sí mismo y sus problemas, “quiere juzgarse ante sí ya no ante el teatro europeo.”⁶⁰

Si durante la colonia quien somete al indio es el español, ahora el blanco a atacar es el criollo, y quien revela al “enemigo” es el mestizo.

La primera impresión que despierta la realidad indígena es una imagen desgarrada, herida, mutilada, desgajada, escindida. El historiador que primero hace conciente esta visión es Francisco Pimentel (1864), él dice que “el indígena está aislado, solo; alejado del resto de la población, aun cuando parece encontrarse más cercano. Su condición es bien triste: muestra a las claras la inercia y la degradación”⁶¹. El alejamiento es ante todo espiritual, la evangelización no fue lo suficientemente completa y fue muy apresurada; el indio sigue siendo idólatra, dice “los misioneros se alucinaron creyendo católicos a los indios porque observaban las prácticas externas del catolicismo... [siendo que] los indios no tienen de católicos más que ciertas formas externas.”⁶² Lejos de ganar un lugar en la historia al convertirse a la religión occidental,

⁵⁹ *Ibid.*, p. 170

⁶⁰ *Ibid.*, p. 175

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Pimentel, Francisco, *Memorias sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla*, p. 131

ésta se convirtió en una especie de religión híbrida católica-pagana. Ahora además de la segregación espiritual hay que añadir la segregación social y psicológica. El indio no es sólo el elemento alejado de la vida propiamente nacional., sino el de inferior condición social, su separación significa miseria y servidumbre. Esta escisión ha producido a su vez un trauma en su ser.

Mas tarde Francisco Bulnes (1899) siente el mismo desgarramiento interno de México: “Hay entre las dos razas una muralla que nadie ha podido o querido derribar”⁶³ En el indio no se alberga un sentimiento de patriotismo nacional, “el indio es patriota para su raza, pero no para la que lo ha oprimido; defiende con heroicidad no el territorio nacional, sabe que no es suyo, pero defiende lo que le han dejado en las montañas y en los territorios lejanos”⁶⁴

El indio ahora ya no es un reducto del pasado, adquiere actualidad, se encuentra cercano pero escindido, “el indigenismo ha dado un paso decisivo. Ya no se presenta fundamentalmente ligado a la historia, sino a la sociología y a la economía. Antes interesaba sólo como pasado, como tradición; ahora se encuentra vuelto a la situación presente. El indio es un factor vivo y actuante dentro de esa situación”.⁶⁵

En esta visión dividida y desgajada de México surge la búsqueda de una nación unificada. Cada autor propondrá una salida de acuerdo a ciertos propósitos. Bulnes culpa a los partidos conservadores que se han mantenido en el poder y que han continuado con las políticas de aislamiento de los indios, para él la solución será el triunfo del partido liberal, para oponerse a las políticas conservadoras criollas terratenientes, en cambio los liberales representan a la pequeña burguesía naciente que aboga por la industrialización y la revolución democrática. Para Molina Enríquez el problema de raíz se centra no sólo en motivos de clases, sino de raza. Frente al “criollo” lucha un grupo revolucionario y liberal que Molina llama “mestizo”, que se alimenta de su situación de clase desplazada, y en su empeño revolucionario necesita un aliado, la clase más oprimida por el criollo: la indígena. Pimentel no deja de hacer una apología del mestizo en concordancia con Molina Enríquez: “Mientras el indio es sufrido – nos dice- el mestizo es verdaderamente fuerte”⁶⁶ Para Molina “el indio es superior al blanco

⁶³ Bulnes, Francisco, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*, México, 1899, p. 71

⁶⁴ *Idem.*, p. 75

⁶⁵ Villoro, Luis, *Los grandes momentos...*, p. 178

⁶⁶ Pimentel, *op. cit.* P 235

por su adaptación y ‘selección’ al medio; el blanco es superior en cambio, por su más adelantada ‘evolución’”⁶⁷ El mestizo en cambio reúne ambas cualidades, por eso su carácter “no puede ser más firme, ni más poderoso”.⁶⁸ Esta visión culmina con la “raza cósmica” vasconceliana, donde se hace una verdadera apoteosis del ideal mestizo elevándolo a un plano universal.

Vemos cómo el significado “mestizo” se utiliza en dos sentidos, uno racial y otro de clase social. De tal forma que, será el grupo “mestizo” el único capaz de lograr la unidad, “era indispensable para formar una nacionalidad y una patria, sólo él puede tener ese ideal. El indígena no lo tiene por su situación de aislamiento, de división e incultura.”⁶⁹ Pero a la vez el mestizo encuentra en el indio su propio sentido, Mirando al indio, se refleja el mestizo con toda su fuerza y potencialidad unificadora. “Es, pues, el indígena quien, indirectamente, revelará al mestizo su propia misión [...] Al buscar la salvación del indígena, el mestizo se encuentra a sí mismo.”⁷⁰

Para Molina y Pimentel la solución es que el indio deje de ser indio, es decir que se occidentalice, pues lo indígena no tiene solución, no tiene futuro. Dice Pimentel “debe procurarse que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuere posible. Sólo de este modo perderán sus preocupaciones y formarán con los blancos una masa homogénea, una nación verdadera”⁷¹, es lo que Molina propone al propugnar la abolición del indio en el seno del mestizo. Así la solución para el problema indígena es el exterminio o la transformación, no hay otra opción. “‘Liberar’ al indio supone aquí convertirlo en un elemento capaz de ser aprovechado por el “mestizo”⁷²

El americano independiente vuelve sus ojos hacia sí y trata de reconocerse. El mestizo es el responsable de este reconocimiento. Para encontrarse necesita una realidad fuera de sí, la realidad del Otro, del no-mestizo; mestizaje es la meta a que tiende el indio, es su fin, el mestizo se constituye en fin para el indio, según su perspectiva. Pero al mismo tiempo el indio señala hacia el mestizo, según la visión de éste. El mestizo no puede destruir al indio porque lo necesita, la fórmula de esta conservación será la “transformación” del indio. “En ella se niega al indio su peculiaridad y autonomía, pero

⁶⁷ Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, México, 1909, 257-258

⁶⁸ *Idem.*, p. 333

⁶⁹ Villoro, Luis, *Los grandes momentos...*, p. 181

⁷⁰ *Idem.*, p. 183

⁷¹ Pimentel, *op. cit.* P 226

⁷² Villoro, Luis, *Los grandes momentos...*, p. 186

se le conserva en su existencia; con tal de que acepte la sumisión al sistema social económico y cultural del mestizo”⁷³

b) El indigenismo posrevolucionario: Se reconoce al indio, a condición de desindianizarlo.

El indigenismo del siglo XX presenta distintos matices, pero existe una tendencia generalizada a reconocer lo “autóctono” expresada en el arte, las políticas sociales, de gobierno y en la educación, parecen coincidir al menos en su amor al indígena, y el desvelo por su problema.⁷⁴

En la revolución se vio el futuro del país en la “raza mestiza” que, “no es, en suma más que la raza indígena modificada ventajosamente por la sangre española”.⁷⁵ La idea de forjar una nueva nación, fuerte y homogénea tiene como fundamento forjar dos caras, una externa y otra interna, la primera para legitimar el lugar del nuevo país en el escenario internacional, y la segunda para buscar los símbolos representativos de la nueva colectividad ‘nacional’, ello favoreció la mirada hacia los orígenes indoamericanos. “Como consecuencia de esto, escudo y bandera de México narran el mito fundacional de Tenochtitlan”.⁷⁶ El nacionalismo revolucionario no puede ignorar al indio vivo. No fue posible cerrar los ojos ante él. Y pretende “redimir” al indio, incorporándolo a la cultura nacional y a través de ella a la civilización “universal” (occidente). Manuel Gamio decía “Primero son mexicanos, luego indios” Él reconocía la diversidad cultural y a la vez postulaba la necesidad ineludible de crear una sociedad homogénea para forjar una verdadera patria, para ello era necesario acabar con la discapacidad social y cultural causada en el país por la existencia de un número indeterminado de grupos, pueblos y comunidades de indios, a favor de una nación homogénea de mestizo: la “raza cósmica” celebrada por Vasconcelos.⁷⁷ Una vez más el indigenismo pretendía incorporar al indio, desindianizarlo, haciendo perder su especificidad cultural histórica. Nuevamente se concede el derecho de igualdad, pero se

⁷³ *Idem.*, p. 190

⁷⁴ *Idem.*, p. 191

⁷⁵ Krotz, Esteban, “El indigenismo en México”, en Sobrevilla, David *Filosofía de la Cultura*, pp. 168

⁷⁶ *Idem.*, pp. 166, 167

⁷⁷ *Idem.*, p. 169, 170

niega el derecho a la diferencia.⁷⁸ Al centrar la discusión en el problema de las razas que daría por resultado al mestizo, en realidad lo que se legitima son los valores occidentales, por tanto el mestizaje sólo puede tener fundamentos biológico: la mezcla de dos razas, pero soslaya el problema de fondo: el ideológico y cultural. No se dio un mestizaje cultural. Como señala Bonfil si este es un pueblo mestizo, debería incorporar rasgos que procedieran tanto de las culturas indias como de la cultura “universal”, recoger los más altos valores de las diversas culturas presentes en el país. La intención es construir lo “nuestro” de todos los mexicanos.⁷⁹

Para varios autores (Othón Mendizábal-1946 y Manuel Gamio-1948) el problema principal de integración del indio al proyecto nacional es su aislamiento, Antonio Caso dice “la raza arqueológica sigue viviendo fuera de la civilización general...”.⁸⁰ Agustín Yáñez (1939) hace ver la imposibilidad de una total destrucción de lo indígena, pervive, pues, lo indígena con sus rasgos específicos a través de la historia hasta nuestros días, lo mismo dirá Echánove Trujillo (1948), se ve en sus industrias, costumbres e instituciones, pero donde se hace más notorio es en la religión. Para Gamio será una religión sincrética “católico pagana”, dice, las ideas religiosas indígenas fueron conservadas, pero se les revistió con el ropaje del catolicismo. Por otro lado, también vemos una marcada inclinación a considerar al indio como parte esencial de nosotros mismos, nos constituye tanto en lo biológico como en lo espiritual “El indígena aparece entonces como núcleo de lo auténticamente americano”⁸¹. En Yáñez encontramos una fuerte preocupación por lo que él llama “mexicanidad”, donde el elemento esencial es lo indígena, dice “Perdura aún en nosotros el alma india con sus secretos; y – a pesar de su lejanía- subsiste dentro del alma nacional”.⁸² Héctor Pérez Martínez dirá que hay comunicación, “Lo autóctono ha matizado en tal forma lo occidental; ambos elementos se encuentran tan penetrados uno en el otro dentro de lo mexicano.”⁸³ Siente renacer en él la pugna ancestral: El conflicto entre Cuahutémoc y Hernán Cortés vive en nuestra sangre sin que alguno de los dos haya podido vencer. Pero ahora el indio ya no es sólo alteridad; lo vemos alejado, pero al propio tiempo

⁷⁸ Bonfil Batalla, Guillermo, *México Profundo*, pp. 170, 171

⁷⁹ Bonfil Batalla, Guillermo, *Pensar nuestra cultura*, p. 141

⁸⁰ Caso, Antonio, *Sociología*, p. 73

⁸¹ Villoro, Luis, *Los grandes momentos...* p. 196

⁸² Yáñez, Agustín, *Mitos indígenas*, p. XXXV

⁸³ Pérez Martínez, Héctor, *Cuahutémoc: vida y muerte de una cultura*, p. 9

forma parte de nuestro espíritu. El mestizo intenta saltar la lejanía para recuperar lo indígena y se da cuenta que lo tiene incrustado en sí mismo. De ahí la esencial paradoja de su situación. Lo indígena es a la vez que lo extraño, lo mismo y lo diverso a un tiempo.⁸⁴

El nuevo indigenismo así, se enfrenta a esta paradoja, se reconoce al indio por su cultura, pero a la vez se considera que debe cambiar para abandonar su nocivo aislamiento, pues sus costumbres y creencias interrumpen la marcha del progreso nacional. “En el fondo, el civilizado resuelve desde fuera los asuntos del indígena; decide por él, de aquellos objetos, ideas o técnicas que deberá conservar y de aquellos otros que deberá destruir o modificar,”⁸⁵ Habrá que liberarlo aún en contra de su propia voluntad. “La liberación desde fuera deberá ir acompañada del asentimiento confiado del mismo indígena. Elegimos por él, pero él deberá en todo momento ratificar la elección que nosotros hayamos hecho.”⁸⁶ En pocas palabras, ahora se reconoce al indio a condición que deje de ser quien es, debe asimilarse, es decir, desindianizarse.

c) Del concepto de raza al de clase social.

Pasada la efervescencia revolucionaria, la visión idealizada del indio del pasado se enfrenta a la del indio real, de carne y hueso, sumido en el abandono, en el aislamiento y la pobreza. Ahora el problema indígena se institucionaliza para sacarlos de la marginalidad, así se crearon nuevas instituciones y se realizaron importantes eventos: Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas; el 1º congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro (1940); el Instituto Indigenista Interamericano; la fundación de la Escuela Nacional de Antropología (1937), el INI (1948).⁸⁷ Sin embargo, continuaba prevaleciendo la tendencia asimilacionista. Alfonso Caso quien fuera el primer director de INI menciona refiriéndose a los indios, que “necesariamente tienden a desaparecer dichas comunidades, tienden nuestros pueblos indígenas a adquirir poco a poco las características de nuestros pueblos mestizos o blancos”⁸⁸

⁸⁴ Villoro, Luis, *Los grandes momentos...* pp. 197, 198

⁸⁵ *Idem.*, p. 202

⁸⁶ *Idem.*, p. 203

⁸⁷ Krotz, Esteban, “El indigenismo en México”, p. 170

⁸⁸ Caso Alfonso, *La comunidad indígena*, p.92

Un cambio de visión se genera a partir de la segunda mitad del siglo XX, ahora el conflicto ya no es entre razas, sino entre clases sociales. Se “trata de una lucha en favor del oprimido, sea de la raza que sea, y no estrictamente de una lucha a favor del indígena”⁸⁹ Ahora la delimitación del concepto de lo indígena estará marcada por criterios sociológicos y económicos. Un factor importante fue la irrupción del marxismo en la antropología mexicana, “el que combinaba el rechazo de los tradicionales ‘estudios de comunidad’ y de todas las temáticas ‘superestructurales’ (incluyendo la etnicidad), con el interés casi exclusivo por los mecanismos sociales de explotación y dominación en el campo”.⁹⁰ El indígena es “objeto” de estudio por su condición social y no cultural, es más, “pretender la preservación de las culturas indígenas es anacrónico y en el fondo reaccionario”.⁹¹ Los estudios ahora se centraron en el concepto de “etnodesarrollo”, como resultado se impulsaron programas de fomento a la educación bilingüe-bicultural, de literaturas escritas en idiomas indios, y programas de capacitación técnica.

El nuevo indigenismo ya no se declara como un grupo compacto, pero existe una marcada tendencia en los intelectuales: el intento por expresar el punto de vista del grupo social explotado, del trabajador urbano aliado al trabajo rural; aquél busca la liberación de éste, se siente separado de él, pero con él se une en una lucha común. Lo que lo separa es, ante todo, un tipo de vida, basado en distintos tipos de organización económica, social y religiosa a que pertenecen: el de las clases explotadas en un sistema de producción capitalista aliadas a las clases explotadas en sistemas de producción precapitalista.⁹² La cultura y en gran parte la raza los separa, “el tipo de mentalidad del mestizo, que recibiera de occidente, los separa del indio; pero su interés económico, su afán de liberación y de lucha lo acercan a él. Separado está de él por la reflexión, unido por la acción.”⁹³

Ahora el intelectual, igual que el mestizo (como ya vimos) encuentra en el indio su propio proyecto ideal. Dice Gamio “La cultura indígena es la verdadera base de la nacionalidad en casi todos los países americanos”⁹⁴ Ahora ya no sólo se vanaglorian de

⁸⁹ Villoro, Luis, *Los grandes momentos...* p. 204

⁹⁰ Krotz, Esteban, “El indigenismo en México”, p. 172

⁹¹ Satavenhagen, Rodolfo, “La cultura popular y la creación intelectual”, *En La cultura popular*. P. 35

⁹² Villoro, Luis, *Los grandes momentos...* p. 209

⁹³ *Idem.*, p. 210

⁹⁴ Gamio M., Manuel, *Consideraciones sobre el problema indígena*, p. 8

la antigua civilización sino que forma parte del presente, y sobre todo se abre al futuro, “El eje se ha invertido y la vuelta ha sido completa. El mundo indígena no es cosa del pasado; todo él pende del futuro, es asunto del porvenir,”⁹⁵ él marca, pues, el rumbo de la historia, aunque no realmente como indio, sino a través de la lucha de clases contra la hegemonía.

d) La interiorización del indio.

A fines del siglo XX vemos en los intelectuales un distanciamiento de la visión del indigenismo posrevolucionario, se marca una clara oposición hacia la perspectiva del indigenismo oficial, se desenmascaran las políticas gubernamentales haciendo patente su tendencia asimilacionista, desindianizante. Por otro lado la historia va perdiendo el prestigio que la ciencia le había concedido, se hace evidente el carácter colonial de nuestra historia, es la historia contada por el dominador, donde el indio no tiene ningún papel protagónico, ya lo advierte Carlos Pereyra: “la historia se emplea de manera sistemática como uno de los instrumentos de mayor eficacia para crear las condiciones ideológico-culturales que facilitan el mantenimiento de las relaciones de dominación”,⁹⁶ Villoro coincide con esta opinión, él señala que “las historias nacionales ‘oficiales’ suelen colaborar a mantener el sistema de poder establecido y manejarse como instrumentos ideológicos que justifican la estructura de dominación imperante”⁹⁷, siendo así, se puede decir que la historia no es ajena a la ideología, en cuanto que no sólo pretende reconstruir un pasado, sino que también justifica la visión del autor, de la época y de los grupos en el poder; finalmente en ella se cumple una finalidad, la de legitimar una visión de mundo, sea cual sea ésta. Así podemos afirmar con Bonfil Batalla que nuestra historia nos muestra una visión, un proyecto, el del *México imaginario*. Es un proyecto civilizatorio que llegó con los conquistadores y que no ha renunciado al proyecto occidental, que ha sido negador y excluyente de la civilización mesoamericana a la que él llama *México profundo*. Aunque nuestro autor advierte que hay características distintivas en cada pueblo, ambos proyectos comparten un origen

⁹⁵ Villoro, Luis, *Los grandes momentos...* p. 216

⁹⁶ Pereyra, Carlos “Historia, ¿para qué?”, en *Historia ¿para qué?*, Ed. Siglo XXI, México, 1980, p 23

⁹⁷ Villoro, Luis, “el sentido de la historia” en *Historia ¿para qué?*, p. 45

común: 1° una civilización única o trasfondo común de la que participan todos los pueblos mesoamericanos y 2° la experiencia común de la dominación colonial.⁹⁸

En esta nueva etapa el concepto de indígena se va sustituyendo por el del indio para marcar dicho distanciamiento con el indigenismo que refleja su carga ideológica. Ahora se busca comprender al indio en su cabal especificidad. Se hacen importantes intentos por romper el cerco de los otros y nosotros, el indio ya no es aquel elemento anómalo, aislado, escindido de la nación, por el contrario, México no puede entenderse sin la comprensión de aquello que el indio ha incorporado a la cultura del país. “A través de sus manifestaciones externa, trata el mexicano actual de alcanzar la unidad que presta sentido a su vida y a su mundo. Pero por ese movimiento hacia el otro, a la vez que lo hago mío, es a mí mismo, son las raíces de mi propia realidad las que trato de hacer conscientes. El mestizo siente latir en él lo indígena, reviviéndolo en sí mismo”⁹⁹ Ahora se trata de recuperar al indio por el amor hacia él, pero es a través del mestizo-indio que se expresa, “Así, la recuperación del indio significa, al propio tiempo, recuperación del propio Yo.”¹⁰⁰ Al buscar su propio ser encuentra en sus raíces profundas al indio, pero lo define con categorías, conceptos y palabras occidentales. Es esta parte occidental del mestizo quien se erige como juez, como indio el mestizo nunca dice su propia palabra, no juzga a los demás, “Se habla de él como un legado que está en nuestra sangre más que en nuestra razón,”¹⁰¹ se reconoce por la pasión, y desaparece su concreción real.

El “indianismo” de esta etapa difiere del “indigenismo” anterior en una cuestión fundamental, antes se reconocía al indígena siempre y cuando se subsumiera a la conciencia mestiza, es decir, se reconoce su cultura pero no su condición social, por lo tanto lo que se afirma es el mestizo, por el contrario ahora significa su negación, lo que se afirma es su condición de indio no de mestizo “Se afirma lo indígena como valor supremo, para poder negarle después en una sociedad donde se reconozcan mutuamente el indio y el blanco. Es, pues, un tránsito y no una meta.”¹⁰² Ahora ya no hay indios y blancos, ya todo mexicano lleva un indio por dentro, se funde en una masa homogénea donde ya no hay diferencias, el amor los ha fundido en uno solo, con lo cual el indio

⁹⁸ Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo*, p. 52

⁹⁹ Villoro, Luis, *Los grandes momentos...*, p. 222

¹⁰⁰ *Idem*, p. 225

¹⁰¹ *Idem*, p. 227

¹⁰² *Idem*, p. 229

pierde toda su especificidad. El pasado ya no es ajeno, ahora se asume como propio: encontrar en los enigmas de la historia nuestro propio yo oculto, nuestra propia razón de ser. Para resarcir la herida de la conquista que nos tiene desgajados se requiere aceptar nuestra indignidad, no negarla, es lo que hacía falta para nuestra honorable autocomprensión, según esta concepción.

Pero nuevamente la visión del México imaginario deja sentir su influencia, sigue el mestizo hablando por el indio, “nos interesa encontrar en él lo que buscamos, no lo que él libremente quiera darnos”¹⁰³. El indio real, el del “México profundo” sigue mudo, necesita un intérprete para hacerse escuchar, su voz sigue sin aparecer en el escenario universal de la historia.

Recapitulando hasta aquí vemos que la visión del indio a lo largo de la historia mexicana refleja el tipo de conciencia que prevalece en cada época, asociada al grupo dominante del momento, ya sea del español, criollo, mestizo o indio-mestizo, cada uno de ellos refleja en su dominio categorial el tipo de argumento ideológico que fundamenta los criterios de clasificación del “otro”, al principio el criterio revelante es la providencia, después será la razón, la verdad de la ciencia histórica, de la sociología, la antropología y la economía, la educación y las políticas de estado, finalmente serán la acción y el amor por el otro los criterios que dan cuenta de su perspectiva. Estos criterios darán como resultado un tipo de valoración hacia el indio, de ellos dependerá su aceptación o su rechazo. Villoro nos muestra estos tres momentos como un proceso dialéctico que apunta hacia una recuperación y apropiación total del indígena. Cada momento se levanta sobre los presupuestos anteriores:

I Momento: con la conquista, se marca el instante decisivo de la condenación y destrucción del mundo precortesiano. El indio queda negado y rechazado, aparece como una realidad destinada a la destrucción. (Cortés) Lo indígena es presente y operante y por su proximidad y eficacia, su negación es más rotunda. Aparece como **cercano y negado**.

II Momento: el indígena se aleja, ya no se siente como una realidad actual, sino que se reduce a la historia del pasado; ya no opera sobre los mestizos, sino que resulta ineficaz e inofensivo. De *cercano* se ha vuelto *lejano*. Al ponerse a distancia, queda purificada su malignidad. (Clavijero y fray Servando). En Orozco, la separación es mayor. En él se

¹⁰³ *Idem*, p. 232

objetiva definitivamente lo indígena, pero sólo gracias a esa muerte queda purificado de todo vestigio demoníaco. Adquiere un valor positivo, aparece ahora como **lejano y positivo**; estamos en la *antítesis*.

III Momento: Ya purificado el pasado, se presenta con valor positivo, no habrá peligro alguno en aproximarlos. Pero este movimiento no es un simple retorno al primer momento. Ahora convertimos lo indígena de lejano en cercano; pero lo conservamos en tanto mantenemos su valor positivo, no es una inversión, sino una superación. “El tercer momento muestra lo indio como **cercano y positivo**; constituye, pues, la *síntesis* de los dos momentos anteriores.”¹⁰⁴

Esta breve revisión nos permite ver con claridad lo difícil que ha sido aceptar la alteridad, en la comprensión de lo indígena se han marcado claramente cuatro niveles de comprensión que pasan de la negación total a la aceptación condicionada. El primer nivel es del la “otredad”, la total diferencia, condenable por no ser compatible con el mundo occidental, así el indio no es aceptado como sujeto, con derecho a historia y a un reconocimiento; en un segundo nivel se agudiza el alejamiento del indio, se trata como objeto-cosa (Orozco y Berra) y también como objeto-persona (Clavijero), pero se sojuzga su autonomía para afirmar la del mestizo, su aceptación es parcial, sólo aquello que comparte valores similares, aquellos que se acepta desde categorías occidentales, pero no se acepta su diferencia; en un tercer nivel se acepta al indio como sujeto, lo hacemos nuestro, sin embargo su ser se ve iluminado “en el seno del otro, como parte constitutiva del mestizo (en la ‘recuperación espiritual’) o del proletariado (en la ‘recuperación social’)”¹⁰⁵, es decir no se asume la diferencia ni la igualdad, simplemente los anula, los subsume en una sola identidad. El indio ya no está afuera, lo llevamos dentro, pero sólo adquiere rostro desde el lenguaje occidental; un cuarto nivel de comprensión estaría en el reconocimiento del indio en su peculiar especificidad aceptando su igualdad y su diferencia, es decir aceptando la alteridad. Este nivel de comprensión aún es un proyecto en construcción.

En suma, a pesar de los diversos caminos que ha tomado el indigenismo en nuestra historia coincide en la prefiguración del indio, ésta siempre se ha concebido desde la visión del México imaginario, desde un mundo ajeno que impone, organiza y

¹⁰⁴ *Idem*, p. 236

¹⁰⁵ *Idem*, p. 241

construye un mundo fuera de él, “nunca sentimos la sensación de que sea él quien constituya y organice nuestro mundo fuera de nosotros.”¹⁰⁶

Hasta aquí se han retomado principalmente los planteamientos de Villoro que plasma con brillante claridad la imagen del indio que se refleja en la conciencia de cada época, en seguida proponemos un cuarto momento que presenta otras formas de encarar el problema y plantea los nuevos retos sobre la visión del indio ante los últimos acontecimientos.

4º Momento: El indio que se revela, rebelándose

a) Lo indio no está sólo en el indio

Bonfil Batalla en su libro *México profundo* nos invita a una revisión de nuestra historia que integre la perspectiva del México profundo y se reconozca la pervivencia de elementos culturales diseminados en extensos ámbitos de nuestra vida. Bonfil señala claramente que los rasgos de la matriz civilizatoria mesoamericana no se encuentran sólo en las comunidades indígenas, sino también persisten en multitud de rasgos de las comunidades campesinas y en amplios sectores de las ciudades, sólo que estos rasgos se encuentran dispersos y desarticulados. Entre los campesinos se puede observar en sus técnicas agrícolas, en el cultivo del maíz predominantemente, en las formas de organización social y de trabajo comunal, en los mitos y leyendas donde la naturaleza es un ente vivo, en las artesanías, la autosuficiencia, los barrios y sus sistemas de cargos, la alimentación y las prácticas medicinales.¹⁰⁷ Por otro lado se piensa que en las ciudades ya no hay indios, sino sólo mestizos, pero esto es falso, pues Bonfil afirma que “*la ciudad de México es la localidad con mayor número de hablantes de lenguas aborígenes en todo el hemisferio*”¹⁰⁸ como se puede constatar en Milpa Alta y algunos barrios de Xochimilco y del sur de la ciudad de México. Se presencia prevalece en las “Marías”, en cierto tipo de empleos como la servidumbre doméstica, la albañilería o los veladores, asimismo encontramos numerosos estudiantes. De igual forma prevalecen ciertos rasgos provenientes de la colonia: la cultura de los barrios marginales, sus ritos, fiestas peregrinaciones y danzas. Otras representaciones se ven expresadas en los

¹⁰⁶ *Idem*

¹⁰⁷ Bonfil Batalla, G., *México profundo*, pp. 77 - 79

¹⁰⁸ *Idem.*, p. 88

mercados con la venta de alfarería, de yerbas medicinales, pulque etc. Igualmente se observa en las formas de convivencia social como son los espacios comunitarios de las viejas vecindades.¹⁰⁹ En las ciudades también se desarrolla lo que Bonfil llama indio ladino, que se caracteriza por “su necesidad de marcar en todo y permanentemente el ‘no ser indio’. En el pequeño mundo ladino de esas ciudades, lo indio está omnipresente como todo lo que no se es ni se quiere ser.”¹¹⁰ En las élites citadinas el indio es llamado peyorativamente “naco”, sin embargo aún en las altas esferas mexicanas se mantiene la forma de alimentación originaria de la civilización amerindia (tortillas, frijoles, tamales, chilaquiles, en fin, la cultura del maíz). Así, en las ciudades se sigue negando su filiación indígena, no porque en la realidad no exista, sino que ideológicamente negamos que forme parte de nuestra cultura. Bonfil lo resume diciendo que así “la ciudad se resguarda de su realidad profunda.”¹¹¹

Así vemos que “lo indio” no se encuentra sólo en el indio, sino extendido en diversos ámbitos de nuestra cultura, forma parte de nuestra vida cotidiana (en la alimentación, en el uso de objetos artesanales, en ciertas representaciones de mundo), pero seguimos negándolo, no se trata de volver a reconocer que “todos llevamos un indio adentro”, sino de reconocer al indio como otra cara de nuestra identidad cultural, y de reconocerlo con dignidad, ampliar la conciencia y nuestro horizonte histórico para dejar de considerarlo un estigma y recuperarlo con todo su potencial creativo.

b) Movimientos indígenas y mecanismos de resistencia

Ahora bien, si la colonización y la dominación moderna fueron tan devastadoras para los pueblos amerindios, cabe la pregunta que Vieyra se hace: ¿Cómo explicar la sobrevivencia de las culturas indias a más de 500 años de colonización cultural?¹¹² A la par de la colonización se han desarrollado como contraparte mecanismos de resistencia en la civilización mesoamericana. No son procesos aislados sino parte constitutiva uno del otro, esta resistencia se ha mantenido de diferentes formas: ya sea como rebeliones armadas, como resistencia cotidiana, como procesos de apropiación o de innovación

¹⁰⁹ *Idem.*, pp. 85 - 89

¹¹⁰ *Idem.*, p. 86

¹¹¹ *Idem.*, p. 89

¹¹² Vieyra, Jaime, *Utopía, legado y conflicto*, p. 323

cultural.¹¹³ La fuerza de esta resistencia se encuentra en la memoria histórica como recurso fundamental, la vuelta al pasado se convierte en un proyecto de futuro. La conciencia de que existe una civilización recuperable permite articular firmemente la subversión.¹¹⁴

Ante los acontecimientos recientes vemos que el panorama empieza a cambiar, especialmente desde 1992 con la celebración del 5º centenario del “encuentro de dos culturas”.¹¹⁵ Esta celebración sacudió la conciencia de todos los americanos, la tinta corrió extensamente entre los intelectuales al abrir nuevamente la herida de la conquista, se hizo patente la necesidad de repensar nuestra historia, nuestra configuración y nuestro proceso civilizatorio, por otro lado, vibró también en la conciencia de los amerindios, un hecho memorable fue la reunieron de los representantes de la inmensa mayoría de los pueblos indios del continente con sus bastones de mando, provenientes desde Alaska hasta la Patagonia en un encuentro inédito realizado en Teotihuacan que posteriormente se transformó en *Las Jornadas de paz y dignidad*¹¹⁶ de donde surgieron diversos movimientos reivindicatorios.

Por otro lado, en años recientes, se ha conformado un nuevo sector indio que, tiene en común poseer una larga experiencia urbana y una educación media o superior que le permite manejar la cultura dominante; han abierto por diferentes vías un nuevo frente de lucha. Este es un logro trascendente porque coloca las reivindicaciones indias en el campo del debate nacional, por primera vez en boca de los mismos indios. Aunque se ha criticado que muchos sólo buscan beneficios personales, no invalida su trascendencia histórica. Algunos dicen que “ya no son indios”, como si el verdadero indio debiera ser analfabeto y miserable.¹¹⁷

Otro hecho importante en este proceso se abre a partir de 1994 con el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, donde la cuestión de la configuración del indio toma nuevos aires, como dice Villoro “estamos asistiendo al despertar de la conciencia real de los pueblos como sujetos de su propio destino, de su

¹¹³ Para una mejor comprensión de las estrategias de resistencia revisar Jaime Vieyra, op., cit., pp. 323 – 333 y Bonfil, G., *México profundo* pp. 187 -200

¹¹⁴ Bonfil, G., *México profundo* p. 189

¹¹⁵ Esta celebración, puso de manifiesto el anacronismo del llamado “descubrimiento de América”, muchos preferían utilizar eufemismos como encuentro de dos cultura, otros más enervados, le llamaron el “encontronazo,” la dominación de América o bien la reinención de América, por mencionar sólo algunos.

¹¹⁶ Celebrándose no sólo en América sino en Europa también.

¹¹⁷ Bonfil, G., *México profundo*, pp. 210, 211

historia”¹¹⁸, por primera vez en nuestra historia la voz del indio encuentra eco en casi todo el territorio mexicano, se dan las condiciones para que el indio sea escuchado, que sea él mismo quien proponga, quien hable de sí, quien reclame sus derechos culturales y su posición ante la nación y ante el mundo. El movimiento del EZLN se levanta como un llamamiento a la conciencia mexicana, hace patente que ahora el proyecto de nación debe incluir también la otra perspectiva: la de los pueblos indios. Nos recuerda que su cultura no ha muerto, que vive y demanda ser respetada en su peculiaridad y autonomía. A trece años de su estallido el movimiento ha ganado tanto adeptos como detractores, sin embargo, para México representa un parteaguas fundamental que rebasa esta polémica: por un lado, evidenció las condiciones de pobreza de las comunidades indígenas, sometidas bajo un régimen casi feudal de dominación, a cargo de los caciques locales, por otro lado, mostró su potencial organizativo, tanto social -basado en los usos y costumbres- como militar. Finalmente, el movimiento rebasó las fronteras regionales propiciando que otros pueblos indios se reunieran a discutir su propio proyecto civilizatorio con perspectivas a formar un frente común. Si bien es cierto que a la fecha el problema no se ha resuelto, al menos ha propiciado que el Estado mexicano redefina su política y discuta sobre un marco normativo más incluyente y ha puesto asimismo en la mesa del debate la discusión entre cultura y poder.

También a partir de las últimas décadas del siglo pasado, se abre un nuevo escenario político con la presencia de varios movimientos indígenas en América Latina, surgidos a través de organizaciones como CONAIE (Confederación de Nacional de Indígenas Ecuatorianos), CONFENAIE (Confederación de Nacionalidades Indias Ecuatorianas), COB (Confederación obrera Boliviana), COICA (Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica)¹¹⁹ y otras, que emprenden diversas luchas, pero que en general coinciden en ciertas tendencias, en el fondo “la abrumadora mayoría de movimientos indígenas no está demandando independencia política o el aislamiento artificial sino está exigiendo una definición inclusiva de la nación donde el derecho a la diversidad cultural sea un aspecto esencial de la ciudadanía. Cuando sea genuina, una fuerte representación política indígena, las políticas sociales no serían

¹¹⁸ Entrevista de H. Bellinghauser a Luis Villoro en el periódico “La Jornada” del día 17 de enero de 1996, p.19, citado por Toscano *Op. Cit.*, p. 269

¹¹⁹ Para mayor información revisar: Aníbal Quijano, “Raza, etnia, nación en Mariátegui. Cuestiones abiertas”, en Roland Morgues, ed. *José Carlos Mariátegui y Europa*. Ed. Amauta, Lima, Perú, 1993, pp. 167-188.

formuladas en base de una u otra versión del *indigenismo*, sino por el contrario, por una negociación democrática.”¹²⁰ Estos movimientos latinoamericanos tienen algunos rasgos comunes: hay un reclamo reiterado sobre la identidad, en contrapartida a la discriminación: la demanda de un estado plurinacional, donde no se trata de integrar artículos constitucionales sobre pluriethnicidad, pluriculturalidad, pluri etc., sino que se trata de que la estructura institucional del Estado sea modificada en sus fundamentos, de modo que pueda representarse efectivamente a más de una nación, es decir se trata de una múltiple ciudadanía, ya que en la existente los “indígenas” no tienen, plena cabida.¹²¹ Sin embargo, este escenario trasciende las fronteras nacionales, se perfila hacia una nueva relación con el otro, sea “indígena” o no, se dirige contra las prácticas xenofóbicas en toda sociedad. También hay un debate en torno a la diversidad cultural, donde lo multi- pluri-cultural, solo ha permanecido en el discurso retórico de las políticas neoliberales y poscoloniales, pero que en la práctica poco ha modificado las relaciones entre culturas. El término interculturalidad hace 50 años sólo hacía referencia a las relaciones entre grupos de distinta cultura, pero ahora la palabra interculturalidad está adquiriendo otro significado. Se refiere a la tendencia a lograr simetría en las relaciones entre distintas culturas. O sea, el contacto intercultural existe en todas partes, pero de lo que se trata es de que no haya una asimetría.¹²²

c) Una historia por-venir

Si se reconoce que nuestra historia es una historia colonizada, podríamos entonces decir que, tendríamos que aprender, como dice Bonfil, a entender a occidente desde México en vez de comprender a México desde occidente, es decir aprender a vernos desde nosotros mismos, pues en la historia el saber indio ha permanecido relegado, ausente, olvidado, o bien, en el mejor de los casos cuando se refiere a él, se establece un debate polarizado sobre su imagen, como en el *indigenismo*, tomando al indio del pasado totalmente idealizado viviendo en una sociedad perfecta, justificando la

¹²⁰ Guillermo de la Peña, “Social and cultural policies toward indigenous peoples: Perspectives from Latin America”, en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 34: 717-739 (Volume publication date October 2005)

(doi:10.1146/annurev.anthro.34.081804.120343). p.733. La traducción es mía.

¹²¹ Aníbal Quijano, “El movimiento indígena y las cuestiones en América Latina”, inédito, 2006, p. 26

¹²² Entrevista a Guillermo de la Peña por Lydia Rodríguez Cuevas, *op. cit.*, p.228

tiranía azteca, en una concepción acrítica y por otro el indio actual devaluado por su condición social, considerado como signo de atraso o de rezago, olvidado en sus *zonas de refugio*. Este doble “olvido” –comenta Vieyra- “suele expresarse en tres formas distintas y complementarias: 1) la desvalorización de las realizaciones culturales prehispánicas; 2) la ignorancia de las formas de vida del México antiguo; 3) la mistificación de la figura del ‘indio’. La desvalorización, la ignorancia y la mistificación son formas concurrentes y sucesivas del no-reconocimiento de la significación civilizatoria de las culturas aborígenes.”¹²³ En el fondo lo que hemos visto es que se juzga al otro desde nuestros parámetros y prejuicios, siempre bajo la idea de que unos son superiores a otros y no comprendiendo su verdadera especificidad, queremos que se comporten según nuestras normas de civilidad y no cuestionamos nuestros propios parámetros culturales, pero en cualquiera de los casos siempre está ausente el indio verdadero, el real, el que aún existe. Es por ello que coincidimos con Bonfil Batalla cuando dice que “en un sentido doble las historias de los pueblos indios de México no son todavía historia”¹²⁴ Este doble sentido, comenta, se debe a que por un lado son textos escritos desde el discurso del poder, y en otro sentido, no son historias concluidas, ciclos terminados de pueblos que cumplieron su destino y “pasaron a la historia”, sino historias abiertas, en proceso, que reclaman un futuro propio.

Estamos apenas en el umbral del diálogo horizontal, se están gestando las condiciones sociales, políticas y legales para -el tan anhelado- reconocimiento de la alteridad, las cartas están sobre la mesa del debate, pero falta aún, ver cómo se desarrollará del juego. Mientras los grupos de poder continúen pugnando por conservar su dominio económico, ideológico y cultural, las luchas seguirán su marcha, los pueblos indios ya no requieren (nunca lo han requerido) de intérpretes para ser escuchados, reclaman sentarse en la mesa de las negociaciones, aun falta mucho por construir, pero el primer cambio que se requiere es que la sociedad mayoritaria (urbana, mestiza, occidentalizada, la del México imaginario), admita sus equívocos, que acepte su corresponsabilidad y se perfile hacia otro destino, que aceptemos que directa o indirectamente, por actuación, aceptación u omisión, todos hemos contribuido a construir esta sociedad, desde distintas fronteras somos co-responsables de nuestra

¹²³Vieyra García, José Jaime, *Utopía, legado y conflicto*, Tesis de maestría en Filosofía de la Cultura, UMSNH, 1996, p. 123

¹²⁴Bonfil Batalla, Guillermo “Historias que no son todavía historias” en *Historia ¿para qué?*, , p 229

propia historia y del contexto cultural donde nos movemos, la historia no la hacen los grandes héroes, los grandes políticos, ni las luchas son sólo de los otros, las fronteras se desdibujan cada vez más entre el yo y los otros, a todos nos involucra, la historia se construye a diario, a paso de hormiga, demanda descolonizar nuestra conciencia, hacer autoconciencia, hacer un distanciamiento crítico de nuestra propia cultura, desprendernos de nuestras añejas verdades universales, y abrirnos a la multi-versalidad de mundos culturales posibles, donde la creatividad y la razón se funden en un mismo argumento, este cambio de visión implica que la pregunta por el otro no tenga una sola dirección, sino se trata de restaurar su bidimensionalidad, hacerla realmente intesubjetiva, aceptar que –como dicen los tojolabales– “*La comunicación es intersubjetiva o no es comunicación*,”¹²⁵ es decir, una verdadera comunicación sólo se puede dar de manera horizontal, participativa y bidireccional, en relaciones de simetría y respeto mutuo, debe romper con la tendencia de mando vertical y unidireccional y su correlato bipolar: yo-tu, sujeto-objeto, razas superiores-razas inferiores, razón-percepción sensible etc. Aceptar que la alteridad es capaz de aprehender al otro en la plenitud de su dignidad, dialogar entre iguales, aceptando la diferencia. Pero esta comunicación sólo será posible en el devenir de las naciones, dentro del marco de las negociaciones democráticas. Esta es todavía una “historia” por- venir.

I.2 ¿Cuál es el papel del indio en la filosofía mexicana?

En el apartado anterior hemos revisado la conciencia histórica que refleja la imagen del indio en la historia mexicana. Ahora se trazarán muy brevemente algunos problemas que se conciben en el tratamiento del pensamiento indio en la filosofía mexicana, donde se destacan en principio dos problemas fundamentales: el primero se refiere al reflejo de la propia historicidad en la filosofía mexicana; el segundo sobre la consideración de que el indio no hace filosofía, que nos remite a la pregunta ¿desde dónde se hace filosofía?

a) El indio brilla por su ausencia en la filosofía mexicana

¹²⁵ Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos*, p. 32

Abordar el tema del pensamiento indígena nos remite principalmente a textos antropológicos e históricos. Estas disciplinas son las que fundamentalmente se han preocupado por conocer y registrar las formas de vida de los pueblos indios, tanto en el pasado como en la actualidad. Sin embargo aquí nos topamos con las primeras dificultades para abstraer de aquí un sistema de pensamiento, pues estas disciplinas rehúsan considerar los niveles más abstractos del pensamiento que subyacen en las prácticas culturales amerindias.

Por otro lado, si nos queremos remitir al mundo del pensamiento, de las ideas, de los conceptos, es requisito indispensable introducirse al mundo filosófico, pero en el caso específico del pensamiento indígena hay muy pocos referentes a los que podamos acudir. La historia de la filosofía mexicana ha excluido también de su discurso al mundo indígena. La filosofía llega a nuestro país según Samuel Ramos con la conquista, negando toda posibilidad de pensamiento filosófico al mundo precolonial, al escribir la historia de la filosofía en México,¹²⁶ el primer problema al que se enfrenta es “si hubo o no filosofía entre los indígenas mesoamericanos prehispánicos, los mayas y los aztecas principalmente. Su conclusión general es que, asumiendo que no se cuenta con las fuentes documentales necesarias e imprescindibles para decidirse con bases al respecto, si hubo filosofía o algo semejante o equivalente se desarrolló unido indisolublemente a las ideas cosmogónicas y teológicas”¹²⁷. A partir de este falso supuesto Ramos cancela todas las probabilidades. Así la filosofía en México se ha trazado desde entonces con tintes eurocéntricos: La primera filosofía en el siglo XVI, fue la misma que imperaba en España: la escolástica; más adelante, durante el siglo XVIII se imponen las ideas de la Ilustración entre los intelectuales mexicanos. Samuel Ramos, encuentra en Benito Díaz de Gamarra (1745-1783) al primer filósofo que intenta ver ciertos hechos sociales y morales de México con conciencia crítica de un filósofo. Durante el siglo XIX después del movimiento independentista, se dio el triunfo del modelo del liberalismo político y económico, y con ello el triunfo del positivismo y el cientificismo, importando modelos europeos para crear las condiciones de desarrollo en el país. En este recorrido histórico que hace Ramos prevalece la visión del universalismo etnocéntrico europeo, sin relación con la vida práctica y cultural del país.

¹²⁶ Ramos, Samuel, “historia de la filosofía en México” en Obras Completas, Tomo II, UNAM, México, 1990

¹²⁷ Toscano, Medina, Marco A. *Una cultura derivada*, p 93

Para otros autores como Mario Teodoro Ramírez¹²⁸, el nacimiento del pensamiento filosófico mexicano, con cierta autonomía de Europa se da hasta principios del siglo XX, en el grupo del Ateneo de la juventud (1909-1914), con su crítica al positivismo y la revitalización filosófica cultural de la vida en México, en donde “se planteaba un verdadero proyecto filosófico cultural para el país”¹²⁹.

Así la filosofía del siglo XX nace, no sólo como una disciplina teórica y autocrítica, sino como una disciplina que se liga al proceso cultural e histórico de nuestro país. Las preguntas fundamentales que se hace esta filosofía sobre el *ser*, se refieren al *ser mexicano*, no como ente aislado, sino como ser social y determinado culturalmente. En este sentido se puede decir que la filosofía en México nace propiamente como una filosofía de la cultura.

No me detendré a analizar las diferentes posturas de los filósofos contemporáneos, ya que no es de interés para esta investigación, solo cabe resumir la visión que subyace en dichas formas de pensamiento y que actualmente se siguen debatiendo. Este debate se refiere al planteamiento básico de lo universal y lo particular en el pensamiento mexicano, y cómo cada una de estas posturas se refleja un proyecto cultural diferente y a la defensa de una de las fracciones que ha dominado el pensamiento en México: el criollo, el mestizo y el indigenista, como lo señala Toscano:

Mientras que en Caso y Vasconcelos prevalece la posición criolla unida a una concepción de lo universal como una realidad cuasi dada, en Uranga, Paz, Zea y Portilla de alguna manera sobresale la posición mestiza, una crítica al concepto de lo universal dado y a la creación de un nuevo concepto de vida universal. En Villoro y Bonfil Batalla, de manera expresa entra en escena el tercer elemento que en otros autores estaba subordinado, negado, ausente, no pensado: el indio, y el concepto que lo acompaña: el multiculturalismo.¹³⁰

Otro autor que se puede incluir en este tercer elemento sería también Miguel León –Portilla. Él hace uno de los intentos más serios por salvar estos obstáculos; en sus estudios sobre la historia del pensamiento indígena, ha insistido en plasmar esta visión del indio ausente en la historia, de presentarnos “la visión de los vencidos”. Su obra reviste importancia no sólo porque pone a la luz textos poco conocidos que nos

¹²⁸ para mayor información, revisar Ramírez, Mario Teodoro, “La filosofía mexicana en la época de la revolución” en *Filosofía de la Cultura en México*, Plaza Valdés/ UMSNH, Méx., 1977

¹²⁹ *Ibid.*, p 156

¹³⁰ Toscano, Medina, Marco A. *op. cit.*, p 268

permiten conocer una historia narrada por los antiguos pensadores, que nos conducen hacia una nueva historia, a una reconstrucción de nuestro pasado que nos abre perspectivas para entender nuestro presente. En particular el trabajo de León-Portilla cobra doble importancia para la investigación que aquí se lleva a cabo, por un lado el de su valor histórico y por otro el de su valor filosófico.

Las obras de León-Portilla inician una nueva trayectoria para la reconstrucción del pensamiento filosófico indígena, pues, por un lado, ponen a la luz pública una serie de documentos fundamentales que nos permiten hacer una nueva interpretación desde sus cimientos y por otro lado aporta elementos metodológicos al basarse en textos escritos por los propios pensadores que expresan su propia visión cultural, en donde él hace una magistral papel de mediador partiendo de sus propios argumentos.

Recientemente empiezan a aparecer filósofos que retoman el tema de la “filosofía náhuatl”, como una necesidad de entender el presente, así encontramos a José Manuel Alcántar Sepúlveda que aborda la filosofía náhuatl; Armando Barrañón Cedillo que analiza el simbolismo de los contrarios y su unión, como aparece en la astronomía y cultura mesoamericana, Luis Miguel Gallardo Salazar que propone a Mesoamérica como una alternativa no kantiana. Aunque seguramente debe haber más autores que tratan el tema que nos ocupa, no deja de ser un universo reducido, además de tomar como fuente fundamental la obra de León-Portilla.

Ahora que estamos presenciando la caída de la modernidad y los criterios “universalistas” están en tela de juicio, se abre un horizonte inédito para el reconocimiento de las múltiples formas de producción simbólica que son dables al ser humano; aflora un nuevo paradigma que incluye la diversidad y este país emerge como caldo de cultivo para reconstruir nuestra historia y abrir nuevas brechas hacia la reflexión filosófica sobre el otro, o como diría Víctor Manuel Pineda para una “filosofía de la descolonización”,¹³¹ en ese sentido tenemos todo un capital cultural que está esperando a ser interpretado desde otras perspectivas. Es por ello que, hoy más que nunca es tarea necesaria para la filosofía mexicana el retomar, reelaborar y revalorar las perspectivas que el mundo indígena plantea como caminos alternativos ante el problema de pérdida de sentido en la vida del México contemporáneo.

¹³¹ Para ampliar estos conceptos revisar Pineda, Víctor Manuel, “América como alteridad” en *Filosofía de la Cultura*, UMSNH, Mich., Mex., 1995

b) ¿Desde dónde se hace filosofía?

El poco interés mostrado en la filosofía sobre el pensamiento indígena se debe a la imagen polarizada que se ha forjado del indio, subsumida en la conciencia de cada época (como se menciona anteriormente). Prevalece la idea de que los indios no hacen filosofía porque no hay un desarrollo teórico sobre su cultura, no definen conceptos, en fin, no se “plantean las dudas filosóficas” ni formulan métodos como en la filosofía occidental. Desde la perspectiva académica, el origen de la filosofía se cimentó en la antigua Grecia y éste modelo ha permeado al pensamiento filosófico del mundo occidental hasta nuestros días. Sin embargo en una sociedad como la mexicana (que no puede negar su inclusión en esta perspectiva occidental), ¿Cómo es que persisten en la actualidad otras formas de pensamiento o de reflexión sobre el ser?, ¿O bien es que el quehacer filosófico sólo puede concebirse desde parámetros occidentales? si la respuesta es negativa entonces habrá que preguntarse desde dónde se filosofa, “esto implica una vuelta a sus fuentes más propias o *un beber en su propio pozo*”¹³²

Muchas veces se ha dicho que los europeos nunca se han plantado la necesidad de reflexionar sobre la legitimidad de su filosofía, en cambio en la filosofía Latinoamérica esta duda ha estado presente a lo largo de su historia, algunos dirán que hay que hacer “filosofía sin más”, pero si los europeos nunca se plantearon esa duda es en buena parte porque comparten la misma matriz civilizatoria, el problema en América con la presencia india nos remite a otro proyecto civilizatorio. Tal pareciera que en la filosofía de nuestro continente se da una especie de “complejo de inferioridad” como Ramos diría, pues se piensa que nuestra tradición filosófica no ha elaborado los grandes tratados filosóficos ni ha desarrollado las complejas teorías como la filosofía europea, estas posturas muestran lo profunda que ha sido la herida de la colonización. Augusto Salazar Bondy comenta que detrás de todo filosofar poscolonial está presente un arraigado sentimiento de ilegitimidad y una aspiración constante de lo auténtico.¹³³ Entonces ¿Desde dónde se puede trazar una filosofía legítima y auténticamente americana? Creo que es una pregunta que afecta nuestro propio ser, nuestro ser como humano, ya que el pensar, reflexionar es propio de la humanidad entera, sin

¹³² Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, p.41

¹³³ Citado por Cendejas Guízar Josefina María, *La Mexicanidad como Relato*, p.43

fronteras de tiempo y de espacio, entonces es este pensar, es este reflexionar el que está puesto en duda cuando nos preguntamos sobre su posibilidad entre seres como nosotros.¹³⁴ En este sentido podría decirse que entonces una verdadera filosofía requiere reaprender a ver el mundo.

Si nos remitimos al significado etimológico de la palabra filosofía, ésta proviene de la raíz griega “Philos” amante y “sophia” saber o sabiduría, es decir amante del saber o la sabiduría, entonces si esto es así, ¿Podríamos negar que entre los antiguos pueblos mesoamericanos hubiera un verdadero amor por la sabiduría? Evidentemente no, Los antiguos griegos igual que los nahuas o los mayas reflexionaban sobre su ser y sobre los problemas de su tiempo y su cultura, tampoco podemos negar que encontramos en Platón y Aristóteles varias referencias a sus mitos, ya Werner Jaeger, sostiene que hay verdadera mitología en su filosofía¹³⁵. Las diferencias las podemos encontrar en la forma en que se hacían estas reflexiones, pero no podemos negar que en ambas culturas hubiese un verdadero sentido de búsqueda de verdades, “ambas culturas poseen categorías muy diferentes a la hora de entender la realidad y vivir frente a ella. Si la cultura europea ha primado la categoría del *ser*, la indígena está anclada al *estar*, más respetuosa con la realidad.”¹³⁶ Con ello sólo quiero remitirme al origen mismo de la filosofía “como un conocimiento que reclama nuestra razón humana como natural; es simplemente la contestación de los porqués”¹³⁷ En este sentido podemos decir que la filosofía como amor al saber ha encontrado diversas formas de expresión que escapan a las expresadas desde el mundo occidental.

Sin embargo decir que hubo una filosofía entre los antiguos pueblos amerindios, es una afirmación que no deja de causar escozor entre los filósofos. Quizás la gran mayoría ni siquiera se lo pregunten, simplemente lo niegan, pero para otros que intentan trazar una filosofía que muestre la especificidad cultural de nuestro continente, esta pregunta tiene que tener una salida adecuada. León-Portilla, justifica su posición al considerar que entre los antiguos mesoamericanos había una auténtica filosofía, tomando como elementos aquello que la propia disciplina fundamenta:

¹³⁴ Alcántar Sepúlveda, José Manuel, *Filosofía náhuatl*, p. 4

¹³⁵ Citado por León-Portilla, *filosofía náhuatl*, p.4. Jaeger, Werner, *Paideia, Los ideales de la cultura griega*, FCE, 3 vols. México, 1942-1945, T. I, p. 173

¹³⁶ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p.48

¹³⁷ Alcántar Sepúlveda, *op. cit.*, p. 5

Dar una definición de filosofía que sea aceptable por las varias escuelas, es cosa difícil. Sin embargo, creemos que todos admitirán que para filosofar en sentido estricto se requiere la percepción explícita de problemas en el ser de las cosas, Es menester admirarse y dudar de las cosas ya hechas –fruto de la tradición o la costumbre– para poder preguntarse racionalmente sobre el origen, ser y destino del universo y del hombre. Son los filósofos quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su sentido y valor, o yendo aún más lejos, inquieten sobre la *verdad* de la vida, el existir después de la muerte o la posibilidad misma de conocer ese *trasmundo* – más allá de lo físico– donde los mitos y las creencias habían situado sus respuestas. *Inquietarse y afanarse por esto es filosofar en sentido estricto.*¹³⁸

Son pocos los filósofos que aceptan la postura de León-Portilla, en especial podríamos decir que sólo sus seguidores la reconocen sin cortapisas, pero para otros la pregunta por la filosofía náhuatl aun queda pendiente. Otros autores que reconocen la fecundidad de estas culturas prefieren un camino menos radical hablando de pensamiento, cosmovisión, sabiduría, etc. más no de filosofía. Beorlegui, al hablar de estas culturas prefiere extender los términos para ser incluidos en la historia del pensamiento filosófico latinoamericano:

Nosotros hemos querido ampliar el inicio de la historia a esta etapa pre-colombina puesto que pensamos que también las cosmovisiones indígenas contienen un cierto *pensamiento*, un modo de entender la realidad, la historia, el ser humano y todos los grandes temas de los que se ocupa la filosofía. Es cierto que resulta difícil defender que en estas cosmovisiones se dio un salto epistemológico a un pensamiento filosófico, en su sentido estricto y técnico [...] No podremos, pues, hablar de filosofía, pero si de una *sabiduría*, apoyada en una estructura mítico-religiosa y no tan racional, pero digna de recordar y de ser tomada en cuenta.¹³⁹

Aquí encontramos una paradoja, al considerar que la sabiduría no es equiparable a la filosofía, si nos atenemos a su etimología, entonces ¿Qué se entiende por amor a la sabiduría? Intentemos reflexionar un poco sobre el significado de sabiduría. La sabiduría consiste en comprender qué es importante, donde esta comprensión informa el pensamiento y acción de una persona (sabia), la sabiduría es práctica, ayuda. La sabiduría es lo que necesitamos comprender para vivir bien, afrontar los problemas

¹³⁸ León-Portilla, M., *Filosofía. Náhuatl*, pp. 53, 54 (las cursivas son mías)

¹³⁹ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p.81

centrales y evitar los peligros en el trance en que se encuentran los seres humanos.¹⁴⁰ Mientras que la filosofía por lo general se ocupa del saber, de la comprensión sin fin ulterior, se mueve así en el terreno formal, no en el de la acción. La mayor parte de la filosofía mira hacia lo abstracto, al alma, al espíritu en fin hacia el cielo sin ver el suelo que pisa, valga recordar la anécdota platónica de Tales de Mileto, quien por mirar al cielo estrellado en sus paseos nocturnos cae un día en un pozo y suscita con ello las risas de su joven criada Tracia, que le acompañaba. Podríamos trazar una distinción básica entre filosofía y sabiduría, mientras que la primera se encarga del *ser* la segunda, integra al *ser* y al *hacer*, es decir al *estar*, podríamos preguntar entonces ¿Si la filosofía como amor a la sabiduría es más bien sólo una pretensión que una realidad? O bien, otra posición podría ser la de hacer memoria y recordar cómo es que surge la filosofía, Villoro en una entrevista nos refiere a ello:

Yo creo que la filosofía desde su nacimiento tuvo siempre una vocación doble y no podría renunciar a ninguna de las dos partes de su vocación. Por una parte tuvo la vocación de una crítica racional rigurosa de las opiniones recibidas y por otra parte tuvo la vocación de una orientación hacia una vida buena.¹⁴¹

Sin embargo nuestro autor no sólo hace referencia al origen, sino que ve en la filosofía actual una potencialidad significativa de recuperar ese sentido de la sabiduría en la filosofía:

Yo creo que uno de los retos de la filosofía del siglo XXI va a ser un renuevo de la reflexión sobre los valores que dan sentido a la vida humana; un renuevo de la ética, de la ética individual y de la ética social, un renuevo de la reflexión sobre los valores basados no en un conocimiento pretendidamente científico que en realidad sería ideológico, sino en un conocimiento personal directo de los valores, que puede no dar lugar a una ciencia, pero que puede dar lugar a una sabiduría [...] *recuperar la necesidad de un pensamiento dirigido a la sabiduría* [...] Ejercitar nuestra propia razón en una forma creativa.¹⁴²

Ahora bien, si la cosmovisión tampoco es equiparable a la filosofía, habría también que reparar en el concepto de cosmovisión. Heidegger¹⁴³ apunta en este sentido elementos fundamentales que aquí retomamos. Sobre la pregunta ¿Qué es cosmovisión?

¹⁴⁰ Nozick, Roberto, “¿Qué es la sabiduría y por qué los filósofos la aman tanto? En *Meditaciones sobre la vida*, p. 213

¹⁴¹ Villoro, Luis, “Sobre las tareas filosóficas del presente” en *Devenires*, Año I No.1 enero, Morelia, 2000, p.4

¹⁴² *Idem*, pp. 4, 5 y 8

¹⁴³ Heidegger, Martín, *Introducción a la filosofía*, pp. 243 - 245

Dice que se puede entender como *visión del mundo o concepción del mundo*. Este concepto ha sido tratado desde tiempo atrás con diversos enfoques, -comenta- en alemán se diría *Weltanschauung* (no tiene traducción literal) y el término es de acuñación alemana de fines del siglo XVIII. Aparece por primera vez en la *Crítica del Juicio* de Kant, en el sentido de intuición y representación del mundo dado por los sentidos. Después la veremos utilizada en Schelling en *Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza* (1799) en esta obra no se asigna a la visión o consideración de la naturaleza mediante los sentidos, sino que se la entiende como una acción de la inteligencia que, aunque no consciente, es, ciertamente, una acción productiva, es decir, es un formar productivamente una imagen del mundo, de la cosmovisión, de la *Weltanschauung*, de una forma esquemática de diversas formas posibles de aprehensión productiva e interpretación productiva del todo *ente*. Unos años más tarde Hegel habla en su *fenomenología del espíritu* de una visión moral del mundo, de una *Weltanschauung* moral. Desligándose del uso que le daba Kant, después es utilizado por otros autores en el sentido que hoy la comprendemos. Como enunciados en que se expresan cosmovisiones que objetivamente ya no pueden discutirse ni demostrarse científicamente. Actualmente cosmovisión puede entenderse como:

Cosmovisión, visión del mundo, es siempre una toma de postura, un posicionamiento en el que nos mantenemos por propia convicción, sea por una convicción que hemos desarrollado nosotros mismos por nuestra propia cuenta, o por una convicción que simplemente hemos adoptado por influencia de otro o imitamos a otros, o a la que meramente nos ha acontecido ir a parar [...] Es la fuerza motriz básica de nuestra acción y de toda nuestra existencia, aun en los casos y precisamente en los casos en los que no apelamos expresamente a ella o no tomamos una decisión recurriendo consciente y expresamente a ella.¹⁴⁴

Desde esta perspectiva, si la cosmovisión es una visión de mundo, la pregunta sería ¿Si en la filosofía no hay también una concepción de mundo?, o bien ¿Cuál es el suelo desde donde se filosofa? El mismo Heidegger apunta una posible respuesta –dice– “No podemos decir lo mismo en relación a la filosofía y la cosmovisión, sino a la inversa; en la *interna posibilidad de la filosofía* hay ya una cosmovisión”.¹⁴⁵ Cabe advertir que él distingue la *Bergung* (cosmovisión protectora) de la *Haltung* (posicionamiento frente al mundo), ésta última es la que hace posible la filosofía, pero

¹⁴⁴ *Idem*, pp. 247

¹⁴⁵ *Idem*, p. 243

necesariamente se apoya en la *Bergung* y está en relación esencial con ella.¹⁴⁶ Por tanto si la filosofía supone también una cosmovisión como punto de partida, entonces ¿Cuál sería su especificidad, su diferencia?, se podría decir que en la filosofía hay una pretensión de explicación de esa cosmovisión, mientras que en ésta se asume como dice nuestro autor como fuerza motriz de toda nuestra existencia, y no necesariamente se es conciente de ello. Asimismo, en la filosofía hay un posicionamiento ante el mundo y ello nos remite a la experiencia misma del pensar.

Sin embargo también cabe la sospecha de que más allá de toda pretendida definición, o diferenciación entre filosofía y cosmovisión o sabiduría, prevalece esta tendencia de jerarquización del conocimiento, de ubicar como cúspide del pensamiento, en planos más elevados a la filosofía y dejar en los niveles más bajos las “cosmovisiones” como se ha visto a lo largo de nuestra historia desde diversas disciplinas: ciencias médicas vs. Brujería, civilizado vs. Primitivo, religión vs. Paganismo, racional vs. irracional, o el alfabeto como etapa superior de las culturas, si aceptamos que esto es cierto, estamos afirmando que sólo hay una forma de ver el mundo y que efectivamente la dominación civilizatoria occidental ha sido tan eficaz que no somos capaces de poner en tela de juicio nuestros propios supuestos y no nos permite reconocer que hay otras visiones de mundo, es decir otras formas de reflexionar, de actuar y de pensar sobre la realidad, más aun, en esta falta de reconocimiento lejos de ganar una posición más acertada, empobrece nuestro espíritu al no considerar otras opciones o al menos acercarnos a conocerlas. Mientras no nos distanciamos de nuestros prejuicios, no podremos poner en cuestionamiento a la propia “cosmovisión filosófica eurocéntrica”, no podremos llegar al tan anhelado distanciamiento crítico que tanto se repite en la filosofía. Habrá que aceptar entonces que “La filosofía es un saber situado, lastrado por las capas inconscientes de los individuos, y de las culturas y clases sociales desde las que se filosofa.”¹⁴⁷

Por lo pronto sólo lanzo la sospecha, aunque su posible respuesta y abordaje más profundo quedará pendiente para otro tiempo. El debate queda abierto y no es mi intención dar una respuesta definitiva pues no hay una sola respuesta, sino posibles caminos para posicionarse, en ese sentido comparto la opinión de Leopoldo Zea cuando dice:

¹⁴⁶ *Idem*, pp. 415- 425

¹⁴⁷ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 38

Ver a cada filosofía en su concreción histórica; [...] se preguntará acerca del valor circunstancial de cada filosofía, en vez de afirmar el valor universal de alguna de ellas [...] afirmamos el carácter circunstancial de todas las filosofías [...] Si queremos entender a una filosofía, hay que hacerlo partiendo desde el horizonte que le es peculiar [...] tendrá un sentido, un orden.¹⁴⁸

Así pues, si se pretende hacer una filosofía auténtica desde estas tierras, habrá que pensar en reconocer su doble matriz cultural y construir desde allí una filosofía que logre una fusión de horizontes, es decir aquella que pueda mirar hacia el cielo como reflexión más elevada del espíritu o del *ser*, pero al mismo tiempo hacia una actitud más conciente sobre el *hacer*, o dicho de otra forma, sin perder de vista el suelo que pisa, fundamentada en su raíz como lo entendían los antiguos nauhas.

La postura que aquí se adopta no busca saber si hubo o no una filosofía náhuatl, para ello había que replantearse el concepto mismo de filosofía (tarea que no estoy en posibilidades de emprender por el momento), por lo que se hará referencia más que a su filosofía, a su pensamiento como forma más abierta de dar cuenta sobre una realidad cultural, en ese sentido comparto la postura de Beorlegui:

La verdad es que la filosofía se orienta de modo más estricto a plantearse, y tratar de responder, las preguntas fundamentales de la realidad y su fundamento, del ser y del sentido de la existencia humana, de la esencia de lo humano, etc. En cambio el *pensamiento* hace referencia a un enfoque más general y menos estricto de estos problemas, constituyendo, como señala J.L. Abellán, 'el momento de máxima conciencia intelectual que sí adquieren determinadas culturas, grupos, clases sociales o individuos. Esto nos aboca a una concepción más abierta y plural de la filosofía, entendiendo que no existe la filosofía, sino las filosofías.'¹⁴⁹

Podría aducirse que en el pensamiento precolombino también se planteaban las preguntas fundamentales sobre la realidad y el ser, pero sus respuestas distan mucho de ser sistemáticas (recordando que ésta es también una exigencia occidental moderna) y las reflexiones posteriores sobre su pensamiento son escasas en nuestra tradición filosófica. Sin embargo, desde la perspectiva de la filosofía de la cultura se puede sostener la tesis de que la filosofía se alimenta del mundo cultural en el que aparece. Se

¹⁴⁸ Zea, Leopoldo, *Introducción a la filosofía*, pp. 14, 15 y 20

¹⁴⁹ *Idem.*

puede definir culturalmente a la filosofía como *el medio a través del cual la cultura se comprende críticamente* como afirma Teo Ramírez.¹⁵⁰

Hacer una revisión crítica de nuestra cultura requiere por tanto, integrar la visión del “otro” al discurso filosófico, nos remite a reposicionarnos en el principio del conflicto, si aceptamos que es necesario descolonizar nuestra historia, también vale la mención para la filosofía sobre lo mexicano. Así, la propuesta metodológica es partir del origen tomando como base los propios discursos del “otro”, y preguntarnos, que puede aportar a la filosofía de la cultura.

Esta investigación partirá del análisis sobre las formas de pensamiento de los antiguos nahuas, pues existen razones suficientes para integrarlas en la historia de las ideas americanas, León-Portilla “aduce varias razones para mostrar la importancia de la comprensión de la realidad cultural prehispánica: 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. [...] Así pues, la exigencia de autognosis cultural, el intento de comprensión de las culturas aborígenes actuales y el intento teórico por la comprensión cabal de la historia universal de las culturas constituyen tres motivos relevantes para el estudio de la herencia cultural”¹⁵¹ Las preguntas que centran esta investigación serían ¿cuál es el sentido cosmológico –ontológico- y ético de la concepción nahua?, ¿Qué actualidad y pertinencia puede aportar este pensamiento a la cultura contemporánea?, Responder a estas preguntas es el intento que aquí se expondrá.

I.3 ¿Desde dónde se puede trazar otra visión del indio?

Proponerse otra visión del indio es tarea nada fácil, pero indispensable, en principio surgen más preguntas que respuestas ¿Cómo acercarse a la comprensión del otro sin resbalarse con viejas concepciones? ¿Cómo evitar subsumir al otro bajo nuestro horizonte de interpretación y a la vez evitar el riesgo de lo radical y absolutamente

¹⁵⁰ Mario Teodoro Ramírez C., “¿Qué es filosofía de la cultura?”, en *Devenires*. No.1 Facultad de Filosofía y la UMSNH, Morelia, 2000, PP. 15

¹⁵¹ Vieyra, Jaime, *op. cit.*, p. 171, 172

inaccesible? ¿Cómo ir avanzando en su comprensión sin tantos tropiezos?, ¿Cuáles serían las condiciones para entablar realmente un diálogo intercultural? en este dilema nos encontramos, sin embargo por algún flanco hay que intentar trazar un camino. Aquí abordaremos el problema desde tres perspectivas importantes: la primera tiene que ver con la situación real en que viven las comunidades indígenas actuales en nuestro país y las condiciones necesarias para una transformación en la convivencia y el diálogo intercultural; la segunda tiene que ver con el concepto mismo del “otro” como diferente y finalmente se abordará el horizonte de comprensión histórica desde la propuesta gadameriana, es decir se tomara en cuenta lo jurídico-político, lo filosófico y lo histórico. Los dos primeros incisos se refieren al problema de la interculturalidad en el escenario actual, mientras que el último se refiere al encuentro con el pasado.

a) Condiciones para entablar un diálogo intercultural

Pensar la alteridad hoy, requiere no sólo cambiar la desfavorable con-vivencia entre culturas, sino crear las condiciones necesarias que requiere un diálogo horizontal, para decir con Bonfil, valga insistir en que *diferencia* no es lo mismo que *desigualdad*, ambas son resultado de la historia, pero la segunda proviene de las relaciones asimétricas, de dominación/subordinación, que ligan a pueblos dentro de una misma formación sociocultural. Él comenta:

Las desigualdades y diferencias culturales tienen un trasfondo más profundo: La oposición y enfrentamiento entre dos civilizaciones, la mesoamericana india y la occidental cristiana. La implantación de ésta desde arriba. La oposición entre lo avanzado, moderno y urbano vs. lo atrasado, tradicional y rural. Oposición hasta hoy irreconciliable. No hay coexistencia o intercambio cultural recíproco es una relación asimétrica de dominación y subordinación. Sin ningún derecho a conservar y desarrollar su propio proyecto civilizatorio.¹⁵²

Por eso se puede afirmar el derecho a la diferencia y al mismo tiempo el rechazo a la desigualdad, sólo entre quienes mantienen relaciones simétricas puede haber un respeto mutuo a las diferencias.¹⁵³ Él nos recuerda que el problema no está en la diversidad, sino por el contrario, ésta “constituye un enorme potencial en tanto pluralidad de experiencias históricas acumuladas, el problema está en la estructura dual,

¹⁵² Bonfil Batalla, G., *México profundo*, p 94, 95

¹⁵³ *Idem.*, p 150

asimétrica.”¹⁵⁴ Lo que está en el centro del debate es que el estado se convierta en una institución intercultural, donde el reconocimiento entre las diferentes culturas permita la gestación de una nueva ciudadanía que puede ser llamada “ciudadanía múltiple” (Kymlicka), “ciudadanía étnica” (de la Peña, G.) o “ciudadanía cultural” (Renato Rosaldo), pero sea cual sea su designación, todas coinciden en la idea de que tienen que respetarse tres derechos culturales básicos:

- *Derecho a la visibilidad digna:* A portar con dignidad sus trajes étnicos en cualquier lugar.
- *Derecho a la conservación de las diferencias:* derecho a realizar sus prácticas culturales. (siempre y cuando no atenten contra la integridad del ser humano, reproduciendo actos agresivos y denigrantes, deben sujetarse a los Derechos Humanos mediados culturalmente)
- *Derecho a la representación pública diferenciada:* Puede ser en forma de gobierno autónomo dentro del estado o en formas de representación parlamentaria diferenciada.¹⁵⁵

Una nación étnicamente plural exige la anulación y la supresión de toda estructura de poder que implique la dominación. Ello nos lleva plantearnos una verdadera democracia donde se reconozcan los derechos de los individuos, pero también las colectividades históricas, de actuar en el escenario internacional desde una posición propia y auténtica, a saberse como un país diferente, que sostiene y afirma sus propias metas derivadas de su historia propia¹⁵⁶. En resumen, “el reconocimiento del pluralismo, la aceptación de un proyecto plural, conlleva la descentralización real del poder: una descentralización social de las decisiones, no una descentralización territorial de la administración.”¹⁵⁷, ello implica la cancelación de las estructuras de dominación colonial; el reconocimiento territorial y jurídico de los pueblos indígenas como unidades políticas constitutivas del Estado, finalmente la democratización cultural de la sociedad.¹⁵⁸ Propuesta que está aun muy lejos de ser realidad, sin embargo dado el escenario actual, esto se presenta como tarea urgente a resolver.

b) El otro: la diferencia, la in-diferencia y la intersubjetividad.

¹⁵⁴ *Idem.*, p 96

¹⁵⁵ Entrevista a Guillermo de la Peña por Lydia Rodríguez Cuevas, *op. cit.*, p.227

¹⁵⁶ Bonfil Batalla, G., *México profundo*, p. 233, 234

¹⁵⁷ *Idem.*, p 236

¹⁵⁸ Para ampliar la información revisar las propuestas extraídas del pensamiento de Bonfil, citadas por Jaime Vieyra, *op. cit.*, pp.373 - 375

Como hemos ya expuesto la imposición de categorías occidentales en la filosofía mexicana y en general en otras áreas del conocimiento, muestra lo difícil que nos ha resultado desprendernos de la mirada occidental, al decir occidental no me refiero solo *desde* occidente, sino que, como pueblo colonizado se reproduce en nuestra conciencia - lo que Lacan llama- el “discurso del amo”. Desde sus categorías se clasifica, ordena y designa todo lo que parece ajeno, diferente. Baste recordar que “indio” es una construcción de la conquista, nuestros antepasados no se reconocían a sí mismos como una masa homogénea llamada “indio” sino mexicas, zapotecas, mayas, etc., incluso muchos pueblos que hoy llamamos indígenas también se autodenominan por su etnia: *rarámuri*, *wuirárica*, *ñahñu*, etc., en vez de tarahumara, huichol u otomí como se les designa generalmente en español. Ahora muchos intelectuales se cuidan mucho de no usar el término indio y mucho menos indígena por su carga peyorativa o ideológica, es más común referirse a ellos como el “otro”. “Como designación del objeto de la antropología, ‘otro’ (adjetivo o sustantivo, capitalizado o no, singular o plural, con o sin las comillas) no parece requerir para su entendimiento más que el sentido-común; el término era práctico porque era general y su misma imprecisión permitió hablar del asuntos en la investigación.”¹⁵⁹ Muchos prefieren llamarlos pueblos originarios, amerindios, para evitar este debate, aunque de cualquier forma, todos tienen como fin designar los mismos calificativos identificatorios, sin embargo, esto es sólo una cuestión formal, “la emisión de valores no es si la definición del término podría ser mejorada (pues ciertamente podría estar), pero algo sí les proporcionaría una personalidad política completa, los derechos de los grupos humanos que se han excluido y se han subordinado previamente.”¹⁶⁰ Ciertamente las condiciones políticas, legislativas y sociales (como ya se mencionó), así como una adecuada relación de comunicación son las condiciones que deben ser cambiadas, el problema fundamental no es cómo llamarlos, sino cómo entablamos una relación más equilibrada como sociedad.

¹⁵⁹ Johannes Fabian, “The other revisited” *Critical afterthoughts* Copyright © 2006 SAGE Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi) <http://ant.sagepub.com>, Vol 6 (2): 139-152, La traducción es mía.

¹⁶⁰ Guillermo de la Peña, “Social and cultural policies toward indigenous peoples: Perspectives from Latin America” *Annual Review of Anthropology*, Vol. 34: 717-739 (Volume publication date October 2005) (doi:10.1146/annurev.anthro.34.081804.120343), p. 734. La traducción es mía

Aceptado o negado, cercano o lejano, siempre ha sido concebido desde un solo criterio que no incluye la opinión del otro, nunca se estableció un diálogo, siempre se dio un monólogo donde la respuesta a la pregunta por el otro fue el reflejo del mismo ser que pregunta. La cuestión es ¿cómo plantearse realmente la alteridad?

Se pueden trazar dos mecanismos que ha seguido la concepción deformada de la alteridad: la de la diferencia y la de la in-diferencia. La primera se entiende como *alteración*, cuando lo ajeno es visto como *enajenación*, cuando la diferencia es contemplada cual *deficiencia*, entonces propicia xenofobia o violencia, en la medida que buscando afirmar el yo se niega al tú a fin de apropiarse de él, donde no queda más que el enfrentamiento sin encontrar solución. Por la segunda concepción deformada de la alteridad, se encuentra otro mecanismo que nos lleva a ver la diferencia bajo la forma de indiferencia y, por ende, a vivir la *diferencia como in-diferencia*: ciertamente no podría negarse que existan los demás, se reconoce incluso que son distintos, pero, precisamente porque lo son, se inhibe del todo la preocupación respecto de su personal alteridad; en consecuencia, sólo otro rostro como el “mío” me interesaría, más, no habiéndolo, me recluyo en mi individualidad separada. Es así como en el otro deviene lo anónimo, lo sin nombre, lo innombrado e innombrable, el no ser indiferenciado. Esta es quizás la concepción que vemos con más claridad en nuestros días en la política neoliberal “como ustedes tienen otra cultura y otras costumbres, y quieren tener su propio desarrollo, pues arréglensela solos, nosotros nos desentendemos de toda responsabilidad y aceptamos que la diversidad cultural es una gran riqueza. Quédense con su cultura y con sus problemas económicos; nosotros nos lavamos las manos.”¹⁶¹ En suma, el resultado en ambos mecanismos torcidos resulta ser la indiferenciación violenta: en última instancia, daño causado a la víctima que no sabe siquiera que lo es. Por eso la sociedad indiferenciada/alterada se abre con un crimen fundacional, continúa después con la violencia, y carece finalmente de salida.

Una nueva concepción de la alteridad debe buscarse en la relación con el otro, romper el cerco del tú y yo para transformarlo en nosotros, esta relación tendrá que ser de intersubjetividad, la relación no está precisamente en la polaridad, sino en el entre,

¹⁶¹ Entrevista a Guillermo de la Peña por Lydia Rodríguez Cuevas en *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*. Ed. Electrónica, vol, 1, Num. 2 Marzo-julio 2006, p.224

es decir en la relación. Hay persona porque hay relación; hay relación porque hay persona. La relación es un *entre*, un *diálogo* constituyente desde el principio hasta el final, es decir, que en el *nosotros* rige la inmediatez óptica que constituye el supuesto decisivo de la relación yo-tú. Así pues, el *entre* relacional presenta una naturaleza intencional o in-tensional, pues desde él se pone de manifiesto que el vivir del yo consiste en un con-vivir, en vivir con, en un tender, en un entregarse de una u otra forma al otro polo relacional, a partir del cual esculpe el suyo propio, al tiempo que - por idéntico motivo- el otro polo descubre por su parte su propia identidad gracias al polo distinto al suyo. Autonomía abierta, pues, donde el sí mismo no se ensimisma, ni domina, la persona ejercita por ende la libre afirmación de su ser como apertura constitutiva.

Este modelo relacional de intersubjetividad se expresa claramente en varias concepciones de los pueblos amerindios, su relación dista mucho de la oposición binaria de sujeto-objeto como en el mundo occidental, sino que en su cosmovisión toda relación es entre sujetos. Carlos Lenkersdorf, nos muestra estas diferencias relacionales: “Esta relación se percibe en español como aquella de un sujeto actor frente a objetos que reciben la acción del sujeto. En tojolabal, en cambio, la relación es la de varios sujetos actores cuya participación se requiere para que el hecho ocurra.”¹⁶² Para ellos, “todas las cosas y todas las personas representamos sujetos, aunque de diferente clase”:¹⁶³ Lenkersdorf indica cómo desde la misma estructura del lenguaje se concibe esta relación horizontal, participativa y bidireccional, pues cómo bien dice: “La lengua no está apartada de la manera en que vemos el mundo, sino que manifiesta nuestra cosmovisión,”¹⁶⁴ de tal manera que en español solo observamos una sola dirección: del sujeto al objeto, aunque este objeto pueda ser incluso otro sujeto, es decir como una “cadena de mando vertical y unidireccional”¹⁶⁵

Esta relación intersubjetiva requiere un cambio de episteme, la posibilidad de dejarnos interpelar por el otro, de poner en suspenso nuestros supuestos y abrirnos al

¹⁶² Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos*, p. 30, 31 (las cursivas son mías).

¹⁶³ *Idem.*, p. 24

¹⁶⁴ *Idem.*, p. 29

¹⁶⁵ *Idem.*, p. 33

conocimiento del otro, aceptar que hay otros saberes que no integramos en nuestra visión de mundo y que pueden ser tan válidos como aquellos en los que fincamos nuestra seguridad. Más que abrirnos al *reconocimiento* del otro, en principio habría que disponerse al *conocimiento* del otro, pues como principio lógico básico, no se puede reconocer lo que no se conoce. Este esfuerzo de comunicación humana precisa partir del “*Entendimiento y respeto como elementos integrales de la comunicación intersubjetiva.*”¹⁶⁶ Ello implica cambiar de enfoque, mover el punto de mirada a otro ángulo, cambiar la perspectiva, como hacían los antiguos *tlamatinime*: “pone un espejo delante de los otros,”¹⁶⁷ un espejo que hace aparecer las cosas, para encontrar otra imagen que no conocíamos de nosotros mismos, o como diría Gadamer “En la imagen reflejada es el ente mismo el que aparece en la imagen, de manera que se tiene a sí mismo en su imagen”¹⁶⁸ así, poner de frente un espejo permite no sólo ver aquello que de otra manera no es visto, sino que representa un instrumento de auto-conocimiento, de auto-comprensión, pero una auto-comprensión donde el horizonte del otro se asimila,¹⁶⁹ así el conocimiento del otro nos permite ampliar nuestro propio horizonte. No obstante, comprender al otro no significa una aceptación total sin cuestionamientos o la negación absoluta por su diferencia, no se trata de tomar o dejar todo, o de trazar fronteras de comunicación inalcanzables, de lo que se trata más bien es de darnos la oportunidad de abrir nuestro horizonte de comprensión y dialogar, a la vez de tomar una distancia crítica de nuestros propios patrones culturales, de nuestros preceptos, o fundamentos y abrazar esa alteridad que enriquezca nuestra visión de mundo; es buscar en el diálogo intersubjetivo la condición de posibilidad de mover el centro de atención, para romper con nuestro egocentrismo, solipsismo, o aislacionismo que desata las dicotomías irresolubles, se trata pues, de llegar a la identidad a través de la alteridad, una alteridad que sea capaz de aprehender al otro en la plenitud de su dignidad, de sus derechos y, sobre todo, de su diferencia, es llegar al entendimiento de que el uni-verso tiene distintos rostros, y que éste tiende a romper su centro para hacerse multi-verso.

¹⁶⁶ *Idem.*, p. 37

¹⁶⁷ Informantes de Sahagún, *Códice Matrisense de la Real Academia*, vol. VIII, fol. 118 r.

¹⁶⁸ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p.187

¹⁶⁹ Los mismos conceptos de indio y mestizo, pierden sentido si no entendemos esa relación, el primero surge como un proceso diferenciador del segundo y el segundo ha forjado una imagen de sí a partir de su relación con el indio. Torcida o acertada siempre está en juego esta relación.

I.4 Interés que revela el pensamiento indígena al mundo contemporáneo.

El interés por el pensamiento indígena en la filosofía mexicana es un tema poco abordado -como ya se mencionó anteriormente- sin embargo ante los últimos acontecimientos en relación a las movilizaciones indígenas, retomar el tema resulta pertinente ante este escenario, esto nos exigen una revisión sobre su perspectiva y su valor.

Los que nos hemos acercado al conocimiento de las culturas amerindias podemos constatar que ese acercamiento ha dejado una impronta significativa en nuestro espíritu, hemos experimentado un sentimiento de perplejidad ante su realidad, sus formas de reflexionar y de dar sentido a su vida, en suma, a su perspectiva de mundo. Esta perplejidad -como ya se ha dicho- puede oscilar desde el rechazo total hasta la más sublime idealización, pero tratando de adoptar una postura más moderada intentaremos revisar críticamente aquellos elementos pueden aportar componentes importantes para proyectar un camino mejor que el que hemos vivido, este proyectar va en un doble sentido, en el de lanzar hacia el futuro una propuesta positiva viable y en el de ir construyendo un proyecto societario más incluyente y más equitativo.

Sin pretender hacer una exposición exhaustiva, de las variadas impresiones que este acercamiento ha dejado en la conciencia de muchos intelectuales y artistas, aquí mostraré cuales son los rasgos más destacados que se perfilan hacia la construcción de esta nueva perspectiva, solamente para mostrar el potencial de reflexión que ha inspirado el acercamiento con estas culturas.

Varios autores se refieren a los aportes de la cultura indígena en términos muy generales sobre lo que pudiera ser de utilidad para la actualidad, mostrando tres momentos esenciales: el reconocimiento como legado, replanteando una revisión descolonizante de nuestra historia, otro momento sería en el sentidos de la autocomprensión cultural, entender que es esto de la “cultura mexicana” o mejor dicho de las “culturas en México” a la luz de nuevos enfoques y un tercer momento serían los aportes que en distintas esferas nos pueden proporcionar elementos para una visión de futuro, estas esferas específicas se orientan hacia: la ética, la ecología, la

justicia, el arte, la religión, también como potencial del capital cultural, e incluso hasta un aporte epistemológico y de cambio de paradigma, todos ellos, por supuesto, de interés para la filosofía de la cultura.

Empezaremos con las consideraciones generales. Sobre la recuperación del pasado como momento instaurador de nuestra cultura; ya se han dado suficientes muestras que no vale la pena repetir nuevamente, solo valga mencionar que su importancia se destaca en las obras de Bonfil Batalla, Carlos Beorlegui y de León – Portilla.¹⁷⁰ Sobre la filosofía náhuatl sólo quiero anotar el valor que antepone el filósofo mexicano José Manuel Alcántar sobre la universalidad de su pensamiento:

El pensamiento de los antiguos mexicanos refleja un esfuerzo sincero de búsqueda de la verdad, de encontrar el fundamento de la realidad de la divinidad y del hombre, y por esto tiene algo nuevo, original que decir al hombre de todos los tiempos y se puede incluir en el gran libro de la sabiduría universal.¹⁷¹

En un sentido de recuperación histórica que apunta hacia el entendimiento de nuestra cultura actual y de autocomprensión, Jaime Vieyra nos dice:

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 hoy es México y desde la perspectiva de la ampliación de las posibilidades del pensamiento filosófico contemporáneo.¹⁷²

Sobre el interés para las culturas actuales en México se destaca la necesidad de reconocimiento como un potencial de capital cultural, como una fuente de conocimientos aportativos:

Los conocimientos “tradicionales” constituyen un capital invaluable para todos los pueblos del México profundo y pueden transformarse en recursos para el país en su conjunto, a condición de que se les reconozca la posibilidad de que sean válidos.¹⁷³

¹⁷⁰ La obra de León -Portilla se retomará con mayor detenimiento en el siguiente capítulo.

¹⁷¹ Alcántar Sepúlveda, José Manuel, *Filosofía náhuatl*, Universidad Abierta. www.universidadabierta.edu.mx/Biblio/A/Alcantar%Jose-Filosofia.htm. Última consulta jun. 07

¹⁷² Vieyra, Jaime, “El legado cultural de León-Portilla” en *Devenires*, año III, N° 6 julio 2002, Morelia, p.

91

¹⁷³ Bonfil, Batalla, G., *México profundo*, P.225

Otra área que se ha destacado, tiene que ver con la ética, reconociendo que el individuo está en constante formación y que ésta debe tender a mantener una actitud de rectitud, de honestidad y de responsabilidad sobre sus propios actos, es lo que los tojolabales llaman llegar a ser *Tojol winik*: “un hombre verdadero”:

Lo tojol señala un reto en un tiempo determinado y ninguna propiedad disponible. Los que perciban el reto y se comporten en consecuencia van por el camino de lo tojo. Es el comportamiento de rectitud que se puede lograr y que se puede perder.¹⁷⁴

Pero esta ética no sólo tiene que ver con la individualidad, sino con todas sus relaciones. Entre la relación con otros individuos prevalece una actitud de respeto, de solidaridad y de integración comunitaria, como nos dice Bonfil:

El argumento clave es más bien ético: “la vida india contemporánea, el mundo comunal, se percibe y se presenta impregnada profundamente de valores esenciales: la solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad, el amor. Estos son los valores centrales, las piedras fundadoras de la civilización india.”¹⁷⁵

Estos valores son los que mucho nos hace falta en el mundo contemporáneo donde prevalece el individualismo, que no da pie a formar comunidad en el sentido de cooperación, como lo señala Villoro:

Sobre un proyecto nacional “debe recuperar los valores presentes todavía en muchas de nuestras comunidades indígenas. Por ejemplo, frente al individualismo destructor de la comunidad que prevalece en las sociedades capitalistas occidentales las comunidades indígenas han mantenido el ideal –no digo que lo cumplan plenamente-, de las virtudes de servicio social, de la solidaridad real de la fraternidad con la comunidad [...] También debemos recuperar valores de nuestra propia historia que no son estrictamente indígenas [...] Entonces creo que un proyecto de nación nuevo, si es un proyecto que realmente respete la dignidad de todos los mexicanos, debe basarse en el respeto a las diferencias y en el establecimiento de una solidaridad y cooperación entre todos.”¹⁷⁶

Esta comunidad extiende los lazos de confraternidad que hemos dejado de cultivar en las grandes urbes, esto implica tratarnos con respeto entre iguales, es lo que Lenkersdorf llama “Cosmovisión intersubjetiva”:

¹⁷⁴ Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*, siglo XXI, México, 2005, p. 23

¹⁷⁵ Bonfil Batalla, G.,(Comp), *Utopía y revolución*, Nueva Imagen, México, 1981, p. 40

¹⁷⁶ Villoro, Luis, “Sobre las tareas filosóficas del presente” en *Devenires*, op.cit. p. 12

Es pues la cosmovisión intersubjetiva, si aprendemos de ella, la que puede capacitar tanto a las instituciones representativas de nuestra sociedad para que recuperen la credibilidad como a todos nosotros para que vivamos como hermanos. Si nosotros, mujeres y hombres, aprendemos a vivir como hermanos, no nos harán falta justicia y paz, democracia y dignidad.¹⁷⁷

Otra importancia destacable es su relación con la naturaleza, en el entendido que el concepto naturaleza es un concepto euroamericano,¹⁷⁸ que no refleja con plenitud el sentido que guarda para muchas de las comunidades originarias, más aún no sé de algún término que designe a la naturaleza o se identifique con el mismo sentido diferenciador y separado de la cultura y el ser humano como en occidente. Para las culturas prehispánicas, lo que nosotros llamamos naturaleza, era la expresión manifiesta de todo el poder creador de la divinidad con sus respectivos nombres, por ejemplo *Ehécatl*, viento, *Tlaloc*, agua del cielo o lluvia, *Chalchuitlicue*, agua de la tierra etc., pero era responsabilidad del ser humano mantener ese equilibrio como “la expresión misma de la creación divina. Todas las actividades tenían presente la conservación de este equilibrio, del que habrían formar parte la agricultura, la caza y la guerra.”¹⁷⁹ Y para los amerindios actuales la “naturaleza” no es algo ajeno, autónomo y separado de lo humano, sino todo lo contrario, él forma parte de la “naturaleza”, una naturaleza que no sólo se ve en plantas, animales, montañas o piedras, sino que se extiende hasta las estrellas y los confines del universo. “En la civilización india el hombre es parte integrante e indisoluble del cosmos y su realización plena consiste en ajustarse armónicamente al orden universal de la naturaleza. El hombre es naturaleza; no domina ni pretende dominar: convive, existe en la naturaleza como un momento de ella.”¹⁸⁰ El indio mantiene una actitud de respeto y de responsabilidad con relación a su medio ambiente, como dice Vieyra:

¹⁷⁷ Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*, siglo XXI, México, 2005, p. 187

¹⁷⁸ La *naturaleza* es un concepto euroamericano que se traduce mal a otras lenguas, y que refleja una visión romántica y nostálgica conservacionista de la imagen que se quiere ver de la relación de las comunidades indígenas con su medio ambiente, revisar Calavia Sáez, Óscar “El indio ecológico. Diarios a través del espejo” en *Revista de Occidente* n° 298, marzo 2006, [http://www.ortegaygasset.edu/revistadeoccidente/articulos/\(298\)Oscar Calavia.pdf](http://www.ortegaygasset.edu/revistadeoccidente/articulos/(298)Oscar%20Calavia.pdf), última consulta mayo 2007

¹⁷⁹ Le Clézio, *op. cit.*, p 270

¹⁸⁰ Bonfil *idem*, p. 41

Este sentido de integración de la cultura a la naturaleza constituye uno de los aportes fundamentales de la civilización india al proceso de globalización civilizatoria, en la medida que anula toda trascendencia transmudana a favor del respeto activo y la responsabilidad por la Tierra como campo de interacción común de las culturas.¹⁸¹

Frente al panorama desolador que el mundo contemporáneo ha perfilado hacia la depredación y la violencia, nos obliga a buscar nuevas alternativas, Así pues, no por azar nuestra civilización vuelve la vista a los temas filosóficos y religiosos de los indios americanos.

Uno de los aspectos que el colonialismo más atacó fue la “magia” y caló profundamente en la conciencia del hombre moderno por lo que aún hoy es poco aceptado entre la gran mayoría de intelectuales. Este mundo mágico se refleja en amplios aspectos de la vida indígena antigua y contemporánea, expresada en la religión, el arte, las prácticas curativas, los sueños y los mitos, fusionado en el sentido de la vida y de inmanencia con el todo. El enfrentamiento más fiero entre Occidente y Mesoamérica fue el choque de dos visiones de mundo, de dos sueños como dice Le Clézio: el de la magia y el del oro, pero este sueño de la magia, a pesar de todo, sigue presente, es este sueño lo que les ha dado fuerza y resistencia para continuar existiendo, como nos lo hace ver Le Clézio:

México es el sueño del paraíso perdido. Este descubrimiento de la antigua magia de los pueblos vencidos es lo que ha revalorado al actual mundo indígena y lo que ha permitido que el sueño mexicano se perpetúe.¹⁸²

Este mundo de la magia, tan rechazado y prohibido tiene como otra cara de la moneda una especie de encantamiento que atrae a los que quieren escapar del racionalismo, de ese mundo duro e insensible de las medidas y las leyes universales que considera sólo lo visible, cuantificable y demostrable. Este mundo mágico se ve como oasis donde se integra el arte, la sensibilidad, la religión y el mundo de lo imposible, es también el espacio de lo sagrado, de la imaginación y de la reflexión profunda que lleva a la filosofía. Es un mundo donde lo natural y lo sobrenatural conviven sin conflicto:

Tal vez las mayores innovaciones de las civilizaciones amerindias se encuentran en el Arte y la religión. Los mexicanos estaban a punto de

¹⁸¹ Vieyra, Jaime, *Utopía, legado y conflicto*. P. 365

¹⁸² *Idem.*, pp. 218, 219

desarrollar un sistema filosófico que hubiera podido resolver las contradicciones del antiguo mundo. Mediante el trance y la revelación se lograba la armonía entre lo real y lo sobrenatural. La concepción de un tiempo cíclico y la idea de una creación basada en la catástrofe podían ser el punto de partida de un nuevo pensamiento científico y humanista. Por último, el respeto a las fuerzas naturales y la búsqueda del equilibrio entre el hombre y el mundo hubieran podido constituir el freno necesario para el progreso técnico del mundo occidental.¹⁸³

Este mundo mágico representa el sueño de muchos hombres, que emprenden la búsqueda del paraíso perdido -no lejos de ideales románticos- tratando de encontrar la esencia misma del espíritu humano, “se alberga una realidad oculta y misteriosa que no podemos alcanzar y cuya presencia nos fascina.”¹⁸⁴ Como decía Antonin Artaud “vine a México a buscar una nueva idea de hombre” y que voces como la suya han dejado constancia de lo que este mundo les revela, con expresiones más propias de la literatura y de la poesía:

No deseo estudiarlas ni como arqueólogo, ni como artista, sino como un sabio en el verdadero sentido de la palabra, y trataré de dejar que penetren en mí, a conciencia, sus virtudes curativas, para el bien de mi alma [...] Los tarahumaras están obsesionados por la filosofía al punto de una especie de hechizo fisiológico; entre ellos no hay además carente de sentido ni actitud que no tenga un sentido filosófico directo.¹⁸⁵

Le Clézio comenta que la experiencia de Artaud en México es la experiencia suprema del hombre moderno que descubre a un pueblo primitivo e instintivo, el reconocimiento de la absoluta superioridad del rito y de la magia por sobre el arte y la ciencia.¹⁸⁶

Se deja ver tanto en Artaud como Le Clézio una visión romántica que varios extranjeros proyectan por el hartazgo de vivir subsumidos en patrones sociales rígidos y escapan en búsqueda de un mundo “natural”, nuevamente al reencuentro con el “buen salvaje”, en una posición extrema que idealiza todo lo novedoso que este mundo ofrece.

A fin de cuentas este escenario representa el choque de dos visiones de mundo que sientan sus paradigmas sobre fundamentos que se contraponen, el de occidente que busca la universalidad, la “única verdad”, lo permanente, la perfección como algo dado

¹⁸³ *Idem.*, p. 274

¹⁸⁴ Villoro, *Los grandes momentos ... op. cit.*, p. 242

¹⁸⁵ Palabras expresadas por Antonin Artaud, citado por Le Clézio, *op. cit.*, pp. 223 y 225

¹⁸⁶ *Idem.*, p. 228

y la seguridad fincada en la continuidad, la evolución y el progreso, el de la fragmentación; y por otro lado en el mundo amerindio que reconoce la vida en constante movimiento, en periodos cíclicos, donde el perfeccionamiento es algo por alcanzarse, en constante discontinuidad, donde los polos se funden en el equilibrio.

Sin embargo, también habrá que agregar, que no todo es armonía y equilibrio en los pueblos indios, la dominación colonial, no solo ha generado un conflicto entre los dos modelos civilizatorios, sino que también existen conflicto entre los mismos pueblos indios: por la adhesión a distintas facciones partidistas, por la pertenencia a distintos credos religiosos (católicos y protestantes), por conflictos territoriales, por envidias y pleitos familiares heredados por generaciones, etc., muchos de ellos provocados por la misma segregación o por el clientelismo gubernamental que divide a las comunidades.

Si la sociedad nacional tiene mucho que aprender de estos pueblos lo mismo vale decir para las mismas comunidades indígenas, que han olvidado en gran medida la ética que los antepasados mesoamericanos nos legaron.

En este momento preparadigmático donde los viejos fundamento empiezan a derrumbarse, nos obligan a buscar nuevos horizonte que den un mejor sentido a nuestra vida y buscar otras perspectivas, lo cual nos orilla a regresar a las fuentes originarias y subsanar la herida de la colonia que no deja de supurar, recuperando de ambas culturas lo que permita reconstruir un país mejor, recordemos lo que Bonfil dice sobre la quiebra del México imaginario:

he pretendido, en fin, mostrar que ante la quiebra de la ilusión es necesario volver la vista hacia nosotros mismos y encontrar cuales son nuestras fuerzas, cuáles nuestros recursos y capacidades, para formular un proyecto nacional auténtico y por autentico, viable..¹⁸⁷

Conocer y reconocer el aporte que las sociedades amerindias pueden ofrecer al mundo contemporáneo, es tarea que debiéramos emprender todos los mexicanos, pero sobre todo es tarea obligada en quienes reflexionamos sobre nuestra cultura. Finalmente se puede decir con Bonfil que “ese será el aporte del México profundo y su civilización negada cuando decidamos construir un futuro en común, con ese México y no contra él”¹⁸⁸

¹⁸⁷ Bonfil, *México profundo*, p. 245

¹⁸⁸ *Idem.*, p. 227

En suma, haciendo una revisión histórica de la imagen del indio en México vemos manifestada la conciencia que impera en cada periodo como reflejo de la visión que sobre el “otro” se tiene y en función de la época y situación histórica de cada momento. Esta imagen siempre estuvo asociada al grupo dominante del momento, ya sea del español, criollo, mestizo o indio-mestizo, y los paradigmas desde donde se revela al indio muestran también su propia historicidad. En el escenario actual la percepción del indio requiere más que una nueva formulación, una actitud de atenta escucha, que permita la inclusión digna en la toma de decisiones en la agenda nacional y donde el derecho a la diversidad cultural sea un aspecto esencial de la ciudadanía. Donde el diálogo se dé entre iguales, con respeto, es decir en un proceso de comunicación intersubjetiva que apunte hacia la construcción de un proyecto civilizatorio más incluyente y equitativo.

Sin embargo para comprender al México actual y reconocer esta diversidad cultural, habrá que desentrañar los viejos prejuicios que el colonialismo ha implantado en nuestra conciencia. Esto nos impulsa a repensar en nuestra propia historia, para alcanzar una mejor comprensión de nuestro legado cultural.

Si el pasado ha estado marcado por la dominación, la exclusión y el exterminio cultural, quiero pensar que la humanidad del siglo XXI puede trazarse un horizonte de solidaridad, de inclusión, y de construcción. Por mi parte, aquí expongo mi pequeña contribución.

CAPÍTULO II. LA DUALIDAD EN EL PENSAMIENTO DE LOS ANTIGUOS NAHUAS.

*La vida sólo se puede comprender
mirando hacia atrás, pero sólo se
puede vivir mirando hacia adelante.*

Soren Kierkegaard

Introducción

Pensar nuestra cultura incluyendo la perspectiva del otro, nos exige acercarnos en principio a las formas de pensamiento del mundo precolombino, pues desde ahí se gesta una concepción de mundo que de una u otra forma prevalece hasta la actualidad y es importante comprenderla desde su origen pues constituye un elemento fundacional de nuestra matriz cultural, que como hemos visto, en muchas ocasiones ha permanecido relegado, olvidado o negado. En este capítulo se abordará en especial a los antiguos nahuas, por dos razones fundamentales: porque es una de las culturas que más influencia ha tenido en nuestro desarrollo cultural, y la segunda porque contamos con una mayor cantidad de documentos, registros y estudios sobre ella. Se tomarán como base principal las fuentes históricas, en especial aquellas que se han traducido desde el náhuatl, pues consideramos que son las que mejor nos permiten entender su cultura. Aquí intentaremos hacer una interpretación de los textos como un diálogo donde se establece una relación histórica, donde lo escrito requiere volver a ser reconducido para darle su sentido.

Del pensamiento de los antiguos nahuas nos interesa revisar la concepción de la dualidad, pues consideramos que ésta atraviesa toda su cosmovisión. El concepto de la dualidad (*Ome-dos*), no es un concepto cerrado y unívoco, su sentido puede encontrarse en la construcción misma de la lengua, en su sentido poético se da explicación y fundamento a todo lo existente en el universo, asimismo la dualidad abarca todas las esferas de la vida sagrada y profana del ser humano; conforma la constitución misma tanto del individuo como del cosmos. Todo el mundo natural y sobrenatural se explica a través de la dualidad. Es a través de esta concepción que se estructura un orden, una relación entre las partes, en fin es el eje fundacional de su pensamiento.

En este capítulo se hace una hipótesis reconstructiva desde los textos de Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin y Jacques Soustelle principalmente, pues estos

autores se apegan sobre todo a los documentos escritos en náhuatl, traducidos en muchas ocasiones por ellos mismos, lo cual nos remite a fuentes originarias que ofrecen un material rico y valioso para el tema que nos ocupa y que nos permiten reelaborar una interpretación. Se acude también a otras fuentes tanto históricas como etnográficas de autores más recientes que aportan elementos para la reconstrucción de la dualidad que enriquecen la comprensión.

Se inicia revisando la idea de verdad para los antiguos nahuas expresada en lenguaje metafórico a través de lo que ellos nombran como *in xóchitl in cuícatl*, analizando la estructura misma del lenguaje. Continuamos con la explicación del concepto de dualidad, a través de la figura de *Ometéotl* como divinidad creadora del universo, en el que se aprecia su amplio contenido y su capacidad omniabarcante. El siguiente subcapítulo versa sobre la dualidad en el mito como un conjunto de símbolos organizados de una tradición cultural, entendiendo al mito como un acontecimiento de sentido, pues en él encontramos los fundamentos desde los cuales se mantienen ciertas imágenes y símbolos sociales que nos permite llegar a la autocomprensión del presente, esto se expone a través de dos mitos fundacionales de nuestra cultura que versan sobre el origen de la creación humana, comparando el del modelo cristiano (mito adánico) y el de los nahuas (*Oxomoco* y *Cicpactónal*) que dan pie a la formación de dos sistemas culturales divergentes. En el siguiente párrafo se expone la forma en que se estructura su cosmovisión, donde encontramos una equivalencia dual en su geometría cósmica. En el apartado subsecuente se aborda la concepción de la dualidad en el ser humano, como individuo constituido de forma dual, revisando distintos puntos de análisis: los momentos de su creación mítica; su constitución dual como reflejo de la estructura espacial cósmica; su concepción a través de *in ixtli in yóllotl*; sus posibilidades de libertad dentro de un destino prefigurado; y finalmente su relación con la muerte como continuidad de la vida, como creación cíclica de eterno retorno. Finalmente se analizan las formas en que la dualidad se hace presente en la formación cultural, donde la educación es parte fundamental de esta formación, tanto al interior del seno familiar, como de las escuelas, que tienen como fin mantener la unidad doméstica y la cohesión social, culminando con la noción de alcanzar el ideal de *tlamatiliztli*, una vida sabia. En esta revisión se abre un paréntesis para examinar los problemas que hemos encontrado al destacar el papel de la mujer en una sociedad que privilegia los valores militares

depositados en el rol masculino, problemas que no solo encontramos en una etapa de la evolución histórico-política de la sociedad azteca, sino también en la forma en que se ha registrado el rol femenino y bajo la visión de quien la describe.

II.1 La verdad en la poesía.

La concepción de verdad expresada por los antiguos nahuas está dada en principio por la divinidad creadora: *Ometéotl*, de él proviene todo lo verdadero sobre la tierra, pero la verdad expresada por el ser humano esta contenida en un lenguaje poético que han dado en llamar *in xóchitl in cuícatl* traducido literalmente al español como “flor y canto,” esta forma poética del habla está también contenida en esencia en la lengua náhuatl, palabra que significa “lengua armoniosa que agrada al oído”¹⁸⁹ y quienes mejor expresan este lenguaje son los *Tlaminime* término que significa “sabios de la palabra” o “aquel que sabe algo”, o como los llamó Sahagún: filósofos y astrólogos. Ellos cumplen la función de figura de mediación entre el lenguaje común y el sagrado o poético.

El lenguaje poético haciendo uso de la metáfora, como imagen retórica que traspone el significado de un término desde el concepto general a otro figurado, expresa una forma abierta de lenguaje, que si bien por un lado dificulta su comprensión, por otro, nos da la posibilidad de una interpretación más rica. El Dr. Garibay, estudiando en su *Llave del Náhuatl* algunos de los principales caracteres estilísticos de dicho idioma, llama la atención sobre lo que llama difrasismo, característico de esta lengua:

(es) 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’, etc. Esta modalidad de expresión es rara en nuestras lenguas, pero es normal en el náhuatl.¹⁹⁰

Ésta característica del lenguaje se expresa en varios ejemplos que se irán mostrando a lo largo del análisis (*Yohualli-Ehécatl*; *In Tloque*, *in Nahuaque*; *in ixtli*, *in yóllotl*), y que llama la atención para el tema a desarrollar, pues muestra que la dualidad

¹⁸⁹ Rémi, Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, p. 306

¹⁹⁰ Garibay K., Ángel M^a., *Llave del Náhuatl*, p. 112

está contenida desde la constitución del lenguaje mismo, pero para el caso que nos ocupa en este apartado, nos referiremos en especial a *in xochitl in cuícatl*, flor y canto. Cabe aclarar que el sentido que se le da a *flor*, no es en realidad a la flor física como tal, sino que se refiere a la forma de embellecer la palabra expresada en el canto, y el canto mismo puede tener dos acepciones: una que nos remite a una melodía, en el sentido de ir formando un ritmo en la rima del poema, pero también, el poema expresado en forma de canto, como una manera de expresión poética llevada a cabo en ámbitos sagrados y que sigue siendo una práctica usual entre los hombres de medicina, chamanes, *machis* o *maraacames* en la actualidad, donde a través de cantos inspirados elevan sus rezos para comunicarse con el creador, de ahí que este difrasismo sea traducido para su comprensión como “canto florido” o “lenguaje florido” es decir, lenguaje poético.

La palabra verdadera siempre es poética, idea que no se aparta de las actuales concepciones de la poesía, pues ésta se ha caracterizado por ser un lenguaje que muestra la verdad, como dice Octavio Paz “La poesía es una experiencia con la verdad de lo posible y de lo imposible, pues es permanente deslizamiento de sentido que aspira a tocar lo sublime (la experiencia con la trascendencia, lo magnánimo y lo infinito).”¹⁹¹ Para Le Clézio la poesía es el reflejo de la misma esencia humana: “Me parece que el primer encanto de la poesía es que nos da la lección del espejismo, es decir, el movimiento frágil y vivaz de la creación, y la palabra en cierto modo es la quintaesencia humana, su oración.”¹⁹² Pero aquí cabe preguntarse ¿Cómo respondían los antiguos nahuas a la pregunta por la verdad en flor y canto? Se tienen varias referencias sobre ello, donde se cuestionan sobre el fundamento del hombre, como ejemplo se muestran los siguientes poemas expresados por Nezahualcóyotl:

¿Acaso hablamos algo verdadero aquí, dador de la vida?
Sólo soñamos, sólo nos levantamos del sueño.
Sólo es como un sueño...
Nadie habla aquí de verdad... ¹⁹³

Aquí se plantea claramente la duda sobre la verdad de la palabra, de lo que se puede decir con el lenguaje. Se interroga al creador sobre lo que en palabras del hombre

¹⁹¹ Paz, Octavio, *El arco y la lira*, p. 113

¹⁹² Le Clézio, *op. cit.*, p. 144

¹⁹³ Ms. *Colección de Cantares Mexicanos*, original en la Biblioteca Nacional de México- Ed. Fototípica de Antonio Peñafiel, México 1904, fol. 17

puede ser dicho como verdad, una verdad que sólo es concedida al misterio del creador. Aquí sólo vivimos como en un sueño, una aspiración, algo que se pretende alcanzar, pero la única verdad está en el creador. Nezahualcóyotl, en la opinión de Le Clézio es el que crea la primera literatura mexicana al separarla del mito colectivo y de los himnos meramente religiosos.¹⁹⁴

Cabe aclarar que el concepto de verdad en náhuatl, *neltiztli*, es término derivado del mismo radical que *tla-nél-huatl*: raíz, del que a su vez directamente se deriva: *nelhuáyotl*: cimiento o fundamento. En este sentido etimológico verdad entre los nahuas, era en su forma abstracta (*neltiztli*) la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado.¹⁹⁵ Así la pregunta interrogaría radicalmente por el fundamento de la palabra del hombre, pues la vida del ser humano se encuentra en una especie de estado onírico, una realidad de la que no se tiene la certeza de estar viviendo, el poema expresa también los límites de esa realidad, “sólo es como un sueño” donde hablar y vivir se unen en un mismo acto, no se encuentran en ámbitos diferenciados, esto se entiende mejor en la siguiente estrofa del mismo poema:

¿Acaso son verdad los hombres?
 Por tanto ya no es verdad nuestro canto.
 ¿Qué está por ventura en pie?
 ¿Qué es lo que viene a salir bien?¹⁹⁶

Aquí el cuestionamiento es más radical, la pregunta ya no es por la verdad de la palabra del hombre, sino por la verdad del hombre mismo, por la verdad de su ser, ante ello, si no hay un ser verdadero, no puede haber nada de verdad que se desprenda de su palabra, de su actuación en el mundo sobre la tierra, de ser así, entonces queda preguntarse ¿qué es lo que se sostiene?, ¿cómo puede encontrar cimiento el hombre para orientar su vida? “¿Qué es lo que viene a salir bien?” Estas preguntas parecen tener respuesta en la imagen que se tenía del *tlatimime*; la descripción de la figura ideal de estos sabios, nos la ofrece Sahagún:

El sabio verdadero es cuidadoso
 y guarda la tradición,

¹⁹⁴ Le Clézio, *op. cit.*, P. 147

¹⁹⁵ León-Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos*, p. 122

¹⁹⁶ *Ibid.*, fol.10, v.

suya es la sabiduría transmitida,
 él es quien la enseña,
 sigue la verdad.
 No deja de amonestar.

Hace sabios los rostros ajenos,
 hace a los otros tomar una cara
 los hace desarrollarla.
 Les abre los oídos, los ilumina.
 Es maestro de guías,
 Les da su camino,
 De él uno depende....

Pone un espejo delante de los otros,
 Los hace cuerdos, cuidadosos.
 Hace que en ellos aparezca una cara.

Se fija en las cosas,
 regula su camino,
 dispone y ordena.
 Aplica su luz sobre el mundo.
 Conoce lo [que está] sobre nosotros
 [y], la región de los muertos...¹⁹⁷

En este poema se puede ver que el sabio habla con la verdad, es cuidadoso no sólo en el uso de la palabra sino en su actuación misma, es quien orienta la vida de los demás ya sea amonestándolos, o aconsejándolos. Él ayuda a las personas a abrir sus sentidos, a encontrar su propia sabiduría, no como imitación de lo que él es, sino para el desarrollo de sí mismos, para fortalecerlos, los hace tomar un rostro, o como lo interpreta León-Portilla formar una personalidad, es decir forjar un carácter. Su palabra abre la luz hacia el camino correcto, pues él es quien *conoce*, quien puede entender el mundo real, sobre la tierra y el mundo del misterio. Él es el intercesor entre estos dos mundos, y siendo la verdad concedida al creador, es precisamente esta figura quien puede contener en su lenguaje las palabras de verdad.

Sobre lo que los mismos *tlamatinime* responden a la pregunta sobre la verdad del hombre se presentarán algunos fragmentos de un diálogo realizado en la casa de Tecayehuatzin señor de Huexotzingo, donde se celebró una reunión de sabios para dialogar sobre lo que es el arte y la poesía. En el “Tecayehuatzin se pregunta desde un

¹⁹⁷ Informantes de Sahagún, *Códice Matritense* de la Real Academia, vol. VIII, fol. 118 r.

principio si flor y canto será realmente lo único *verdadero*, lo único capaz de dar raíz al hombre en la tierra”.¹⁹⁸ A lo que responde uno de sus interlocutores, Ayocuan:¹⁹⁹

Del interior del cielo vienen
Las bellas flores, los bellos cantos.
Los afea nuestro anhelo,
nuestra inventiva los hecha a perder.
A no ser los del príncipe chichimeca Tecayehuatzin.
¡Con los de él alegraos!..

De aquí se deduce que la inventiva de la poesía viene del cielo, del contacto, o del diálogo con el dios mismo, de ahí surgen las palabras verdaderas, las palabras dichas por el hombre afean la intención de decir algo, o no se encuentra en ello sustento, a no ser que sean dichas por un *tlamatinime*.

¿Sólo así he de irme
como las flores que perecieron?
¿Nada quedará en mi nombre?
¿Nada de mi fama aquí en la tierra?
¡Al menos flores, al menos cantos!
¿Qué podrá hacer mi corazón?
En vano hemos llegado,
En vano hemos brotado en la tierra.

Aquí se interroga sobre la trascendencia del hombre, y si es vana su vida en la tierra, y se pregunta qué es lo que queda después de su muerte, a lo que él mismo responde que sólo flores y cantos, sólo la poesía que es capaz de enraizarnos en esta vida fugaz, transitoria. Esta idea queda mejor expresada en el siguiente párrafo.

Gocemos, oh amigos,
Haya abrazos aquí.
Ahora andamos sobre la tierra florida.
Nadie hará terminar aquí
Las flores y los cantos,
Ellos perduran en la casa del Dador de la vida.

La poesía es lo que guarda el espíritu divino, atrapado en un lenguaje, y éste es lo único que puede permanecer más allá de la muerte del hombre, a través de la

¹⁹⁸ León-Portilla, *op., cit.*, p. 126

¹⁹⁹ Se han tomado fragmentos de estos diálogos, ya que el texto completo es muy extenso y no es de interés para el tema que nos ocupa.

poesía el dios mismo ilumina a quien lo pronuncia, su espíritu desciende transformado en poesía, el hombre sólo debe disponerse para este descenso, con cantos y con música a recibir su influjo.

Escuchad:
Hacia acá baja nuestro padre el dios.
Aquí está su casa,
Donde se encuentra el tamboril de los tigres,
Donde han quedado prendidos los cantos
Al son de los timbales.

Ahora interviene Aquiauhtzin haciendo alabanzas hacia el Dador de la vida, y agradeciendo a todos los invitados, donde se confirma la idea anterior.

¡Oh, vosotros que de allá de Tlaxcala,
habéis venido a cantar al son de brillantes timbales,
en el lugar de los atabales:
el señor de Xicoténcatl de Tizatlán,
Camazochitzín, quienes se alegran con cantos y flores
aguardan la palabra del dios.

El diálogo termina con la intervención de Tecayehuatzin diciendo:

Y ahora, oh amigos,
Oíd el sueño de una palabra:
Cada primavera nos hace vivir...
¡Sabemos que son verdaderos
los corazones de nuestros amigos!²⁰⁰

Éste diálogo con la divinidad, se vive como un sueño, como un momento de abstracción, al que sólo se puede acceder con el corazón, abriendo su corazón es como su puede hacer esta conexión, sólo de corazón se puede hablar con la verdad, una verdad que confraterniza.

También se puede observar que este dialogo “divino” tiene una doble dirección, como vemos anteriormente, el lenguaje divino desciende sobre los hombres, pero éste eleva sus rezos a través del canto, “el canto indio es una expresión que alcanza el Universo”.²⁰¹

no acabarán mis flores, no cesarán mis cantos:

²⁰⁰ Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 9 v.- 11v.

²⁰¹ Le Clézio, J.M.G, *Haï*, 1971, p.63

Yo cantor los elevo:
Se reparten se esparcen...²⁰²

Sí la poesía es creación divina, hay un regreso del hombre hacia la divinidad, hay diálogo, hay un ir y venir. Pero también la poesía es canto, al traducir *in xóchitl in cuícatl*, como poesía, en el sentido que la entendemos ahora, deja de lado esta otra dimensión importante: el canto y la música. De cierta manera, es la prolongación de una música anterior a las palabras articuladas: “Es entrar en comunicación con el mundo invisible, por medio de un lenguaje ininteligible.”²⁰³ Los nahuas llamaban a este lenguaje *yoltéotl*, “corazón endiosado”, es decir llevar al dios en el corazón, dialoga con él:

¿Yo quién soy?
Volando me vivo, cantor de flores,
Compongo cantares,
Mariposas de canto:
¡broten de mi alma,
saboréenlos mi corazón! ²⁰⁴

Actualmente lo podemos encontrar en el canto sagrado que los indios llaman “lenguaje del espíritu”. Se puede concluir diciendo que para los antiguos nahuas el lenguaje de flor y canto nos revela una verdad, poesía y verdad forman parte de un mismo proceso, y sólo abriendo el corazón hacia la divinidad, es decir concebir el corazón endiosado, se puede acceder a este lenguaje.

Ahora bien, este tipo de difrasismos no se agota en el antiguo lenguaje poético, podemos encontrar un parentesco de ciertas formas estilísticas empleadas por Octavio Paz con la literatura náhuatl, encontradas en el conjunto “*la espiga y el canto*”.²⁰⁵ Es, pues, absolutamente obvio que estamos en presencia de un difrasismo elaborado sobre el modelo característico de la lengua náhuatl para evocar la poesía. Ahora bien, ¿Por qué Paz eligió sustituir la palabra “flor” por “espiga?”. Se podría tratar de una fórmula que fuera capaz de expresar un arraigamiento en la realidad vital del hombre y, en

²⁰² *Cantares Mexicanos*, fol. 16, v

²⁰³ Le Clézio, J.M.G, *Haï*, p.90

²⁰⁴ *Textos de los informantes indígenas* (ed. Facs. de Paso y Troncoso) vol. VIII, fol. 117, v

²⁰⁵ Octavio, Paz, “La higuera” en *Obra poética*. Barcelona, Seix Barral, 1990, p. 217.

particular, del ser mexicano. De ahí el empleo de “espiga” que evoca la belleza pero, más aún, la plenitud, la alimentación,²⁰⁶ la espiga del maíz.

Existen numerosos ejemplos en la poesía de Paz que reflejan estas reminiscencias del pensamiento náhuatl y su uso del lenguaje, aquí sólo mostraremos algunos ejemplos. El poema “Entre la piedra y la flor” presenta por su parte la fórmula: “El nacimiento que nos lleva a la muerte / la muerte que nos lleva al nacimiento”, que expresa una visión circular del tiempo, la continuidad y aun la identidad entre vida y muerte. La dualidad sagrada, mágica del calendario azteca aparece en un paralelismo del poema “Calendario” de *Lección de cosas*, donde se cruzan la acción del agua y la del fuego para alcanzar el equilibrio que la vida necesita: “Contra el agua, días de fuego. Contra el fuego, días de agua.”²⁰⁷ Estos elementos estilísticos cobran toda su significación cuando se toma en cuenta el vínculo que los une a la dualidad fundamental de la concepción mesoamericana del universo, la cual tiene también una expresión plena y fuerte en los escritos de Paz.²⁰⁸ Parece evidente que tales rasgos filosóficos y lingüísticos son en su obra elementos constitutivos de lo que José Vila Selma llama “la irrechazable impronta de lo náhuatl”.²⁰⁹

II.2 El concepto de dualidad

La dualidad atraviesa todo el pensamiento náhuatl, a través de él se da explicación y fundamento a todo lo existente en el universo, abarca todas las esferas de la vida sagrada y profana del ser humano. Miguel León-Portilla en su texto de *Filosofía náhuatl*, proporciona valiosas fuentes, que hacen referencia a esta concepción. Nos comenta que desde los textos más antiguos, situados en la época de los toltecas ya se menciona a *Ometéotl* como principio creador, nos dice: Tanto en los *Anales de Cuauhtitlán*, como en los textos de los informantes de Sahagún se le atribuye siempre

²⁰⁶ Para mayores referencias consultar a Nérée, Marcel, “los difrasismos como recurso poético en la obra de Octavio Paz (Universidad de las Antillas, Martinico) en *Estudios de Cultura Náhuatl [en línea]*. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1959 - [8 febrero 2007]. Anual. No. 33, 2002. p. 278 Disponible en:

http://www.ejournal.unam.mx/cultura_nahuatl/cultura_nahuatl_index.html. ISSN 0071-1675

²⁰⁷ *Idem.*, p. 291

²⁰⁸ *Idem.*, p. 293

²⁰⁹ José, Vila Selma, “Interrogantes en torno a la dinámica de la historia en Octavio Paz”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 343-345, p. 66.

un origen tolteca a las hondas y abstractas especulaciones sobre la divinidad. La palabra *toltécatl* se convirtió en sinónimo de sabio y artista. Así desde tiempos de los toltecas la divinidad fue concebida como el principio dual supremo.²¹⁰ Desde entonces el concepto de la dualidad se considera entre los nahuas como el principio generador universal.

Entre las referencias escritas más antiguas sobre el principio dual León –Portilla nos remite a dos textos: *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*²¹¹ y un poema de la *Historia Tolteca-Chichimeca*²¹² escrita en 1540. En ellos se muestra cómo a través del discurso de los *tlamatinime* (sabios o filósofos) podemos encontrar varias referencias que nos hablan de este principio dual creador, donde adquiere distintos nombres y acepciones, según el caso referido, pero invariablemente nos remiten al mismo principio de la dualidad. Veamos un fragmento de esta última obra:

En el lugar del mando, en el lugar del mando gobernamos:
Es el mando de mi señor principal,
Que hace aparecer las cosas.
-Ya van, ya están preparados.
Embriágate, embriágate, Obra el dios de la dualidad
El inventor de hombres, el espejo que hace aparecer las cosas.²¹³

En su acepción más abstracta lo encontramos como *Ometéotl*, traducido como Dios de la dualidad, y en forma más específica se traduce esta dualidad en su aspecto femenino *Omecíhuatl* y masculino *Ometecuhtli*²¹⁴ todavía como entidades abstractas, en algunos mitos toman la forma humana y son referidos como señor y señora de nuestra carne o de nuestro sustento *Tonacatecuhtli* y *Tonacacíhuatl* y en una relación más estrecha como nuestra madre y nuestro padre *in Tonan* e *in Tota* respectivamente. En un poema se hace referencia a este concepto como “inventor o creador de hombres”

²¹⁰ León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, p. 146

²¹¹ *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en Nueva colección de Documentos para la Historia de México, III, Pomar, Zurita, Relaciones Antiguas (publicadas por J. G. Icazbalceta)

²¹² *Anales de Quauhtinchan, o Historia Tolteca-Chichimeca*, versión preparada y anotada por H. Berlin, en colaboración con Silvia Rendón. Prólogo de P. Kirchhoff; en Colec. Fuentes para la Historia de México, Robredo, México, 1947

²¹³ *Historia Tolteca-Chichimeca*, (ed. Facs. De E. Mengin), p 33. También conocida como *Anales de Quauhtinchan, o Historia Tolteca-Chichimeca*, versión preparada y anotada por H. Berlin, en colaboración con Silvia Rendón. Prólogo de P. Kirchhoff; en Colec. Fuentes para la Historia de México, Robredo, México, 1947

²¹⁴ La terminación *Tecutli* se refiere a señor, noble o alto personaje, pero siempre en referencia a lo masculino y la terminación *Cíhuatl*, se refiere a lo femenino.

pero al mismo tiempo es el padre y la madre de todos los dioses, situándose en el origen del universo como el Señor del tiempo y del fuego, el más antiguo *Xhiuhtecutli* o *Huehuetéotl*. *Ometéotl* es la fuerza vivificante, omniabarcadora de lo existente sobre la tierra (*tlaltícpac*) y como tal se expresa de distintas formas y adquiere distintos nombres, siempre en relación con su contraparte, por ejemplo León-Portilla hace referencia a otra identidad que Torquemada da al principio dual como *Citlatónac*, *Citlalicue* refiriéndose a la entidad que gobierna las estrellas o como refiere León – Portilla como “el que da brillo solar a las cosas” o “hace lucir las cosas” en su aspecto masculino y en su aspecto femenino se cubría con el faldellín de estrellas de la noche. Al referirse al agua también encontramos los dos aspectos de *Ometéotl*, como *Chalchiuhtli-cue* (la de la falda de jade) y luego *Chalchiuh-tlatonac* (el del brillo solar del jade). También al referirse al día y la noche adoptan los nombres de *Tezcatlanextia* y *Tezcatlipoca*.

En la cosmovisión náhuatl el cielo estaba dividido en 13 travesaños celestes, ubicando a *Ometéotl* en el más alto, el Omeyocan, esta colocación jerárquica hace pensar a H. Bayer, a Gómara, Soustelle²¹⁵ y a otros historiadores (en ciertos pasajes al mismo León-Portilla²¹⁶) que los tlamatime nahuas mantenían la idea de un sólo Dios, creador de todas las cosas y no en un politeísmo como generalmente se ha visto, sostienen que la inmensa lista de nombres expresados en el panteón náhuatl no son sino manifestaciones distintas de *Ometéotl*.

El principio dual era considerado como principio activo, generador y simultáneamente, receptor pasivo, capaz de concebir. Aunando así en un solo ser, generación y concepción –lo que hace falta a nuestro mundo para que surja la vida- de esta forma vemos reflejada la dualidad en todo lo significativo para la vida: como principio creador supremo, como fuente esencial de alimento, asociado con el agua, con el cosmos, el fuego originario, los astros, el sol y la luna, como herencia de nuestros antepasados divinos y mortales, con la vida y la muerte y con el ser humano mismo.

²¹⁵ Estos autores sostienen que entre los *tlamatime* y en especial en la poesía de Nezahualcōyōtl se nota esta creencia de un dios creador de todas las cosas, sin que por ello se pueda hablar de monoteísmo, pues también entre la sociedad se rendía culto a diversas deidades tutelares, por ejemplo en los *calpullis*, o en los gremios artesanales.

²¹⁶ “*Ometéotl* es el principio cósmico en el que se genera y concibe cuanto existe en el universo” León – Portilla, *Op. Cit.*, p. 151

Sin embargo el concepto de la dualidad no se agota en la figura de *Ometéotl* y sus diversas advocaciones, sino que nos refiere a una concepción aún más abstracta, al *el ser de las cosas*, con ello León-Portilla se refiere a la relación que guarda el principio supremo o señor de la dualidad con todo lo que existe en *tlaltícpac* (sobre la tierra) que se relaciona con los conceptos: *Yohualli-Ehécatl* (“Noche y viento”), *In Tloque, in Nahuaque* (“El dueño del cerca y el junto”), *Ipalmemohuani* (“Aquel por quien se vive”), y *Moyocoyatzin* (“El que a sí mismo se piensa o se inventa”). En diversos textos nahuas se refieren a estos conceptos como atributos del dios dual.

El difrasismo *Yohualli-Ehécatl* se traduce literalmente como “noche-viento” pero en la interpretación de Sahagún es traducido como “invisible (como la noche) y no palpable” (como el viento)²¹⁷, con este significado se rebasa el mundo de la existencia, concebida en los nahuas como “lo que se ve y se palpa”, en tal forma se puede considerar que *Yohualli-Ehécatl* es la determinación del carácter trascendente de *Ometéotl*.²¹⁸

Por otro lado, se encuentran varios textos en los que los *tlamatinime* se refieren al Dios supremo como *In Tloque, in Nahuaque, Ipalmemohuani* utilizados en el mismo sentido, veamos primero lo que cada uno significa por separado. *In Tloque, in Nahuaque*, es una sustantivación de dos formas adverbiales: *tloc* y *náhuac*, cerca y en el círculo de o si se quiere “en el anillo”, ahora añadiendo el sufijo posesivo personal *-e* se refiere a que son “de él”, por lo que podría traducirse como “el dueño de lo que está cerca y de lo que está en el anillo o circuito”. Entre otras interpretaciones encontramos la de Fray Alonso de Molina: “Cabe quien está el ser de todas las cosas, conservándolas y sustentándolas”²¹⁹, Clavijero lo traduce como “aquel que tiene todo en sí”²²⁰ y Garibay lo traduce como “el que está junto a todo, y junto al cual está todo”²²¹. En todos los casos –dice León-Portilla– nos refiere a:

“su multipresencia, no meramente estática, sino dando fundamento primero al universo, que es el circuito rodeado de agua (*cem-a-náhuac*), en cada una de sus

²¹⁷ Sahagún, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, ed. de Acosta Saignes, México, 1946; t. I, pp. 450-451

²¹⁸ León –Portilla, *Op. Cit.*, p. 164. Sobre su carácter trascendente se discutirá más adelante.

²¹⁹ Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, ed. facs. de Co. de incunables americanos, vol. IV, Madrid, 1944, fol. 148, r.

²²⁰ Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, t. II, p.62

²²¹ Garibay K., Ángel, *Historia de la Literatura Náhuatl*. T. II, p.408

cinco “cimentaciones” o edades²²² y después prestando apoyo a la tierra (*tlallamánac*) desde su ombligo o centro. En este sentido podrá comprenderse plenamente la traducción dada por Molina al difrasismo que estamos estudiando: él es ‘cabe quien está el ser de todas las cosas, conservándolas y sustentándolas’. Todo es posesión suya: desde lo que está más cerca, hasta lo más remoto del anillo de agua que circunda al mundo. Y siendo él, es todo un efecto de su acción generativa (Señor y señora de la dualidad), que da sin cesar “verdad”: cimiento, a cuanto existe”²²³.

Su presencia omniabarcadora esta reflejada en todo lo que nos rodea, desde lo más cercano, lo que esta junto a nosotros, hasta lo más lejano, lo que circunda la tierra, con ello muestra su carácter de “*inmanencia total*, no asignada a numen o figura de trascendencia alguna,”²²⁴ ya que “no estaba representado por ninguna estatua o ídolo”²²⁵.

Ahora, el concepto *Ipalmemohuani* se refiere a lo que se puede llamar función vivificante, o si se prefiere, de “principio vital”, que traducido literalmente sería “aquel por quien se vive”. Garibay en su traducción de los *Cantares* le da un sentido poético traduciéndolo como “dador de la vida”. En este sentido se puede afirmar –dice León-Portilla- que está atribuyendo el origen de todo cuanto significa el verbo *nemi*: moverse, vivir a *Ometéotl*²²⁶.

Comprendiendo ambos significados se puede completar la idea de que *Ometéotl* es cimiento del universo, que todo está en él, que por su virtud hay movimiento y hay vida, que concibiendo en sí mismo al universo, lo sustenta y produce en él la vida²²⁷.

Finalmente el concepto de *Moyocoyatzin*, en él encontramos la explicación suprema de la “generación-concepción” cósmica que dio origen al universo y que constituye el ser mismo de *Ometéotl*. En sentido literal esta palabra significa “señor que a sí mismo se piensa o se inventa”, pero encontramos en el texto de Mendieta el siguiente fragmento, después de referirse al significado de *Ipalmemohuani*: “Y también le decían *Moyucoyatzin ayac oquiyocux, ayac oquipic*, que quiere decir que nadie lo creó o formó, sino que él solo por su autoridad y su voluntad lo hace todo.”²²⁸. De esta

²²² Aquí León-Portilla se refiere al mito de los soles cosmogónicos, donde se supone que el mundo- es decir los soles- había sido destruidos cuatro veces, motivo por el cual se reunieron todos los dioses en Teotihuacan a crear el quinto sol, el que estamos viviendo todavía.

²²³ León –Portilla, *Op. Cit.*, pp. 165,166

²²⁴ Viera, Jaime, *Utopía, legado y conflicto*. P. 196

²²⁵ Ixtlixóchitl, *Historia chichimeca*, p. 227

²²⁶ León –Portilla, *Op. Cit.*, p. 166

²²⁷ *Ibid.*, p. 166

²²⁸ Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, t. I, p. 95

forma se expresa el origen metafísico, de dicho principio: a él nadie lo inventó o le dio forma; existe más allá de todo tiempo y lugar, porque en una acción misteriosa que sólo con flores y cantos puede vislumbrarse, se concibe a sí mismo, siendo agente (señor dual) y paciente (señora dual). “En relación dinámica incesante que fundamenta cuanto puede haber de verdadero en todos los órdenes”²²⁹

En resumen, podemos considerar que en el concepto de dualidad nombrado como *Ometéotl* en el pensamiento náhuatl, se encierra toda la creación del universo, de lo visible y lo palpable, porque gracias a él todo cobra vida, todo lo sostiene y a todo da sustento, pero también de todo lo invisible, ya que en todas partes se encuentra, es omniabarcador, está presente en todo lo que nos rodea, o bien, todo lo que está cerca y junto lo contiene, está más allá de toda temporalidad, trasciende el tiempo y el espacio, aunque es principio y fin de toda la vida, no tiene un principio como origen pues siempre ha existido, nadie lo creó, lo inventó o lo formó, “no necesita ulterior explicación ontológica”,²³⁰ más bien a él se debe toda la creación.

Cem-a-náhuac (el mundo), se ve como una *omeyotización* (dualificación) dinámica del universo. “El ser mismo, se manifiesta en todas las cosas bajo la forma esencial de la *dualidad*”²³¹ Es la razón y apoyo de cuanto existe, el solo concepto de *Ometéotl* implica ya una concepción del universo.

II.3 La dualidad y el mito

Los mitos no sólo nos hablan de un remoto pasado, sino que, nos permiten una comprensión de nuestro presente, ya que las ideas simbólicas pueden producirse en la mente inconsciente del ser humano contemporáneo, al igual que se producían en los rituales de las sociedades antiguas, así podemos observar cómo desde los mitos de origen se van gestando los fundamentos que dan pie al desarrollo de dos proyectos civilizatorios, generando a su vez dos procesos culturales: el occidental (cristiano) y el mesoamericano.

Cabe advertir que si bien los mitos prehispánicos están reflejados en los códices a través de imágenes, éstos nos llegan hasta ahora también a través de los escritos de los

²²⁹ León –Portilla, *Op. cit.*, p. 168

²³⁰ *Idem*, p.335

²³¹ Vieryra, Jaime, *Utopía, legado y conflicto*, p.198

misioneros, quienes recogieron valioso material de los informantes de la época. A partir de la conquista, la historia queda grabada en sistema alfabético, ya sea en castellano o náhuatl, siendo así que los mitos conocidos hasta ahora nos remiten a estos textos plasmados en forma poética o de discurso, y que sirven de referencia para el lenguaje simbólico que permanece en los monumentos arqueológicos y las esculturas que dan cuenta del panteón mesoamericano. Es a esta forma narrativa del mito a la que se hará referencia en adelante, dejando el análisis de las imágenes en los códices para otra ocasión. Aquí se retoman dos mitos fundacionales a manera de modelos ejemplares que muestran cómo desde los orígenes se van gestando dos procesos culturales, que hoy en día no han perdido su vigencia.

Dos mitos, dos civilizaciones: adánico, *Oxomoco* y *Cicpactónal*

Desde el momento mismo del nacimiento ya aparecemos con inscripciones; Freud advierte que en la vida psíquica hay huellas, inscripciones, nombres etc., que a simple vista no se pueden leer. Hay muchos signos que hay que leer porque es algo que ya está *inscripto*, nosotros venimos al mundo ya con expectativas que ponen nuestros padres o que van implantándose desde los intereses sociales o ideológicos. Cargamos con nuestro destino, pero en el trayecto hay algo que debemos reconocer, si no sabemos leer los signos en el camino, estamos condenados a caer en el error. Pero dichas huellas no surgen de la nada, ni siquiera de los deseos familiares, sociales o culturales del momento, sino que son huellas añejas, casi imperceptibles, que requieren ser escudriñadas. No sólo el individuo nace ya con su propia inscripción, sino que las culturas a lo largo de la historia van grabando sus propias inscripciones, y que al paso del tiempo van haciéndose borrosas, dejando su impronta apenas visible, de tal forma que para entender la cultura hay que interpretarla como un palimpsesto, donde hay que develar las imágenes sobrepuestas a una añeja pintura, que nos habla de un ser en apariencia diferente, pero que conserva el mismo tema; el mito y sus símbolos nos permiten dar cuenta de estas inscripciones fundacionales de la cultura. Reconducir estos símbolos es tarea más que teológica o filológica, una tarea filosófica. “El momento histórico de la filosofía del símbolo es el del olvido y también el de la restauración: olvido de las hierofanías, olvido de los signos de lo Sagrado, pérdida de la pertenencia

del hombre a lo Sagrado [...] Y es el oscuro reconocimiento de este olvido lo que nos mueve y estimula a restaurar el lenguaje integral”²³². Pues como comenta Ricœur “El símbolo da que pensar” Esta sentencia dice dos cosas: el símbolo da; no planteo yo el sentido, es él el que lo da; pero lo que da es “que pensar”, aquello en qué pensar”²³³

Retomaré dos mitos de origen de la creación del ser humano, dos casos ejemplares que nos muestran cómo desde su origen *in illo tempore* se van gestando los fundamentos y el sentido que tiene la vida humana y cómo se desarrollan dos sistemas culturales divergentes: desde el mito adánico para Occidente y desde el mito de la creación del hombre entre los nahuas para el mundo indígena. Pues como ya menciona Eliade siempre el relato de una “creación” nos narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*.²³⁴

Para el mito adánico seguiré el análisis que hace Ricœur donde establece que la simbólica del mal prepara así el terreno para reintroducir la mítica dentro del discurso filosófico, pues se trata, para el autor, no de pensar «tras» el símbolo, sino «a partir de él». La recuperación de esta simbólica del mal apunta, finalmente, a una visión ética del mundo, para la que el hombre y su libertad constituyen el espacio de manifestación del mal. En el mito adánico Ricœur establece tres momentos de análisis: la impureza, el pecado y la culpabilidad, cada uno establece nexos concatenados donde el mal entra en un doble juego interpretativo, como mal generado por el ser humano o el mal generado por una situación externa.

Ricœur nos dice: “Desde un principio, la impureza es más que una mancha; situada con relación a lo Sagrado, apunta a una afección de la persona en su totalidad”²³⁵, el hombre lleva consigo desde su origen una falta, una mancha ontológica que tendrá que ser lavada o purificada para alcanzar el perdón sagrado, el mal está en él, no como algo que depende de su voluntad sino que lo lleva consigo desde su nacimiento al ser arrojado del paraíso. Pero al pasar de la mancha al pecado aparece una nueva categoría de experiencia religiosa: la de “ante Dios”, se revela una exigencia infinita de perfección, pero al mismo tiempo, una amenaza infinita, hacia el encuentro con la ira de

²³² Ricœur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*, p. 262

²³³ *Idem*.

²³⁴ Eliade, M., *Aspectos del mito*, p. 17

²³⁵ Ricœur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*, p. 264

Dios. El mal no es una cosa exterior, sino una relación rota, una fuerza real que somete y de la que nace el sentimiento de culpabilidad:

El pecado es real, aun cuando se lo desconozca; en cambio la culpabilidad se mide por la conciencia que el hombre tiene de él al convertirse en autor de su propia falta, de modo tal que la imagen del peso y de la carga sustituya la del desvío, de la desviación, de la errancia. En las profundidades de la conciencia, el “ante Dios” va cediendo su lugar al “frente a Sí mismo”... Pero no por ello se pierde el antiguo símbolo de impureza, pues el infierno se ha desplazado del exterior al interior.²³⁶

Aquí la simbólica del mal alcanza su dimensión ética: “la libertad es el poder de desviación, de trastocamiento del orden. El mal no es una cosa, sino la subversión de una relación”²³⁷ Es decir, si en la impureza y el pecado el mal aparecen como algo inconsciente, en la culpabilidad el hombre hace conciencia de su falta, pero al mismo tiempo vemos otro movimiento, el de la voluntad y la conciencia, la mancha del pecado es producto de un acto voluntario, el de ejercer el libre albedrío, aunque este acto sea inconsciente tiene sus consecuencias en el mal, en la subversión de la regla, al comer el fruto del árbol del bien y del mal, mientras que en la culpabilidad hay un acto voluntario y consciente en la aceptación de la culpa, el mal pasa de ser una cuestión exterior a una interior. Sin embargo hay otros elementos que son importantes de analizar para entender la simbólica del mal. “Adán es para todos los hombres el hombre anterior y no sólo el hombre ejemplar; es la anterioridad misma del mal con respecto a todos los hombres. Él mismo tiene su otro, su anterior en la figura de la serpiente, que ya está allí y que desde siempre es astuta”²³⁸.

Los personajes de la serpiente y la mujer aparecen como los culpables del mal, esto tiene dos lecturas: la culpa no es del hombre sino de la mujer, por tanto el hombre es víctima, o bien el mal no es humano sino que está contemplado en la figura de la serpiente, por tanto el mal no es humano sino que es externo a él es algo que ya está ahí desde antes, desde siempre, representado en la figura de un animal. Por ello no es de extrañarse que en la Edad Media fueran las mujeres principalmente quienes fueron perseguidas y quemadas, ya que supuestamente ellas eran las que hacían pacto con el diablo, pues eran las más cercanas a los animales domésticos: gallos, gatos, cabras,

²³⁶ Ricœur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*, p. 266

²³⁷ *Idem.*, p. 276

²³⁸ *Idem.*

burros etc., figuras arquetípicas de Satanás.²³⁹ “Es la figura trágica de la serpiente la que lo protege contra toda reducción moralizante....la función de lo trágico es cuestionar la seguridad, la certeza de sí, la pretensión crítica, incluso nos atrevemos a decir: la presunción de la conciencia moral que se hizo cargo de todo peso del mal... Se dirá que los símbolos trágicos hablan de un misterio *divino* del mal”²⁴⁰ Ahora el peso vuelve a ser exterior, la falta es inminente por la actuación de la serpiente, la bestia que está ahí asechando desde siempre, lucifer encarnado en animal, la eterna lucha entre el bien y el mal:

El mal precede a mi toma de conciencia, que no es analizable en faltas individuales, que constituyen mi impotencia previa. Es a mi libertad lo que mi *nacimiento* es a mi conciencia actual, a saber, lo que desde siempre está allí. Nacimiento y naturaleza constituyen aquí conceptos analógicos, [...] *La función insustituible del concepto es, entonces, la integración del esquema de la herencia en el de la contingencia* [...] El mal es una suerte de involuntario en el seno mismo de lo voluntario, ya no frente a él, sino en él, y eso es el siervo-albedrío.²⁴¹

Aquí se presenta una paradoja pues sí el mal está en el ser humano, éste se deriva de su supuesto libre albedrío, pero si es víctima de la circunstancia exterior, su libre albedrío pierde todo sentido, pues de cualquier forma el mal es inminente. “Se puede pensar entonces que hay algo así “como una *naturaleza del mal*, una naturaleza que no sería naturaleza de las cosas, sino originaria del hombre, de la libertad, y por ende, *habitus* adquirido, modo de ser que se deriva de la libertad.”²⁴²

Por otro lado el mito adánico pone de manifiesto un principio y un fin, el origen del pecado no tendría ningún sentido sino se encontrara al final una redención, esta redención se manifiesta en dos planos: el humano y el Sagrado. En el plano humano, se puede salvar la culpa mediante una actuación recta, conforme a las reglas morales del cristianismo para ganarse la gloria eterna, su redención no está en la tierra, sino en el reino de los cielos, más allá de la vida, en la muerte; y en el plano Sagrado o sobrenatural, aparece la figura de Jesús para lavar las culpas del pecado original, aquí se da una inversión de la redención, Jesús desciende del cielo para expiar la culpa humana por sus actos en la tierra, con su muerte se redimen los pecados de la

²³⁹ La visión cristiana de la mujer se analizará más adelante.

²⁴⁰ *Idem.*, p. 281

²⁴¹ *Idem.*, pp. 278, 279

²⁴² *Idem.*, p. 277

humanidad. Es decir la humanidad con su correcta actuación en la tierra gana la gloria, el perdón, la redención en el mundo sagrado, por otro lado Jesús como figura sagrada concede la redención en la tierra para dar paso a la continuidad de la especie humana, la procreación no lo salva de su falla ontológica, pero es permitida como condición de posibilidad a la existencia humana.

Así, el mito adánico no nos habla sólo de un personaje originario, sino que nos habla del hombre occidental en su conjunto, el mensaje de éste mito según Ricœur, está referido en su sentido:

La visión ética del mal tematiza exclusivamente el mal actual, la “separación”, la “desviación contingente”. Adán es el arquetipo, el ejemplo de ese mal presente, actual, que repetimos e imitamos cada vez que comenzamos el mal; y, en ese sentido, cada uno de nosotros inicia el mal en cada caso. Pero al iniciar el mal, lo continuamos, y eso es lo que debemos intentar señalar ahora: el mal como tradición, como encadenamiento histórico, como reino de aquello que ya está allí.²⁴³

El mito adánico y la simbólica del mal, inaugura toda una concepción cultural. Es el mundo marcado históricamente por *un* principio y *un* final. Es una historia lineal, única, universal, es el fundamento de todo evolucionismo y de todo etnocentrismo. Pero también inaugura el mundo de las dicotomías, de los opuestos, de la separación irreconciliable: Involuntario-voluntario, consciente-inconsciente, culpable-víctima, interno-externo, castigo-redención, alma-cuerpo, el bien y el mal, etc. Y a la vez de las dicotomías científicas: sujeto-objeto, racional-irracional, comprobable-incomprobable, real-ficticio, razón-sensibilidad, *res cogitans-res extensa*, cultura-naturaleza etc. Desde los albores de la ciencia moderna vemos expresadas como verdades inapelables estas dicotomías, Descartes considera un precepto de la razón en este axioma: “el designio de Dios que precedió a la creación no puede ser cambiado nunca, puesto que sus primeras determinaciones, una vez tomadas, son válidas para siempre. Por lo tanto, también la suma total del movimiento creado por él debe permanecer siempre invariable en todo el universo”²⁴⁴ sobre esto habría que cuestionar ¿Por qué ha de ser incompatible con la sabiduría de Dios el hecho de que el mundo cambie? ¿No podría verse en su transformación dinámica una expresión de su infinito poder creativo? Desde este

²⁴³ *Idem.*, pp. 276, 277

²⁴⁴ Citado por Hübner, Kart, *La Verdad del Mito*, p.24

universalismo habrá que preguntarse también si es por ello que se ha grabado en la historia el dar la razón al logos y la ficción al mito.

Ahora bien, si el mundo occidental está marcado por la simbólica del mal, el mundo indígena está marcado por otra: la simbólica de la dualidad. En los mitos de creación del ser humano prehispánico no vemos esta separación dicotómica, historia lineal, ni una preponderancia del hombre sobre la naturaleza. El mito prehispánico nos narra una historia circular, cíclica, divergente y dinámica, nos muestra una relación de complementariedad no de exclusión. El concepto de la dualidad nos permite reelaborar una interpretación que involucra e integra toda su cosmovisión, desde lo formal a lo fáctico, de lo sagrado y lo profano, de lo mítico a la realidad y desde la concepción del ser humano y su interrelación con la naturaleza, el cosmos y la vida social.

Como ya se explicó en el concepto de dualidad, se aprecia su amplio contenido y su capacidad omniabarcadora. Expresado en general en la figura de *Ometéotl* la divinidad dual, como el principio creador universal. Desde la concepción divina vemos que no existe un Dios masculino, sino que en la generación de todo el universo actúan a la par hombre y mujer. Varios autores sostienen que la inmensa lista de nombres expresados en el panteón náhuatl no son sino manifestaciones distintas de *Ometéotl*.

En cuanto al origen del ser humano, la mitología náhuatl se refiere al origen de los tiempos -lo que podríamos llamar en el *génesis*- después de haber sido creados los 13 cielos, el agua, la tierra, el inframundo, el fuego y el sol, antes de la creación del tiempo²⁴⁵. Por disposición de *Ometéotl* el *Tezcatlipoca* Negro (el del norte) y el *Tezcatlipoca* azul (el del sur)²⁴⁶ nació la primera pareja *Oxomoco* y *Cicpactónal*, encontramos una de las más antiguas versiones en la *Historia de los Mexicanos*²⁴⁷, que

²⁴⁵ Álvarez Constantino, Jesús, *El pensamiento mítico de los Aztecas*, Balsal editores, S.A., Morelia, Michoacán, México, 1977, pp. 18-24

²⁴⁶ La primera pareja divina ya encarnada, es decir con forma humana, engendra a los cuatro *Tezcatlipocas*, que gobernaban cada uno de los cuatro rumbos del universo. Ellos se encargaron de toda la creación, pero participando en dos tiempos. Primero tocó su actuación al del norte y al del sur, creando los 12 cielos, (el treceavo ya existía) el agua, la tierra, los 9 pisos del inframundo, el fuego, el medio sol y finalmente la pareja humana. Posteriormente entran en la creación la pareja del oriente y del poniente a crear la línea del tiempo donde se refiere al mito de los cuatro soles cosmogónicos, en este momento el *Tezcatlipoca* del oriente adquiere el nombre de *Quetzalcóatl*. (Álvarez Constantino, *op.*, *cit.*) Es decir, los dos primeros se encargan de “llenar el vacío” esto quiere decir crear el espacio y los dos últimos de crear el tiempo.

²⁴⁷ *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en *Nueva colección de Documentos para la Historia de México*, III, Pomar, Zurita, Relaciones Antiguas (publicadas por J. G. Icazbalceta)

concuera con lo que gráficamente se ilustra en el *Códice Vaticano A 3738*, donde dice que ya habiendo creado el fuego y el sol:

Luego hicieron a un hombre y a una mujer, el hombre dijeron *Uxumuco* y a ella *Cipastonal* (*Cipactónal*), y mandárosle que labrasen la tierra y que ella hilase y que dellos nacieran los *macehuales* (la gente) y que no holgasen sino que siempre trabajasen...²⁴⁸

Este pasaje nos muestra el origen de la humanidad creada en pareja, es decir, encontramos la dualidad manifiesta en lo divino y en lo terrenal. Esto reviste importancia fundamental para la concepción de la creación humana, pues nos revela que tanto en el ámbito más sagrado (como la idea de la divinidad misma), así como en el ámbito terrenal, el papel del hombre y de la mujer adquieren igual importancia, no hay primacía de uno sobre el otro, ni exclusión, hay unión, más aún, sin la actuación de ambos no se puede explicar ni dar sustento a la vida misma, a diferencia de la creación humana vista por el cristianismo, donde un Dios (figura masculina) engendra a un hombre y del cual, por una de sus costillas se crea la mujer, formando la primera pareja humana: Adán y Eva. Este origen, aunque mítico también, tiene consecuencia posteriores para la configuración de una sociedad. La creación de la mujer como subproducto del hombre, no la constituye como un ser autónomo, sino subsidiario de otro ser más “perfecto” y acabado. Al ser el hombre la figura más acabada de la creación divina, lo coloca en una situación privilegiada y preponderante por encima de todas las demás criaturas, como lo afirma la Biblia en el libro del Génesis en el primer capítulo: “Creación del mundo. Forma Dios el cielo, la tierra, los astros, las plantas y animales, y especialmente al hombre, al cual sujeta todo lo criado”.²⁴⁹ Esta concepción se expresa en numerosas actitudes y prácticas sociales a lo largo de la historia del cristianismo, plasmada posteriormente en las tesis escolásticas y renacentistas que justificaban la supuesta condición natural de la servidumbre y el sometimiento indígena²⁵⁰, como ejemplo baste recordar lo que decía Ginés de Sepúlveda sobre la perplejidad del español ante el indio americano, donde se planteaba la disyuntiva de que “si los nativos de América son hombres deben ser asimilados a la fe cristiana por medio de la conversión

²⁴⁸ *Idem*, pp. 299-230

²⁴⁹ Torres Amat, Félix, *La sagrada Biblia*, Unión tipográfica editorial Hispano Americana, México, 1953, p. 2

²⁵⁰ Valenzuela Arce, José Manuel, (coord.) *Los estudios culturales en México*, p. 27

voluntaria o forzosa, o bien, si su humanidad es dudosa declarar simplemente que su servidumbre está plenamente justificada, pues por *derecho natural*, *las bestias le deben obediencia a los hombres*.²⁵¹ Se atribuía al hombre un “derecho natural” que imponía por ley (divina) su dominación a todas las criaturas, por supuesto que esta referencia no menciona a la mujer, pero se infiere, y de hecho por tradición también ellas debían obediencia al hombre; visión que muy a nuestro pesar aún se conservan en ciertas mentalidades.

De la concepción humana cristiana se desprende otra cuestión que refuerza la visión patrilineal. Al concebir al hombre como el objeto final de la creación, como el fin último, se dice que “el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios”, tal pareciera que esta expresión se refiere al hombre como género masculino de la especie humana, no al ser humano en general, ya que no existe una idea femenina de Diosa, esta imagen simplemente no existe. La única imagen femenina sagrada es dada por María como madre del hijo de Dios, es decir, Jesús, descendiente directo del Espíritu Santo y de María (o Miriam, para otras versiones). De esta manera tenemos a un hombre mortal nacido de una mujer terrenal y por tanto también mortal, y de una deidad inmortal, un espíritu no encarnado, en esta imagen mítica, vemos que la Virgen no es más que un vehículo o receptáculo para la creación, una “herramienta” necesaria para la concepción del hijo de Dios, es decir su papel es secundario, meramente instrumental, lo vemos también en el mismo hecho de que en el nuevo testamento no se habla de la educación de Jesús en su infancia, y por tanto no se le atribuye ningún papel importante a María en su formación. Así vemos que la mujer queda excluida de la imagen divina en la creación humana y que como modelo se reproduce en la sociedad cristianizada, en tanto que, en la versión indígena en la relación hombre y mujer no hay subordinación, ambos cumplen su papel fundamental para la formación humana y para la sociedad.

Por otro lado, en el pasaje referido a la creación humana prehispánica, vemos que el trabajo no se expresa como castigo como en la versión cristiana, sino que es en el trabajo donde el hombre encuentra no sólo su sustento, sino también su formación, el trabajo dignifica la actuación humana, es en el trabajo donde el ser humano se levanta por encima de su individualidad, esto nos recuerda la tesis hegeliana que dice, en la conciencia que trabaja se eleva por encima de su inmediatez de su estar ahí hacia la

²⁵¹ Pineda, Víctor Manuel, *op. cit.*, p. 229. Las cursivas son mías.

generalidad, pues formando a la cosa se forma a sí misma. La idea es que en cuanto el hombre adquiere un “poder”, una habilidad, gana con ello un sentido de sí mismo.²⁵² En el trabajo se adquiere un bien, pero no un bien para sí, sino un bien colectivo, que se comparte y que distingue a una cultura de otra, es quizás por ello que los artistas tenían un lugar privilegiado en la escala social del mundo prehispánico.

Sobre la creación con los animales en la mitología náhuatl no nos refiere a un momento preciso de su creación, pero vale mencionar que desde la creación de la tierra –anterior a la creación humana– ya existía un animal mítico llamado *cipactli* una especie de caimán o lagarto, donde se posaba la diosa de la tierra *Tlaltéotl* cuando bajaba del cielo, pues no había más que agua, al ver esto los dos dioses (*Omecíhuatl* y *Ometecuhtli*) dijeron “Es menester hacer la tierra” y esto diciendo, se convirtieron ambos en dos grandes serpientes, “de los que uno asió a la diosa de junto a la mano derecha y al pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho...”²⁵³ Lo que se puede inferir de este pasaje es que los animales ya estaban ahí, con anterioridad a la creación humana, pero a diferencia del cristianismo, no son criaturas que ponen en discordancia la libertad del hombre, sino que son criaturas que ayudan a la deidad y en otros mitos también al ser humano, “Las más de la veces, es la astucia de algún animal la que permite descubrir un secreto que le permitirá al hombre dominar a la naturaleza. Para conquistar al agua, al fuego, a las plantas nutritivas o medicinales, para adquirir las técnicas, el hombre debe establecer un pacto con las cosas y los animales, es decir, establecer una alianza mágica entre lo real y lo sobrenatural”.²⁵⁴ La serpiente, por ejemplo, es un símbolo totalmente contrario a la visión occidental, la simbología de la serpiente es muy rica y variada, tiene lugar en varios pasajes mitológicos, es fuente de sabiduría, de renovación, símbolo de fertilidad, de memoria ancestral, no en vano una de las principales deidades toltecas es *Quetzalcóatl*, la serpiente emplumada o “gemelo precioso divino”²⁵⁵ cuya simbología requerirá un análisis más completo, que por el momento no extenderé en este trabajo, pues lo que me interesa es sólo poner de manifiesto que el hombre mesoamericano no se pone por encima de toda la creación, no se coloca por encima de las criaturas de la naturaleza, los animales, las plantas, la tierra

²⁵² Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 41

²⁵³ Álvarez Constantino, Jesús *op. cit.*, p 21

²⁵⁴ Le Clézio, *El sueño mexicano*, p. 127

²⁵⁵ *Idem*, p. 31

son sus iguales, no se establece una relación sujeto-objeto, sino en una relación de intersubjetividad. En el pensamiento de la dualidad hay una relación de reciprocidad, de complementariedad. La naturaleza no está ahí para ser dominada, explotada, utilizada como cosa para beneficio de la humanidad como en el mundo occidental, sino que gracias a la naturaleza la humanidad encuentra su sustento, sin ella el ser humano simplemente no podría existir, más aun no hay una exterioridad desde la que se pueda ver la naturaleza, sino que la humanidad pertenece a ella, mantiene una relación sagrada que se conserva hasta la actualidad en varias comunidades, se le “pide permiso” para tomar sus frutos, sus árboles para construir sus casas, los animales para poderse alimentar, no en vano los sistemas ecológico más conservados son los de las comunidades indígenas que mantiene en la actualidad esta tradición. La tierra es la madre nutricia, la *Pachamama*, la *Tonántzin*; las plantas, los animales, el agua son sus hermanos, todos están ahí para mantener el equilibrio y el ser humano está obligado a mantener esta relación de equilibrio, de cooperación. Así vemos dos ideas, dos tipos de relación la dominación de la naturaleza y el de la confraternidad con ella.

Podemos concluir comentando que desde el origen *in illo tempore* de la creación humana, según sus mitos, dan pie al desarrollo de dos concepciones de mundo, dos símbolos quedan grabados en la cultura, el de la mancha, el pecado y la culpa para occidente cristiano y el de la cooperación, la reciprocidad y la intersubjetividad para el mundo indígena, es por ello que el mito es hoy un mensaje, una reflexión, en la que podemos ver dos marcas, dos inscripciones, la simbólica del mal y la simbólica de la dualidad forman parte de la historia del *ser* en el mundo, pues como dice Ricœur, “gracias a la escritura, el hombre y solamente el hombre cuenta con un mundo y no sólo con una situación”.²⁵⁶

II.4 La cosmovisión dual

En este apartado se revisará lo que es propiamente la cosmovisión de los antiguos nahuas;²⁵⁷ por cosmovisión puede entenderse –definido por López Austin – como un “conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma

²⁵⁶ Ricœur, Paul. *Teoría de la interpretación*, p. 48

²⁵⁷ Aunque cabe mencionar que esta cosmovisión es compartida en sus rasgos esenciales por diversos pueblos en Mesoamérica.

relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretenden aprehender el mundo”²⁵⁸

En toda Mesoamérica podemos diferenciar grandes culturas que lograron su esplendor en diversas etapas históricas, pero así como podemos colocar en grandes bloques a la cultura griega, la edad media, la Ilustración, etc. para designar una forma compartida de pensamiento de la época -aunque de antemano sepamos que no es lo mismo hablar de la Grecia presocrática o la Grecia Helénica, o de la Ilustración alemana que de la Ilustración francesa etc.- así podemos referirnos a la cosmovisión mesoamericana que a pesar de existir diversos niveles de desarrollo y de culturas diferenciadas, compartían elementos cosmológicos fundamentales que son comunes. La estructura de conformación del universo estaba definida de forma similar “En esta forma la cosmovisión adquiere las características de un macrosistema conceptual que engloba todos los demás sistemas, los ordena y los ubica.”²⁵⁹

Entre los antiguos nahuas encontramos desde su mismo idioma una denominación muy precisa que nos muestra el complejo sistema de entendimiento referido a la conformación del universo. En su concepción cosmológica se puede observar que el universo mismo está constituido en forma dual, y que esta misma dualidad es la que conforma y explica su diversidad, su orden y su movimiento. Esta división dual como se verá a lo largo de la investigación se filtra en todos los ámbitos; para una mejor comprensión de las múltiples relaciones que esto implica, López Austin²⁶⁰ nos muestra un esquema con los pares²⁶¹ que implican esta cosmovisión dual:

MADRE hembra	macho PADRE
frío	calor
abajo	arriba
ocelote	águila
9	13

²⁵⁸ López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, p20

²⁵⁹ *Idem*, p. 58

²⁶⁰ *Idem*, p. 59

²⁶¹ López Austin se refiere a pares opuestos o a una oposición dual de contrarios, interpretación que no comparto, y que espero a lo largo de la investigación mostrar que no se trata de pares opositores sino pares complementarios, en donde no es posible sin la actuación de uno de los elementos concebir la unidad.

inframundo	cielo
humedad	sequía
oscuridad	luz
chorro nocturno	chorro de sangre
noche	día
agua	hoguera
influencia ascendente	influencia descendente
muerte	vida
pedernal	flor
viento	fuego
dolor agudo	irritación

La primera conformación del universo a la que se hará referencia es a la concepción espacial, el universo estaba dividido en dos planos, uno en sentido vertical y otro en sentido horizontal, del primero se concibe una gran división “que separaba primariamente a la Gran Madre y al Gran Padre, y sobre esta división se montaron estructuras más complejas.”²⁶² Las fuentes aluden esta primera división a pueblos antiguos:

...las demás naciones chichimecas no tenían ídolos, ni adoraban a los demonios que adoraron los mexicanos, tepanecas, aculhuas, si no es al Sol, que llamaban Padre, y a la Tierra, Madre, y le ofrecían todas las mañanas la primera caza que cazaban, así pájaros como venados, liebres, conejos, y demás animales y aves.²⁶³

Posteriormente ya entre los aztecas la división del universo en sentido vertical estaba dividida en cielo, tierra e inframundo, el cielo a su vez estaba dividido en 13 pisos y en 9 el inframundo. “Varias aparentes contradicciones en cuanto al número de pisos celestes (se mencionan, por ejemplo, nueve pisos celestes en lugar de trece) hacen verosímil la suposición de una muy remota concepción preagrícola de la geometría del cosmos, en la que contaban nueve pisos celestes sobre nueve pisos del inframundo”²⁶⁴. Algunas fuentes nos dan esta referencia

²⁶² *Idem*, p.59

²⁶³ Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Historia de la nación chichimeca*, p.65

²⁶⁴ López Austin, *op. cit.* P.60

como la narración conservada en *Anales de Cuauhtitlán*, al hablar de la sabiduría de *Quetzalcóatl*:

Y se refiere, se dice
 Que *Quetzalcóatl*, invocaba, hacia su dios a algo (que está) en el interior del cielo.
 A la del faldellín de estrellas, al que hace lucir las cosas;
 Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne;
 La que está vestida de negro, el que está vestido de rojo;
 La que ofrece suelo (o sostiene en pie) a la tierra, el que la cubre de algodón.
 Y hacia allá dirigía sus voces, así se sabía, hacia el lugar de la Dualidad, el de
 los nueve travesaños con que sostiene el cielo...²⁶⁵

Es probable que la división se hiciera más compleja en la medida que las sociedades se hicieron agrícolas y que agregaran cuatro pisos celestes sobre la tierra, cuyos habitantes se disponen en el siguiente orden: 1º *Ilhuícatl Metzli*, la Luna y *Tlalocan* (el paraíso de los seres pluviales, de las nubes y de la influencia de las fases de la luna sobre el agua), 2º las estrellas (faldellín luminoso con que se cubría *Ometecuhtli*, que se dividía en dos grandes grupos, las 400 –innumerables– estrellas del Norte: *Centzon Mimixcoa*, así como las del Sur: *Centzon Huiznahua*²⁶⁶), 3º *Ilhuícatl Tonatiuh*, el Sol, y 4º *Huixtocíhuatl*, deidad de las aguas salobres que se levantaban como pared circundante hasta tocar los cielos,²⁶⁷ en la versión que nos presenta León –Portilla tomada del *Códice Vaticano A*. menciona al cuarto cielo como *Ilhuícatl huitztlan*, en que se mira Venus, llamada en náhuatl *Citlálpol o Hueycitlalin*, que ya desde los teotihuacanos se relacionaba a este astro con *Quetzalcóatl*, y se le representa rodeado de caracoles marinos²⁶⁸. Todas estas deidades se relacionan con el paraíso acuático y con las necesidades agrícolas, pues en su concepción, la lluvia descendía del cielo penetrando en la Madre Tierra y mediante el calor del Padre Sol se lograba fecundar la semilla. Bajo esta lógica es claro suponer que colocaran a sus hijos, los seres humanos, en medio del padre y la madre para proporcionarles el sustento, agregando así estos primeros cuatro pisos. No es de interés para este trabajo detenerse en detalles sobre la descripción de los

²⁶⁵ *Anales de Cuauhtitlán*, en *Códice Chimalpopoca*, fol. 4

²⁶⁶ León-Portilla, *Filosofía náhuatl*, p. 113

²⁶⁷ López Austin, *op. cit.*, p.64

²⁶⁸ León-Portilla, *op. cit.*, p. 114

demás pisos celestes y del inframundo, sólo cabe hacer mención de ellos en el siguiente esquema²⁶⁹:

<i>Omeyocan</i> : lugar de la dualidad	12 y 13	8 y 9
Dios que está rojo	11	7
Dios que está amarillo	10	6
Dios que está blanco	9	5
Lugar que tiene esquinas de lajas de obsidiana. Lugar de las tempestades	8	4
Cielo que está verdiazul: del día	7	3
Cielo donde está negruzco: de la noche	6	2
Cielo donde está el giro. Donde están los cometas	5	1
Lugar de la sal. Lugar de Venus	4	4
Cielo del Sol	3	3
Cielo de <i>Citlalicue</i> : la de la falda de estrellas	2	2
Cielo del <i>tlalocan</i> y de la luna, donde se sostienen las nubes	1	1
<i>Tlaltícpac</i> : Tierra		
Chignahuapan: El pasadero del agua: caudaloso río de nueve corrientes	1	1
Lugar donde se encuentran dos largas cordilleras	2	2
Montaña de obsidiana	3	3
Lugar del viento helado de obsidiana	4	4
Lugar de los nueve collados, donde tremolan las banderas	5	5
Lugar de los nueve páramos, donde es muy flechada la gente	6	6
Lugar donde son comidos los corazones de la gente	7	7
Tortuosa cañada y de estrechos senderos y piedras bamboleantes.	8	8
<i>Chignahumictlan</i> : Lugar de obsidiana de los muertos,	9	9

²⁶⁹ La información se obtuvo de los textos anteriormente citados de León –Portilla, y de López Austin, así como de Álvarez Constantino, Jesús, *El pensamiento mítico de los azteca. Op. cit.*

lugar sin orificio para el humo

“Cada piso celeste y del inframundo estaba habitado por diversos dioses y por seres sobrenaturales menores. Los dioses aparecen frecuentemente representados en parejas de cónyuges, como proyección de una concepción cósmica dual”.²⁷⁰ Además cabe resaltar que en el *Omeyocan* también se observa la presencia dual, no sólo por su aspecto masculino y femenino, sino que le corresponden dos pisos celestiales. Esta jerarquización es lo que nos inclina a pensar que existía entre los antiguos nahuas la idea de un principio creador universal, es decir como cimiento del universo en su constitución dual. Incluso en la misma división vertical del cosmos se observa esta imagen especular entre los 9 pisos superiores (entre las sociedades anteriores a los aztecas) y los 9 inferiores, es decir se refleja en toda esta estructura la presencia de la dualidad. En esta arquitectura vertical la tierra es colocada en el centro, como mediador entre el cielo y el inframundo, entre la luz y la oscuridad, entre el padre y la madre.

El mundo en el plano horizontal, es decir sobre la tierra, era concebido como un cuadrado o círculo dividido en cuatro segmentos o rumbos y un centro. “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-anáhuac*)”²⁷¹ y que en sus extremos se levanta como muros para juntarse con el cielo, recibiendo así el nombre agua celeste (*Ilhuica-atl*). “El centro, el ombligo, se representaba como una piedra verde preciosa, horadada, en la que se unían los cuatro pétalos de una gigante flor, otro símbolo del plano del mundo.”²⁷² A cada uno de los 4 rumbos del universo se le dan distintos atributos o características, en el plano cardinal ellos no colocaban al Norte en la parte superior como en la convención nuestra, sino al Este, simbolizado por el color rojo, lugar de nacimiento del sol, de la fuerza masculina, “resurrección, fertilidad, juventud, y luz”,²⁷³ representado por el símbolo *Ácatl*, caña; el Norte estaba representado por el color negro, lugar de los muertos, de los antepasados, de tierras

²⁷⁰ López Austin, *op. cit.*, p.61

²⁷¹ León-Portilla, *op. cit.*, p. 123

²⁷² López Austin, *op. cit.*, p.65

²⁷³ Atribuciones mencionadas por Soustelle, Jacques, citado por Eulalio, Ferrer, *Colorantes entre los pueblos nahuas*, p. 219, www.ejournal.unam.mx/cultura_nahuatl/ecnahuatl31/ECN03109.pdf, consultado jun 2007

áridas, “la noche, la oscuridad, el frío y la guerra”²⁷⁴ representado con el cuchillo de obsidiana, *Técpatl*, símbolo del sacrificio y de la muerte; El Oeste, lugar donde muere el sol, era de color blanco, donde habitan las fuerzas femeninas, se le atribuía el “nacimiento, la decadencia, el misterio del origen y del fin, antigüedad y enfermedad”²⁷⁵ y representado por el símbolo *Calli*, casa; finalmente el Sur era de color azul, lugar de la vida, de la tierra fértil, “luz, calor, fuego y clima tropical”²⁷⁶ representado por el símbolo *Tochtli*, conejo. (ver figura 1) En este plano de distribución se puede observar que los cuadrantes están distribuidos en pares Norte-Sur, concebidos como muerte y vida, tierra árida y tierra fértil, como lugar inerte y lugar de la fecundidad, frío y calor, oscuridad y luz. Y en el otro sentido Este-Oeste está representada la sexualidad, las fuerzas masculina y femeninas, se decía que el sol al nacer era acompañado en su paso hasta el cenit, por los espíritus de los guerreros muertos en batalla y del cenit hasta el ocaso lo acompañaban los espíritus de las mujeres muertas en el parto que eran asimismo consideradas como guerreras. También se representan los pares: resurrección, nacimiento, juventud y decadencia, como atribuciones propias de cada ser humano en las etapas de su vida, en analogía con el paso del sol: nacimiento, plenitud, muerte y renacimiento. Esta dualidad vida-muerte, hombre-mujer, frío-calor, luz-sombra- fertilidad- aridez es lo que define el destino de lo que sucede aquí en *tlaltícpac*, la tierra, esta representación, también encuentra su referente en la división vertical “como si el eje cielo-inframundo se hubiera proyectado en dos giros de 90°, perpendiculares entre sí, sobre el plano de la superficie terrestre, distribuyendo dos de sus pares de oposición”²⁷⁷ arriba y abajo como planos sobrenaturales encuentran su integración en el mundo natural sobre la tierra, todo conforma una unidad cósmica, el ser en el mundo no puede prescindir de ninguno de estos elementos, conforman la existencia misma del ser, en su etapa transitoria existencial, con la vida y la muerte; en la continuidad de la vida y la relación entre géneros, el hombre encuentra su contraparte en la mujer y ella en el hombre; en la relación con el medio circundante, día-noche, frío-calor, seco-húmedo, fertilidad-sequía, es lo que mantiene el equilibrio en el universo.

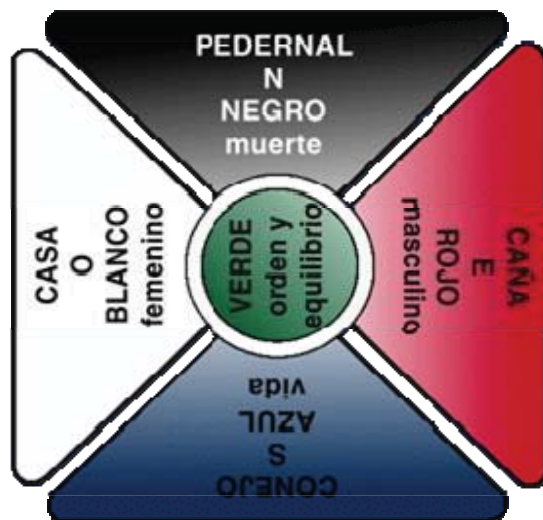
²⁷⁴ *Idem.*

²⁷⁵ *Idem.*

²⁷⁶ *Idem.*

²⁷⁷ López Austin, *op. cit.*, p.66

Figura 1: División sobre la tierra



Los mayas hablan de esta división vertical como el corazón del cielo, el propio corazón humano y el corazón de la tierra, lo cual me hace pensar que al ser colocado el ser humano en el centro, porta consigo esta dualidad siempre presente, y está sustentada en ella. El centro no se puede pensar como un lugar fijo, en un punto geográfico determinado, sino que el centro siempre nos acompaña, somos nosotros los seres humanos, nuestro propio corazón, así al desplazarnos por esta geometría se desplaza el centro con nosotros mismos, es decir el centro no se desplaza a los extremos del cuadrante, sino que al estar situado en el ombligo o centro, esto nos permite desplazar siempre nuestro horizonte. Ahora bien, si en el cuadrante terrestre existían dos pares complementarios, ¿cómo interpretar este centro en la cosmovisión dual?

Los antiguos nahuas llamaban al centro piedra verde preciosa, *chalchiuitl*²⁷⁸ donde habitaba el señor del fuego, *Huehuetéotl*, el anciano, el abuelo, el sabio, madre y padre de los dioses, como se refiere en el siguiente párrafo:

Madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo,
Tendido en el ombligo de la tierra,
metido en un encierro de turquesas.
El que está en las aguas color de pájaro azul,
el que está encerrado en las nubes,
El dios viejo, el que habita en la sombras de la región de los muertos,
El señor del fuego y del año.²⁷⁹

²⁷⁸ Traducido como esmeralda en bruto, perla, piedra preciosa verde, pero también en sentido figurado como protector. Rémi, Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*.

²⁷⁹ *Códice florentino, loc. cit.*

Esta representación tiene varias significaciones a saber, el sentido de piedra verde nos habla de algo muypreciado en Mesoamérica, de tal modo que cuando quería exaltarse la cualidad de algo o la virtud de alguien se antepone el prefijo *chalchiuitl*, como *Chalchiucíhuatl*, mujer preciosa; *chalchiucueye*, falda de piedras preciosas; *chalchiuhtic*, generosos, excelente, precioso; *ichalchiuhyollo*, su excelente corazón.²⁸⁰ Por otro lado este concepto también significa protector, y en este sentido tiene relevancia el que sea *Huehuetéotl* quién esté colocado como protector en el centro de la tierra, tanto en su sentido literal, como en sentido figurado y sagrado, pues como ahora sabemos por la ciencia que el centro de la tierra es decir el mismo “corazón” de la tierra es una masa incandescente. Así mismo el fuego ha servido desde entonces como fogón para preparar alimentos, esta hoguera, es el centro del hogar (de ahí viene su nombre), donde los ancianos se reunían a contar historias y los sacerdotes en el *Calmécac* y en los templos siempre mantenían encendido el fuego, es el fuego el que permite quemar el copal para que los rezos lleguen al cielo a través del humo, también es el fuego interior, el que late en el corazón el que mantiene la llama encendida de la vida. Este fuego también es luz, calor y energía, como luz que guía, sin la cual no podemos ver el camino, tanto en sentido metafórico como en sentido real. El calor del sol que mantiene la vida sobre la tierra, también es el calor corporal, el que mantiene la salud, pues para su concepción las enfermedades son provocadas por el desequilibrio entre lo frío y lo caliente. Como energía también representa la fuerza que impulsa y contiene la vida. Es la energía que mantiene el centro del universo, el de los planetas y los astros girando alrededor del sol, es la fuerza de atracción que impulsa todo hacia el centro de la tierra, llamada por nosotros fuerza de gravedad, es la energía que alimenta la vida en el planeta (por el proceso fotosintético para todos los organismos vivos), es la energía de conexión del ser humano (y de todos los mamíferos) con útero materno a través del ombligo, es el origen del movimiento, energía impulsora que provoca el cambio, flujo en movimiento que hace latir el corazón, energía de aliento al nacer, que alimenta las pasiones, las emociones, la voluntad de hacer y del pensar.

Así el fuego colocado al centro de su cosmovisión representa el mediador entre las fuerzas de la dualidad. Es el que mantiene el equilibrio, es el anciano que conserva la

²⁸⁰ Estos vocablos se encuentran traducidos en la referencia anterior y en Yolotl González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*.

medida, la cordura, la sabiduría. Cualquier alteración de estas fuerzas provoca la catástrofe: inundaciones o sequías, el dominio del hombre sobre la mujer, dominio de la mente sobre el corazón o del corazón sobre la mente, dominio del calor sobre lo frío en el cuerpo provocando la enfermedad, etc. En suma, El centro atraviesa todo el cosmos, como una columna de energía que todo lo sostiene y lo une: cielo, tierra e inframundo, pero también en lo macro (sol) y lo micro (humano) siendo así no es de extrañar que el fuego fuera colocado por los antiguos nahuas como el centro del individuo, de la familia, de la sociedad y del universo mismo, como la joya más preciada.

Esta concepción nos hace reflexionar y es motivo de inspiración, como ejemplo tenemos al poeta mexicano-francés Auguste Genin, autor de *Légendes et Récits du Mexique ancien*, quien interpretó bellamente algunas de estas ideas en la estrofa siguiente de su “Genese Aztèque”:

Or, le principe était un dualité:
Un pour vouloir et deux pour créer, homme et femme
A la fois, et s’aimant dans sa double entité.
Son amour engendra la chaleur et la flamme.²⁸¹

El amor los une, la llama encendida del amor que está en el centro de todo, incluso de *Ometéotl*, el amor como la gema más preciada.

Ahora bien, para los antiguos nahuas estos siete rumbos del universo se encuentran interconectados formando una unidad cósmica. Sobre los cuatro extremos del horizonte, se levantaban cuatro grandes árboles (ver figura 2) o espíritus guardianes que detenían el cielo, como los grandes *tlaloques* que enviaban las lluvias como lo indica el siguiente texto:

...vosotros, los sacerdotes, vosotros los *tlaloques*,
Los que estáis colocados en los cuatro lados,
Los que estáis en los cuatro lados,
vosotros, los que portáis el cielo.²⁸²

²⁸¹ Citado por León-Portilla, *La Filosofía náhuatl*, p.155

²⁸² Conjuro de principios del silo XVII, recogido de nahuas de los valles bajos, al sur del Altiplano, por Ruiz de Alarcón, citado por López Austin, *op. cit.*, p 66

“Los cuatro árboles cósmicos no eran sólo soporte del cielo. Con el eje central del cosmos, el que atravesaba el ombligo universal, eran los caminos por los que viajaban los dioses y sus fuerzas para llegar a la superficie de la tierra. De los cuatro árboles irradiaban hacia el punto central las influencias de los dioses de los mundos superiores e inferiores, el fuego del destino y el tiempo, transformando todo lo existente según el turno de dominio de los númenes”.²⁸³ En el centro se mantiene la llama encendida de la vida y de los cambios de naturaleza de las cosas, conservando el movimiento.

Esta idea de la tierra dividida en cuadrantes con su centro y en tres niveles verticales del mundo, aún la encontramos en varias culturas contemporáneas, por ejemplo entre los *wixárika* (huicholes). Ellos hacen año con año una peregrinación hacia los cuatro rumbos, para restablecer el orden cósmico. En este peregrinaje van invocando a la serpiente de agua para nutrir las venas terrestres. También es el encuentro con sus antepasados que salieron del inframundo, recorriendo los cuatro puntos cardinales para

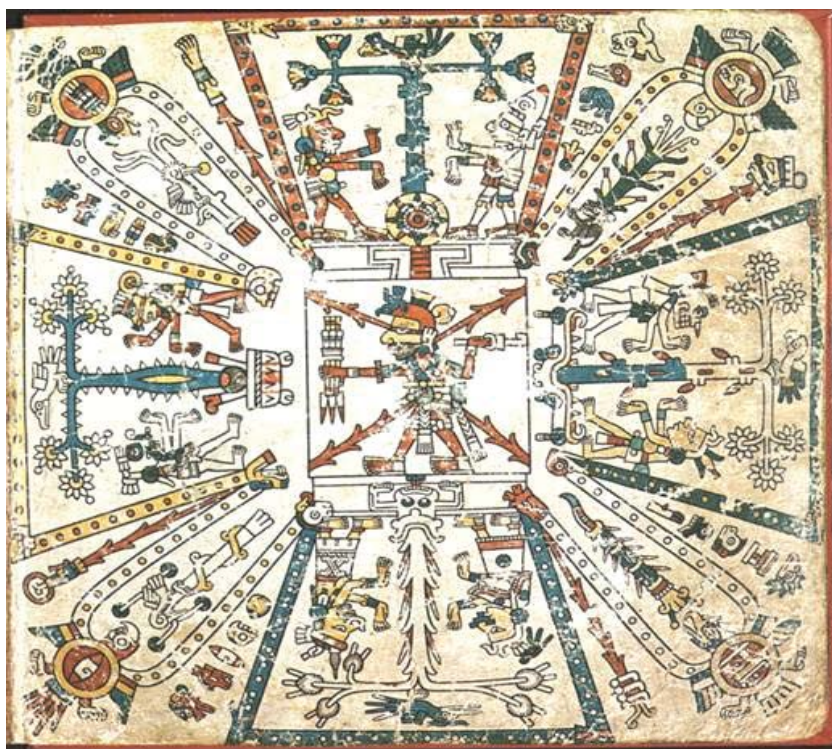


Figura 2: Los cuatro árboles y sus divinidades.

Códice Fejérvary Mayes 1

²⁸³ *Idem.*

asentar los límites de la tierra y poner el cosmos en marcha. El viaje comienza en el Este, en desierto de San Luis Potosí, en Huiricuta, “allá los peregrinos recobran la memoria, el corazón, la vida, el alma y la fuerza de su raza”²⁸⁴ donde recogen agua de los manantiales para llevarla al extremo Oeste y restablecer el equilibrio cósmico, como lo explica Negrín:

Aprende a invocar las serpientes del agua, que se transforman en nubes caminando por el aire con sus plumas. Las llama a Huiricuta, donde brotan de debajo de la tierra, abriéndose canales subterráneos desde el oeste, en el Océano Pacífico (Nuestra Madre Jámara) aflorando en los ojos de agua de la sierra, en el centro (Ixruapa) y siguiendo hasta llegar al Este. Así, el agua, llevada del oeste al polo opuesto, buscará volver a su morada principal en el mar. Las serpientes de nubes aparecidas en Huiricuta seguirán el camino de regreso de los peregrinos, precipitándose sobre el centro de la tierra, nutriendo los arroyos de la Sierra para poder volver al mar en los ríos que son serpientes también.²⁸⁵

Así los ritos actuales rememoran este mito fundacional, donde “atan” o unen a los 4 rumbos del universo, cada elemento se une con el todo, cuya esencia se amalgama entre el mundo natural y el sobrenatural, y en donde cada elemento es importante de conservar para mantener el equilibrio, es la deuda que conservan los seres humanos con el mundo primordial.

Así pues, regresando a los mesoamericanos, esta es la forma en que los nahuas apprehendían el universo dividido en pares, donde los extremos no se contraponen, sino se explican uno en relación del otro, el microcosmos encuentra paralelismo en el macrocosmos, como imagen especular de representación cósmica, vida y muerte no como un proceso lineal de inicio y fin del ciclo de vida, sino como imagen circular de vida, muerte y renacimiento en un proceso cíclico de eterno retorno, el sol nace cada día para dar sustento a la vida sobre la tierra y muere en el ocaso donde entabla terribles luchas con las fuerzas de la oscuridad y de la muerte, para renacer como vencedor de esta diaria batalla, como principio generador de vida entabla un eterno combate contra la muerte que sostiene el movimiento de vida sobre la tierra. El mundo celestial y el del inframundo mantienen este ciclo vital en el universo, el mundo profano encuentra su

²⁸⁴ Negrín, Juan, *El arte contemporáneo de los huicholes*, p. 22

²⁸⁵ *Idem.* P. 23

sustento en el mundo sagrado y éste requiere de la acción humana para mantener ese equilibrio mediante diversos rituales sagrados.

Así pensaban los nahuas la estructura dual del universo en correspondencia con su par complementario: Norte-seco-muerte y Sur-húmedo-vida; Este-masculino y Oeste-femenino, todo unido por el centro: fuego, calor, energía. De igual modo en el sentido vertical: cielo-luz, inframundo-oscuridad, sol-padre y tierra-madre, y entre ambos sus hijos habitando aquí en *tlaltícpac*, colocados al centro del corazón del cielo y de la tierra.

II.5 La dualidad en el ser humano

La dualidad también está presente en la concepción del ser humano para los antiguos nahuas, aquí se analizarán distintas facetas en que se muestra este carácter dual, desde los distintos momentos del origen mítico, así como en la constitución del cuerpo humano como reflejo de la tierra y la geometría cósmica. De igual forma encontramos referencias sobre lo que da sentido de verdad al ser humano lo que podríamos llamar ahora como su sentido antropológico, o a la forma de ser del individuo, caracterizado por lo que llaman *in ixtli in yóllotl*. Otra parte se refiere a las posibilidades de libertad ante un destino premeditado desde el nacimiento y finalmente se revisará la relación entre la vida y la muerte.

A. Origen mítico- religioso

En cuanto al origen del ser humano, la mitología náhuatl nos narra dos momentos de su creación, uno se refiere a un tiempo primordial, el nacimiento de la primera pareja humana *Oxomoco* y *Cicpactónal*, al que hemos ya hecho referencia y un segundo periodo por actuación de Quetzalcóatl. Sobre la primera existen otras versiones sobre el origen del hombre como la que registran Mendieta²⁸⁶ y Garibay²⁸⁷ en las que mencionan que de la tierra nacieron un hombre y una mujer que sólo estaban formados del tórax para arriba, sin embargo el primero se refiere al origen de los tezcucanos y el

²⁸⁶ Mendieta, fray Gerónimo de, *Op., cit.* vol. I, pp. 89- 88

²⁸⁷ Garibay, Ángel Ma. *Épica Náhuatl*, pp. 7 -8

segundo sólo menciona un lugar llamado “la casa de los espejos” cuyo registro histórico es posterior y no son versiones muy difundidas. De cualquier forma en todas las versiones referidas se nos muestra la creación humana nacida en pareja, es decir, nuevamente encontramos la dualidad manifiesta en lo divino y en lo terrenal. Siendo así que, por mandato de *Ometéotl* encarnado en *Tonacatecuhtli* y *Tonacacihuatl*, engendran a cuatro hijos (los cuatro *Tezcatlipoca*), dos de los cuales crean al mismo tiempo la primera pareja humana: hombre y mujer. Había pues, tres momentos de la creación: Primero desde la concepción más abstracta de *Ometéotl* en el plano divino, después en su forma encarnada o sea en su forma humana pero siguiendo en el plano divino y el tercer momento en el plano terrenal con la primera creación de la pareja humana, en donde vemos siempre manifiesta la dualidad.

El otro momento de la creación del humano tiene relación con el mito de los cuatro soles cosmogónicos. Dentro de su cosmovisión, el mundo había sufrido cataclismos en cuatro ocasiones, que en su lenguaje poético estaba referido como la destrucción de cuatro soles, después del último, destruido por el agua, los humanos desaparecieron. Las diversas versiones nos narran del viaje que realizó *Quetzalcóatl* al inframundo para recoger los huesos de los muertos, que fueron entregados a *Cihuacóatl* para que amasados con la sangre de los dioses se creara la nueva pareja, de ahí nacieron todos los *macehuals* que significa “los merecidos por la penitencia”. En este pasaje León-Portilla no da mucha importancia al personaje que acompaña a *Quetzalcóatl* al inframundo, mencionado sólo como su *nahual*, pero que para el tema que nos ocupa vale la pena detenerse un poco, ya que el mismo término de *cóatl*, nos da una idea clara del significado dual en la formación del ser humano. Álvarez Constantino menciona que fue *Xólotl*²⁸⁸ en calidad de su *nahual* o doble, quien acompañó a *Quetzalcóatl* en este viaje y le ayudó a recuperar los huesos de los antepasados que guardaba *Mictlantecuhtli*. Una vez creada la primera pareja humana fue *Xólotl* quien los alimentó con maíz molido, no con leche. “Y como los niños que crió eran gemelos, por que habían nacido al mismo tiempo, en lo sucesivo *Xólotl* fue llamado el dios de los gemelos...y como la diosa *Cihuacóatl* era también como la madre de los gemelos, por que había ayudado a hacerlos, en lo sucesivo la palabra *cóatl*, que quiere decir serpiente, también se usó para

²⁸⁸ Personaje mitológico que por escapar a la muerte emprendió la huida metamorfoseándose sucesivamente en maguay doble o *mexolotl*, y en renacuajo llamado *axolotl*.

decir gemelos,”²⁸⁹ o “cuates”, y que aún se sigue usando en México con este sentido. Así vemos en este mito una “doble presencia de la dualidad” por decirlo de algún modo, por un lado mostrando a *Xólotl* como gemelo de *Quetzalcóatl* y por otro lado, aparece este último personaje como pareja divina de *Cihuacóatl*, y que en sus nombres mismos o en su etimología hacen referencia a los gemelos o sea a su actuación en pareja.

Desde su origen mítico el ser humano queda ligado a los dioses, nuevamente vemos esta relación doble de inmanencia entre lo natural y lo sobrenatural, Andrés del Olmo afirma esta relación carnal que une a los hombres con los dioses. “Cuando fueron creados los hombres, fueron hechos con la sangre y los huesos de los dioses y, por ello, quedaron destinados a servirlos siempre, sin limitaciones. [...] el límite entre lo divino y lo humano es impreciso”²⁹⁰

Vemos nuevamente cómo una pareja divina crea la nueva humanidad, también formada en pareja. Esto reviste importancia fundamental para la concepción de la creación humana, pues nos revela que tanto en el ámbito más sagrado (como la idea de la divinidad misma), así como en el ámbito terrenal, el papel del hombre y de la mujer adquieren igual importancia, no hay preponderancia de uno sobre el otro, como ya se ha referido en cuanto al cristianismo, es quizás por ello que la virgen de Guadalupe aparecida en el Tepeyac, lugar de adoración de *Tonántzin*, cobrara tanta importancia en México hasta la actualidad, en aras de equilibrar esta visión unilateral masculina.

B. El cuerpo humano y su imagen especular del cosmos.

En la cosmovisión náhuatl, como ya se ha mencionado, el mundo está dividido en relaciones duales, colocando a la tierra en el centro de esta división en sentido vertical y al ombligo del mundo como centro de esta doble dualidad (los cuatro rumbos del universo) en sentido horizontal. Ahora bien, este mismo orden encuentra su correspondencia en la disposición corporal del ser humano. Desde el mismo nombre con que se designa al cuerpo humano encontramos esta inmanencia cósmica, “En náhuatl, el nombre más usual del cuerpo humano, considerado éste en su integridad, remite sólo al elemento predominante: “nuestro conjunto de carne” (*tonacayo*). El mismo término se

²⁸⁹ Álvarez Constantino, Jesús, *op. cit.*, p 31

²⁹⁰ Le Clézio, *Sueño mexicano* p. 238

dio a los frutos de la tierra, y en particular al alimento por excelencia, el maíz, formándose metafóricamente un vínculo entre la corporeidad del hombre y el cereal al que debía su existencia.”²⁹¹ es decir, al ser humano como fruto de los dioses encarnados y al maíz como fruto de la cópula entre el sol y la tierra, aquí encontramos tanto un referente material como uno espiritual. Desde el primero, el ser humano es colocado en *tlaltícpac*, el que camina sobre la tierra, el que habita la tierra, y al maíz como base de la alimentación.

También encontramos otra forma de designar al cuerpo humano, pero que igualmente señala esta correspondencia entre la carne humana y la carne de la madre tierra, utilizada más en el discurso metafórico, “que aparece tanto en los textos de Sahagún como en los de Ruiz de Alarcón, se refiere algunas veces a todo el cuerpo y otras a los tejidos blandos: “la tierra, el lodo” (in *tlállotl*, in *zóquiotl* o in *tlalli*, in *zóquitl*).”²⁹²

También era comparada la imagen del útero materno con las cuevas como lugar donde se gesta la humanidad. “El lugar de las siete cuevas”, era comparado con el cuerpo y con sus siete oquedades: dos cuencas oculares, dos fosas nasales, la boca, el ano y el ombligo.”²⁹³

La primera gran división del cuerpo humano está formada por la parte de arriba con atributos masculinos, en el centro está el ombligo y la parte baja con atributos femeninos, en correspondencia con el cielo-masculino y la tierra-femenino, como referencia al mito originario de la división entre cielo y tierra, así como a la representación gráfica de la división de los cuatro rumbos, pues como ya se mencionó, para los nahuas el Este se colocaba en la parte superior, el lado masculino y abajo el Oeste, el lado femenino. A esta primera parte se le llamaba *Tlactli* (parte superior), que Molina traduce como “el cuerpo del hombre desde la cinta arriba”. No existe un nombre específico para designar a la parte baja en su conjunto, sino que, para designar algunas de sus partes se antepone la palabra *tlán* (abajo o debajo), por ejemplo *tláncuaitl* (literalmente la cabeza de abajo) para designar a la rodilla; *tlancuaxicalli* (literalmente jícara o jícara de abajo) para nombrar la rótula; *tlanitztlī* (la parte frágil de abajo) significa la espinilla. Esta correspondencia entre arriba-masculino y abajo-femenino

²⁹¹ López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, p 172

²⁹² *Ídem*, p 173

²⁹³ *Ídem*.

también se ve reflejada en la jerarquía social como lo sostiene Austin entre los supremos gobernantes de México-Tenochtitlan, “los nombres de los dos gobernantes máximos tenochcas eran *tlatoani* (“el que habla”) y *cihuacóatl* (“serpiente femenina”); en Cholollan, en donde existía un sistema político semejante, se llamaban *tlaquíach* y *tlalchíac*²⁹⁴. Muñoz Camargo traduce estos términos como “el mayor de lo alto” y “el mayor de lo bajo del suelo”; pero si *tlaquíach* se vierte literalmente, tiene que hacerse referencia a la región corporal: “el primero a la parte superior del cuerpo” (*tlac-i-ach*). En el caso del segundo gobernante, hay que suponer que el término correcto era *tlalchíach*, “el primero del suelo”. La relación entre *tlacli*, cielo y el nombre de uno de los máximos gobernantes cholultecas aparece clara.”²⁹⁵

Finalmente la región que se encuentra situada en medio de estas dos grandes regiones es “el lugar del ombligo” llamado xic, éste “es uno de los más importantes en el pensamiento mágico, ligado a la idea del punto central de la superficie de la tierra, la casa del dios fuego, sitio por el que el eje cósmico permitía la comunicación con el cielo y el inframundo”²⁹⁶ Es el centro el que conecta con la vida tanto en sentido literal como centro de conexión desde el útero materno así como el centro de comunicación cosmogónica. También el ombligo es el lugar del equilibrio, es el centro de mediación entre lo terrenal y lo divino, es el que mantiene el orden en la dualidad, también se dice en sentido figurado que hay que caminar por el centro pues quien se sale del camino rompe con esa armonía y cae en desviaciones, el haber colocado en el centro la casa del fuego, *Huehuetéotl*, el anciano, significa colocar al centro la medida, la cordura y la sabiduría.

Otra parte de esta gran división esta dada por el lado derecho e izquierdo, al primero le llamaban *yec*, este lado tiene una serie de atributos como el de acción diestra y “con él están asociados los de la bondad, limpieza, pureza suavidad, protección, hermosura, justicia, paz, conclusión, gracia, prueba, ensayo y muchas más. Otros términos que aluden a la mano derecha (*mayauhcantli*, *maimatca*) se refieren a su destreza o a su habilidad: ‘la mano cuerda’ ‘la mano hábil’.”²⁹⁷

²⁹⁴ Muñoz Camargo, 208. Rojas, en su “Descripción de Cholula”, 164, da grafías incorrectas: *tlachíac* y *achíac*.

²⁹⁵ López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p 174

²⁹⁶ *Idem.*, p 186

²⁹⁷ *Idem.*, p 175

Siguiendo la lógica dicotómica sería de esperarse que al lado izquierdo le correspondiera el valor de la mano inhábil, torpe, o inexperta, pero si atendemos a la dualidad esta mano sería la que complementa a la derecha, no existe en el mundo náhuatl un concepto negativo de la izquierda, este pensamiento se refleja en la secuencia de los números: el 5 *macuilli* significa “lo que toma la mano”, los nombres del 6 al 9 significan lo incompleto mas uno, dos hasta el cuatro y el 10 *matlactli* revela etimológicamente la parte superior de la segunda serie, es decir de la mano izquierda o bien de la unión de las manos, une la habilidad de una con el equilibrio que da la otra, reflejo, integración dual, sabiduría y destreza. “El lado izquierdo tenía como valores positivos ser el lado del corazón y el que ocupaba el delegado más próximo a una autoridad. Los gobernantes supremos eran concebidos a la izquierda del dios que representaban sobre la tierra, el sitio privilegiado para ejercer el mando en nombre de la divinidad”²⁹⁸

Otra forma en que se puede observar esta correspondencia entre el cuerpo humano y el cosmos, la encontramos en las formas de medir el tiempo, especialmente en el *tonalpohualli*, calendario sagrado o adivinatorio, éste tiene una duración de 260 días (tiempo aproximado de gestación humana²⁹⁹), dividido en trecenas (número de articulaciones mayores del cuerpo humano) 20 días (número de dedos). Este calendario se empata con el calendario de 365 días *xiuhpohualli*, es decir, para que dos fechas, una de cada ciclo, volvieran a coincidir en un día, debían pasar 52 años (Número de articulaciones menores de los pies y las manos contando los tobillos y las muñecas). Asimismo cada uno de estos 20 días corresponden diferentes significados: las partes del cuerpo; atribuciones humanas (en ocasiones establecen analogías con la naturaleza); deidad rectora y un signo (fasto, neutro o nefasto),³⁰⁰ por ejemplo el día *atl* (agua que fluye) significa cabellos suelto o cascada, está regido por *Xiuh tecuhtli* dios del fuego y su signo es negativo. “Así nuevamente en la esencia de los cálculos del tiempo se incluye la personificación misma de los dioses y los hombres”³⁰¹

Este primer esquema de ordenamiento dual del ser humano nos permite reflexionar sobre el sentido de integración que existía en su pensamiento, nos muestra

²⁹⁸ López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p 175

²⁹⁹ Scofield, Bruce, *Tonalli: los signos de los días*, p. 30

³⁰⁰ *Idem.*

³⁰¹ León- Portilla, Miguel, *Toltecayotl*, p. 148

esta relación esencial que guardan las partes con el todo, nos permite ver la representación que se establece entre el ser humano como reflejo del cosmos, con su integración al cosmos. Este ordenamiento macrocósmico encuentra su representación en el microcosmos: el cuerpo humano. En términos generales podemos identificar al cielo como dominio de lo masculino y a la tierra como dominio de lo femenino, pero sin embargo esta división no es radical, siempre se mantiene una intercomunicación, una interrelación que no puede anularse, no hay una autonomía e incluso en cada esfera podemos encontrar también una actuación de lo femenino y lo masculino, recuérdese que el Sol (como figura masculina), es acompañado en su diario recorrido diurno por los espíritus de los guerreros hasta el cenit y por los espíritus de las mujeres muertas en el parto (consideradas como guerreras) hasta el ocaso, es decir la pareja humana acompañando al padre, lo masculino apoyado en la dualidad. Otra relación se muestra en la interconexión que mantienen los sexos como reflejo del cosmos en lo humano, en la idea de fertilidad, con la lluvia como atributo celeste masculino, representa el fluido fecundador que penetra en la tierra, fertiliza la semilla igual que se fecunda a los animales y a los humanos, es el semen que genera toda la vida sobre la tierra.

Aunque obviamente se reconocía una imagen diferenciada entre hombre y mujer, ésta no podía mantenerse en una “identidad fija”, con atributos particulares propios para cada sexo, como muchas veces se ha establecido en el imaginario colectivo de la sociedad occidental: hombre fuerte y mujer débil, hombre racional y mujer sentimental, hombres de Marte y mujeres de Venus, el hombre planifica y la mujer resuelve las cosas prácticas etc., sino que se unían en un solo ser (divino), como constitutivo de la unidad, con facultades femeninas y masculinas integradas con igual jerarquía. Es difícil separar para efectos de análisis la dimensión material de la espiritual, pues en ellos no existía esta división, no existía una separación entre alma y cuerpo, constantemente vamos a encontrar referencias a esta dimensión integradora como un movimiento reproductivo, copulativo, generador de cambio y de vida, pues aunque se tenía un conocimiento preciso sobre las partes del cuerpo y el funcionamiento de los órganos internos, éstos no se concebían separados de los centros anímicos que los vivificaban, como lo es el *tonalli*, derivado del verbo *tonal* “irradiar” (“hacer calor o sol”, según Molina), se creía que las fuerzas se manifestaban como luz-calor y que se difundían sobre la superficie de la tierra, infiltrándose en todos los seres, donde el

tiempo y las transformaciones ocurrían por este juego de energía, asimismo tenían su correspondencia con el *teyolía* (*toyolía* o *yolía*), como entidad anímica que iba al mundo de los muertos³⁰², sin embargo esta integración no debe tomarse como algo ya dado, siempre requiere un esfuerzo para mantener ese equilibrio, esa complementariedad, requiere de una fuerza mediadora (luz-calor, energía, voluntad) que contenga la justa tensión o distensión entre las partes, esta fuerza colocada al centro mantiene el fluir continuo que permite la relación moderada entre hombre y mujer, destreza en el hacer y poner corazón en lo hecho, interpone con sus ritos el equilibrio de las fuerzas de la naturaleza entre el cielo y la tierra, es un esfuerzo que requiere la voluntad para mantener ese equilibrio dual en todas sus dimensiones: en el organismo, en la sociedad, en el universo y con la divinidad.

C. Como sujeto en el mundo

a) La verdad del individuo y el individuo verdadero

En los discursos de los *tlamatinime* y de los *Huhuetlatolli* o pláticas de los ancianos, se encuentra una comprensión del constitutivo verdadero de la persona. Esta concepción también está expresada en dos sentidos, uno por su relación con la religión y otro por su relación temporal con el mundo o sobre la tierra (*tlaltícpac*).

En principio se plantea la verdad del individuo en su origen, relacionado con *Ometéotl* pues, como ya se mencionó, ésta es la primera raíz de su verdad, pero desde su existencia temporal sobre la tierra, entonces su *verdad* toma una connotación que se refiere a la constitución o “esencia” misma del ser humano³⁰³, esta concepción la encontramos resumida en el difrasismo expresado en “flor y canto” como *in ixtli in yóllotl* (rostro-corazón). León-Portilla hace referencia a varios textos en los que se mencionan las funciones que cumplían los *tlamatinime* (sabios o filósofos), como consejeros o guías y una de sus funciones era la que “Hace sabios los rostros ajenos,

³⁰² Para mayor conocimiento sobre los conceptos *tonalli* y *teyolía* revisar López Austin, *op. cit.*, pp. 223-262

³⁰³ León-Portilla, *op. cit.*, p.186

hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla³⁰⁴ y dar firmeza al corazón. En otros textos referidos a los discursos de los ancianos hacia la pareja recién casada les dicen “Daré pena a vuestro rostro, a vuestros corazones....”³⁰⁵ o bien, “Hago reverencia a vuestros rostros, a vuestros corazones....”³⁰⁶ Según la interpretación de León-Portilla el rostro se refiere más que a la forma anatómica, a la forma metafórica del yo, a la manifestación de un yo que se ha ido adquiriendo y desarrollando por la educación, a forjar una personalidad, esta interpretación despierta ciertas suspicacias que tendríamos que detenernos a analizar. En principio López Austin nos dice:

El sustantivo *ixtli* se puede traducir de dos maneras: “el ojo” y “el rostro”. Las alusiones a la sensación y a la percepción permiten deducir que, cuando el sustantivo aparece a un contexto íntimamente vinculado a la vida anímica, la correcta traducción es “el ojo”. Surge de inmediato el problema de la interpretación de metáfora *in ixtli in yóllotl*, con la que se hace referencia al ser humano, enfatizando su vida anímica. La versión común... ha sido “rostro y corazón”. Así fue dado a conocer por Garibay K. en la traducción de un discurso amonestador,³⁰⁷ y León-Portilla, tras aceptar la versión literal de “rostro y corazón”, le dio el valor metafórico de “la personalidad.”³⁰⁸

León-Portilla ha tomado la línea psicológica en su interpretación, pero me parece que ésta es insuficiente para el sentido del concepto rostro adoptado por los nahuas, sobre todo comparándolo con el contexto del discurso, al referir en otra parte sobre el falso sabio como aquel que engaña o desorienta, “quien pierde a los rostros ajenos” (*te-ix-poloa*), así como “quien los hace desviarse” (*te-ix-cuepani*)³⁰⁹. Ahora bien, si tomamos la función que cumplían los sabios ancianos como guías u orientadores, sus consejos debían servir para que la gente tomara un camino hacia el buen proceder, sus consejos representaban la transmisión de los valores, ya que el sentido del yo y de la personalidad dan cuenta de rasgos individuales, particulares, y el sentido de los discursos de los sabios se refiere a una ética, a un comportamiento moral y espiritual que se traduce en una axiología, en un actuar de acuerdo a los valores del

³⁰⁴ *Códice Matritense de la Real Academia*, ed. facsimilar de don Fco. Del Paso y Troncoso, vol. VIII, últimas líneas del fol. 118 r. y primera mitad del 118v.

³⁰⁵ “Huehuetlatolli, Documento A”, publicado por A. M. Garibay, en *Tlalocan*, t. I, 1943, p.38

³⁰⁶ *Ibid.*, p.39

³⁰⁷ Gaibay K. “Huehuetlatolli, documento A”, 38-39

³⁰⁸ León-Portilla, *La filosofía...*, 65, 67-69, 189-192 y 327, y otras obras, citado por López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p. 214

³⁰⁹ *Textos de los informantes* (ed. de Paso y Troncoso), vol. VIII, fol 118 v.

bien común, a la consolidación de un comportamiento que permita la continuidad cultural y la cohesión social, su función primordial es mantener el equilibrio tanto del individuo como de la sociedad, evitar que se pierdan en su mente y que se desvíen del camino o del ideal, más que fortalecer un yo (egocéntrico) o una personalidad individual. Más bien habría que preguntarse si hay una concepción distinta de persona.

Para aproximarnos a lo que los nahuas entendían por *in ixtli in yóllotl* en principio tenemos que saber: ¿Cómo definieron ellos estos conceptos?; el lugar que ocupan en el conjunto del ser humano como difrasismo; finalmente interpretarlo como metáfora. López Austin, tomando como base los textos nahuas nos dice que hay tres términos con los que se designa la cara: *ixtli*, *xcayácatl* e *ihíyotl*. Los dos primeros sirven para encabezar enunciados de aspectos más físicos: los colores que puede tener el rostro o el que éste se llene de sudor. El tercer nombre es, literalmente, “el aliento”, y se usa como sinónimo de rostro, porque bajo esta designación caben los conceptos de gloria, fama, elegancia, ira y resplandor que a la cara comunicaba el aliento. En general la cara es el sitio por el que surge al exterior la fuerza vital del aliento, que como se ha visto, está cargada de sentimiento y de valor moral. Esto hace del *rostro humano el espejo de las virtudes del individuo*.³¹⁰

Ahora bien, según nos refiere López Austin en la clasificación nahua del cuerpo humano no sólo se describen los aspectos físicos y sus funciones, sino que se le asignan otras cualidades llamados centros anímicos y entidades anímicas.³¹¹ Al rostro le corresponde el centro anímico del cuerpo llamado *ix*, éste se concentra notoriamente en el campo del conocimiento y la percepción. De ahí se derivan los vocablos *Ixcuitía* (*nite*): educar; *ixtlamati* (*n*): ser experimentado usando la razón y la prudencia; *cenca ix* *nacace*: sabio en excesiva manera; *tlaixyeyecoloztli*: prudencia.³¹²

Por otra parte, el corazón “cubre los campos de la vitalidad, el conocimiento, la tendencia y la afección. A este órgano pertenecen en forma exclusiva las referencias a la memoria, al hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de la acción y a la emoción [...] El corazón no es el órgano unitario de la conciencia, existía un cierto grado de comprensión y no sólo de mera sensación.”³¹³ Así el corazón era concebido

³¹⁰ López Austin, Alfredo, *op. cit.*, pp. 184, 185 (las cursivas son mías)

³¹¹ Revisar López Austin, Alfredo, *op. cit.*, pp. 197 - 262

³¹² *Idem.*, p. 213

³¹³ *Idem.*, p. 207

como centro vital y como órgano de la conciencia. Los verbos con los que se atribuye al corazón la comunicación de la vida al organismo son dos: *teyolitía* y *tenemitía*. Estos verbos tienen matices peculiares. El primero deriva del verbo *yoli*, que está ligado a las ideas de interioridad, sensibilidad y pensamiento, identificando la vida con la sensación y la actividad mental de los seres animados. El segundo derivado del verbo *nemi*, se asocia a la idea de calor, continuidad, transcurso, manutención, conducta y costumbre, poniendo de relieve la permanencia de la fuerza vital en el organismo.³¹⁴

“Tanto la competencia lingüística como el uso discursivo de las palabras que aluden al raciocinio indican que los antiguos nahuas consideraban el corazón como un lugar privilegiado de la reflexión. Las expresiones ‘conversar con su corazón’ (*ne*)*yolnonotza*, ‘llegarle (respecto de algo) al corazón’ (*yolmaxiltía*) o más sencillamente ‘hacer uso del corazón’ (*yolloa*) sugieren que el corazón, más que la mente, fungía como un ‘procesador’ de las ideas.”³¹⁵ Así podríamos resumir en el siguiente cuadro las atribuciones a *Ixtli* y a *yóllotl* y sus derivaciones:

Ixtli, Rostro

Sentimiento y valor moral; surge al exterior la fuerza vital del aliento; el espejo de las virtudes del individuo.

Ixcuitía (*nite*) = educar

ixtlamati (*n*) = ser experimentado usando de razón y prudencia

cenca ixe nacace = sabio en excesiva manera

tlaixyeyecoloztli = prudencia.

Yóllotl, Corazón

campo de la vitalidad, el conocimiento, conciencia, comprensión; la tendencia a la afección, a la memoria, al hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de la acción y a la emoción,

Hollín = movimiento

Yoli = interioridad, sensibilidad y pensamiento, identificando la vida con la sensación y la actividad mental

nemi = calor, continuidad, transcurso, manutención, conducta y costumbre.

Como vemos, su concepción resulta muy compleja y en apariencia ilógica o hasta contradictoria a simple vista, sin embargo en realidad habría que tratar de entender cual es su significación. Al concepto *Ixtli* se le atribuyen los sentimientos y el valor moral como reflejo exterior de las virtudes humanas, estas virtudes requieren una formación, es decir una educación, destreza o habilidad en el razonamiento para

³¹⁴ *Idem.*, pp. 187, 188

³¹⁵ Johansson, Patrick, “Especulación filosófica indígena” *Revista de la Universidad de México*, <http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/2105/contenido.html>, (13/1207), p.76

alcanzar la prudencia y la medida. En el rostro se muestra el uso de la razón, de lo sensible, y de la ética, dicho de otro modo, en el rostro encontramos el reflejo del pensar, del sentir y del actuar correcto como virtud. Ahora bien, en *yóllotl* encontramos como atribuciones generales una fuerza en movimiento, un impulso que tiende hacia el conocimiento, a la sensación y a la emoción, es la memoria que se traduce en hábitos o costumbres, pero a la vez, es la fuerza que puede equilibrar la voluntad entre la pasión y la conducta logrando una actuación conciente. Una conciencia que requiere del pensar y del sentir, conciencia plena que se encuentra en comunicación con el mundo exterior, para mantener la continuidad de la vida. Siendo así que en el rostro se juntan razonamiento y sentimiento y en el corazón conocimiento y sensibilidad. En esta concepción el razonamiento no es un mero acto intelectual, éste no tiene sentido si no nos lleva a una acción correcta, el conocimiento sin un proceso de interiorización sensible no nos conduce a la autoconciencia. En su concepción no vemos elementos aislados como en el mundo occidental, en el que razón y sensibilidad se conciben separados, donde encontramos frecuentemente que en el pensar, el sentir, el decir y el hacer no tienen una coherencia, los ejemplos sobran, sólo es cuestión de voltear a nuestro alrededor para encontrarlos (en la política, la educación, la doble moral, la iglesia, en fin es cuestión de imaginación.). Entre los nahuas observamos un sentido de integración, más que de separación.

Por otro lado, los nahuas concebían el cuerpo humano dividido por regiones, una de las más importantes estaba representada por la cabeza:

La que recibe las más variadas atribuciones. Destacan, por la referencia que ellas hacen los textos de fray Bernardino de Sahagún, la correspondencia cósmica, la capacidad de raciocinio, la importancia como región de comunicación, la naturaleza del centro de relación con la sociedad y con el cosmos, y la ubicación como punto en el que aflora la vida interna.³¹⁶

En la cabeza se encontraban las atribuciones más elevadas del espíritu humano, para mayor entendimiento y comprensión tenían que participar el corazón, los ojos y los oídos. Y en todo este juego estaban los pensamientos como si fueran cosas a las que se daba movimiento y vida, que se reencontraba, a las que los centros llegaban y captaban.

³¹⁶ *Idem.*, p. 182

Pensar era “hacer vivir algo en el interior” (*itla nític nicnemiti*).³¹⁷ Ahora bien, si el pensar y el sentir también eran atribuciones del corazón ¿Cómo conciliar, entonces, las funciones del corazón y las de la cabeza? “Aparentemente nos encontramos ante un caso de doble atribución. Frente a este mismo problema se vio Calixta Gutiérrez al recibir la información de un *tzotzil*,”³¹⁸ y es interesante revisarlo para el tema que nos ocupa:

El corazón, situado en el pecho, se relaciona con la vida, puesto que es fuego y “madre de la sangre”. La mente, situada en la cabeza, se nombra “cabeza del corazón”. La interacción del corazón con la mente se explica en términos de cooperación o de lucha. La cooperación se menciona como referencia a la extenuante labor de las curas; la lucha se ejemplifica, por lo común, mediante la batalla que se traba entre las formas de conducta acostumbradas y el deseo insensato. Las emociones, los impulsos, los deseos, los apetitos, surgen del corazón, mientras que el conocimiento del bien y del mal se encuentra en la mente. Cuando Manuel hizo las afirmaciones, aparentemente contradictorias, de que: “Uno piensa en su corazón y llega a la mente” y “los pensamientos están en la cabeza , pensamos con la cabeza del corazón”, se refería en el primer caso, a un pensamiento impulsivo que lo impele a la acción, y , en el segundo, al conocimiento de lo que uno debe o no hacer, que puede estar de acuerdo con los impulsos del corazón; y aunque las decisiones se toman mentalmente, no se siguen si el corazón se rehúsa a cooperar....La vida afectiva tiene primacía sobre la intelectual. El corazón guarda toda sabiduría; es el asiento de la memoria y el conocimiento; a través de él se efectúa la percepción; las emociones constituyen una ayuda para los procesos mentales, así como para las funciones del cuerpo. Se dice que lo que se escucha con placer o temor no se olvida; si el corazón desea trabajar, el cuerpo no se cansa; y si se pierde el gozo de vivir, el hombre peca y no puede llevar una existencia normal.³¹⁹

Esto tiene que ver con la tercera forma de interpretación de *in ixtli, in yóllotl*, que está dada por su sentido metafórico. Si en *ixtli* encontramos tanto el pensamiento como la emoción y en *yóllotl* el conocimiento y la sensibilidad, podríamos decir que juntas (*in ixtli, in yóllotl*) podía concebirse para el pensamiento indígena “como un diálogo entre el intelecto y la sensibilidad, entre la mente y el corazón. Reflexionar era dialogar con su corazón *neyolnonotza*, es decir, en este contexto, fundir la argumentación intelectualmente configurada en el crisol de la sensibilidad.”³²⁰ O bien, en sentido poético nos dice que se trata de lograr *pensar con el corazón y sentir con la mente*, sin embargo esto no es algo dado en el ser humano, sino que hay que

³¹⁷ *Idem.*, p. 220

³¹⁸ *Idem.*, p. 211

³¹⁹ *Idem.*, p. 211

³²⁰ Johansson, Patrick, *op. cit.*, p.76

alcanzarlo, es una virtud a la que se aspira, que se refleja en el rostro y se integra en el corazón en el mismo movimiento, manifestada en todos los actos de su vida. “En cuanto al sentido del tropo, debemos entender que se refiere a aquella parte del hombre en la que se unen la sensación, la percepción, la comprensión y el sentimiento, para integrar una conciencia plena que se encuentra en comunicación con el mundo exterior.”³²¹

Ahora bien, también encontramos entre los escritos nahuas una referencia más expresa al sentido de mente en lugar de rostro, que nos indica el mismo movimiento que ya se apuntaba:

¿Qué era lo que acaso tu *mente*³²² hallaba?
 ¿Dónde andaba tu corazón?
 Por esto das tu corazón a cada cosa
 sin rumbo lo llevas: vas destruyendo tu corazón.
 Sobre la tierra, ¿puedes ir en pos de algo?³²³

La interpretación que León-Portilla hace de este poema, dice “El ‘dar su corazón a alguna cosa’ equivale en el texto a ‘ir uno en pos de algo’. Se refiere así el corazón (*yóllotl*) –voz derivada de la misma raíz de *ollin*, movimiento- al aspecto dinámico, “buscador”, del yo.”³²⁴. Así, la idea que define a la gente en el pensamiento náhuatl es interpretada por el autor como: “un yo bien definido, con rasgos peculiares (*ixtli*: rostro) y con un dinamismo (*yóllotl*: corazón) que lo hace ir en pos de las cosas, en busca de algo que lo colme, a veces sin rumbo (*a-huicpa*) y a veces hasta dar con ‘lo único verdadero, en la tierra’, la *poesía*, flor y canto”.³²⁵ Sin embargo, como vemos en el primer párrafo, el poema no se refiere al rostro (*ixtli*), como León Portilla lo interpreta sino que, se utiliza el concepto *tiquilnamiquia*, traducido como mente. Esto me parece de crucial importancia para el sentido que en esta investigación se pretende fundamentar.

³²¹ López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p. 215

³²² Cabe hacer la aclaración que en la 2ª edición de 1959 de *La filosofía náhuatl*, se encuentra traducido como lo presentamos, posteriormente en la 10ª edición queda traducido así ¿Qué era lo que acaso recordabas?, (p. 57) aunque el texto en náhuatl mantiene la misma palabra *tiquilnamiquia*. Posteriormente en la p. 234 de la misma edición se traduce de nuevo como mente

³²³ Peñafiel, Antonio, *Cantares Mexicanos* Ms, de la Biblioteca Nacional . copia fotográfica, México 1904. (manuscrito del siglo XVI).fol. 2 v.

³²⁴ León-Portilla, *op. cit.*, p. 189

³²⁵ *Idem.*, p. 189

Considero que la dualidad mente-corazón, nos da un sentido más cercano a lo que significaba la verdad del hombre en el pensamiento náhuatl, pues esta verdad puede entenderse en dos sentidos: uno en cuanto al fundamento, donde el fundamento no sólo tiene una acepción cognitiva, sino que integra también en el decir, el sentir, y el hacer, es así cómo el ser humano encuentra su raíz, o sea, la verdad, y el otro sentido sería el del hombre verdadero, en oposición al hombre falso, en el mismo sentido que se menciona sobre el verdadero sabio y el falso sabio. El primer sentido es al que se ha referido León-Portilla, interpretado como dos rasgos del ser humano que actúan de forma independiente para encontrar un sentido de verdad, ya sea en su yo bien definido o personalidad, orientados a perseguir un fin, ir en pos de algo. El otro sentido, como hombre verdadero se refiere a la unión de ambos aspectos en sí mismo: mente-corazón; e incluso como el mismo León-Portilla comenta que desde la misma etimología de *yóllotl* (voz derivada de la misma raíz de *ollin*, movimiento) nos indica esta movilidad o dirección que apunta hacia la mente. Aquí el sentido de dualidad en la acción humana encuentra su manifestación. El hombre verdadero es aquel que es capaz de equilibrar las fuerzas de la mente, del pensamiento, y trascenderlo mediante el corazón, el sentimiento, lo sensible; quien se deja dominar sólo por la mente o sólo por los sentimientos, se pierde, se sale del camino y cae en el error: el equilibrio del ser se logra sólo si *se piensa con el corazón y se siente con la mente*, es una relación quiásmica, es el sentido ontológico, esa integración sin la cual nuestra visión queda trunca, dividida, es la constitución misma del ser, que actúa en ambas direcciones, se entrelazan, se complementan, y el pensamiento filosófico indígena nos da las claves para llegar a ese equilibrio. Si esto lo llevamos a la reflexión filosófica actual nos muestra uno de los temas fundamentales de gran parte de la filosofía: la razón y la relación de lo sensible. Vista como dos polos irreconciliables. Para la concepción del indio –incluso para algunos de la actualidad como ya vimos– el pensamiento, el sentimiento y la acción se integran en un solo proceso existencial. Finalizo con las palabras pronunciadas por el artista huichol José Benítez Sánchez: “los antepasados trazan nuestra realidad con la facilidad espontánea del pensamiento, *iyarieya*, (del corazón) que se materializa, a través del poder de sus palabras divinas –*huaniukiteya*– palabras que se transforman en acciones al ser pronunciadas.”³²⁶

³²⁶ Negrín, Juan, *El arte contemporáneo de los huicholes*, Universidad de Guadalajara, Museo Regional

b) El problema del destino o la libertad

León-Portilla nos muestra una doble interpretación de la concepción del ser humano en relación al problema del libre albedrío y el destino final del hombre. La primera se refiere al plano mágico-religioso y la segunda al plano filosófico. Sobre el primer plano nos comenta que el destino de cada ser humano en la antigua concepción náhuatl, estaba predeterminado por el *Tonalámatl* o libro adivinatorio, en el cual se llevaba la cuenta de los días, que se ha dado en llamar calendario sagrado, religioso, ritual o adivinatorio y que en náhuatl se le designa como *Tonalpohualli*³²⁷, éste transcurría en 260 días, divididos en 20 *tonallis*, contados en secuencias de 13 días (veinte trecenas), conservados en varios códices como el *Borbónico*, el *Borgia*, el *Vaticano A* y el *Tellerano-Remensis* y también en Sahagún y en Durán se encuentran importantes referencias.

Más que hablar de cómo funcionaba este calendario, me centraré en aquellos elementos que resultan de interés para entender cómo actúa la dualidad en este ámbito.

En principio cabe aclarar que la sociedad náhuatl se regía por dos calendarios, uno de ellos era el *tonalpohualli* ya mencionado que se asociaba con las fases lunares y el otro era el *xihuitl*, (año) o *Xhiuhpohualli*, que representaba el calendario civil de 365 días, el cual estaba fundado en la observación sistemática de la marcha del sol.³²⁸ Ahora bien, la luna se asociaba con la mujer y se representaba mediante un círculo dentro del cual se plasmaba un conejo dentro de una vasija llena de agua, simulando el embrión dentro de la matriz de la madre. Infinidad de veces se ha hecho mención de las observaciones que realizaban los antiguos amerindios sobre los ciclos de la naturaleza y la astronomía, muestra de ello se encuentra reflejado en la simbología y la complejidad de los cálculos matemáticos de los ciclos calendáricos. La influencia que ejerce la luna sobre todos los cuerpos que contienen agua, era un conocimiento bien sabido ya desde entonces, es por ello que la luna se relaciona principalmente con la mujer, ya que las fases lunares ejercen una influencia sobre los periodos menstruales y los ciclos de fertilidad, por otro lado, se piensa que el periodo de 260 días es el tiempo aproximado

de Guadalajara, INAH, SEP, México, 1977, p. 17

³²⁷ Estos calendarios se llevaban en varias civilizaciones precolombinas como la maya, zapoteca y mixteca. Todos ellos tenían una base común bien ejemplificada en el calendario mexica. En la actualidad el calendario sagrado aun sigue utilizándose por los mayas Quiché en Guatemala.

³²⁸ Álvarez Constantino, Jesús, *op. cit.*, p 49 y Scofield, Bruce, *Tonalli: los signos de los días*, p. 18

de gestación humana. Ello da muestras de que en el *tonalpohualli*, se encuentra la medida o proporción del ser humano, (asociado a la mujer precisamente por la facultad de procrear), y culturalmente también rige su destino.

El otro calendario el *xíhuatl*, se asociaba como ya dijimos a los ciclos del sol, donde la imagen del sol estaba asociada con la masculinidad, no solamente entre los nahuas, sino también en otras culturas se hace referencia al sol como padre: *Inti* para los *quechuas*, *Jurhíata* para los *purépechas*, *Tahuviécame*, para los *huicholes* etc. Se relaciona con la fuerza, el espíritu guerrero, la fecundidad, etc. Este calendario regía el tiempo y el espacio, medida del día y la noche, las estaciones de lluvia y de secas, que eran de crucial importancia para los ciclos agrícolas, pues obviamente, el conocimiento de los patrones del clima y de los cambios de estación era vital para su sobrevivencia. Esta función ha motivado a diversos autores a llamarlo “calendario agrícola”, pero para otros autores cumplía otras funciones sociales y económicas que marcaban fechas importantes para la toma de decisiones que tenían que ver con la vida pública y con acontecimientos históricos, como lo muestra la siguiente cita:

El calendario mesoamericano regulaba toda clase de actividades económicas y sociales, pero era de especial importancia la ordenación del ceremonial religioso, y los conceptos básicos del calendario estaban estrechamente ligados a la visión del mundo sobrenatural ³²⁹

También servía para fijar fechas para ciertas actividades como el pago de tributos y las juntas de algunos cargos políticos³³⁰. Este calendario toma también especial importancia para las fiestas religiosas, de hecho menciona José Luis Rojas que “en las descripciones del calendario, lo que más abunda es el relato de las ceremonias que se realizaban, con los dioses que eran venerados, los sacerdotes que intervenían y eventualmente, la participación de la gente.”³³¹ Otro ejemplo que muestra la importancia de este calendario en distintos ámbitos, nos lo ofrece Alfonso Caso, quien comenta, en “El águila y el nopal”, que en el año *ce-técpatl* (uno pedernal) sucedieron hechos fundamentales que marcan la historia del pueblo azteca, como el inicio de la

³²⁹ Carrasco, Pedro, “La sociedad mexicana antes de la conquista”, en *Historia General de México* T. I, p. 257

³³⁰ *Ibid.*, p. 268

³³¹ Rojas, José Luis, “El calendario festivo azteca” en *México en fiesta*, p. 248

peregrinación desde *Aztlán*, la fundación de la ciudad de *Tenochtitlan* y el inicio de la monarquía, nombrando a *Acamapichtli* como primer *tlatoani* (gobernante), todo ello debido a que su deidad tutelar era *Huitzilopochtli*, quien había nacido también en un año *ce técpatl*.³³² Así, vemos que este calendario regía varias esferas de la vida que integraban lo sagrado y lo profano, incluso considera León-Portilla que los sistemas calendáricos constituyen la espina dorsal que da estructura y elemento que permea íntegramente la realidad cultural del México antiguo³³³. Todas las actividades que rige este calendario recaen sobre los hombres para mantener el orden social, como son las actividades agrícolas, las decisiones tomadas por los *tlatoanime* y por los sacerdotes.

Nuevamente vemos que la dualidad está presente en los dos registros calendáricos, el del destino del ser humano (luna/femenino) y el de los ciclos naturales, los acontecimientos sociales, históricos y religiosos (sol/masculino) actuando de forma complementaria en el espacio y el tiempo.

Ahora bien, en cuanto al destino humano, León-Portilla menciona que entre los nahuas, desde el nacimiento su destino ya estaba predeterminado: cuando nacía una criatura se llamaba al *tonalpouhque*, persona encargada de interpretar el signo que marcaba su vida, él revisaba si su vida sería venturosa o con dificultades, dependiendo de la hora, día y de la influencia de la trecena en el día de su nacimiento, registro de esta práctica la encontramos, por ejemplo en Sahagún:

Después que el adivino era informado de la hora en que nació la criatura, miraba luego en sus libros el signo en que nació y todas las casas del signo o carácter que son trece, y [...] por ventura les decía: No nació en un buen signo el niño, en signo desastrado; pero hay alguna razonable casa que os dé la cuenta de este signo, la cual templa y abona la maldad de su principal, y luego les señalaba el día en que se había de bautizar [...] hecho todo esto se hacía el bautismo, en algún día que fuese favorable...³³⁴

Aquí vemos que aunque el destino del recién nacido estaba marcado, se admitía algún tipo de componenda mediante la actuación del *tonalpouhque*, que imponía en su vida otro tipo de suerte más favorable. Como menciona el texto, posteriormente se practicaba la ceremonia del bautizo, este rito no era ejecutado por el adivino, ni por un

³³² Caso, Alfonso, "El águila y el nopal", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, tomo V, Num. 5, p.96

³³³ León-Portilla, Miguel, *Toltecayotl*, p. 148

³³⁴ Sahagún, fray Bernardino, *op. cit.*, t.I, pp 626-627, citado por León-Portilla, *Filosofía náhuatl*, pp 193, 194

sacerdote, sino por la comadrona. La ceremonia comprendía dos partes: el lavatorio ritual del niño y la imposición del nombre.³³⁵ Esto muestra el papel preponderante que cumplían cada uno de los actores en los rituales celebrados para el recién nacido, vemos nuevamente en acción la dualidad, hombre y mujer cumpliendo su papel decisivo para predecir y designar su destino.

Sin embargo, aunque su destino estaba marcado ya sea por una serie de signos fastos, nefastos o neutros, la libertad de ser humano sería la que en realidad completaría en los hechos su real destino. A través de sus actos, poniendo en práctica su libre albedrío la persona podía cambiar su destino. Los nahuas contemplaban esta posibilidad y lo refieren en sus mismos textos: “Y algunos obraban con pereza aunque era bueno el signo en que habían nacido: éstos vivían miserables.”³³⁶ En realidad, nada estaba asegurado de antemano, el augurio de un buen destino podría ser desaprovechado por su conducta negligente, o bien, la desventura podía cambiar mediante una vida esforzada y correcta. Así destino y libertad entran en un doble juego, la voluntad divina y la voluntad humana se entrelazan y paso a paso van construyendo un camino, un camino que está trazado formalmente, pero que la persona tiene la libertad de seguir o no. Aquí es donde la interpretación filosófica cobra relieve, León-Portilla llama la atención sobre una cuestión al parecer insoluble, “de lo que puede ser llamada acción libre del hombre a los ojos de Dios”³³⁷, esta cuestión más que entrar en contradicción entre lo divino y lo terrenal, o poner en duda el destino marcado, y su desacato oponiendo la voluntad del hombre, está marcando los límites de acción en este juego de relaciones. Esto se aprecia mejor en el siguiente párrafo:

Nuestro señor, el dueño del cerca y del junto,
piensa lo que quiere, determina, se divierte.
Como él quisiere, así querrá.
En el centro de la palma de su mano nos tiene colocados,
nos está moviendo a su antojo.
Nos estamos moviendo, como canicas estamos dando vueltas,
sin rumbo nos remece.
Le somos objeto de diversión: de nosotros se ríe.³³⁸

³³⁵ Soustelle, Jaques, *La Vie Quotidienne des Aztèques*, pp. 195

³³⁶ Sahagún, fray Bernardino, *op. cit.*, p. 94

³³⁷ León-Portilla, *Filosofía náhuatl*, p.197

³³⁸ *Códice Florentino*, lib. VI, fol.43

De aquí podemos decir que aunque existe una determinación divina, ésta no es fija ni inamovible, la vida humana es un juego de diversión para *Ometéotl*, él nos tiene “en la palma de su mano”, “nos está moviendo a su antojo”, “sin rumbo nos remece” este rumbo no está marcado, no lo determina él, es un rumbo que el ser humano irá forjado en su vida, pero sostenido por la divinidad. Es decir, la voluntad humana y su libertad encuentran su límite en el dueño del cerca y del junto es decir, en la dualidad creadora que todo lo sostiene.

Por otro lado esta libertad en el ser humano podía ser orientada o modelada mediante una figura de intermediación entre lo sagrado y lo profano, referida al papel que cumplían los *tlamatinime* como aquellos que permitían “dar un sentido humano al querer, librándolo de cualquier ciego fatalismo”, “enseñando a la gente a amonestarse o controlarse a sí misma,”³³⁹ como se observa en el siguiente pasaje:

Maestro de la verdad, no deja de amonestar...
Les abre los oídos, los ilumina...
Gracias a él la gente humaniza su querer
y recibe una estricta enseñanza.³⁴⁰

León-Portilla encuentra en este pasaje el argumento implícito de un libre albedrío modificable por la educación y del hecho innegable de la formación de hombres de rasgos morales bien definidos. De todo lo anterior se concluye que el destino del hombre marcado en el *tonalámatl*, es decir, por un designio divino, el ser humano encuentra su destino real mediante las acciones elegidas a lo largo de su vida en pleno uso de su libertad, con sus actos va transformando su signo nefasto para volverlo positivo, de igual forma puede desvirtuar su signo fasto, él decide pero esta libertad no es una libertad absoluta sino limitada por Dios, que nos tiene en su mano, jugando con nosotros permite nuestra libertad, contenida y sostenida en toda la creación que nos rodea, en el dueño del cerca y del junto, pues la vida del ser humano en esta sociedad no puede entenderse sin la pertenencia al mundo sagrado. Esta interrelación entre lo sacro y lo profano es guiada por una figura de intermediación, que mediante la enseñanza permite encontrar el camino correcto que modifique un destino fatal.

³³⁹ León-Portilla, *Filosofía náhuatl*, p.197

Ibid., p.197

³⁴⁰ *Textos de los informantes de Sahagún* (ed. facs. De Paso y Troncoso), vol. VIII, fol. 118,

c) La vida en la muerte

Tal parece que cuando se habla de la muerte, la humanidad entera –allende del tiempo y las fronteras culturales- se ha topado con el mundo del misterio, se ha enfrentado a lo inefable, lo nouménico, lo metafísico, al cerco hermético (como diría Eugenio Trías), al límite de lo que no se puede decir, de lo que no se puede saber, de lo que no puede obtenerse una verdad apofántica, y el mundo náhuatl no es la excepción, ellos también intentaron indagar en el más allá. Ejemplo de esto se observa en el siguiente poema:

¿A dónde vamos, ay, a dónde vamos?
 ¿Estamos allá muertos, o vivimos aún?
 ¿Otra vez viene allí el existir?
 ¿Otra vez el gozar del Dador de la vida? ³⁴¹

Sobre la respuesta por la vida después de la muerte, se sabe que no existía un consenso entre los *tlamatinime*, sus reflexiones nos remiten a dos posturas, una acerca de que la vida se termina en *tlaltícpac*, es decir, en la tierra y otra sobre la supervivencia más allá de la muerte. Sea cual sea el destino final, tratar de responder a esta pregunta, siempre nos remite a la concepción espacial del mundo prehispánico. En su cosmovisión el mundo estaba dividido en sentido vertical en tres espacios con sus entidades: cielo, tierra e inframundo. Como ya se mencionó, en la cúspide del cielo se encuentra el *Omeyocan*; en la tierra es donde vivimos, y en el inframundo está el *Mictlan*. Curiosamente, la morada final de las personas no estaba determinada por su conducta en la vida, como en la religión cristiana (reino de los cielos- infierno, con su consecuente connotación positiva y negativa), sino que dependía de cómo la divinidad había decidido su fin, de ello dependerá que more en el cielo, o en las profundidades de las entrañas de la tierra. León-Portilla nos habla de registros que dan cuenta de cuatro formas de muerte y por ende cuatro destinos finales:

1º Mictlan: Ahí llegaban los que habían fallecido de muerte natural, donde tenían que pasar una serie de pruebas y penurias durante cuatro años para llegar a la morada final, este lugar se localiza bajo la tierra y también se le asocia con el rumbo del norte.

³⁴¹ Peñafiel, Antonio, *Cantares Mexicanos*, Ms. de la Biblioteca Nacional, copia fotográfica, México 1904, fol. 61

2º *Tlalocan*: Aquí iban los que habían sido elegidos por *Tlaloc*, es decir los que habían muerto ahogados, por un rayo, los hidrópicos, los gotosos o cualquier causa relacionada con el agua; éste era un lugar de alegría, lleno de vegetación y abundancia, donde los “muertos vivían felices”.

3º *La casa del sol o el cielo*: Este lugar es “adonde se iban las almas de los difuntos - dice Sahagún- es el cielo, donde vive el Sol [...] Los que iban al cielo son los que mataban en las guerras, y los cautivos que habían muerto en poder del enemigo (sacrificados)”³⁴² También cumplían este destino las mujeres muertas en el parto con un prisionero en el vientre. Este lugar estaba situado al poniente llamado *Cihuatlampa* o la casa del sol, “Hacia el rumbo de las mujeres”. Se decía que el sol en su diario peregrinar era acompañado por los espíritus de los guerreros desde el alba hasta el cenit y de ahí hasta el ocaso lo acompañaban los espíritus de las mujeres, “después de cuatro años [...] se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica y de color y andaban chupando todas las flores así en el cielo, como en este mundo”³⁴³ o también se convertían en mariposas, recuérdense los *Tlahuizscalpantecuhtli* de Tula que portan un pectoral en forma de mariposa, como referencia de este espíritu reencarnado.

4º *Chichihuacuauhco*³⁴⁴: A este lugar llegaban los niños que morían sin haber alcanzado el uso de la razón. “Se dice que los niñitos que mueren, como jade, turquesas, joyeles, no van a la espantosa y fría región de los muertos (al *Mictlan*). Van allá a la casa de *Tonacatecuhtli*; viven a la vera del ‘árbol de nuestra carne’. Chupan las flores de nuestro sustento: viven junto al árbol de nuestra carne, junto a él están chupando.”³⁴⁵. Al hacer referencia a *Tonacatecuhtli* (Señor de nuestra carne) se infiere que este lugar se localizaba en *Tamoanchan*, “el lugar de nuestro origen”. Ahí los niños se alimentaban mientras regresaban a la tierra.

Ahora bien, para el tema que estamos revisando, el problema surge cuando tratamos de reducir el concepto de dualidad a una forma fija o rígida, pues su concepción misma nos lleva a una relación dinámica, nos presenta varias aristas en un mismo tema que nos incita a la búsqueda de una interpretación más flexible. Analizando

³⁴² *Idem.*, t. I, p.318

³⁴³ *Ibid.*, p. 319

³⁴⁴ Voz compuesta de *Chichihua* – nodriza, *cuáhuatl* – árbol y el locativo *co*, cuyo significado sería “en el árbol nodriza” o lugar del árbol nodriza. Sahagún no hace referencia a este destino, este dato se encuentra en el Códice Vaticano A 3788, comentado por el padre Ríos.

³⁴⁵ *Códice Vaticano A 3738*, fol 3,v.

las cuatro formas de muerte, podemos establecer tres criterios que nos orientan a encontrar la forma en que la dualidad está manifiesta en la noción de la muerte, uno de ellos sería su ubicación en el espacio, otro sobre las características del destino final del fallecido y finalmente sobre la idea de supervivencia después de la muerte. Por su ubicación podemos ver que se presentan dos contenidos, uno que se refiere a un lugar bien definido en su cosmovisión y otro como lugar indeterminado, del primero encontramos localizados al cielo (Casa del sol) y al inframundo (Mictlan), los dos extremos de la división vertical: sobre la tierra y bajo la tierra, y que a su vez nos remiten a dos significados vistos en el cuadrángulo horizontal, el norte que representa el lugar de la oscuridad, de la noche y del frío y por el otro, el recorrido del sol desde el amanecer al crepúsculo, que simboliza la luz, el día y el calor, esta representación que para todos nosotros es fácilmente reconocida en nuestra vida diaria, encuentra su fiel reflejo en el mundo de la muerte. Ahora, en los otros dos sitios míticos sin ubicación definida, *Chichihuacuauhco* y el *Tlalocan*, nos remiten al origen de la creación del ser humano, del primero podemos decir, que al referir que los niños muertos van a la casa de *Tonacatecuhtli*, debemos recordar el primer mito de la creación humana, cuando *Ometéotl* en su forma encarnada crea a la primera pareja, y precisamente siendo su casa *Tamoanchan*, nos remite al segundo momento de la creación, cuando *Quetzalcóatl* extrae los huesos del inframundo, siendo así, éste lugar (sea cual sea su ubicación) nos revela que origen y destino se unen en perfecta dualidad, la muerte es un renacer como lo vemos en el siguiente pasaje:

Según decían:
 cuando morimos,
 No en verdad morimos,
 Porque vivimos, resucitamos.
 Alégrate por esto”
 Así se dirigían al muerto,
 cuando moría.
 Si era hombre, le hablaban,
 Lo invocaban como ser divino
 Con el nombre de faisán,
 Si era mujer con el nombre de lechuza,
 Le decían:
 “Despierta, ya el cielo se enrojece,
 Ya se presentó la aurora,
 Ya cantan los faisanes color de llama,
 Las golondrinas color de fuego, ya vuelan las mariposas.”
 Por eso decían los viejos,

Quien ha muerto, su ha vuelto un dios.
 Decían “se hizo allí dios,
 quiere decir que murió.”³⁴⁶

Finalmente en relación al *Tlalocan*, recordemos que el agua significa también la fuente de la vida, y se le reconoce por su importancia en la fecundidad, así, los antiguos nahuas entendían que el agua del cielo servía para fecundar la tierra, de igual forma en el hombre y la mujer, y es a través de esa fusión como se crea la vida, de ahí que Sahagún lo comparara con el “paraíso terrenal”, al que nosotros podríamos agregar, como imagen reflejada en el espejo de agua, sería el “paraíso mortal”. Aquí se observa que, origen y destino, nacimiento y fallecimiento se entrelazan, y encuentran su contraparte: en la representación de la muerte se halla la manifestación de la vida, como un ciclo interminable en eterno retorno, imagen circular de principio y fin.

Sobre las características de estas moradas, encontramos dos ideas expresadas en la dualidad, en las dos primeras (*Mictlan* y *Tlalocan*) nos exponen dos ámbitos, el del sufrimiento y el de la alegría, es decir uno como lugar donde los hombres tienen que pasar por nueve difíciles pruebas para merecer el final del camino y el otro como un lugar de abundancia, de placer y gozo, ambas moradas finales de permanencia del espíritu del fallecido. Y las dos siguientes (*Cihuatlampa* y *Chichihuacuauhco*) se presentan como lugares transitorios, moradas de espera mientras reencarnan en la vida sobre la tierra, dos lugares que se expresan entre lo mítico -como lugar de origen- y lo mundano, o como representación del alma y el cuerpo.

Por último, sobre la existencia de la vida después de la muerte, León-Portilla comenta que existen diversos registros donde los *Tlamatinime* se interrogan sobre este tema, y que existen más referencias que apuntan hacia el fin de la vida aquí sobre la tierra, sin embargo, al analizar las cuatro formas de muerte encontramos que, en tres de ellas aparece una posibilidad de “vida” ulterior, pero además existe un encadenamiento entre cada una. Veamos, por ejemplo, que en el *Mictlan* no se habla de ningún tipo de supervivencia, simplemente se menciona, como morada final, a diferencia del *Tlalocan*, que se representa como un lugar donde se “vive” con alegría, pero estos seres que habitan este paraíso no son los hombres que viven sobre la tierra, sino que pasaron de ser personas a seres, entidades o espíritus que “viven” en este lugar de los muertos. En

³⁴⁶ Sahagún, fray Bernardino de, *op.*, *cit.*, fol. 195 r.

cambio, los espíritus que van hacia la Casa del Sol, son reencarnados en aves o mariposas, y que tiene la posibilidad de moverse en los dos mundo: el de la divinidad y el de los mortales, según relata Sahagún “y andaban chupando todas las flores así en el cielo, como en este mundo” de ahí que se les consideraba los mensajeros de los dioses, estos espíritus sufrían una metamorfosis, durante los primeros cuatro años acompañaban al sol durante el día y pasado éste tiempo reencarnaban, esto muestra un pasaje o etapa de transición de lo etéreo a lo corpóreo, de mero espíritu a ser encarnado, con otra identidad, más libre y también más venerada.³⁴⁷ Por último, en *Chichihuacuauhco* la morada final volvía a ser la tierra, es decir, nos habla de una resurrección, una segunda oportunidad de vivir nuevamente como seres humanos, es importante resaltar que todas estas de ideas de destino final nos indican que la dualidad se expresa en una imagen circular, donde los dos polos se tocan y se entrelazan, a diferencia de la imagen lineal de la concepción occidental, donde la vida marca un inicio con el nacimiento que termina en la muerte, aquí vemos una serie de circunvoluciones que abren otras posibilidades, el ciclo de la vida-muerte se observa con claridad en la naturaleza, como la semilla que al caer sobre la tierra, muere como semilla para dar paso a la vida de una nueva planta. De ahí que podamos decir que la respuesta sobre el destino final humano no es unívoca sino múltiple: perdido en la oscuridad del misterio, como ser viviente en el lugar de los muertos, como figura mediadora entre lo divino y terrenal y como ser humano nuevamente, en una sucesión que va de lo intangible a lo tangible. “Era la dicha de una edad mágica en la cual el tiempo no constituía un paso fatal e inútil, sino más bien era el encadenamiento de la rueda de los siglos, que cumplía un destino misterioso y perfecto.”³⁴⁸

II.6 La dualidad en la estructura cultural

Un segundo análisis de la concepción del ser humano está referida a su papel en la sociedad, como sujeto actuante en el mundo, inventor de una forma de vida, como ser de pertenencia a una colectividad, donde se gestan los principios culturales que guían su axiología en aras de mantener en equilibrio tanto la unidad familiar, como la

³⁴⁷ Baste recordar la importancia que el arte plumario guardó como símbolo de distinción entre la nobleza, y como parte del atuendo sagrado representado en el panteón azteca.

³⁴⁸ Le Clézio, *El sueño mexicano*, p. 119

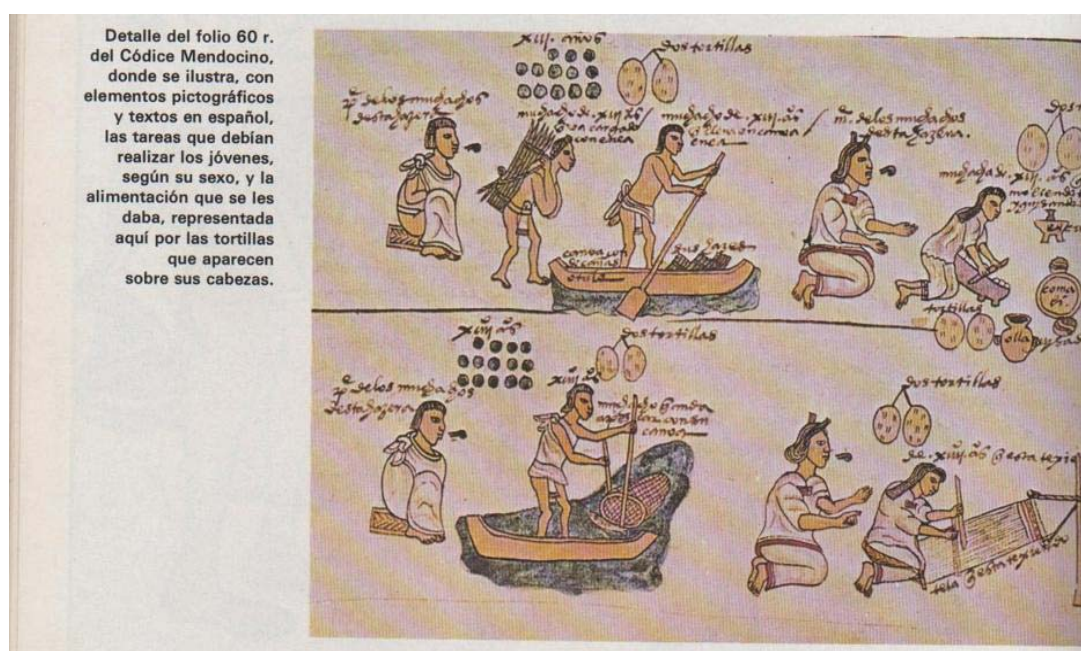
cohesión social; para ello la educación representa la columna vertebral que permite tanto la formación del individuo como la creación de una ética cuyo fin es mantener un orden que permita alcanzar con plenitud una vida sabia, como ideal supremo, individual y social. Revisemos cada uno de estos aspectos.

a) Unidad de producción: la familia y el *calpulli*

La célula primordial por excelencia ha sido la familia, es en ella donde se gestan los principios éticos y se transmite la cultura. Por su rol social y cultural es la institución privilegiada en la transmisión de los conocimientos de las normas sociales, es decir, de “las costumbres del pueblo”, que permiten la convivencia social. En las comunidades indígenas, no sólo se aprenden estos valores dentro de la familia, sino que ésta se ha considerado por la antropología como la unidad básica de producción, en ella se da una división del trabajo en la que todos los miembros de la familia participan según su edad y sexo para la manutención de esta unidad, como estrategia de subsistencia. Este patrón de roles se establece desde el México prehispánico, sin embargo aquí encontramos otra célula como unidad de producción: el *calpulli*. Es la unidad social azteca típicamente autosuficiente en la que se dan todas las condiciones básicas de producción. Se trataba de un conjunto de familias emparentadas entre sí con un mismo dios o patrono del oficio, cuyo culto transmitían a sus descendientes. El meollo del *calpulli*, para López Austin, es principalmente constituido por territorios asentados de manera *independiente* de cualquier gobierno estatal. Se trataba de instituciones que generaban demarcaciones, pero éstas eran en su interior principalmente *autónomas* del poder central. El complejo sistema de organización del *calpulli*, lejos de ser una organización social común a sociedades primitivas, tenía una lógica administrativa muy compleja. Sus tareas eran diversas (vigilancia del barrio, distribución del trabajo comunal, culto interno, administración escolar), pero sobre todo, a través de sus autoridades internas, destaca la de coordinar *la ayuda recíproca* entre sus miembros, se trata al parecer de una actitud *sin beneficio económico entre sus asociados*. Esta reciprocidad era una *obligación* muy importante en la vida de la comunidad.³⁴⁹

³⁴⁹ Verduzco Igarúa, Gustavo, *Organizaciones no lucrativas: visión de su trayectoria en México*, p.103

En la familia, vista como núcleo central del *Calpulli*, se observa que en la educación existe un trato diferenciado según el rol que deben desempeñar sus miembros, recaía en la labor del padre la enseñanza de las labores agrícolas, de la pesca o del oficio artesanal a los hijos, y a la madre la enseñanza de las labores domésticas o del oficio artesanal también, esta enseñanza garantizaba que los jóvenes al crecer pudieran asegurar su subsistencia, es decir, así obtenían los conocimientos fundamentales para la reproducción de la vida. Sin embargo aunque la formación era diferenciada según su rol, ambos tenían el mismo valor, no había una discriminación en el trato por ser hombre o mujer, cada uno era de vital importancia para el equilibrio de la unidad doméstica, en términos formales no se gozaba de privilegios por pertenecer a un sexo o a otro. Ambos tenían derecho a la misma ración de comida, a la educación, etc., y así mismo recibían el mismo rigor en los castigos, hombre y mujer cumplían su papel, sin el trabajo de alguno no era posible mantener la unidad familiar, tanto el



trabajo de cada uno de los miembros, así como el de cada familia dentro del *Calpulli*, tenían como precepto la reciprocidad de ambos actores sociales para mantener la integración y la cohesión social. Las labores de cada miembro son imprescindibles para mantener la unidad de producción, cada cual cumplía su función, de lo contrario se

rompía con la dualidad reproductiva provocando el desequilibrio, el dominio, la fragmentación y el caos.

b) La educación en la familia: El espejo de mi yo oculto

En la gran mayoría de las sociedades antiguas, es difícil separar el mundo sagrado de la vida social, ambos mundos están íntimamente relacionados y las antiguas culturas de Mesoamérica no son la excepción, sin embargo, aunque no podemos desligar su relación con lo sagrado en todos los ámbitos de la vida, sí podemos hacer referencia, para efectos de análisis, a ciertas instituciones sociales que dan cuenta de las relaciones y los valores que en ella se gestan. Uno de los rasgos que más se ha destacado de la sociedad azteca es el papel fundamental de la educación, como fuente primaria de formación de principios éticos, contenido en el concepto de *Tlacahuapahualiztli* que significa “arte de criar y educar a los hombres”, esta educación se preconizaba en dos sentidos principalmente, por un lado en el entendido de una formación individual, y por otro de una formación cultural y social. La primera está relacionada con la idea de “rostro y corazón” (que ya hemos mencionado), como el sentido del hombre verdadero. La segunda se refiere a la educación propiamente dicha. Esta educación se desarrolla a su vez en dos ámbitos sociales, en las primeras etapas de la vida dentro de la familia y posteriormente en las escuelas³⁵⁰. Es de importancia destacar que la educación entre los aztecas desempeña un papel esencial, y que fue en gran medida lo que permitió lograr el desarrollo de la gran sociedad que fue. Ya algunos cronistas de la colonia destacan esta importancia, como lo expresa el padre José Acosta, cuyo parecer aduce ya Clavijero en su *Historia*:

Ninguna cosa, dice el padre Acosta, me ha admirado más ni parecido más digna de alabanza y memoria que el cuidado y orden que en criar a sus hijos tenían los mexicanos. En efecto, difícilmente se hallará nación que en tiempo de su gentilidad haya puesto mayor diligencia en este artículo de la mayor importancia para el estado.³⁵¹

³⁵⁰ Las fuentes no coinciden en la edad a la que se ingresaba a las escuelas: el *Códice Mendoza* nos refiere a los 15 años, Torquemada entre los 6 y 9 años.

³⁵¹ Clavijero, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, t. III, p. 196

Son varias las referencias que encontramos del papel de los padres como educadores en las primeras etapas de la vida, donde se hace hincapié en la calidad, paciencia y firmeza para criar a sus hijos. León-Portilla destaca dos principios fundamentales que guían la educación en el seno familiar: “el de *auto-control* por medio de una serie de privaciones a que debe acostumbrarse el niño y el del *conocimiento de sí mismo* y de lo que debe llegar a ser, inculcado a base de repetidas exhortaciones paternas.”³⁵² Esto se muestra en el siguiente pasaje recogido por Sahagún:

- 1.- El buen padre de gentes: raíz y principio de linaje de hombres.
- 2.- Bueno es su corazón, recibe las cosas, compasivo, se preocupa, de él es la previsión, es apoyo, con sus manos protege.
- 3.- Cría, educa a los niños, los enseña, los amonesta, les enseña a vivir.
- 4.- Los pone delante de un gran espejo, un espejo agujereado por ambos lados, una gruesa tea que no ahuma...³⁵³

Como podemos observar en esta muestra se deja ver que las primeras lecciones de principios morales eran recibidos de la figura del padre, él protege y cuida con paciencia, con buen corazón, pero también amonestando, reprende y actúa con rigor para que el niño aprenda a vivir en equilibrio. En la educación se conjuntan amor y compasión con amonestación y castigo, dos fuerzas suavidad y dureza que ayudan al autocontrol. El Códice Mendocino nos muestra varias imágenes referentes a la educación familiar, en ellas encontramos no sólo al padre o a la madre aconsejando y enseñando a los hijos las distintas labores cotidianas, sino también dan muestra de los severos castigos que recibían por su mal comportamiento, pues entre otras cosas el respeto y la obediencia a los mayores era uno de los principios de la educación.

b.1) El espejo como símbolo de la dualidad

En el pasaje anterior hay una figura que llama la atención: “Les pone delante un gran espejo, un espejo agujereado por ambos lados” ¿Qué significaría para los antiguos nahuas poner delante un espejo? ¿Y qué implica que sea por ambos lados? Quisiera hacer aquí un paréntesis para abordar con detenimiento esta concepción del espejo en

³⁵² León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl*, p. 221. Las cursivas son mías.

³⁵³ *Textos de los informantes indígenas de Sahagún*, ed. Facs. Del Paso y Troncoso, Vol. VI (2), fol. 199

la cultura indígena, pues es de relevancia para el tema de la dualidad. Las fuentes históricas nos remiten al uso del espejo desde tiempos remotos, Gordón F. Ekholm propuso clasificar los espejos encontrados en Mesoamérica en tres grupos: los espejos cóncavos de los olmecas, los espejos de piritita o marcasita de la época clásica y posclásica, y los espejos de obsidiana que generalmente datan de la época posclásica.³⁵⁴ Aquí nos referiremos a este último grupo. Podemos rastrear dos concepciones del espejo,³⁵⁵ uno relacionado con el sentido metafórico de “poner un espejo enfrente” es decir, con el reflejo de la imagen en el espejo y otra como instrumento para la magia o adivinación, o bien “la magia del espejo.” En el primer sentido, nos remite a otra imagen, es ahí donde el reflejo de quien se asoma, refleja algo que de otra forma no puede ser visto por él mismo, pero que sin embargo es él, es el *ente* quien se encuentra a sí mismo, en una imagen desconocida para él, como bien menciona Gadamer:

En la imagen reflejada es el *ente* mismo el que aparece en la imagen, de manera que se tiene a sí mismo en su imagen [...]. Esto significa para empezar que la imagen no le remite a uno directamente a lo representado. Al contrario, la representación sostiene una vinculación esencial con lo representado, más aun, pertenece a ello [...] es la imagen de lo que se representa en el espejo, indiscernible a su presencia...³⁵⁶

Por la reflexión de la imagen, hay una presentación de algo que me excede, algo más de mí, soy pero no lo puedo ver, es como si otro alguien me permitiera dar cuenta de lo que no puedo ver a simple vista. Así la reflexión no es en un sentido epistemológico de representación, pues no es representación de lo mismo, sino presentar lo que soy por excedencia, que no puedo alcanzar a ver en mi reflejo. Veo a otro que soy, que puedo ser, atrás del otro que no soy para mí. Poner de frente un espejo permite no sólo ver aquello que de otra manera no es visto, sino que representa un instrumento de auto-conocimiento, de auto-comprensión. “Una gruesa tea que no ahuma” es decir una luz que no empaña la imagen, que ayuda a ver con claridad lo que en la oscuridad esconde. Con ello se está diciendo que el padre no sólo aconseja sobre valores ético-morales, sino que, sobre todo le proporciona al hijo la libertad de decidir

³⁵⁴ Ekholm, Gordón F., “The archeological significance of Mirrors in the New World”, 40° CIA, vol. 1, Roma-Génova, 1972, pp. 133, 135, citado por Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca*, p. 428

³⁵⁵ Hay que recordar que el concepto “espejo” como lo entendemos ahora se refiere a una superficie de vidrio reflejante, pero estos objetos fueron traídos por los españoles, sin embargo, se observa ya en varios mitos, en documentos y esculturas el uso del espejo de obsidiana.

³⁵⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p.187

por sí mismo, la posibilidad de autoconocerse para tomar sus propias decisiones, de conocer en sí aquello que posee, pero que no puede ver, de ver no sólo su apariencia externa, sino ver la parte oscura que todo ser humano posee, asomarse al abismo interior, penetrar en él y salir con una nueva imagen incorporada, para poder afrontarla y superarla, este pensamiento encuadra perfectamente con la idea del hombre verdadero, integrar mente y corazón, o como dice León-Portilla forjar un rostro sabio y un corazón firme.

Por otro lado en relación a “la magia del espejo”, nos remite a él como instrumento de comunicación con las deidades y de adivinación. “Un espejo agujereado por ambos lados”: *Tezcatl necuc xapo*, alude claramente, nos dice León-Portilla al *tlachialoni*,³⁵⁷ una especie de cetro con un espejo horadado en la punta, que formaba parte de los atavíos de algunos dioses y les servía para mirar a través de él la tierra y las cosas humanas.³⁵⁸ Por ejemplo El dios del fuego sostenía en la mano derecha este objeto. Huitzilopochtli, dios de la guerra y de la “tribu” azteca, tenía sobre su pecho un anillo de concha blanco, que era descrito como su espejo pechero, es decir su cristal para escudriñar.³⁵⁹ Sahagún, nos dice que literalmente *tlachialoni* “quiere decir miradero o mirador.”³⁶⁰ Quizás la deidad que más se relaciona con el espejo es Tezcatlipoca, su nombre se ha traducido principalmente como “espejo humeante,”³⁶¹ “espejo que hace aparecer las cosas” o bien, “Espejo doble que ahuma las cosas por la noche y las hace brillar durante el día”³⁶²; su nombre proviene de tres raíces *Tezcatl*: reflejar, *Tlepuca*, compuesto también por *tetl*: luz, y *puctli*: humo.³⁶³ Una de sus advocaciones -como Tezcatlipoca negro- está referida al norte, con la oscuridad de la noche, el destino y la magia, se le representa en una de sus extremidades inferiores con un espejo de obsidiana, como adminículo denominado “mirador”.³⁶⁴

³⁵⁷ Viene de *Tlachia* o *tlachi*: mirar, observar, ver. Rémi, Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, p. 566

³⁵⁸ León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 64

³⁵⁹ Spencer, *Arcane Secrets and occult lore of Mexico*, 1973, p. 107 citado por Juan Negrín, *op. cit.*, p. 31

³⁶⁰ Sahagún, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, p. 40

³⁶¹ La mayoría de los autores modernos lo traducen como “espejo humeante” (Alfonso Caso, Krickeberg, Soustelle, Brundage, León-Portilla, Durand-Forest, Heyden, Taube) para mayor información revisar Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca*, p. 37

³⁶² León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 156

³⁶³ Thévet, André, « Histoire du Mexique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle » *JSA*, nueva serie, vol. 2, E. de Jonghe (ed.), 1905, pp. 1- 41

³⁶⁴ González Torres, Yolotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, p. 168

Este Espejo-mirador servía para que los humanos pudieran ver aquello que no es visible a simple vista, como una especie de *oráculo*, a través del cual se entablaba comunicación con las deidades y se podía predecir el futuro de las cosas terrenales o de alguien en particular, servía como instrumento de interpretación del mundo, de igual modo servía para que las deidades pudieran observar al mundo y a los mortales. Este espejo participa de una dialéctica del ver y del ser visto, al que llamaban *necoc xapotezcatl* que Molina traduce como “espejo de dos hazes.”³⁶⁵ En este concepto del espejo de dos caras (dos hazes) se muestra también la representación dual del universo mesoamericano, Graulich establece una hipótesis en este sentido, donde el espejo ocupa un lugar importante, cita un mito maya-kekchi, donde el héroe solar Kin pone un espejo en medio del cielo. Al llegar al cenit el astro se regresa mientras su reflejo prosigue su ruta hacia el oeste, lo que se ve como sol de la tarde es el reflejo del “Sol en un espejo, el Sol y un espejo es pues un falso sol, un Sol-luna, un astro que participa de ambos a la vez”³⁶⁶ Este falso Sol que nace en el espejo negro de Tezcatlipoca es un Sol de unión dual, compuesto a la vez de noche y de reflejo de la luz del Sol, un astro macho y hembra al mismo tiempo.³⁶⁷ Este momento es fundamental pues instaure una serie de mitos y creencias que sustentan su cosmovisión: El primer acto sexual tiene lugar en el crepúsculo, cuando el astro penetra y fecunda a la tierra, dando paso al nacimiento de las plantas; Así como en el mito cosmogónico del quinto Sol, los astros (sol y luna) nacen de la hoguera nocturna en Teotihuacan, es decir luz en medio de la noche, encontramos su imagen especular en el “espejo negro que aparece a mediodía: los contrarios se engendran mutuamente.”³⁶⁸

Con los mexicas la historia se repite: el nacimiento de Huitzilopochtli a media noche en Coatepec; también cuando los presagios anuncian la caída del imperio por la llegada de los españoles, justo al medio día, Moctezuma observa en el espejo de una ave la noche estrellada, “es decir, precisamente la hora en que nace en el cielo el espejo negro [ve] la noche que va a caer sobre su imperio [...] en suma, el sombrío espejo de mediodía y la luz de medianoche se vuelven pareja y expresan sin ambigüedad la

³⁶⁵ Molina, Alfonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla, Porrúa, México, 1977 (1571), fol. 65rº

³⁶⁶ Graulich, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Académie Royale, Bruxelles, 1987, p. 70

³⁶⁷ Olivier, Guilhem, *op. cit.*, p. 460

³⁶⁸ Graulich, Michel, *Quetzalcóatl y el espejismo de tollan*, Antwerpen, Instituut voor Amerikanistiek v.z.w., 1988, p. 48

transición de una era a otra que se prepara”³⁶⁹ Por otro lado encontramos que el espejo de Tezcatlipoca era considerado un objeto de obsidiana asociado con el agua, la tierra y el aspecto nocturno del universo, el espejo negro pertenece al inframundo, atrapa al astro en su reflejo y lo atrae hacia la tierra. “Componente femenino, nocturno y telúrico del astro, el espejo negro de Tezcatlipoca provoca la caída del sol [...] Tezcatlipoca representa la unión de los contrarios, como la tierra y el cielo, el frío y el calor, lo húmedo y lo seco”³⁷⁰ con la luz de la noche y el oscurecimiento del sol en el cenit, mediante el espejo de Tezcatlipoca.

El espejo era utilizado, por los gobernantes, los sabios y sacerdotes, así como por las mismas deidades. Para el soberano representaba un símbolo de poder, mediante este instrumento era guiado por el camino recto, el que habían seguido sus antepasados. A manera de legado, Tezcatlipoca le había ataviado con este instrumento, un espejo de dos lados donde aparecía la gente del pueblo, en este sentido, el *tlatoani* actuaba como verdadero sustituto de la divinidad que observaba a los mortales en su espejo. Así el espejo es a la vez un símbolo de conocimiento y un medio de perpetuar la herencia de la comunidad.³⁷¹ Entre los sacerdotes el espejo servía para presagiar los acontecimientos o para revelar los pecados de los infractores, actualmente esta idea se conserva en varias comunidades indígenas.³⁷² También encontramos entre los *Wiráxira* (huicholes), reminiscencias del espejo al que llaman *nierica* (*nealica* o *neali'ka*), representan “aspectos”, “retratos” o “rostros” (una máscara es un *neali'ka*) de un dios o persona.”³⁷³ Aquí quien porta el espejo es el *maraacame* (hombre sabio), este instrumento es utilizado para ver la imagen de los antepasados con quienes se mantiene comunicación, a la vez sirve para ver a los peregrinos que viajan a Huiricuta. También las deidades tienen sus propios *nierica* por donde ven a los hombres sobre la tierra, esto nos hace pensar que se trata también del espejo de dos caras.

Otro tipo de espejo al que hacen referencia las fuentes históricas es al “espejo de agua,” los informantes de Sahagún describen “el agua [que] se extiende como espejo,

³⁶⁹ Graulich, Michel, « Les signes avant –coureurs de la chute de l’empire aztèque » en Dierkens (ed.), 1991, p. 144

³⁷⁰ Olivier, Guilhem, *op. cit.*, p. 467, 470

³⁷¹ Olivier, Guilhem, *op. cit.*, p. 448

³⁷² Olivier, Guilhem relata tres mitos contemporáneos entre los chinantecos de Usila, los mayas-kekchis de Belice y Mazatecos de Oaxaca, donde el espejo es utilizado para observar a los infractores. *op. cit.*, pp. 449-452

³⁷³ Lumholtz, Carl, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, INI, México, 1986, p 154

reluciente, centellante,”³⁷⁴ La palabra espejo se asocia frecuentemente con topónimos que designan fuentes o lagos, por ejemplo del mítico Aztlán se dice “gran espejo de agua que rodea la gran ciudad de Aztlán”³⁷⁵ o al lago de Pátzcuaro se le decía “espejo de los dioses”; Spencer comenta también que “Similares al *maracame*, los hechiceros mexicanos hacían espejos del obsidiano llamado ‘de agua’ (*aitzil*), para presagiar”.³⁷⁶ El padre Ortega observaba que los antiguos nahuas invocaban al dios cangrejo, *Naycuric*, creador del peyote, para hacer hechizos; “Les resultaba de este pacto, el ver las cosas que suceden, aunque sea en lo más apartado, mirando dentro del agua.”³⁷⁷ Igualmente encontramos esta relación en los temazcales (baños de vapor) que se practican actualmente, donde se dice que en el centro se puede encontrar un espejo de agua donde se puede ver, a pesar de la total oscuridad en que se practican. Nuevamente encontramos esta metáfora de ver la luz en plena oscuridad.

Con base en estas referencias se puede entonces interpretar que el espejo para los antiguos nahuas era un medio de comunicación dual: con uno mismo, como instrumento de introspección; con los antepasados y las deidades, en los espejos de dos caras donde interviene esta dialéctica del ver y ser visto; como objeto de adivinación para anticiparse a los hechos y para observar infractores. La dualidad queda expresada especialmente con el espejo de obsidiana de Tezcatlipoca donde esta unión entre luz y oscuridad, calor y frío, sol y sol-luna (falso sol) o sol y tierra se hace manifiesta. En la educación así, “poner un gran espejo enfrente” nos permite ver ese otro que soy yo mismo, la dualidad como reflejo de mi yo oculto.

c) La educación formal: *el Calmécac* y *el Telpochcalli*

Una segunda etapa de la educación de los(as) niños(as) y jóvenes aztecas recaía sobre las escuelas: el *calmécac* y el *telpochcalli*,³⁷⁸ el primero era una escuela de tipo

³⁷⁴ Sahagún, *op. cit.*, t. I, p. 21

³⁷⁵ Chimalpahin, Cuauhtlehuanitzin, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, trad. Víctor M. Castillo, UNAM, México, 1991, p. 26-27

³⁷⁶ Spencer, *op. cit.*, p. 51

³⁷⁷ Gutiérrez Contreras, Salvador, *Los Coras y el rey Nayarit*, 1974, p. 67. citado por Negrín, *op. cit.*, p.

30

³⁷⁸ Existía otro espacio educativo llamado *Cuicacalli* o casa de cantos y salón de danza para la juventud, que León-Portilla no menciona en la *Filosofía Náhuatl*, pero hace referencia en otros textos, sin extenderse en la descripción, como en “La educación entre los mexicas” en *Historia de México*, Salvat, México 1978

superior en donde se educaban los hijos e hijas de los dignatarios y comerciantes para ser los futuros sacerdotes o sacerdotisas o bien funcionarios de Estado, cuya deidad tutelar era Quetzalcóatl, “la administración y la educación de los jóvenes o de las doncellas dependían del Mexicatli Teohuatzin, ‘vicario general’ de la iglesia mexicana”,³⁷⁹ donde recibían una estricta educación. El *telpochcalli*, conocido como casa de los jóvenes, era donde se preparaban los futuros guerreros y también considerado como educación básica, teniendo por deidad tutelar a Tezcatlipoca, “cuya administración corría a cargo de los *telpochtlatoque*, ‘maestro de los mancebos’, o si se trataba de mujeres, de las *ichpochtlatoque*, ‘maestras de las doncellas’, que son funcionarios laicos y no religiosos,”³⁸⁰ donde los alumnos eran tratados con más libertad y menor rigor que en la escuela sacerdotal. La mayoría de los textos históricos nos remiten principalmente a estas dos escuelas, sin embargo llama la atención que si el *telpochcalli* era la escuela para guerreros -a la que asistían también las mujeres- no tengamos noticias de mujeres guerreras. López Austin comenta de una escuela para doncellas, el *ichpuchcalli*, esto nos hace suponer que era la versión femenina equiparable al *telpochcalli*, “aunque las escuetas noticias que sobre la materia existen parecen indicar que sólo acudía a estos templos una parte de la juventud femenina.”³⁸¹

Todos los jóvenes estaban obligados a acudir a una de estas escuelas sin distinción de sexo o rango social.³⁸² La decisión de a cuál escuela debían asistir los niños no dependía de la clase social a la que pertenecían, es decir no se definía como escuela para nobles o *pipiltin* y el pueblo en general o *macehualtin*, sino que desde su nacimiento los padres y el sacerdote que leía su destino, lo consagraban a alguna de las dos deidades protectoras de las escuelas, de ello habla claramente el *Códice Florentino*:

Cuando un niño nacía, lo ponían sus padres o en el *Calmécac* o en el *Telpochcalli*. Es decir, prometían al niño como don y lo llevaban al *Calmécac* para llegar a ser sacerdote, o al *Telpochcalli* para que fuera un guerrero.³⁸³

³⁷⁹ Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas*, p. 173

³⁸⁰ *Idem.*

³⁸¹ López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p. 339

³⁸² Soustelle, Jacques, *op. cit.*, 176

³⁸³ *Códice Florentino*. Lib. III, p.49

La formación en estas dos escuelas nos muestra los valores importantes que requerían para el papel a desempeñarían posteriormente en la sociedad, representados en las dos deidades *Quetzalcóatl* como principio de ideales elevados: en el arte, en la astronomía, en las matemáticas y el saber del tiempo y en *Tezcatlipoca* encontramos la fuerza guerrera de importancia crucial para el proyecto expansionista azteca, recordemos que estas dos deidades conforman pilares básicos de su cultura, el ideal de *toltecayotl* en el primero y en el segundo referido por los cronistas españoles como deidad principal de los aztecas. Pero ambas escuelas apuntaban a la formación de voluntades fuertes, cuerpos robustos y caracteres consagrados al bien público.³⁸⁴

El que entraba al *telpochcalli* estaba sometido a tareas públicas y modestas, como por ejemplo barrer la casa común, recoger leña para el colegio, o también hacían actividades de servicio público como, reparación de canales, cultivo de tierras colectivas, pero al ponerse el sol todos los muchachos iban a bailar y danzar al *cuicacalli* (casa de canto) hasta la media noche.³⁸⁵ La vida en el *Calmécac* era muy estricta, Sahagún hace mención de quince puntos que se debían cumplir como reglamento, en las que menciona que las actividades empezaban muy temprano, a las cuatro de la mañana, iniciando con las labores de limpieza, acarreo de leña, cocinar etc., terminaban las actividades a la puesta de sol y a la media noche se levantaban a hacer oración y observar las estrellas. Además de las labores arduas a las que eran sometidos los estudiantes, la educación tenía un carácter integral, al respecto menciona Sahagún:

Los enseñaban a los muchachos a hablar bien y a saludar y a hacer reverencia...
 Les enseñaban todos los versos de cantos para cantar, que se llamaban cantos divinos, los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres....
 Y más, les enseñaban la astrología indiana y las interpretaciones de los sueños y las cuentas de los años...³⁸⁶

Como se puede observar en la educación no hay un privilegio de la parte intelectual o racional, pues las distintas áreas de formación incluían otros aspectos del desarrollo humano que tienen que ver con las capacidades sensitivas y artísticas. Analizando la cita podemos distinguir en el primer párrafo que se les enseñaba a hablar

³⁸⁴ Soustelle, Jacques, *op. cit.*, p. 176

³⁸⁵ Soustelle, Jacques, *op. cit.*, p. 174

³⁸⁶ Sahagún, fray Bernardino de, *op. cit.*, t. I, p. 329

bien, el buen lenguaje, la buena expresión, que implica también el respeto hacia los demás. León-Portilla lo entiende como lo que hoy podemos llamar estudios de retórica, pues señala que había dos modos de expresión: *macehuallatolli* (forma de hablar del pueblo) y *tepillatolli* (lenguaje noble o cultivado). El segundo párrafo nos refiere a la enseñanza de los cantos divinos, estos cantos como ya se ha mencionado tenían el sentido que hoy podemos llamar como elevación de un rezo u oración y que muchos de estos cantos se acompañaban de danzas³⁸⁷, por lo que integraban voz y cuerpo, es decir desarrollo de capacidades motrices y estéticas, ya que como se ha indicado también, el lenguaje de “flor y canto” es lo que para la actualidad puede llamarse poesía. Finalmente en el último párrafo nos hace referencia a la astrología, la interpretación de los sueños³⁸⁸ y la cuenta de los años, esta enseñanza nos habla del profundo conocimiento que los antiguos mexicanos tenían de la naturaleza, de los ciclos anuales y de los complicados cálculos matemáticos exigidos por sus concepciones astronómicas, que les permitió incluso hacer cálculos de eclipses que sólo la moderna ciencia occidental fue capaz de calcular mediante la tecnología de telescopios para observar los astros. Pero otro rasgo que llama la atención es que unían en las matemáticas también el conocimiento histórico, pues llevaban detallados registros en sus *Xiuhámatl* (libro o códice de años), todo este complejo saber es aún hoy día difícil de descifrar, los investigadores han fragmentado el conocimiento en disciplinas, ya sea en la historia, en las matemáticas, o en la psicología, pero difícilmente la ciencia moderna ha podido integrarlos en un todo complejo. Lo que resulta evidente es que este sentido de la educación integral que existió entre los antiguos nahuas dista mucho del modelo de educación de las actuales escuelas a nivel básico, que privilegian el área cognitiva, intelectual y racional por encima de las demás áreas de conocimiento. El modelo educativo que prevalece en la mayoría de las escuelas actuales parte del precepto de una sola inteligencia, basado en gran medida en las pruebas de medida del coeficiente intelectual (CI), éste es considerado como el principal indicador del talento personal. Sin embargo, en base a las últimas investigaciones en neurociencia se ha demostrado

³⁸⁷ Recuérdese que existía también la casa de canto y danza *Cuicacalli*, a la que asistían todos los jóvenes.

³⁸⁸ Carlos G. Jung, es uno de los psicólogos contemporáneos que ha realizado estudios profundos sobre los sueños: en las producciones arcaicas de la fantasía y de los sueños descubrió Jung no sólo de lo autónomo y la capacidad de producir neoformaciones creadoras en la psique inconsciente, sino también la existencia de un sentido más profundo, que la mayoría de las veces escapaba a la conciencia.

que la inteligencia posee capacidades múltiples, demostrándose que quien tiene un alto CI pero poca madurez emocional no es el más apto para enfrentar los problemas de la vida, parece claro que un elevado CI no constituye, por sí solo, una garantía de éxito profesional, y mucho menos de una vida acertada y feliz.

De estas teorías sobresale la de Elaine de Beauport (del *Mead Institute For Human Development*) sobre los Procesos Mentales o *Inteligencias Múltiples*. Estos procesos diferenciados son: razonamiento, asociación, estados de ánimo, ritmo, orden, y acción; los cuales podemos relacionar por una parte con el pensamiento, la creatividad, la imaginación, la intuición, los sentimientos y la acción; y por la otra, con cada una de las tres estructuras cerebrales que funcionan de manera complementaria. No es del interés aquí entrar en detalle sobre cada una de las funciones de las estructura, sólo baste mencionar estas investigaciones para darnos cuenta que el modelo educativo insiste principalmente en el desarrollo de las habilidades cognitivas y persiste en nuestra cultura todavía una gran inercia que prestigia en exceso el CI en detrimento de otras capacidades. Las personas que gozan de una buena educación de los sentimientos, son personas que suelen sentirse más satisfechas, son más eficaces, y hacen rendir mucho mejor su talento natural. Quienes, por el contrario, no logran dominar bien su vida emocional, se debaten en constantes luchas internas que socavan su capacidad de pensar, de trabajar y de relacionarse con los demás³⁸⁹. Es por ello preciso mencionar que pese al avance de la ciencia en las sociedades modernas, se perdió este sentido integral de la educación que los antiguos mesoamericanos concibieron. Podemos decir que en estas dos escuelas se procuraba tanto el cultivo espiritual como el físico, racional y estético, dos valores necesarios para forjar los cimientos de la gran sociedad que erigieron.

d) El papel de la mujer

Hasta aquí se ha tratado de mostrar cómo opera la concepción de la dualidad en las diversas esferas de la cultura náhuatl, pero al tratar de entender cómo se manifiesta ésta en la esfera social, en especial al papel que desempeñaban hombres y mujeres en su sociedad, parece que nos enfrentamos a un serio problema, en el que no se puede

³⁸⁹ Aguiló, Alfonso, *El ocaso del CI*, p. 4

traslapar el mismo sentido que se ha venido presentando en la dualidad (equilibrio, complementariedad, unidad) y que aquí parece oponerse en relación a la equidad entre géneros. Sin embargo nos topamos en realidad con varios problemas, uno de ellos tiene que ver con la historicidad, es decir con la interpretación historiográfica, esto va de la mano con la escasa información existente sobre el papel de la mujer en la sociedad azteca, o bien, con la imagen de Malinche como “traidora” registrada por su intervención durante la conquista. Otro problema lo encontramos en la idea de querer atrapar a la cultura nahua en un bloque homogéneo donde se comparten los mismos valores en todas las esferas sociales, en los distintos periodos históricos y en toda Mesoamérica, soslayando el proceso de incorporación de creencia y prácticas de otras culturas a la sociedad azteca y el conflicto entre ésta y otras culturas de su tiempo no podemos comprender la cultura náhuatl como un bloque monolítico, habría que recordar que los aztecas se fueron configurando durante los dos últimos siglos anteriores a la llegada de los españoles, como una sociedad cosmopolita si se me permite el término, donde se fueron fusionando elementos culturales de varias tribus, chichimecas, toltecas, los de Aztlán etc. y finalmente nos enfrentamos al “discurso del amo”, instaurado ahora desde la visión patriarcal. En fin, todos estos problemas nos hacen reflexionar en lo que Max Müller decía: “los primeros hombres no sólo no pensaban del mismo modo que nosotros, sino que tampoco pensaban como suponemos que debían haber pensado.”³⁹⁰ Me detendré brevemente a abordar estos problemas intentando esclarecer un poco el papel de la mujer entre los antiguos nahuas.

En cuanto al primer problema, habría que recordar que los primeros escritos que dan cuenta de la cultura náhuatl son escritos por hombres, y que en muchas ocasiones se dejan translucir las ideas, sus valores y sus juicios hacia los “otros”, trasponiendo palabras y conceptos que no eran usados por los indios como el de ilegítimos o legítimos (refiriéndose a los hijos y las esposas de los dignatarios) o bien el concepto de virginidad que para las costumbres aztecas no tenía sentido alguno. López Austin hace la advertencia de que se puede atribuir a los textos de Sahagún un sesgo ideológico de la colonia, por lo que mucha de la información expresa esta moral;³⁹¹ y puesto que la mujer española tampoco representaba una figura pública relevante, no encontramos un interés en los cronistas por destacar su papel en la sociedad, además de que los aztecas

³⁹⁰ Citado por León-Portilla, en *Toltecayotl*, p. 140

³⁹¹ López Austin, Alfredo, *op. cit.*, pp. 319, 320

al momento de la conquista preconizaban los valores militares. Así la historia escrita por los hombres de su tiempo deja huella, por lo que hay que leer entre líneas para entretejer con los escasos datos el estatus de la mujer en estas antiguas sociedades.

Quizás uno de los pocos personajes femeninos que resaltan en la historia azteca está centrado en la imagen de Malintzin (Malinalli, Malinche o Doña Marina), en torno a ella ha corrido mucha tinta: como mujer, como traidora, como traductora, como piedra angular de la raza mestiza, como la “chingada” y hasta como Diosa. Durante mucho tiempo (especialmente en la segunda mitad del siglo XIX) la interpretación más aceptada y difundida ha sido la de “traidora,” la que desprecia a los suyos, por su inferioridad, y se humilla ante la superioridad del conquistador (Según R. Salazar Mallén³⁹²), pero aceptar esta versión “es ignorar las relaciones históricas entre las tribus indígenas en el momento de la conquista. Los aztecas eran enemigos de las tribus del sur, de la que procedía Malinche.”³⁹³ Así como de los tlaxcaltecas y muchos pueblos conquistados que vivían bajo los abusos de la tiranía azteca, por lo que el calificativo de traidora no tiene validez en este contexto. La poca información sobre su origen, su vida y su destino, dan pie a narraciones de todo tipo, Bernal Díaz del Castillo la describe como “una india de buen parecer, entrometida y desenvuelta”, su apreciación por doña Marina refleja su molestia por ser entrometida en asuntos que competen sólo a hombres pero a la vez expresa su admiración como mujer valiente y desenvuelta:

digamos cómo doña Marina, con ser mujer de la tierra, qué esfuerzo tan varonil tenía, que con oír cada día que nos habían de matar y comer nuestras carnes con *ají* [sic.], y habernos visto cercados en las batallas pasadas. Y que todos estábamos heridos y dolientes, jamás vimos flaqueza en ella, sino muy mayor esfuerzo que de mujer.³⁹⁴

Como vemos lo que se admira es su fuerza viril, es por ello que se le reconoce, la mujer para entonces puede ser apreciada o bien por sus cualidades físicas o porque su estatus puede ser equiparable al del hombre, es decir sale del anonimato para hacerse presente como personaje relevante parecido a los varones. Con lo cual adquiere un

³⁹² Salazar Mallén, Rubén, “El complejo de la Malinche” (1942), artículo reproducido en el semanario *Sábado*, suplemento cultural de *Unomásuno*, núm. 722. citado por Bolívar Echeverría, “Malintzin la lengua” en Margo Glantz (comp.) *La Malinche, sus padres y sus hijos*, p. 181

³⁹³ Nash, June, “Mujeres aztecas: la transición de status a clase en el imperio y la colonia” en Verena Stolcke (comp.) *Mujeres invadidas*, p. 18

³⁹⁴ Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1976, p. 172

estatus. Georges Baudot nos comenta, sobre el relato de Bernal Díaz del Castillo: “a mi modo de ver, al encerrar a Malintzin en la categoría de dama o doncella de una novela de caballería o de una *predella* medieval, la encerramos en una categoría femenina del Renacimiento europeo”³⁹⁵, para él la actuación de Malintzin más que considerarla un acto de traición “es más que otra cosa el resultado de una venganza de mujer, una mujer que así recupera su señorío, su lugar privilegiado en el orden social de su mundo.”³⁹⁶ Muchas mujeres de la nobleza azteca casadas con españoles aprovecharon este nuevo trato para conservar sus bienes y su estatus social, no es de extrañar que doña Marina, como mujer inteligente, aprovechara también estas ventajas, en una sociedad que no ofrecía mejores opciones.

Otra versión de Malintzin trata de redimir su imagen, enfocado en su papel de traductora, como figura mediadora, pero realmente vemos que “en las crónicas españolas Malinche carece de voz. Todo lo que ella interpreta, todos sus propósitos se manejan por discurso indirecto”³⁹⁷ Su voz es la de los narradores, bajo esta luz hacen decir lo que les acomoda de su discurso real. “La voz no es autónoma y, sin embargo, por razones estratégicas y por su mismo oficio, la lengua es un cuerpo agregado o interpuesto entre los verdaderos interlocutores, el conquistador y los naturales [...] Este mismo hecho, el de ser considerados sólo por su voz, reitera la desaparición de su cuerpo o, mejor, lo convierte en un cuerpo esclavo”³⁹⁸ la palabra no le pertenece. Otra opción para recuperar a la Malinche como traductora es aceptar su papel de mediadora entre dos discursos que debían ser inteligibles para dos mundos contrapuestos, dejando su imagen como mujer sabia y audaz. El tema de las diversas imágenes de la Malinche³⁹⁹ es extenso, y no es de interés abordarlo aquí, cabe sólo resaltar que sobre su papel histórico y mítico se devela la conciencia de quien lo escribe, acomodando su imagen a los valores y juicios de cada autor y cada época, lo que pone en cuestionamiento la descripción que los cronistas de la colonia registran

³⁹⁵ Baudot, Georges, “Malintzin, imagen y discurso de mujer en el primer México Virreinal” en Margo Glantz (comp.) *La Malinche, sus padres y sus hijos*, p. 60

³⁹⁶ Baudot, Georges, “Malintzin, imagen y discurso de mujer en el primer México Virreinal” en Margo Glantz (comp.) *La Malinche, sus padres y sus hijos*, p. 76

³⁹⁷ Glantz, Margo “La Malinche: la lengua en la mano” en Margo Glantz (comp.) *La Malinche, sus padres y sus hijos*, p. 105

³⁹⁸ *Idem.*

³⁹⁹ Para una revisión de las distintas imágenes de la Malinche en la historia revisar Margo Glantz (comp.) *La Malinche, sus padres y sus hijos*, Taurus, México 2001

sobre el estereotipo de la mujer nahua: obediente, fiel, recatada, en una palabra sumisa, y que como veremos más adelante representa la visión patriarcal que conformó el canon histórico.

Ahora bien, en cuanto al segundo problema, no podemos comprender la cultura náhuatl como un bloque monolítico, sino a través de la configuración que le va imprimiendo cada tribu a lo largo de su historia, en esta fusión algunos rasgos de las antiguas culturas se fueron olvidando o transformando, dando pie a la consolidación de nuevos elementos que se reflejaban en extensos ámbitos de la vida, pero en especial en la estructura social, donde el papel de la mujer fue mermando su jerarquía. Mencionaré sólo aquellos que las fuentes refieren como momentos importantes en la transformación de la condición femenina. Un primer momento se relaciona con el mito del nacimiento de *Huitzilopochtli*, donde se dice que al ser engendrado por *Coatlicue* (la tierra), su hija *Coyolxauhqui* (la luna) y a sus hermanos los *Centzon-Huitznahua* (las 400 o innumerables estrellas del sur.) planeaban darle muerte a su madre. El *Códice Florentino* relata esta hazaña, que no reproducimos por completo, pues nos interesa sólo destacar ciertos detalles:

...Al ver los 400 surianos que su madre estaba encinta,
 Mucho se enojaron, dijeron:
 -“¿Quién le ha hecho esto?
 ¿Quién la dejó encinta?
 Nos afrenta, nos deshonra.”
 Y su hermana Coyolxauhqui les dijo:
 -“Hermanos, ella nos ha deshonrado
 Hemos de matar a nuestra madre,
 La perversa que se encuentra ya encinta,
 ¿Quién le hizo lo que lleva en el seno?
 Cuando supo esto Coatlicue,
 mucho se espantó,
 mucho se entristeció.
 Pero su hijo Huitzilopochtli, que estaba en su seno,
 Le informaba, le decía:
 -“No temas,
 Yo sé lo que tengo que hacer” [...]
 -Ya están en la cumbre, ya llegan,
Los viene guiando Coyolxauhqui”
 En ese momento nació Huitzilopochtli,
 se vistió sus atavíos [...]
 Luego con ella hirió a Coyolxauhqui,
 Le cortó la cabeza,
 la cual que vino a quedar abandonada

en la ladera de Coatépétl...⁴⁰⁰

Es de importancia resaltar que quien guía a los hermanos es *Coyolxauhqui*, ella es quien los convoca a la lucha, es quizás uno de los pocos relatos en que vemos que una batalla es guiada por una mujer, lo cual indica que en algún momento pudieron ser ellas las que tomaban el mando y este relato marca el cambio de su condición como veremos en seguida. En este mito lo que se relata es una lucha cósmica⁴⁰¹ de acuerdo a la simbología de cada uno de los personajes, Huitzilopochtli representa al sol quién entabla una lucha contra la noche: la luna y las estrellas (del sur), es decir vence la luz sobre las fuerzas de la oscuridad, pero también si revisamos su cosmogonía, el sol representa la fuerza masculina y la luna la femenina, es decir triunfa el hombre sobre la mujer. Se dice que el nacimiento de Huitzilopochtli tiene lugar durante la peregrinación de Aztlán, deidad que los guía, cuyo inicio data del año 1116 d.C.⁴⁰² por lo que el nacimiento de Huitzilopochtli no se remonta al origen mítico, sino que se trata de una creación bastante reciente. Siendo así que podemos marcar este mito como un primer rompimiento en la condición previa de la mujer.

Cien años después de fundada la ciudad de Tenochtitlan, durante el reinado de Izcóatl (1429-1440) -y por consejo de Tlacaelel- se inician una serie de reformas administrativas que dieron mayor prerrogativa a los guerreros: se les concedieron títulos nobiliarios y se les repartieron tierras conquistadas. Fue también cuando mandaron quemar la biblioteca de Azcapotzalco donde a su parecer se difamaba su origen, por lo que construyen una nueva historia donde Huitzilopochtli aparece como creador del mundo, era importante crear una nueva historia que los mostrara como pueblo elegido por el Sol. Pero no sólo la historia, sino también el pensamiento fue

⁴⁰⁰ *Códice Florentino*, op. cit., lib. III, Cap. I (las cursivas son mías)

⁴⁰¹ Para Eduardo Matos Moctezuma, muchos de los mitos se basan en hechos históricos. Hay referencias históricas que indican que hubo enfrentamientos entre dos grupos dentro del territorio tenochca, nos dice Matos “Seguramente la lucha surge de inevitables diferencias respecto al curso de supervivencia del grupo, ya que ambos partieron juntos de Aztlán. Pero es significativo que uno de los barrios de Tenochtitlán conserve el nombre de los Huitznahua, lo que parece indicar que, no obstante haber sido vencidos en la pugna interna, el grupo mantiene su importancia dentro la sociedad mexicana gracias, quizá, a que controlaban determinado tipo de conocimiento. Es así cómo el dato histórico nos permite ver cómo una lucha intestina se convierte, al paso del tiempo, en lucha cósmica protagonizada por dos deidades” Matos, Eduardo y Eherenberg, Felipe, *Coyolxauhqui*, p 12

⁴⁰² Hay varias versiones sobre la fecha de la salida de Aztlán, aquí tomamos el dato de la *Tira de la peregrinación o Códice Boturini*, según refiere Alfonso Caso, “El águila y el nopal” en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, 1948, t. V, No. 5, p. 96

objeto de nuevas formas de interpretación, así nace una visión mítica guerrera del mundo,⁴⁰³ donde la mujer no tiene un papel protagónico.

El estatus de la mujer fue transformándose con la consolidación del imperio, donde aun se mezclaban ciertos patrones de culturas anteriores, por ejemplo en relación a la poligamia, “no hay duda que las tribus semibárbaras venidas del norte practicaban la monogamia, como lo demuestran todas las descripciones que se han escrito sobre ellas. La poligamia debió haberse practicado entre las tribus sedentarias del valle central (que habían sido toltecas) y que se introdujo cada vez más en las costumbres a medida que se elevaba el nivel de vida, sobre todo en la clase dirigente y los soberanos”.⁴⁰⁴ Estos contaban sus esposas secundarias por centenares o por miles.⁴⁰⁵ En cambio entre la gente común del pueblo (los *macehuals*), la ley era muy estricta, se prohibía la poligamia con la pena capital para cualquiera de los infractores. La élite gobernante podía tener una mujer principal y varias concubinas, a las que tenía que mantener con toda su descendencia, el problema se presentaba al momento de la sucesión para saber a cual elegir entre los cientos de hijos procreados, por ejemplo “Nezahualpilli tenía ciento cuarenta y cuatro hijos e hijas, de los cuales once eran de su mujer principal.”⁴⁰⁶ a todos se les reconocía como *pilli* (noble), pero sólo los hijos de la mujer principal podían acceder al trono. Ixtlilxóchitl dice que era costumbre de los soberanos “tener una mujer legítima de donde naciera el sucesor del reino”⁴⁰⁷ Las expresiones de “legitimidad” o “ilegitimidad” que se emplearon después de la conquista española bajo la influencia de las ideas europeas no debe engañarnos; sobre la situación social de las esposas secundarias y de sus hijos no pesaba ningún estigma. No hay duda de que en principio sólo los hijos de la mujer principal sucedían a su padre: pero los libros que tratan el tema abundan los ejemplos de lo contrario, y tal es el caso del emperador Itzcóatl, ilustre como el que más, que fue hijo de una concubina de origen muy humilde.

Evidentemente sólo los dignatarios y los ricos podían hacer frente a los gastos que originaban familias como éstas.⁴⁰⁸ De tal forma vemos que las leyes no se cumplían cabalmente, cosa que fue creando descontento entre los habitantes y los pueblos

⁴⁰³ León-Portilla, “Casi cien años de grandeza del pueblo del sol” en *Historia de México*, t. 4, pp. 789. 790

⁴⁰⁴ Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas*, pp. 181, 182

⁴⁰⁵ Netzahualpilli, rey de Texcoco tenía más de dos mil, según datos de Ixtlilxóchitl, *Historia chichimeca*, p. 267

⁴⁰⁶ Soustelle, Jacques, *op. cit.*, p. 184

⁴⁰⁷ Ixtlilxóchitl, *Historia chichimeca*, p. 213

⁴⁰⁸ Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas*, pp. 182, 184

sojuzgados. Una de las quejas más expresada se debía sobre todo al abuso de las mujeres como botines de guerra, “la inmoralidad sexual permitida a los soldados y la poliginia practicada por la realeza contrastaban con la vida casta y monógama del campesinado [...] Las crecientes contradicciones en su propia sociedad sin duda ya habían debilitado a los aztecas aún antes de la llegada de los españoles”⁴⁰⁹

Otro factor que nos hace pensar que la condición de la mujer fue perdiendo importancia lo encontramos en el hecho de constatar que no siempre fueron los hombres los que gobernaron en la antigüedad, las fuentes nos hablan también de mujeres que llegaron a ocupar los más altos puestos políticos,⁴¹⁰ en Tula por ejemplo, la reina Xiuhquentzin reinó sólo cuatro años porque falleció (en el año 830 d.C.),⁴¹¹ y hasta parece que originalmente el poder monárquico en México se encuentra en una mujer Ilancueitl, quién tuvo una participación de primer orden en la vida política.⁴¹² Las mujeres, por lo menos en un principio, transmitían el linaje dinástico: Ilancueitl transplantó a México el linaje tolteca de Culhuacán, que fue lo que permitió a la dinastía azteca reclamar para sí la ascendencia prestigiosa de Quetzalcóatl.⁴¹³

“No hay duda de que con el transcurso del tiempo el poder masculino se vio reforzado y que tendió a encerrar a la mujer, cada vez más dentro de las cuatro paredes de la casa.”⁴¹⁴ Pero ella conservaba sus propios bienes, podía hacer negocios confiando sus mercancías a los negociantes ambulantes⁴¹⁵ o ejercer algunas profesiones: sacerdotisa, partera, curandera, en las cuales disfrutaba de una gran independencia.⁴¹⁶

Por otro lado es de llamar la atención que al emperador azteca se le considerara como “el padre y la madre” de los mexicanos, según la expresión consagrada; pues estaba obligado a hacerles justicia y a luchar contra la carestía para asegurarles la abundancia de los “frutos de la tierra, para que siempre hubiera hartadura.”⁴¹⁷

⁴⁰⁹ Nash, June, “Mujeres aztecas: la transición de status a clase en el imperio y la colonia” en Verena Stolcke (comp.) *Mujeres invadidas*, p. 16

⁴¹⁰ Molina incluye en su Vocabulario la palabra cihuatlatoani, que traduce como “señora principal, así como reina, marquesa, etcétera”

⁴¹¹ Ixtlilxóchitl, *Historia de la Nación Chichimeca*, p. 66

⁴¹² *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, publ. Por Icazbalceta, *Nueva Colección de documentos par la historia de México*, t. III, México, 1891, p. 249 y López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p. 329

⁴¹³ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, publ. Por Icazbalceta, *Nueva Colección de documentos par la historia de México*, t. III, México, 1891, pp. 273-275.

⁴¹⁴ Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas*, p. 185

⁴¹⁵ Sahagún, *op.cit.*, y. II, p. 351

⁴¹⁶ Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas*, p. 185

⁴¹⁷ Pomar, Juan Bautista, *Relación de Texcoco* (1582). Publ. por Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, t. III, México, 1891

Asimismo, cabe señalar que junto al soberano, encontramos una figura que era como el “vice-emperador”, quien llevaba el título de *Cihuacóatl*, “mujer serpiente”. “Ese era el nombre de una gran diosa, y es probable que originalmente el *Cihuacóatl* sólo fuera el sacerdote principal de esta divinidad. Sólo a partir del reinado de Moctezuma I el título de *Cihuacóatl* cuya existencia está atestiguada ya en México y en otras ciudades, se convierte súbitamente en el primer personaje del Estado después del soberano.”⁴¹⁸ La referencia terminológica a figuras femeninas en los niveles más altos de la jerarquía, aunque los cargos estuviesen ocupados por hombres, sugiere que las mujeres podrían haber ejercido funciones políticas destacadas antes de la centralización del Estado⁴¹⁹

Otro de los problemas al que nos enfrentamos es que los cronistas españoles se avocaron a escribir prioritariamente sobre la educación, las costumbres, el estilo de vida de la clase dominante, pese a que este grupo sólo constituía menos del 10% de la población.⁴²⁰ No obstante, las fuentes marcan diferencias en cuanto a la educación de las hijas de la nobleza y las del pueblo. A las hijas de los señores principales “se les recomendaban tres principios que, sobre todo, debían constituir la norma de su vida: servir a los dioses, conservarse honestas, y amar, servir y respetar a su marido.”⁴²¹ La educación femenina entre los nobles en general fue mucho más estricta. A las niñas se les enseñaba a comportarse con recato y decoro, aprendían desde muy chicas cómo debían de hablar. Sahagún escribe:

cuando hablares, no te apresurarás en el hablar; no con desasosiego, sino poco a poco y asiossegadamente. Cuando hablares, no alzarás la voz ni hablarás muy bajo, sino con mediano sonido. No adelgazarás mucho tu voz cuando hablares o cuando saldares, ni hablarás por las narices, sino que tu palabra sea honesta y de buen sonido, y la voz mediana. No seas curiosa en tus palabras.⁴²²

En términos generales encontramos referencias sobre el tipo de educación que las mujeres recibían en las escuelas, aunque no se especifican rangos ni clases sociales. Jacques Soustelle menciona que “las jovencitas estaban consagradas al templo desde su más tierna edad, ya para permanecer en él durante un determinado número de años, o bien para esperar su matrimonio. Dirigidas por las sacerdotisas de

⁴¹⁸ Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas*, p. 97

⁴¹⁹ Nash, June, “Mujeres aztecas: la transición de status a clase en el imperio y la colonia” en Verena Stolcke (comp.) *Mujeres invadidas*, p. 15

²¹⁶ Rodríguez, María J. S.: *La mujer azteca*, p.27

⁴²¹ Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas*, p. 178

⁴²² Sahagún, *op. cit.*, I (6/XIX), p. 371

edad madura que las adoctrinaban, vivían castamente, se ejercitaban en la confección de hermosas telas bordadas, tomaban parte en los ritos y ofrecían incienso a las divinidades, varias veces cada noche. Tenían el título de sacerdotisas”⁴²³ Desgraciadamente, por ausencia de fuentes primarias no podemos establecer exactamente la índole de estudios que se les impartían en las escuelas de las niñas aztecas, ni quienes asistían al *ichpuchcalli*. Pero sabemos mucho sobre sus deberes y trabajos durante los años de la educación formal. La vida de las muchachas consistía en preparar los alimentos a los dioses, debían de moler y hacer el *cacaotl*, también debían de barrer los patios y la parte baja de los templos, porque no les estaba permitido subir a lo alto de ellos. Tejían hermosas mantas para los vestidos de los dioses y hacían adornos de los mismos. Por supuesto, una de las más importantes labores que desempeñaban estas mujeres en el templo era su participación en todas fiestas y rituales a sus dioses, que eran muchísimos, participaban danzando y cantando ante los ídolos y naturalmente su actitud debía ser muy honesta. Una de las cosas más importantes en el comportamiento de las niñas era su castidad y honradez, y el castigo al no cumplimiento de estos dos preceptos era la muerte.⁴²⁴ Sahagún escribe como hablaron los padres a sus niñas:

Mira que te guardes mucho que nadie llegue a ti, que nadie tome tu cuerpo. Si perdieres tu virginidad⁴²⁵, y después desto te demandare por mujer alguno y te casaras con él, nunca se habrá bien contigo ni te tendrá verdadero amor. Siempre se acordará de que no te halló virgen y esto te será causa de gran aflicción y trabajo. Nunca estarás en paz; siempre estará tu marido sospechoso de ti. Oh, hija mía muy amada, mi palomita! Si vivieres sobre la tierra, mira que ninguna manera te conozca más que un varón.⁴²⁶

En general entre los diecisiete y los veinte años la mujer azteca finalizaba su educación y comenzaba una nueva etapa: la vida matrimonial. Pero independientemente de su origen todas tenían que vivir una vida honesta, modesta, posiblemente virginal y laboriosa.

Una parte muy importante de la educación de las niñas era la asimilación de las actividades del trabajo doméstico. ¿Cuál era el trabajo asignado a la mujer noble? En el

⁴²³ Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas*, p. 174

⁴²⁴ Kéri, Katalin, *La mujer azteca* en *1º Encuentro Internacional en Pécs de Latinoamericanistas de Europa Central Pécs*, 2003. április 4-5, kerikata.hu/publikaciok/text/aztekmu.htm - 37k

⁴²⁵ Nótese el anacronismo en el concepto de virginidad transpuesto por Sahagún, sobre todo si pensamos que entre los nahuas no existía la virgen como figura de veneración.

⁴²⁶ Sahagún, op. cit., I (6/XIX) p. 372

libro de Sahagún se lee que el oficio de las mujeres es hilar y tejer, en el siglo XVI ellas eran “obligadas a hacer y guisar la comida”, debían ser diestras y diligentes en la preparación de manjares y bebidas delicadas, y debía ocuparse personalmente también de la confección de los vestidos de su marido y sus hijos, y tenían que guardar y criar a sus niños.⁴²⁷ En cuanto a las mujeres del pueblo, debían realizar los siguientes trabajos domésticos: vigilancia y mantenimiento del hogar, barrer la casa y el patio, lavar los trastos de cocina y la ropa, moler el maíz y cacao, recolectar vegetales comestibles y leña, cocinar y preparar los alimentos, ayudar a las tareas agrícolas en la milpa o en el huerto familiar y colaborar como auxiliar en las actividades artesanales: hilar, tejer y bordar la ropa para la familia y para el tributo; alimentación, educación, cuidado y socialización de los niños.⁴²⁸ Además – como escribe Sahagún – las mujeres que pertenecían al grupo más pobre de la sociedad azteca, a diferencia de la noble, tenían que dedicarse a la venta de algunos artículos y servicios en el mercado para obtener ingresos que le permitieran completar el gasto familiar. Sin embargo, también encontramos en ciertos sectores de la población urbana, que las mujeres adquirirían una posición de prestigio al abandonar las penosas y rutinarias actividades intrafamiliares para participar en las relaciones externas. Así, existe la mención de que las mujeres pertenecientes a familias de comerciantes podrían invertir bienes en las expediciones mercantiles⁴²⁹.

El valor de la mujer era muy diferente en aquellas sociedades en las que las labores femeniles quedaban reducidas a las actividades hogareñas, y aquellas en las que existía la posibilidad de que la mujer interviniera en la producción de artículos destinados a la venta o al pago de los tributos, por ejemplo, los hilados y los tejidos de algodón.⁴³⁰ Sin embargo la poca valoración de las labores femeninas no es algo que se deba buscar sólo en los antiguos documentos, forma parte de la visión de muchos investigadores contemporáneos que consideran que el trabajo en el hogar es de poca importancia, no obstante en los estudios etnológicos que han investigado más allá de la superficial afirmación de que las mujeres simplemente “se ocupan de la casa” han constatado que su tasa de actividad es muy superior a lo que parece indicar la tasa de

⁴²⁷ *Idem*, II (10/I), p. 523

⁴²⁸ Rodríguez, María, *op. cit.*, P. 115

⁴²⁹ López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p. 329

⁴³⁰ López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p. 329

participación en la fuerza de trabajo del 10,5 % que recoge el censo. Lourdes Arizpe (1977)⁴³¹ señala que las campesinas de Sierra de Puebla producen licor y hamacas, recogen leña, cultivan verduras, recolectan fruta, muelen el grano, preparan tortillas y frijoles, además de proporcionar servicios médicos para su familia y otras personas del vecindario. También realizan tareas de educadoras, enfermeras asistentes psiquiátricas y muchas otras funciones, a veces retribuidas y otras no, pero raras veces registradas. Cabe suponer que este tipo de actividad productiva, realizada a menudo según pautas anteriores a la conquista, se mantuvo invariable durante todo el periodo colonial. »⁴³²

También encontramos documentos en la colonia que nos hacen pensar que el papel de la mujer no se circunscribe exclusivamente a las labores domésticas, y que tampoco se les puede equiparar por su carácter dócil, sino que salen de este estereotipo que las codifica como sumisas y su intervención va más allá del ámbito hogareño, Gómez de Cervantes cuenta que aunque el indio fuera muy principal, hábil y entendido:

[...] no aparecerá ante la Justicia sin llevar consigo a su mujer, y ellas informan y hablan lo que en razón del pleito conviene hablar, y los maridos se están ,muy encogidos y callados; y si la justicia pregunta algo que quiere saber, el marido responde: “aquí está mi mujer que lo sabe”; y esto en tal manera que aun me ha acaecido preguntar a un indio y a muchos ¿cómo te llamas? y antes que el marido responda decirlo la mujer, y así en todas las demás cosas; de tal manera que es gente que está rendida a la voluntad de la mujer.⁴³³

Efectivamente, como indica Arizpe hay muchos ámbitos del poder de influencia de las mujeres que no se registran, pero que existen y siguen presentes, aunque sin reconocimiento. En mi experiencia de campo en comunidades indígenas en Michoacán, también he podido observar que el jefe de familia no toma decisiones importantes que afecten a la vida familiar sin la aprobación de su esposa (venta o compra de bienes o animales) y en muchas ocasiones es la mujer quien sale a vender (textiles o alfarería) para obtener ingresos cuando el esposo se dedica al campo, por lo que la mujer además de cumplir con la labores del hogar, es pieza fundamental para la economía familiar. Por otro lado, la idea de que las mujeres deben cumplir papeles importantes fuera del hogar es una exigencia de nuestro contexto cultural, urbano, occidental o como quiera

⁴³¹ Arizpe, Lourdes, “Campesinas, capitalismo y cultura”, *Fem*, 1, 3:25-31, 1977

⁴³² Nash, June, “Mujeres aztecas: la transición de status a clase en el imperio y la colonia” en Verena Stolcke (comp.) *Mujeres invadidas*, pp. 24, 25

⁴³³ Gómez de Cervantes, Gonzalo, *La vida económica y social de la Nueva España al finalizar el siglo XVI*, Porrúa, México, 1944, P. 135

llamarse y que no se puede equiparar con el ideal de las sociedades campesinas e indígenas. Así, la economía familiar mantiene el patrón de roles por sexo y por edad, que se mencionó con anterioridad, cada uno tiene sus propias actividades sin demérito de rango, pues lo que se pone en juego son las diversas estrategias económicas y sociales para mantener la unidad familiar, lo cual no quiere decir que se cumpla en todos los casos, pues también encontramos casos de abuso, en especial estos roles han sido trasgredidos por el alcoholismo en las comunidades indígenas actuales (y desde hace algunos años también por las drogas, en especial entre matrimonios jóvenes), cosa que entre los antiguos nahuas era severamente castigado, de tal forma que, podemos decir que en términos formales se mantiene como ideal, como meta a seguir, cada uno cumple un papel importante en la reproducción dentro de la familia y de la comunidad.

Ciertamente tal vez no encontremos un papel preponderante de la mujer en la sociedad azteca como nos gustaría encontrar bajo la mirada del siglo XXI, pero cabe hacer varias reflexiones sobre el tema que nos ocupa en lo que aquí se ha expuesto. Primero en relación a las fuentes históricas encontramos una transposición de valores propios de la moral colonial, reconociendo que esta historia es escrita por hombres, y como hombres de su tiempo el valor de la mujer que se exalta es el de la sumisión y el recato. Por otro lado en los distintos periodos de la cultura nahua y de acuerdo a las fuentes, se puede trazar una etapa de transición en el cambio de visión hacia la mujer donde fue perdiendo prerrogativas sociales y políticas, marcadas claramente desde la peregrinación de Aztlán y que fue consolidándose paulatinamente en el imperio azteca, en términos generales, la sociedad enaltecía el valor de lo masculino, debe pensarse que tanto en la amplia base popular campesina como en la cúspide de los grupos dominantes de fuerte tendencia militarista, se estimaba que la mujer tenía una importancia secundaria.”⁴³⁴ El abuso de los guerreros avalado por la tiranía azteca y la pena de muerte en caso de bigamia aplicada de forma arbitraria, fue generando contradicciones entre la reivindicación ideológica de la castidad y la monogamia así como el comportamiento de la élite gobernante fue quebrantando la equidad de géneros y socavando la legitimidad de su gobierno.⁴³⁵

⁴³⁴ López Austin, Alfredo, *op. cit.*, p. 329

⁴³⁵ Nash, June, “Mujeres aztecas: la transición de status a clase en el imperio y la colonia” en Verena Stolcke (comp.) *Mujeres invadidas*, p. 16

En las comunidades indígenas actuales vemos que el rol de la mujer cumple un papel fundamental para la economía doméstica, cuyo patrón puede suponerse, proviene desde el mundo precolombino, donde la división del trabajo por sexo y por edad conforman la estructura que permite la estabilidad de la unidad familiar. Pero también dentro de estos roles se advierten muchas actividades que rebasan el ámbito doméstico y cuya influencia se extiende a otros ámbitos que se presume son competencia de los varones, por lo que se podría decir que encontramos lo que vulgarmente se conoce como “el poder detrás del trono”, un poder de influencia que existe pero que al no registrarse permanece invisible. Por tanto, debido a las escasas fuentes, a la visión patriarcal unilateral y fragmentada, así como el cambio de estatus de la mujer que se instaure desde el mito fundacional de Huitzilopochtli en la sociedad azteca con lo cual se infringe el ideal de equidad que debía mantenerse entre sexos, podemos decir que el sentido de la dualidad en el ámbito social, se mantuvo entre los antiguos nahuas hasta antes de la consolidación del imperio, cuyos vestigios dejan ver destellos que se reflejan más como un ideal que como una realidad.

e) La ética: hacia la *tlamatiliztli*

El sentido de la ética entre los antiguos nahuas era uno de los pilares de la formación del ser humano, éste debía seguir el mismo orden que el mundo sobrenatural, reflejado en tres dimensiones de la vida de cada individuo: la primera en relación a la divinidad, la segunda a nivel personal y la tercera en lo social, que se entrelazan formando todo un sistema complejo y coherente. La férrea disciplina, el seguir una vida correcta y laboriosa, el autocontrol y el agradecimiento serían los puntales que guiarían la actuación del individuo en el mundo. Sahagún mismo reconocía estas virtudes entre los antiguos habitantes de esta tierra, decía: “La filosofía moral enseñó por experiencia a estos naturales que para vivir moral y virtuosamente era necesario el rigor, austeridad y ocupaciones continuas en cosas provechosas a la república”⁴³⁶

En la dimensión divina, como ya se ha mencionado, la vida del ser humano se debe a *Ometéotl*, es gracias a él que la procreación se lleva a cabo como lo cuenta el siguiente pasaje:

⁴³⁶ Sahagún, fray Bernardino, *op. cit.*, t. II p. 245

Se decía que desde el doceavo cielo
 A nosotros los hombres nos viene el destino.
 Cuando se escurre el niño
 De allá viene su suerte y destino,
 en el vientre se mete,
 lo manda el señor de la dualidad.⁴³⁷

Así la vida se convierte en un don divino, pero además desde su nacimiento los padres estaban obligados a consagrar a las criaturas, ya sea a Quetzalcóatl o a Tezcatlipoca deidades tutelares de los templos-escuela. Esta obligación, como indica López Austin “no era sólo una obligación de los padres que respondía a la necesidad de preparar a sus hijos para la vida adulta. Era una obligación religiosa concertada con los dioses; era una obligación con el templo; era una obligación con la ciudad entera.”⁴³⁸ Quien se rehusara al ofrecimiento de sus hijos a dichas deidades, tenía que enfrentarse al repudio social. De esta forma la vida adquiere relevancia en el plano sobrenatural, con ello los seres humanos estaban obligados a ofrecer su agradecimiento al dador de la vida, mediante diversos ritos y ceremonias a lo largo de su existencia. La dualidad así queda expresada en una doble obligación, por un lado con *Ometéotl* y por otro con el mundo en la tierra, como individuo y como miembro de una colectividad, es decir en el mundo natural y sobrenatural, que se traducen en una serie de prácticas cuyo fin es transitar por el camino correcto mediante normas muy rigurosas.

En el mundo social, la dura disciplina daba comienzo a edad muy temprana en el seno familiar -al que ya nos hemos referido-, los padres eran muy acuciosos en las formas de educación dando consejos y reprendiéndolos continuamente. En *Huehuetlatolli* se menciona cómo se criaban los hijos antiguamente; se dice en las siguientes líneas que de mañana, tras haber tomado su reducido alimento:

- | | |
|--|---|
| 1. Comenzaban a enseñarles: | <i>Ie pehua in quinmachtia:</i> |
| 2. cómo han de vivir, | <i>in iuh nemizque</i> |
| 3. cómo han de respetar a las personas, | <i>in iuh Tlatlacamatizque, in iuh Temahuiztilizque</i> |
| 4. cómo se han de entregar a lo conveniente y lo recto | <i>in quinomacazque in quallotl in yecyotl</i> |
| 5. han de evitar lo malo, | <i>auh inic Quitlalcahuizque in ixpamapa</i> |
| 6. huyendo con fuerza de la maldad, | <i>ehuazque in aquallotl in ayecyotl</i> |
| 7. la perversión y la avidez. ⁴³⁹ | <i>in tlhuelilocayotl, in tlacazolyotl</i> |

⁴³⁷ *Textos de los Informantes indígenas de Sahagún* (ed. Del Paso), t. VIII, fol. 175, v.

⁴³⁸ López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, p. 444

⁴³⁹ “Huehuetlatolli, Documento A”, publicado por Garibay en *Tlalocan*, t. I, 97

La enseñanza en términos generales tenía un fin práctico, para cumplir con las normas morales que imperaban en la época. Se les enseñaba a vivir con austeridad y sobriedad, donde el respeto era fundamental en las relaciones intersubjetivas. En la línea 3 se utilizan los vocablos *in iuh Tlatlacamatizque*, *in iuh Temahuiztilizque*, traducido “cómo han de respetar a las personas” derivado de *Tlatlacamatli*: obedeciendo, escuchando y de *Temauiztiliztli* o *Temauiztiliztli*: honor que se rinde a alguien, deferencia, respeto; por lo que podemos decir que se les enseñaba a escuchar, a obedecer con respeto, honrando a sus mayores, expresado a través de este difrasismo.

En la línea 4. dice *in quinomacazque in quallotl in yecyotl* que León-Portilla traduce “cómo se han de entregar a lo conveniente y lo recto” También encontramos como significado de éstas últimas palabras en el *Diccionario* de Rémi⁴⁴⁰ la siguiente traducción: *quallotl* bondad, moderación, discreción; *yecyotl*, bondad, tranquilidad, buen humor, disposición; por lo que también podría traducirse el sentido metafórico de este difrasismo, cómo se han de entregar con disposición a la bondad, o bien cómo disponerse de una buena manera a la moderación. Así la disposición a lo conveniente y lo recto, a la bondad y la moderación, nos están indicando que lo bueno es tal por convenir al ser humano ya que puede ser apetecido y asimilado por éste, o bien que algo es asimilable o conveniente precisamente porque es en sí recto o “como debe ser.” Con ello se expresa el ideal de bondad moral.⁴⁴¹ Así encontramos en el mismo lenguaje expresada la dualidad como forma característica del difrasismo en el náhuatl, dos conceptos que se complementan, se unen en un solo significado, en una sola unidad de sentido, por ejemplo la idea contraria de maldad, desequilibrio, flaqueza en la voluntad quedan expresados en el difrasismo de la línea 6, *in aquallotl in ayecyotl*, es decir los mismos vocablos anteponiendo la letra *a* que significa negación o ausencia de. También podemos observar que esta idea de considerar al bien, la bondad, lo correcto debía seguirse con buen humor, con beneplácito, más que como imposición, aunque ciertamente los castigos eran muy severos para quien no cumplía con dichas normas, sin embargo había otros mecanismos ideológicos para conseguir un buen proceder, que tenían un peso importante sobre las decisiones que cada uno debía tomar, como indica López Austin: “Las transgresiones desequilibraban el cuerpo y atraían nocivas energías

⁴⁴⁰ Rémi, Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, pp. 178 y 399

⁴⁴¹ León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 235

sobrenaturales. Los dioses punían con frecuencia con enfermedades o con la muerte. El prestigio tenía como fundamento una fuerza material, un fuego interno que hacía al individuo físicamente poderoso y respetable.”⁴⁴² Esta misma información es confirmada por Olivier, quien comenta que “se les atribuía a la mayoría de las divinidades mesoamericanas enfermedades como la lepra, el cáncer, las hemorroides, pruritos, pústulas, etc., que afectaban a los individuos negligentes o irrespetuosos”⁴⁴³ De tal forma que se puede pensar que actuar dentro de lo correcto los llevaba al bienestar o a la felicidad, como una especie de eudemonismo, así “las reglas básicas eran el equilibrio, la moderación, el desempeño de las funciones a cada uno atribuidas”⁴⁴⁴ para lograr una aceptación de sí mismo, un autocontrol y fortalecimiento espiritual. Pero estas normas no sólo debían ir modelando al individuo sino que el fin último era el de fortalecer la cohesión social, mantenida a través del respeto llevando una vida correcta, conveniente como lo advierte León-Portilla: “El móvil náhuatl del obrar rectamente parece estar situado en un doble plano personal y social. En primer lugar hay que buscar ‘lo conveniente, lo recto’ porque sólo así se logrará poseer un ‘rostro y un corazón verdadero’, o como con frecuencia se repite en los *Huhuetlatolli*: realizando ‘lo conveniente, lo recto’, ‘con esto estarás en pie, serás verdadero’”⁴⁴⁵ que refuerza las ideas ya expresada en apartados anteriores.

León-Portilla indica que este difrasismo expresa claramente el concepto ético fundamental, como regla de vida de los nahuas, a través de la cual se podía hablar de bondad y de maldad, a ello llamaron sus sabios: “*Tlamanitliliztli*: *Tla*: cosa y *mani*: ‘permanecen o están permanentemente’. Añadiendo a dicho elemento el sufijo propio de los sustantivos abstractos: *-litztli*, todo el compuesto: *tlamani-ti-litztli* viene a significar ‘conjunto de las cosas que deben permanecer’”⁴⁴⁶, o como traduce Molina en su diccionario: ‘uso o costumbre del pueblo, ordenanzas que en él se guardan’”⁴⁴⁷ Aquí advertimos que la tradición juega un papel esencial, una tradición que se va forjando a través de la experiencia, una experiencia que como ya vimos se funda en el buen proceder, tradición que conduce a la sabiduría, pues ésta se expresaba con un vocablo

⁴⁴² López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, p. 445

⁴⁴³ Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca*, p. 53

⁴⁴⁴ López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, p. 451

⁴⁴⁵ Olmos, fray Andrés de, *Ms. en Náhuatl*, fol 112, r.

⁴⁴⁶ León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 233

⁴⁴⁷ Molina, fray Alonso de, *Coloquios de los doce* (ed. De . Lehmann,) p. 105

muy parecido: *tlamatiliztli*: sabiduría, de *tla* (cosa) y *matiliztli*, sustantivo abstracto derivado de *mati*: saber. Se trata de una sabiduría en sentido activo, que significa “sabiduría sabida”, o adquirida por tradición.”⁴⁴⁸ Sobre esta tradición descansa la concepción de los antiguos *tlamatinime*, pues como dice Gadamer la tradición es el modo como nos experimentamos unos a otros y su comprensión es la continuación de un acontecer que viene desde la antigüedad y que nos determina el lenguaje en el que vivimos.⁴⁴⁹ Para los antiguos nahuas esta tradición es lo que da sustento y verdad a su concepción ética, es lo que ellos expresan como *Tlamatiliztlaçotla*: amar la ciencia, la sabiduría. Este amor a la sabiduría es lo que emparenta quizás a los grandes pensadores.

Por otro lado es importante hacer resaltar que esta ética no recae exclusivamente sobre el individuo, cualquier delito o ruptura de las normas ponían en desprestigio no sólo al infractor sino a la familia entera, pues pone en riesgo el honor de la familia, estos códigos eran más estrictos especialmente entre la nobleza, nos dice López Austin:

La atribución de limpieza moral de la estirpe dan testimonio las prédicas de los padres nobles a sus hijos. En ellas se señala que las faltas producían como gravísimo resultado el que la fama de los ancestros se cubriera de polvo [...] y quedaba reforzada por las duras penas impuestas a los nobles en caso de transgresión, superiores en rigor a las que se aplicaban al común del pueblo.⁴⁵⁰

El código moral para los nobles era mucho más riguroso, para ellos el autocontrol era un requisito que se iba forjando desde el *Calmécac* y que en la edad adulta debía reflejarse en el desempeño de sus funciones, evitando la ostentación de sus sentimientos, manteniendo una actitud digna, un comportamiento correcto y discreto. Estas exigencias ante todo debían ser cumplidas por el soberano, éste debía mostrarse “muy humilde, obediente, no erguido ni presuntuoso, muy cuerdo y prudente, muy pacífico y reposado.”⁴⁵¹ El *Código Florentino* expresa claramente estas ideas:

ningún soberbio, ni erguido, ni presuntuoso, ni bullicioso, ha sido electo por señor; ningún descortés, malcriado, deslenguado, ni atrevido en hablar, ninguno que habla lo que se le viene a la boca, ha sido puesto en la estrada y trono real; y

⁴⁴⁸ León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, pp. 339, 340

⁴⁴⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, p.26

⁴⁵⁰ López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, p. 452

⁴⁵¹ Sahagún, *op.cit.*, t. II. P. 138

si en algún lugar hay algún senador que dice chocarrerías y palabras de burla, luego le ponían un nombre *tecucuecuechtli*, que quiere decir truhán; nunca a ninguno fue dado algún cargo notable de la república que fuese atrevido, o disoluto en el hablar, o en burlar.⁴⁵²

El *Huehuetlatolli* conservado en su texto náhuatl por el padre Olmos⁴⁵³ “enumera largamente y con gran detalle todas las normas de conducta de un mexicano distinguido: cómo debe comportarse ante sus superiores, con su iguales, hacia sus inferiores; venerar a los ancianos, mostrarse compasivo con el desgraciado, abstenerse de pronunciar palabras ligeras, conformar sus actos y sus palabras en toda circunstancia a la más escrupulosa cortesía.”⁴⁵⁴ También en Sahagún encontramos referencias sobre las recomendaciones que debía seguir un soberano:

No debéis de decir, ni hacer cosa alguna arrebatadamente, oíd con sosiego y muy por entero las quejas e informaciones que delante de vos vinieren [...]; no seáis aceptador de personas, ni castigéis a nadie sin razón [...] Mirad, señor, que en los estrados y en los tronos de los señores y jueces no ha de haber arrebatamiento, o precipitamiento de obras, o de palabras, ni se ha de hacer alguna cosa con enojo [...] no habléis a nadie con ira, ni espantéis a ninguno con ferocidad. Conviene también, oh señor nuestro, que tengáis mucho aviso en no decir palabras de burlas, o de donaires, porque esto causará menosprecio de vuestra persona [...] Ahora os conviene tomar corazón de viejo y de hombre grave y sereno [...] no os deis a las mujeres [...] No penséis, señor, que el estado real y el trono y dignidad que es deleitoso y placentero, que no es sino de grande trabajo, y de grande aflicción y de gran penitencia.⁴⁵⁵

El soberano es el primero que debe someterse a este código de moderación, el primero que debe participar en esta lucha contra la pasión, porque de él depende todo. “El ideal de la época es el de un déspota ilustrado, de un emperador filósofo capaz de dominarse a sí mismo a fin de gobernar para el bien general.”⁴⁵⁶ Sin embargo, estos preceptos al parecer se fueron transformando durante la edificación del imperio, especialmente en el momento estratégico de la triple alianza, y en los momentos de gran inestabilidad política; “los personajes de esta época aparecen poseídos de pasiones brutales, incontrolables, llenos de cólera terrible, de deseos cuya violencia los arrastra hacia el crimen”⁴⁵⁷ Moctezuma I en un acceso de furor hizo matar a su propio hermano

⁴⁵² *Idem*, p. 137

⁴⁵³ Garibay K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl, México*, 1953, p. 415 ss.

⁴⁵⁴ Soustelle, Jacques, *op. cit.*, p. 223

⁴⁵⁵ Sahagún, *op.cit.*, t. II. pp. 83-92

⁴⁵⁶ Soustelle, Jacques, *op. cit.*, p. 226

⁴⁵⁷ *Idem*, p. 224

Huehue Zacatzin. “El tirano Tezozómoc y su hijo Maxtlaton enviaron a sus sicarios para asesinar a todo aquel que les hiciera sombra, incluyendo al desgraciado rey de Tenochtitlan, Chimalpopoca, y al rey de Texcoco,”⁴⁵⁸ por mencionar sólo algunos, pero en la medida que el poder imperial logró estabilidad recobró en cierta medida este ideal ético, sobre ello nos dice Soustelle: “A través de las pruebas más crueles, la sociedad mexicana ha llegado a crear un orden: la cortesía, bajo el reinado de Moctezuma II, es una pieza esencial de este orden.”⁴⁵⁹

De todo esto podemos decir que la dualidad queda expresada en la ética náhuatl a través en dos planos de la existencia humana: el sobrenatural y el del mundo aquí en *tlaltícpac*, sobre la tierra. En el plano divino encontramos deidades protectoras, que conceden la vida misma y la protección familiar, pero también encontramos deidades punitivas que provocan enfermedad o desgracia a quien no lleva una vida correcta, de esta forma se obliga a procurar una vida virtuosa. En el otro plano encontramos dos aspectos importantes que refuerzan el ideal ético: el individual y el social. Enunciados en un lenguaje dual a través de varios difrasismos. Para el primero queda expresado por *in ixtli in yóllotl*, como aquella parte del hombre en la que se unen el pensamiento y el sentimiento, para integrar una conciencia plena que se encuentra en comunicación con el mundo exterior y permiten alcanzar el sentido del hombre verdadero, en el entendido de que el ser humano es un ser imperfecto que requiere formación a través de una dura disciplina de autocontrol, de medida o moderación, que aspira al autoconocimiento poniendo un espejo delante de él. Pero este ser no se encuentra aislado, pertenece a un mundo, a una colectividad a la que se debe, donde el respeto intersubjetivo es esencial en toda relación, aquí el difrasismo que la expresa es *in quallotl in yecyotl* lo conveniente y lo recto como disposición a la bondad, a la moderación, es el camino que se debe recorrerse para obtener los beneficios deseados, la vida plena, la salud, la riqueza, la felicidad, camino que conduce por tradición a la *tlamatiliztli*, es decir a una vida sabia.

⁴⁵⁸ Para mayor referencia revisar: Ixtlinoxchitl, *Historia Chichimeca*, pp. 96, 105, 119-120, etc.; Tezozómoc (Don Álvaro), *Crónicas mexicanas*, p. 238; *Los anales de Cuauhtitlán*, *Códice Chimalpopoca*, pp. 44-45

⁴⁵⁹ Soustelle, Jacques, *op. cit.*, p. 225

HILVANANDO EL TEJIDO DE IDEAS

Como se ha expuesto, no se puede intentar retener el concepto de dualidad en una definición cerrada, su concepción omniabarcadora escapa a cualquier posibilidad de fijación unívoca. Sin embargo podríamos decir entonces, que la dualidad es una categoría de orden en la visión de mundo de los antiguos nahuas, expresada en todo momento de su vida, como estructura misma del lenguaje, como disposición dual del universo, como ontología, como forma relacional entre el mundo natural y el sobrenatural, como inmanencia mutua de lo humano y lo divino.

En esta concepción dual universal o cósmica encontramos un metaordenamiento entre el mundo aquí en *tlaltícpac* y el mundo divino, ninguna explicación escapa a esta pertenencia divina: la vida misma de cada ser humano, la esencia de todas las cosas y la palabra verdadera sólo se explican en esta relación esencial con la divinidad. Esta es quizás la primera consideración de totalidad expresada en forma dual como interconexión entre lo real y lo nouménico, como unidad que todo lo contiene. Es difícil para nosotros analizar cada uno de los aspectos en los que se integra esta visión, pues para ellos no hay una división claramente marcada en las dos esferas, más aún no hay elemento que no se refleje en su relación con el todo, la persona, su lenguaje, la convivencia social, hasta la política siempre estará determinada por esta relación sagrada con las deidades. Toda la experiencia con lo visible y lo invisible se debe al dador de la vida *ipalnemohuani*, por quien todas las cosas existen. Así la dualidad se constituye en un eje ordenador cosmovisional, o como dice León-Portilla encontramos una *omeyotización* (dualificación) dinámica del universo.

Ahora bien, esta esencia universal trazada en pares marca una relación constitutiva de interrelación que completa la unidad, sin uno de los elementos no puede haber fundamento alguno que valga, uno se explica en relación al otro, pero esta relación no está dada, no es algo existente en sí mismo, requiere una fuerza mediadora que las contenga, es decir en la dualidad encontramos un tercer elemento que es el que la sostiene, que le da equilibrio y permite la complementariedad, este mediador se encuentra en el *entre* de la relación, es la liga que tensa o distiende, es la fuerza colocada en el centro mismo de la dualidad, es el gozne o el nodo fundamental presente

en cada momento, pero casi imperceptible a la vez. Revisemos pues, lo que se ha expuesto en este capítulo.

Desde la estructura misma del lenguaje encontramos en el difrasismo esta construcción dual del lenguaje tan singular del habla náhuatl, los dos elementos del difrasismo se completan en una imagen unitaria a través de la metáfora, un sentido de lenguaje abierto como la poesía que expresa todo su dinamismo, su estructura no se encierra en los conceptos unívocos como generalmente sucede en el lenguaje occidental; todo su mundo expresa este dinamismo, todo cambia, es constante devenir, ciclos en movimiento: el mundo destruido por cataclismos, la vida después de la muerte, etc., no es de extrañar que el quinto sol sea el del movimiento. Para hacer la traducción no podemos remitirnos al significado textual de los conceptos, pues estos no tienen ningún sentido para nosotros: rostro-corazón, flor-canto, noche-viento etc. Sino que tenemos que hacerlos entrar en un juego de movimiento, reestablecer su sentido para que nos diga algo, recurrir a su sentido figurado no al literal.

El concepto de verdad también expresa esta bidireccionalidad, el fundamento se encuentra en la relación entre la divinidad y la persona, dos entidades que se suponen existentes, sin embargo sólo se accede a este lenguaje divino abriendo el corazón, dialogar con el corazón endiosado significa ponerlo como mediador entre el lenguaje pueril o banal, sin sostén ni raíz, y el lenguaje que nos dice la verdad *neltitltli* la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado. Así sólo con *yoltéotl*, el “corazón endiosado” se lleva al dios en el corazón, se dialoga con él, es la intención abierta del corazón la que permite acceder a la verdad.

En relación a la concepción teológica de *Ometéotl* como principio generador universal, se puede entender en sentido ontológico como “**el ser de las cosas**”, por la relación que guarda con todo lo que existe en *tlaltícpac*, donde no sólo encontramos la expresión de la dualidad entre lo femenino y masculino, como principio activo y pasivo, sino que reviste por sus otras acepciones su carácter de inmanencia con toda la creación, lo que para León-Portilla podría llamarse como un “panteísmo dinámico”⁴⁶⁰ pues la esencia divina se expresa en todo lo existente, esto rebasa la idea de Dios desde un antropocentrismo como lo expresan sus distintas denominaciones: *Yohualli-Ehécatl* (“Noche y viento”), *In Tloque, in Nahuaque* (“El dueño del cerca y el junto”),

⁴⁶⁰ León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl*, p. 175

Ipalnemohuani (“Aquel por quien se vive”), y *Moyocoyatzin* (“El que a sí mismo se piensa o se inventa”), es decir todo lo visible y lo invisible, lo que nos rodea desde lo más cercano hasta los confines del universo, todo adquiere existencia gracias a su fuerza vivificante, como eternidad sin principio ni fin, pues desde siempre ha existido, en fin no hay nada que se escape en el mundo náhuatl a este carácter de inmanencia con la divinidad. Esa fuerza creadora, dinámica es la que contiene el movimiento de todos los fenómenos, y a la vez es la fuerza mediadora del equilibrio, la que mantiene los ciclos en eterno retorno y da orden al caos.

Es en su arquitectura cósmica donde quizás se exprese mejor este elemento mediador de la dualidad. En la disposición vertical es colocada la tierra entre el cielo y el inframundo como espacio de intermediación entre lo real y lo misterioso es aquí en *tlaltícpac* donde se integra el origen y el destino de toda la experiencia humana, donde el ser humano como creación divina, es decir como hijos de Dios son colocados entre el padre y la madre, pero también es gracias a la acción humana que se reestablece el equilibrio, mediante los ritos, las oraciones, el sacrificio que mantiene el movimiento del sol, agradeciendo al creador se contiene su fuerza destructiva y se evita el caos; se establece una relación recíproca pues el sujeto le debe su vida a Dios pero éste necesita de los humanos para mantener la armonía. Ahora bien, en la división horizontal encontramos esta doble ordenación en los cuatro rumbos del universo simbolizados por lo masculino y lo femenino; lo húmedo y lo seco, la vida y la muerte; el frío y el calor etc., como expresiones de la dualidad, sin embargo es en el centro donde se integra los extremos, el fuego del centro se levanta como una columna energética como flujo de interconexión, de comunicación que atraviesa todo. El centro como fuego, como energía, como calor, como luz, permite al humano caminar por el centro sin desviarse, lograr la medida, es la fuerza amorosa de la creación en la pareja divina, es el fuego solar alrededor del cual giran los planetas, fuente de vida para todos los seres vivos en la tierra, fuego sagrado colocado en el centro del hogar y del templo, llama encendida en el centro de la tierra, en fin el fuego como centro de todo lo que sostiene la vida, del movimiento del universo y de la vida social.

Hemos hecho referencia a su concepción de ser humano desde varias dimensiones: la constitución individual, la del sujeto con relación al mundo y como ser social. En la primera desde su origen mítico vemos actuando a la divinidad en pareja

creando a su vez a la primera pareja humana, desde su origen las personas quedan ligadas a la deidad como seres divinos, donde el amor, la confraternidad, la cooperación ligan esta unión, la justa actuación de ambos es la que permite mantener la unidad en armonía (armonía que se extiende a otras criaturas de la naturaleza como interdependencia recíproca con las plantas y animales, reflejada en las diversas deidades del panteón azteca como *Mayahuel*, *Xochiquetzal*, *Quetzalcóatl* etc.). Ahora bien, desde la constitución misma del individuo en su aspecto físico, orgánico, encontramos este reflejo del ordenamiento cósmico en el cuerpo humano, donde el centro es el punto de división y de encuentro entre arriba y abajo, así como entre derecha e izquierda, es decir la mediación en la relación entre hombre (arriba) y mujer (abajo), el justo medio entre calor y frío para mantener la salud, así como la habilidad de ambas manos para completar la obra uniendo destreza y corazón en lo hecho. Por otro lado en lo que se refiere a las facultades del individuo, como capacidades esenciales, me parece que esta concepción es una de las mejores herencias de este pensamiento para re-pensar nuestra concepción ontológica. El difrasismo *in ixtli in yóllotl* nos indica claramente este sentido de integración constitutiva del sujeto, como fuerza de movimiento que incluye el pensar y el sentir, impulso que se integra en la acción, que conduce a una axiología. El conocimiento para ellos no es un mero acto intelectual, sino un conocimiento estrechamente relacionado con una práctica, una acción, una sensación. No hay autonomía de un *logos*, este encuentra sólo sentido en la medida que integra al mundo sensible como parte del conocimiento, es un saber práctico, hacer vivir en el interior la cosa. Es en la acción humana donde el *logos* adquiere sentido y verdad. “El sabio mesoamericano, pues, se plantea el problema de la verdad, pero con compromiso existencial [...] La duda, la incertidumbre y la actitud crítica sobre lo que conocemos y sobre todo acerca de lo que podemos conocer no se plantea sin el quiénes somos, a dónde vamos.”⁴⁶¹ Su racionalidad fue pragmática. Así la verdad del ser humano no se funda solo en su capacidad racional, contrario al *Cogito, ergo sum* cartesiano, pues este se funda sólo en una de las facultades humanas, si los nahuas se hubieran planteado un argumento equiparable sería *pienso, siento, actúo, luego existo* o tal vez la pregunta que se podría hacer desde esta racionalidad sería ¿qué sentido tiene conocer algo que no

⁴⁶¹ Gallardo Salazar Luis Miguel, “Mesoamérica: una alternativa no kantiana” ponencia presentada en el Congreso Internacional de Filosofía de la Cultura y Filosofía Intercultural, Morelia agosto del 2005. pp. 2, 3

adquiere vida en nuestro interior? O bien ¿Cuál es el sentido de conocer algo que no conduce a un mejor proceder? El conocimiento para ellos es pues, un compromiso existencial. “El mesoamericano no quiso, no pudo, no escogió la perspectiva racional en sus análisis, no como única perspectiva. Y es esto lo que coloca al pensamiento mesoamericano, para muchos, fuera del campo filosófico.”⁴⁶² Sin embargo, desde los nahuas, el pensamiento visto sólo como facultad racional es parcial, excluyente, incompleta, unilateral, es una visión empobrecida, pues no integra la otra perspectiva constituyente del sujeto como ser sensible y como correlato tampoco lo conduce a una vida buena. De esta forma, pensar, sentir, decir y hacer, conforman una unidad, a la que se aspira como ser verdadero, alcanzar esta congruencia es quizás una de sus más valiosas enseñanzas, congruencia que en nuestra sociedad difícilmente encontramos.

Una de las ideas que me parecen más inquietantes de los antiguos nahuas, es la paradoja de la vida después de la muerte, difícil de concebir para nuestra cultura, donde la vida se dibuja como una línea recta que inicia con el nacimiento y termina en la muerte, es decir una visión lineal de la vida, mientras que para ellos el principio y el final se entrelazan, la muerte no es más que un paso a otras formas de vida, es un *continuum*, una transformación, una metamorfosis, un devenir animal, devenir espíritu o devenir en otro ser humano. La vida es un ciclo en eterno retorno donde los extremos se tocan y se transmutan en una nueva vida, como movimiento incesante, es en esta concepción donde la dualidad adquiere su más amplio dinamismo. Esta idea se expresa no sólo en el tránsito de lo que nosotros podemos llamar vida y muerte, como origen y finitud humana, sino que esta idea se extiende en su sentido figurado a otros momentos de la vida, expresado en los ritos de pasaje que mantienen actualmente varias comunidades indígenas: se muere como niño para nacer como joven, o como joven para nacer como anciano, así el rito de muerte es la preparación para la siguiente etapa de la vida, en cada pasaje hay un renacer de sí mismo en constante transformación, hay una renovación en cada paso, donde cada paso consiste en ir cerrando círculos, cumpliendo etapas que irán configurando un ser cada vez más completo, más sabio (de ahí su respeto por los ancianos). Esta renovación se extiende no solo a la vida humana, sino a otros ámbitos de su cosmovisión, como ya se señala la muerte de la semilla que cae del árbol, muere como tal para dar paso al nacimiento de una nueva planta, así como los

⁴⁶² *Idem.*

ciclos en la naturaleza: el sol muere cada día para renacer en cada aurora, o los ritmos de los solsticios y los equinoccios que completan el ciclo anual. Incluso los ciclos de la tierra referidos en el mito cosmogónico de la destrucción de los cuatro soles anteriores o cataclismos en los que después de cada destrucción hay una renovación de los seres sobre la tierra. El movimiento es la fuerza mediadora que permite regresar al inicio del ciclo, un inicio cada vez renovado, como imagen circular de la vida, pero un círculo que no es plano ni cerrado sino abierto y continuo, que al incluir la dimensión del tiempo va desplazándose este punto inicial en una etapa nueva cada vez, así haciendo una analogía con la geometría podríamos dibujar entonces una helicoide que traza en cada vuelta un comienzo. De esta forma la muerte da paso a la vida, donde la muerte no es el punto final sino la oportunidad de renovación. Esto quizás explique en parte por qué para los mexicanos el día de muertos es una fiesta y no un duelo.

En cuanto a la perspectiva social y cultural, los antiguos nahuas encontraron en la educación la figura central de su formación, ésta cumple un papel fundamental en la autoformación de los individuos en cada etapa de su vida. Se fundamenta en la idea de complementariedad, desde la concepción misma del individuo a través del difrasismo *in ixtli in yólotl* en la idea de formación plena del ser humano, donde el papel de los padres como guías mantiene el sano equilibrio entre el amor y la firmeza de carácter, que crean en el individuo el sentido de respeto hacia los demás, respeto que se refleja en los roles que hombre y mujeres cumplen como papel indispensable tanto en el seno familiar, como en la ayuda recíproca que mantiene la unidad del *calpulli*, cuya meta es alcanzar una ética inclinada hacia el bien colectivo. El sentido de autoconocimiento también se contempla en la imagen del espejo, como sentido profundo de autocomprensión, que se completa con la formación integral recibida en las escuelas. En la sociedad los roles de cada uno de los sexos tienden a mantener la función complementaria en términos formales, las figuras del padre y la madre son centrales en esta estructura y se extienden más allá de del ámbito estrictamente familiar: *Tonacatecuhtli* y *Tonacacihuatl* como divinidad; nuestro padre Sol y nuestra madre Tierra; nuestro padre y madre gobernante. Así la división del trabajo por sexo y por edad marcan esta tendencia hacia el equilibrio de la unidad: familiar, social, política y cósmica.

En la autoformación llama poderosamente la atención la figura mediadora del espejo en relación a la dualidad, éste cumple varias funciones de mediación: como

instrumento de autoconocimiento, es el que permite ver la luz en la oscuridad, como elemento dialogante entre el mundo natural y sobrenatural. El espejo se ubica en el *entre* de la relación, gracias a él puedo conocer mi otro yo oculto, mi parte oscura, e invisible para mi, es la alteridad a través de la palabra del otro (el padre, la madre, el *Tlaminime*) por la que puede haber una autocomprensión, es el otro diferente a mi el que me permite ver mi propio reflejo, el diferente en mi mismo, es apertura a mi propia comprensión, mismidad y otredad a la vez. Como espejo que hace aparecer las cosas *Tezcatlanextia* es la luz en la oscuridad y su contraparte sería *Tezcatlipoca* como espejo en medio del día por donde se refleja el sol hacia el ocaso. Metafóricamente se podría decir que significa encontrar en la espesura de la oscuridad la luz que nos guíe, el camino en medio de la tormenta y del caos, poder ver con serenidad una vía que alumbre, una “tea que no ahume”, que no empañe nuestra visión, nuestro andar por el camino correcto. Ahora bien, como instrumento de comunicación, encontramos en su acepción metafísica, un medio que liga la realidad en *taltícpac* y el mundo de los dioses y al mismo tiempo como ventana de comunicación entre lo visible y lo invisible es el instrumento privilegiado de la magia. A través de él se pone en juego un flujo de comunicación bidireccional, donde hay un diálogo de ida y vuelta, pero que al pasar por el *entre* del espejo la transmisión se transforma, es decir, se transmite en un lenguaje que se traduce en otro lenguaje, no es un reflejo de lo mismo, sino que hay una metamorfosis, una respuesta desconocida, y sin embargo de ella no hay duda, siempre es certera en su orientación, para los antiguos nahuas la magia es tan real como la misma realidad para nosotros. Esta es una de las ideas más problemáticas para la concepción occidental. “Para los conquistadores, las criaturas no pueden tener contacto directo con su creador. Creer que hay una identidad entre el hombre y lo divino, y, sobre todo, creer en la realidad de lo sobrenatural, al mismo tiempo es contrario a las leyes de la iglesia cristiana y a los principios de la razón: es entrar en un mundo mágico opuesto a los conceptos del hombre nuevo del siglo XVI, seguro de su inteligencia y de su capacidad de dominar la realidad.”⁴⁶³ Incluso para la actualidad es una de las acepciones de mundo que más se cuestiona y menos se acepta. Desde el positivismo el concepto de realidad se instaura como categoría científica: objetiva, racional, observable, cuantificable y medible, así desde este paradigma la ciencia erradica todo lo

⁴⁶³ Le Clézio, *El sueño mexicano*, p. 239

inconmensurable por su problematicidad, olvidando que hay una vivencia subjetiva de lo real o ¿Acaso la objetividad no es un acontecimiento subjetivo?, pues sin sujeto no hay posibilidad de alcanzar expresión alguna. Aún y cuando la filosofía contemporánea critica esta visión objetivista de la realidad, sigue sin aceptar que la magia constituye un elemento de la realidad, quizás ahora con la física cuántica se develan otras dimensiones de la realidad, donde ésta no se considere como un dato exterior manipulable por el sujeto, sino que la realidad está abierta a un mundo de posibilidades, donde el sujeto no es un exterior a esa realidad observable, sino que se encuentra instaurado en ella misma, de la que no puede escapar, en la que se establece una interdependencia y una transformación concomitante entre realidad y sujeto. Cabría preguntarse entonces si el sujeto no es parte de esa realidad, o bien ¿Desde qué paradigma el sujeto observa esa realidad?, responder a estas preguntas sería tema de otra tesis, por lo que aquí sólo se dejan como caminos abiertos a seguir investigando.

En la educación formal se puede apreciar, como ya se menciona, la importancia de una formación más integrada, es ahí donde se forja el individuo como ser racional y sensible a la vez, en especial en el *Calmécac* vemos esta combinación de capacidades, pues para ellos se requería una formación completa y no fragmentada para la vida en sociedad, a diferencia de lo que para nuestra sociedad es la educación, dividida en campos diferenciados: artístico, científico, social, etc., ya que como dice Bonfil “en la cultura occidental se pretende separar y especializar distintos aspectos de esa relación total: el poeta le canta a la luna, el astrónomo la estudia, el pintor recrea formas y colores del paisaje, el agrónomo sabe de la tierra; el místico reza...y no hay forma en la lógica occidental, de unir todo eso en una actitud total, como lo hace el indio”⁴⁶⁴ para el mesoamericano no hay autonomía de uno de los campos sino integración. La educación en los jóvenes vista así, es entonces la figura de mediación entre los elementos de la dualidad que hemos analizado, es mediante ella que el sujeto se forja hacia la *tlamatiliztli* o sea una vida sabia, como meta a alcanzar en la edad adulta. De esta forma se puede considerar que el ideal nahua tiene como finalidad llegar a la mediación, al equilibrio entendido como prudencia, moderación, congruencia, rectitud y que se expresan en su lenguaje como *in ixtli in yóllotl* para la formación individual y como *in quallotl in yecyotl* como ética social.

⁴⁶⁴ Bonfil Batalla, *México profundo*, p. 56

Si nos proponemos trazar un esquema del pensamiento nahua, que de cuenta de su unidad y sentido, es decir como aquello que permite comprender tanto la integración de sus elementos como lo que ella aporta y enseña⁴⁶⁵, vemos desde la exégesis de los textos nahuas que se muestra esta estructura dual en su pensamiento, o bien, dicho de otra forma, la dualidad constituye el eje estructurante de su pensamiento, donde el equilibrio es la fuerza de tensión que la contiene, como impulso dinámico de interconexión, constituido como intercambio bidireccional ordenador y dialogante, de reciprocidad como flujo continuo en movimiento. Y que como se mencionó desde un principio, escapa a la posibilidad de contenerlo en un concepto cerrado, completo o acabado, Así en el acto de comprensión o de interpretación del pensamiento de los antiguos nahuas podemos traer a nuestro horizonte histórico más de lo que propios autores expresaron, retomando elementos aportativos para llevarlos más allá de su planteamiento original, abriendo la posibilidad de re-pensar nuestros preceptos culturales, por lo que se puede decir que la dualidad da que pensar.

⁴⁶⁵ Ramírez, Mario Teo, *El quiasmo*, p. 50

CAPÍTULO III LA DUALIDAD *DA* QUE PENSAR

Introducción

El interés de este capítulo es poner de manifiesto el carácter universal de la concepción de la dualidad, pues ésta ha sido pensada por intelectuales de otras culturas o de otros tiempos, ya sea porque pensadores contemporáneos han abrevado del pensamiento mesoamericano para elaborar una propuesta social y humana más integradora, o bien porque desde otra latitud, otro tiempo, u otro paradigma se ha desarrollado una concepción paralela o similar a la que nos proponen los antiguos nahuas. Pues reiterando con Ricœur, el sentido de la dualidad *da* que pensar.

Revisaremos brevemente cuatro autores que nos permiten dar ejemplos suficientes para mostrar la potencialidad de elaborar una filosofía a partir de la concepción dual del pensamiento nahua: Merleau-Ponty, Concha Michel, Lao Tse y Heráclito⁴⁶⁶.

En principio se abordará a Merleau-Ponty en especial desde la ontología de la percepción y la teoría del quiasmo elaborada por Mario Teodoro Ramírez sobre la filosofía de Merleau-Ponty, partiendo desde la distinción entre el pensamiento dicotómico y el de la dualidad, como base para comprender más claramente el fundamento del quiasmo y de la visión mesoamericana en correspondencia al sentido de la dualidad y su relación con lo sensible.

En seguida se revisará la poesía de Concha Michel, donde ella nos propone desde una perspectiva de género una visión social más integradora y equitativa, retomando la concepción de la dualidad de los mayas y de los nahuas.

Posteriormente se tratará la filosofía taoísta de Lao Tse y su visión de mundo a través del yin yang como ley natural que constituye la característica intrínseca de todas las cosas.

Finalmente analizaremos la filosofía de Heráclito, pues encontramos un paralelismo sorprendente entre sus ideas y las del pensamiento mesoamericano: el devenir, como perpetuo movimiento; el fuego como centro del universo; la unidad en

⁴⁶⁶ Y cómo la filosofía de Heráclito, ha inspirado a otros filósofos de la modernidad.

equilibrio dinámico como lucha de contrarios, y la imagen circular del mundo con la idea del eterno retorno.

En cada apartado se exponen las ideas básicas que propone cada autor y se abordarán como unidades separadas, es decir, no hay una intención de elaborar una continuidad de pensamiento entre ellos, tampoco se trata de traicionar el sentido de la dualidad entre los nahuas imponiendo categorías filosóficas ajenas a su pensamiento, simplemente tienen la pretensión de apuntalar ciertas vías de investigación que podrían ser fecundas para replantearnos a futuro una filosofía desde la dualidad.

III.1 El quiasmo en Teo Ramírez a partir de la filosofía Merleau-Ponty

*La verdadera filosofía es
reaprender a ver el mundo*

Merleau-Ponty

A. Crítica al dualismo dicotómico

Para abordar el concepto de la dualidad Merleau-Ponty parte en principio de una crítica al dualismo dicotómico que ha prevalecido desde la filosofía clásica hasta nuestros días. En especial hace referencia a la visión objetivista y subjetivista de la filosofía, estos modelos suponen la primacía de una de las partes y la oposición entre ambas, resultando inevitablemente una visión lineal y parcial de la realidad. Lo que el filósofo francés propone es que esta dicotomía se puede disolver a través de la percepción sensible, vista como estructura fundacional del ser, no como una construcción teórica conceptual del ser, es decir, verla como una ontología.

La experiencia de la percepción vista en la tradición filosófica, tampoco ha escapado a esta posición dicotómica Merleau-Ponty centra su crítica en tres posturas conceptuales: 1) del realismo o el dogmatismo del objeto; 2) del idealismo o el dogmatismo del sujeto; 3) de la ambivalencia dialéctica, o el dogmatismo del pensamiento.

Del realismo nos dice que pasa por una serie de variaciones que van del empirismo clásico, el positivismo y el materialismo mecanicista decimonónico hasta las

corrientes neopositivistas, fisicalistas y objetivistas de la filosofía contemporánea, en especial del empirismo lógico y de la “perspectiva científica” en general ⁴⁶⁷

Lo común de estas concepciones es su relación en cuanto a la posición del objeto, “la de lo percibido: el realismo afirma la exterioridad e independencia del objeto respecto al sujeto y su acto perceptivo. Busca explicar analítica y causalmente el acto perceptivo explicándolo como un hecho más en el universo de las relaciones objetivas.”⁴⁶⁸ Al tratar de explicar la percepción como un acto objetivo, se olvida que la misma percepción es la que nos permite el acceso a la cosa. El objetivismo y el realismo nos dicen que la verdad está en el objeto y nuestra percepción viene de él y se termina en él cuando se explica, en un movimiento retrospectivo, es una visión lineal, no nos da acceso al ser, así la percepción se vuelve un acto de fe, al respecto comenta Teo Ramírez “veo las cosas y estoy en ellas, accedo a ellas y las domino bajo mi mirada, ¿cómo dudar de que hay ser y de que este ser es independiente de mí si soy *yo mismo* quien confirma cotidianamente esto?”⁴⁶⁹

Lo que olvida el realismo es que el mundo siempre es experimentado, percibido, es decir ante una experiencia de percepción de la cosa siempre hay *-a priori-* una postura del sujeto en esa experiencia. La percepción es entonces un acto significativo en el que el sujeto se integra para dar una interpretación en ese acto y que tiene que ver con su propia biografía, con sus referentes, así da un nuevo significado a la percepción o más bien a su percepción de la cosa en el mundo. Es aquí que aparece la verdad y necesidad del idealismo, nos dice Teo Ramírez, el idealismo designa, en el esquema de Merleau-Ponty toda la tradición reflexiva de la filosofía, en especial su versión moderna de Descartes a Hegel y sobre todo la fenomenología y las corrientes intelectualistas de la psicología. La forma en que opera el idealismo consiste en poner en suspenso toda tesis o creencia acerca del mundo y efectuar una reducción radical al campo de la conciencia inmanente, al campo del *cogitare*. En él desaparece toda contradicción, exterioridad o relación de causalidad. La percepción es entonces un acto espiritual y el sujeto de la percepción una conciencia.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ Mario Teo, Ramírez, *El quiasmo*, P.59

⁴⁶⁸ *Idem*.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 60 (el autor lo marca con negritas, en lo sucesivo estas marcas se sustituyen por cursivas)

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 61

El idealismo todo lo reduce a la esfera del pensamiento, de la conciencia, tocar y ver se convierten en actos intelectuales, no es causado ni corporal, ni siquiera fisiológico, es sólo espiritual, el sentido de toda significación. Así la verdad de las cosas está en mí, no en el exterior, con esto el idealismo deja de lado la realidad, todo empirismo es extraditado. “La reducción reflexiva de lo dado a sus condiciones ideales de posibilidad, sólo da cuenta de estas condiciones pero no a lo dado mismo, no de la efectividad y actualidad de la percepción”⁴⁷¹

De esta forma empirismo e idealismo reducen la explicación a una especie de monismo conceptual, donde ni una ni otra dan cabal cuenta de la totalidad del mundo, ni el sujeto puede ser totalmente objetivo haciendo a un lado su subjetividad ya que depende de esta para dar cuenta del mundo, ni el sujeto es puro concepto, puro intelecto, pues es un sujeto de este mundo viviente y actuante, es un sujeto concreto, histórico y contextualizado. “Si, finalmente, el realismo y el idealismo ignoran nuestra experiencia perceptiva del mundo es porque ninguno se plantea como problema la diferencia radical entre percibir y pensar.”⁴⁷² Ni el ser que percibe es un ser objetivo, puramente material, ni el sujeto de la percepción es una conciencia para sí sin experiencia concreta y vivida.

Ante esta dicotomía aparece otra postura, la de la dialéctica, al parecer ésta puede romper con la contradicción dando una tercera opción. Con el modelo de tesis, antítesis y síntesis, es un pensamiento que permite las acciones recíprocas, que integra los dos polos y critica las expresiones aisladas, “no concibe el pensamiento como reflejo terminal y exterior sino que lo introduce como reflejo en el corazón de lo existente”⁴⁷³

Sin embargo Merleau-Ponty también critica a la dialéctica, porque, dice, “tales características nunca han existido en estado puro en la historia de la filosofía. La dialéctica es válida mientras es actuada y vivida. En el momento que se hace tesis o doctrina se niega a sí misma, vuelve a la ambivalencia, a la exclusión o identificación de los opuestos, a la ‘no filosofía’. Sólo se formula como teoría a costa de desnaturalizarse.”⁴⁷⁴

De cualquier forma la dialéctica, en cuanto doctrina, sólo da cuenta de movimientos de conceptos, no del movimiento de la realidad, pues la realidad se

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 62

⁴⁷² *Ibid.*, p. 63

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 66

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 66

comporta de manera diferente, al tratar de resolver la contradicción con la síntesis, no está rompiendo con la dicotomía, no hay relación entre opuestos, no hay tal disolución, sino sustitución. Es por ello que Merleau-Ponty propone otra forma de pensar, la del quiasmo.

B. La filosofía del quiasmo en Merleau-Ponty

El concepto de quiasmo, aparece como referencia a lo largo de toda la reflexión filosófica de Merleau-Ponty sin embargo no nos da una definición más específica del concepto, para aproximarnos a ello nos dice Mario Teo Ramírez que el concepto del quiasmo se ha utilizado en la retórica y en la óptica –en el primero:

Como una figura del discurso que consiste en un entrecruzamiento de frases, como por ejemplo: *‘hay que ver para mirar y hay que mirar para ver’*. Y en óptica designa a la vez el nervio quiasmático – ese en el que confluyen los dos nervios provenientes de cada glóbulo ocular- y el quiasmo del objeto binocular – la unidad por sobreposición de las dos imágenes monoculares -. En ambos casos se designa una dualidad reversible, de entrecruzamiento y encabalgamiento recíproco. Una unidad dual, diferencial o, de otra manera, una dualidad unitaria.⁴⁷⁵

La filosofía de Merleau-Ponty puede ser considerada como una filosofía del quiasmo, una lógica de relaciones quiasmáticas, él distingue entre la dualidad y el dualismo, la dialéctica y el pluralismo. En la dualidad se refiere a “ese *ser* de lo dual en sí mismo” mientras que los otros conceptos nos llevan a pensar en dos elementos que la componen, que se contraponen o que se yuxtaponen para darnos un tercero.

En la dualidad hay una conjunción, una relación sin la cual no se comprende uno sin el otro, él dice “que lo que debemos pensar es *la relación como tal*, lo que hay *entre*: la realidad de este ser intermedio, la figura del sentido de la mediación; el en sí mismo de lo que está *en medio*”⁴⁷⁶ *l’entrelacs*.

El quiasmo es una dualidad perfecta, la fuerza de una composición: dos que hacen uno, uno que es dos, es más que la suma de las partes. Es una unidad dual,

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 42

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 41

dinámica no estática ni acabada. “La dualidad es indefectiblemente un dato de nuestra experiencia”⁴⁷⁷, nos dice:

El quiasmo es un esquema de pensamiento que nos permite concebir las relaciones de una dualidad en términos de reciprocidad, entrecruzamiento, complementariedad, sobreposición, encabalgamiento, reversibilidad, mutua referencia... Todo lo contrario de los esquemas dicotómicos, dualistas, que conciben la relación en términos de exclusión, exterioridad, causalidad mecánica y lineal, jerarquía y prioridad.⁴⁷⁸

Rompe con la separación polarizada, irreconciliable entre el alma-cuerpo, experiencia-sentido, sujeto-objeto, razón-sensibilidad etc., en la relación quiásmica “ningún elemento es privilegiado, ninguno posee la razón del otro”⁴⁷⁹, se rompe esa jerarquía vertical y lineal.

El modelo original de una relación quiasmática lo constituye nuestra experiencia perceptiva, Merleau-Ponty critica las teorías de la percepción como un mero acontecimiento antropológico, gnoseológico o psicológico, él vuelve al tema de la percepción como un acontecimiento ontológico o del Ser. Así pensar en la percepción requiere que reasumamos nuestra experiencia perceptiva y que retomemos “su carácter de iniciación permanente al mundo, nunca cabalmente terminada ni cerrada, entonces podemos interrogarla nuevamente y reabrir el pensamiento.”⁴⁸⁰ De esta manera la percepción se vuelve un problema, es decir, volvemos a interrogarnos sobre esa percepción primigenia, Así, “el pensamiento que quiere asumir a la percepción como apertura y encuentro con el mundo no puede concebirse a sí mismo como exterior [...] ha de autoconcebirse como dimensión de la apercepción.” Es por ello que considera que pensar es percibir, pues la reflexión sobre la percepción es a la vez autorreflexión, al cuestionamiento del pensar sobre sí mismo.

La experiencia de la percepción no es una relación exterior como ya se dijo, sino que en el mismo acto de percibir se involucra nuestra propia vida como totalidad, no vemos de manera aislada, en ese mirar se integra nuestra corporalidad, por ejemplo cuando uno se enfrenta por primera vez a la vista del mar, nuestra percepción no es sólo con la mirada, también se siente su brisa en nuestra piel, su aroma inunda nuestro

⁴⁷⁷ *Ibid*, p. 40

⁴⁷⁸ *Ibid*, p. 47

⁴⁷⁹ *Ibid*, p. 42

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 52

cuerpo, y su vaivén es murmullo rítmico para nuestros oídos, ese mar exterior nos refleja algo en nuestra existencia, nos dice algo en especial, algo íntimo, incluso si nuestra percepción sólo fuera visual, lo que tenemos es un ser vidente que sólo puede acceder a lo visible en la medida que él mismo es visible y se refleja en lo visible, su percepción es particular, es una experiencia privada del ser y a la vez una apertura al mundo público. La percepción mira hacia los dos lados y los comprende a ambos. Hay un quiasmo entre privacidad y apertura. La privacidad me asegura que hay una aprehensión de la cosa exterior, pero también me asegura que la cosa no se agota en mi visión, sólo me da una o varias perspectivas de ella, esto resulta paradójico y trágico⁴⁸¹, pero esto no es un problema en sí, sino que nos permite tomar la paradoja como el objeto propio de un pensar radical, donde no hay que optar por una de las posturas, o de los polos, sino que sólo adquieren sentido en esta interrelación. La filosofía del quiasmo por tanto pretende situarse en el *entre* de esta relación, la línea divisoria que une y separa, pero en la que hay un flujo de comunicación, de interdeterminación, sin la cual cada parte queda en el vacío, en la imaginación o en la pura realidad abstracta.

Así la filosofía del quiasmo nos abre la posibilidad de pensar en una forma distinta de filosofar, interrogar la propia filosofía, que no puede ser atrapada por conceptos unívocos y definitivos, sino en repensar los problemas fundamentales de los que se ha encargado la filosofía con una posición abierta, no cerrada, ni lineal, sino circular, englobante e integradora. E incluso pensar en aquello que la propia filosofía ha desechado. Así la opción filosófica que Merleau-Ponty nos propone es: *el acto filosófico como prolongación del acto perceptivo*. Esto requiere una modificación en su interior, de tal forma que le permita romper su propio cerco y abrirse a aquello que le permanecía como externo y diferente.

En una vinculación quiasmática lo que Merleau-Ponty realiza es una relación entre filosofía y percepción, es decir, entre pensar y sentir: un pensamiento perceptivo. Esta operación, nos dice, se hace mediante la interrogación, la fórmula, no es “hay ser” (realismo), ni “no hay ser” (idealismo), ni tampoco “hay ser y no ser” (dialéctica), sino “¿Qué es lo que hay?” que es de por sí la tarea de la filosofía, interrogar. La pregunta filosófica no da respuestas absolutas y definitivas, “La pregunta ya expresa algo: una

⁴⁸¹ Trágico en el sentido que la en tragedia no hay solución final del drama, este queda abierto, inconcluso.

relativa ignorancia, una relativa sabiduría”⁴⁸². Nuestra existencia siempre se plantea preguntas, y las respuestas nunca agotan nuestra experiencia de ese algo. “Así pues, hay un *ser* de la pregunta, una *ontología de la interrogación*”⁴⁸³ La pregunta es la forma que tiene la filosofía para pensar.

Pero el pensar puro, el ser puro de la conciencia, no existe en la realidad, lo cual nos remitiría al idealismo, sino que ese ser pensante es a la vez un ser perceptual, concreto, sensible al mundo, que se compromete con lo que ve y siente, que se refleja en lo que ve, percibe y piensa y a la vez es reflejo de su propia experiencia.

Así el ser, para Merleau-Ponty es el “ser fenoménico” y la conciencia “conciencia encarnada, corporalidad. Entre el mundo sensible y el sujeto corporal no hay exclusión”⁴⁸⁴. Este nuevo enfoque es su versión de la fenomenología, y su aplicación a la percepción es el tema de su segundo libro y más importante, *Phénoménologie de la perception* (1945). La premisa fundamental de esta obra es la de la supremacía de la percepción: nuestra relación perceptual con el mundo es *sui generis* y lógicamente previa a la distinción entre sujeto y objeto. Uno de los rasgos más originales de esta fenomenología es su teoría del papel del cuerpo en el mundo tal como es percibido, sostiene que cierto número de los rasgos más fundamentales de la percepción son resultado de nuestra encarnación física. Se trata de una reflexión sobre el cuerpo en tanto realidad concreta de la subjetividad, del cuerpo como elemento de la vida de la conciencia, nuestra percepción del espacio está condicionada por nuestro modo corporal de existencia, o así mismo contemplamos las cosas percibidas como constantes por que nuestro cuerpo permanece constante, también sostiene que la percepción es un acto comprometido o existencial, y no uno en que estemos simplemente pasivos.

Descubrimos significados en el mundo y nos comprometemos, sin una completa justificación lógica, a creer en su futuro. “En tanto totalidad viviente y práctica, mi cuerpo se precede a sus partes y se antedata a sus causas”.⁴⁸⁵

Merleau-Ponty critica la visión cartesiana de la percepción, ésta parte de la “distinción entre el ego que medita, y los *cogitata* trascendentes, esto es incompatible

⁴⁸² *Ibid.*, p. 69

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 69

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 82

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 85

con la tesis de la supremacía de la percepción, y por ello Merleau-Ponty clasifica la acción de cogitar de la segunda *Meditation* como una simple ‘cogitación verbal’. Lo remplacea por una ‘cogitation auténtica’ de la forma ‘existe un fenómeno; algo se muestra a sí mismo’ Puesta en términos metafísicos, la categoría fundamental revelada por la filosofía de Merleau-Ponty es lo que él llama ‘ser en el mundo’ (*être-au-monde*). Lo subjetivo y lo objetivo son facetas de esta previa estructura englobante.”⁴⁸⁶

En este sentido hay una inmanencia quiasmática entre la conciencia y la corporalidad: el cuerpo es un cuerpo vivido, subjetivo y la conciencia es el alma encarnada, el mundo es el medio de los comportamientos, acciones y significados, hay una relación entre mi-cuerpo-y mi mundo, es decir hay una corporalidad viviente, un cuerpo-en-el-mundo, en la medida que mi cuerpo es el medio a través del cual hay para mi un mundo. El cuerpo no un ser sino una potencia. “Mi cuerpo no es para mi una reunión de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo mantengo en una posición indivisa, y se la posición de cada uno de mis miembros por un esquema corporal en el que todos están envueltos”.⁴⁸⁷ El esquema corporal se refiere a un movimiento intencional en el campo fenoménico.

Esta tesis condiciona su análisis del tiempo, en el cual Merleau-Ponty sostiene que las nociones de tiempo y de subjetividad son mutuamente constitutivas. El tiempo no es un rasgo del mundo objetivo sino que es una dimensión de subjetividad: el pasado y el futuro aparecen en nuestro presente y sólo pueden ocurrir en un ser temporal. El tiempo es más que la forma de la vida interior, y está más íntimamente relacionado con la subjetividad de lo que podría pensarse considerándolo como atributo o propiedad del ego. Analizar el tiempo, sostiene Merleau-Ponty, es tener acceso a la estructura completa de la subjetividad.

Por ello considera Merleau-Ponty que la percepción es la experiencia ontológica fundamental, pues implica que lo constitutivo del ser es su distancia, su trascendencia. “Podemos decir que percibimos las cosas mismas, que somos el mundo que se piensa, o que el mundo está en el corazón de nuestra carne”⁴⁸⁸ por eso dice que la verdad no es un dato sino una conquista. Merleau-Ponty nos presenta una ontología rigurosamente

⁴⁸⁶ Brown, Stuart, *et al*, *Cien filósofos del siglo XX*, p. 165

⁴⁸⁷ Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, tr. Jem Cabanes, Península, Barcelona 1977

(primera traducción Emilio Uranga, FCE, México, 1957), pp. 114,115

⁴⁸⁸ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, tr. José Escudé, Seix-barral Barcelona, 1970, p. 112

fenomenológica, a un pensamiento que se atiene al mundo tal como se presenta, al Ser en su inmanencia total, a lo que hay o lo que percibimos, lo que sentimos y lo que vemos, el ser significa apariencia, diferencia, unidad, diversidad, nos invita volver a lo que hay, “a las cosas mismas”, esto abre las posibilidades de un renacimiento de la ontología, de la filosofía de la naturaleza, de la “cosmogonía” incluso⁴⁸⁹, no obstante la ontología de Merleau-Ponty no es una mera reconstrucción subjetivista, existencialista del ser, la corporalidad en el mundo nos da las posibilidades de reflexionar sobre el ser, sin el sujeto no hay percepción del mundo, “pero el sujeto no es más que el nombre de una estructura, de un acontecimiento intramundano que es la temporalidad de la carne, el temporalizarse del ser en la existencia, la vida en su contingencia y concreción.”⁴⁹⁰

Para concluir con Mario Teo Ramírez, él comenta que la “filosofía del quiasmo es pues una filosofía de la circularidad, de la inmanencia, del movimiento: ontología integral, ontología interminable”.⁴⁹¹

C. El esquema del quiasmo y el pensamiento náhuatl

Si “una filosofía es siempre un ejercicio concreto y subjetivo del pensamiento”⁴⁹² me parece que el esquema filosófico de Merleau-Ponty, nos abre las posibilidad de sobre-reflexionar, de hacer una reinterpretación del concepto de la dualidad en el pensamiento indio, que rompe con el dualismo dicotómico que ha prevalecido por tanto tiempo en la historia de la filosofía y en el pensamiento occidental. El concepto de dualidad en Merleau-Ponty va en un sentido similar que se expresa en el mundo indígena, o bien podríamos decir en la misma lógica del quiasmo, el pensamiento indígena nos permite entender mejor el esquema del quiasmo en Merleau-Ponty.

En el esquema del quiasmo, se puede explicar de forma similar la imagen circular de la visión indígena, la relación que guardan las partes con el todo, en una visión holística, una realidad que no se dibuja en forma lineal como en cierta lógica del mundo occidental donde hay un principio y un fin, siempre en dos polos, como la vida y

⁴⁸⁹ Mario Teo, Ramírez, *op., cit.*, p.110

⁴⁹⁰ *Ibid*, p.143

⁴⁹¹ *Ibid*, p.144

⁴⁹² Mario Teo, Ramírez, *op., cit.*, p.48

la muerte, o como una oposición dicotómica, sino que permanece en eterno movimiento circular o más bien en forma espiral, donde el fin es sólo el inicio de otra etapa más elevada, en una relación quiasmática, donde la vida no puede explicarse sino a través de la muerte y la muerte no tiene sentido sino a través de la vida, siempre en eterno movimiento, interrelacionadas, totalmente imbricadas.

El lenguaje metafórico nos remite a esa realidad existente, que pertenece al tiempo originario, pero no en el sentido de un tiempo remoto, sino para decir con Mikel Dufrenne nos obliga a “pensar de otra manera al ‘origen’ – pensarlo desde la perspectiva de lo ‘originario’...lo originario es lo que está a la base, lo primario, lo esencial, lo general, lo que sin estar de un modo directo y manifiesto sigue estando, sigue mostrándose”⁴⁹³ Lo originario no en un sentido temporal, sino pensarlo por sí mismo, como algo actual.

Este pensamiento originario también nos obliga a pensar en el ser humano, como parte de esta creación dual, por un lado en nuestra propia naturaleza física, corporal, constitutiva, conformada en muchos sentidos desde la dualidad: sístole-diástole, dos hemisferios cerebrales, ojos, piernas, brazos etc. pero también en su sentido ontológico como un ser que piensa y siente, en la imagen del mundo prehispánico esta visión estaba dada por la dualidad *in ixtli, in yóllotl* (rostro-corazón)⁴⁹⁴, pero como ya mencioné, considero que el concepto mente-corazón, nos da un sentido más cercano a lo que significaba la verdad del hombre en el pensamiento náhuatl, este sentido de unir la mente con el corazón es expresado en la actualidad dentro de varias tradiciones indias como la Sioux o Cheroqui, ellos dicen que “la abundancia del universo se manifiesta por medio de la unión del corazón con la mente”⁴⁹⁵ o también lo encontramos en el vocablo *hach winik*, (hombre verdadero), como se autodenominan los lacandones, que se refiere también en este sentido, el hombre verdadero es aquel que es capaz de equilibrar las fuerzas de la mente, del pensamiento, y trascenderlo mediante el corazón, el sentimiento, lo sensible. Este ser originario, el “hombre verdadero”, el que piensa con el corazón y siente con la mente; nos da la clave para pensar en una ontología, como

⁴⁹³ Ramírez, Mario Teodoro “Concepto de estética” en *Variaciones*, UMSNH, Mich., México, 2002, p. 29

⁴⁹⁴ En la *filosofía Náhuatl* de León-Portilla, está referida con estos términos, en una traducción literal, pero en un sentido metafórico y el sentido ontológico de esta dualidad, queda mejor definida como “mente-corazón”, tanto en el mismo contexto que refiere el autor, como en el sentido que dan los actuales indígenas a esta relación, con la que definen el concepto de “hombre verdadero”.

⁴⁹⁵ Dhyani Ywahoo, *Voces de nuestros antepasados*, Neo Person, Madrid, 1990, p. 271

constitución insustituible de cada ser, así como principio de equilibrio, en lo social, en la relación hombre-mujer, sin la cual no puede existir sociedad alguna y en la realidad, en esa relación con el todo, con el espacio y con el tiempo, con los ciclos de la vida, con la noche y el día, con la madre tierra y con el padre sol, esa relación filial y de respeto sin la cual no puede explicarse la vida entre los indios.

Es por eso que a través del lenguaje de flor y canto, los sabios o “filósofos” del mundo precolombino nos cuentan una historia, nos ofrecen una visión sobre la realidad, nos narran una verdad. Si en algo han de coincidir las dos visiones: la del mundo indígena y la del mundo occidental, es que el lenguaje poético es el que nos permite tener acceso a la verdad, y nos remite a nuestro propio ser, en este sentido coincido con Octavio Paz cuando dice: “La poesía pone al hombre fuera de sí y simultáneamente, lo hace regresar a su ser original: lo vuelve a sí. El hombre es su imagen: él mismo y aquel otro. A través de la frase que es ritmo, que es imagen, el hombre, ese perpetuo llegar a ser, la poesía es entrar en el ser”⁴⁹⁶

Otra coincidencia que podemos encontrar entre el pensamiento indígena y la filosofía de Merleau-Ponty es el urgente llamado a las sociedades modernas para que replanteen sus relaciones con la naturaleza. Este tiempo que está viendo la caída del imperio de la razón, de la técnica y de la verdad absoluta depositada en la ciencia, es decir, si el tiempo de la modernidad ha terminado, habrá que pensar en otra racionalidad, en una “racionalidad valorativa” como diría Luis Villoro, o en una “racionalidad reproductiva”⁴⁹⁷ como diría Franz Hinkelammert, en otra visión que supere los viejos prejuicios, que nos permita el “retorno a lo sensible” como diría Mauro Carbone, o como dice Merleau-Ponty citando a Marcuse “Contra la deshumanización es posible apelar entonces a una revitalización de la sensibilidad o, como dice Marcuse, a una nueva sensibilidad, fuera de la cultura, repitémoslo. Y precisamente siguiendo a Marcuse, habría que retomar en principio el contacto con la naturaleza [...] La violencia del hombre se ha ejercido sobre la naturaleza cuando una razón perversa se dedica a dominarla a través del concepto y mediante el trabajo [...]

⁴⁹⁶ Octavio Paz, *El arco y la lira*, FCE, México, 1973, p. 168

⁴⁹⁷ Estos conceptos están desarrollados en las obras: Villoro, Luis, *El poder y el valor*, FCE, México, 1997 y Franz J. Hinkelammert, *El mapa del emperador*, DEI, Costa Rica, 1996

y nos ha ocultado también la idea de una naturaleza naturante, el sentimiento de energía y prodigalidad expresadas en la poiesis del ser originario.”⁴⁹⁸

La vida moderna nos ha alejado de esa relación, la cultura del hombre hoy por hoy ha olvidado que nuestra vida depende de ese equilibrio, vivimos en un mundo artificial, virtual, las necesidades humanas se han convertido en necesidades artificiales también, nuestra relación es con cosas que el hombre ha transformado desde la misma naturaleza, hay una “Crisis de la racionalidad en nuestras relaciones con la naturaleza; lógica de la evolución técnica; la bomba- la energía nuclear [...] El ser cuerdo está en la superficie de este volcán”, ⁴⁹⁹ nos dice Merleau-Ponty, las esperanzas del futuro no se centran en el hombre sino en la técnica y el mercado, esperanza poco alentadora por cierto, “Pero hoy, el visible englobamiento de la ciencia de la técnica, hace surgir un nuevo prometeísmo y todo inhumano.”⁵⁰⁰ La vida moderna se ha vuelto un espejismo, nos dice:

mezcla de necesidad ciega y artificialismo, indistinción naturaleza-finalidad artificial, cf. La cibernética: idea de máquinas construidas por nosotros y que piensan mejor que nosotros. Idea que nos sería dada por ellas: reducción del ser verdadero al ser construido, artificialismo extremo – pero que, al mismo tiempo y secretamente, es dimensión del artificio humano: el artificio humano ha develado [las] relaciones ‘naturales’, cosistas de comunicación, que son causas de formación del pensamiento humano. Extremo rechazo de la naturaleza por el artificialismo y “regreso a lo reprimido”.⁵⁰¹

Nuestra vida se ha convertido en una paradoja, un mundo de contradicciones del que apenas nos damos cuenta, se ha convertido en un “museo de los horrores” como dice Merleau-Ponty al que nos hemos acostumbrado,

No salen de la contradicción: no tenemos trato con los *constructo* inseparables del hombre, con objetos transparentes para él ya que él los ha hecho, con la actividad humana – sin embargo y todo es producto de la Naturaleza [...] y sin embargo esta Naturaleza ha sido construida en la historia humana. Esta contradicción es una verdad compleja del pensamiento contemporáneo. Este pensamiento es dos veces falso, en su afirmación de la Naturaleza, y en su negación de la Naturaleza.⁵⁰²

⁴⁹⁸ Dufrenne, Mikel, “El lugar de la experiencia estética en la cultura”, en *Variaciones*, UMSNH, Mich., México, 2002, p. 213

⁴⁹⁹ “El carácter filosófico del arte contemporáneo” Merleau-Ponty, Maurice en *Variaciones, sobre arte estética y cultura*, UMSNH, México, 2002, p. 129

⁵⁰⁰ *Ibid.*, pp. 129, 130

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 130

⁵⁰² *Ibid.*

Por ello, ante esta crisis debemos tomar otra actitud, otro camino, una nueva conciencia, que permita salir de nuestra mismidad:

podría ser re-descubrir la Naturaleza (a condición de que no se entienda esta Naturaleza como la describe la ciencia objetivista y como causa universal en sí), re-descubrimiento de una Naturaleza-para-nosotros como suelo de toda nuestra cultura y donde se arraiga en particular nuestra actividad creadora que no es entonces incondicionada, que mantiene a [la] cultura en contacto con el ser bruto, en confrontación con él.⁵⁰³

Esta nueva conciencia deberá ser abierta a lo sensible para Merleau-Ponty, y de inmanencia con la estructura dual del universo, del pensar y sentir para el pensamiento indio, “Así pensar en la percepción requiere que reasumamos nuestra experiencia perceptiva y retomar su carácter de iniciación permanente al mundo, nunca cabalmente terminada ni cerrada, entonces podemos interrogarla nuevamente y reabrir el pensamiento.”⁵⁰⁴, esto abre las posibilidades de un renacimiento de la ontología, de la filosofía de la naturaleza, y de la “cosmogonía”. Así filosofía y percepción se entrelazan en un lenguaje poético que nos revela una verdad, nos abre el camino siempre abierta de la eterna pregunta por el ser.

III.2 La dualidad en la poesía de Concha Michel

“La Ley de lo múltiple nos fusiona en lo *uno*
y nos vuelve a lo múltiple en la fusión de *dos*”

Concha Michel

Concha Michel es una de las pensadoras mexicanas que retoma el sentido de la dualidad de los mesoamericanos para re-pensar nuestra cultura. Encontramos especialmente en su poesía la idea del principio dual divino y lo extiende hacia la relación social entre sexos. Ella como feminista y luchadora social de izquierda propone una redefinición del papel de la mujer en la sociedad, haciendo un atento llamado a los líderes políticos (en especial a los soviéticos) para reconducir la organización social y laboral donde se reconozca el papel procreador de la mujer. Ella parte de la idea de que

⁵⁰³ *Op. cit.*, pp. 130, 131

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 52

el concepto de economía se ha visto de forma unilateral, pues sólo se ha hecho referencia a ésta en cuanto a las leyes de producción y administración dentro de una organización social, pero se ha dejado de lado la economía de la subsistencia, la conservación y reproducción de la especie, a la que llama economía natural, es decir una se rige por el ámbito social y el otro por el biológico. Trata de hacer una liga entre las teorías de Carlos Marx y Carlos R. Darwin.⁵⁰⁵ Comenta que si bien es cierto que hay un antagonismo entre clases sociales en el capitalismo, también lo hay en la relación entre géneros, es decir en la economía natural, y que el socialismo, en especial el soviético no lo ha superado y más aun se resiste a verlo, por lo que propone un cambio de visión que integre las características biológicas de la mujer en el campo laboral. “La mujer debe funcionar primeramente como mujer, que como obrera, campesina, profesional o artista.”⁵⁰⁶ Concha Michel se pregunta cómo es que los gobiernos revolucionarios no han integrado la perspectiva de género en su proyecto, nos dice “La humanidad se compone de dos seres diferentes entre sí que son mujer y hombre. Cada uno tiene un funcionamiento biológico diferente y a partir de tal diferencia debe organizarse su vida, pues tan absurdo y monstruoso sería sujetar al hombre a vivir como mujer, que a ésta vivir como hombre.”⁵⁰⁷ Nuestra autora propone así la construcción de una sociedad que integre la perspectiva de ambos sexos, reconociendo sus diferencias y no confundirse con el truco de “la igualdad” que en realidad lo que hace es subsumir en la visión masculina los derechos de la mujer como dádivas. Para Concha Michel el hombre contemporáneo actúa con la mujer igual que con la naturaleza, la toma sin miramientos, la explota, la despoja y arroja sus desechos sin importar consecuencias. Un nuevo proyecto social debe complementarse con la participación de “mujeres capaces de exponer sus necesidades, aspiraciones y demás características propias de su personalidad.”⁵⁰⁸ Hay que precisar -nos dice- “cuál debe ser esa acción diferenciada y complementaria entre el elemento masculino y femenino para lograr la transformación de la presente sociedad desequilibrada y absurda [...] Así como el hombre está acondicionado biológicamente para la producción de medios de vida principalmente, la

⁵⁰⁵ Michel, Concha, *Dios-Principio es la pareja*, B. COSTA-AMIC, Editor, México, 1974, p. 11

⁵⁰⁶ *Idem.*, p. 76

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 75

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 138

mujer está acondicionada para la reproducción directa de su especie, aunque en una y otra actividad tomen parte uno y otro factor.”⁵⁰⁹

Su vida en la Unión Soviética la enfrenta a una realidad decepcionante pues comprueba que el antagonismo entre hombre y mujer que se vive en el capitalismo aquí se reproduce igualmente bajo otros supuestos ideológicos, y si el comunismo lucha contra el antagonismo entre clases sociales, debería reconocer en su acción el papel trascendental que tiene la economía de la biológica. Así, desde esta crítica elabora un programa de acción que supere dicho antagonismo, en cuya base se encuentra el modelo propuesto por los antiguos mesoamericanos, retomando del *calpulli* azteca y del *Ayllú* incaico la dualidad como principio de vida y de organización social, donde se destaca – nos dice- su integridad *Dual*, en estas sociedades estaban “bien diferenciadas las actividades y responsabilidades, derechos y compensaciones de la mujer y del hombre.”⁵¹⁰ La potencialidad de su propuesta se expresa mejor en su poesía más que en su programa de acción, es aquí donde toma fuerza –para el tema que nos ocupa- el pensamiento precolombino como una alternativa para el mundo contemporáneo.

Su poesía se levanta como protesta contra el modelo fraccionado, desvirtuado y unilateral de nuestra cultura. En su libro *Dios-Principio es la pareja* nos presenta 3 poemas: *Ome-Téotl* (Dios-dual), Flores de imán “*Ome Xochitl*” e Inviolable diálogo, donde recrea esta visión complementaria e integradora del los nahuas y de los mayas principalmente. En su poesía podemos encontrar tres momentos reiterados en cada uno de los poemas que estructuran su propuesta: El origen, la ruptura y el despertar de una nueva conciencia. Veamos lo que nuestra autora nos propone.

En el poema *Ome-Teotl* (Dios-dual) en un primer momento rememora un origen de principio dual, un tiempo de armonía basado en la dualidad divina y humana. Que fue fracturado por “el ladrón” que engañó a los hombres y desvirtuó el equilibrio:

Ome-téotl (dios-dual)

I

*Xpillacoe Xmucame*⁵¹¹ –Engendrador y Protectriz-.
¿Y cómo fue que el fruto de su amor se ha plegado,
Y el traidor inicial, Vukuv Cakix,⁵¹²

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 76

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 137

⁵¹¹ La dualidad divina en Maya

⁵¹² Nombre de un personaje de la mitología Maya Quiché.

Ladrón de herencia humana,
 Se adueño de la fuente que le diera la vida
 Y todo poderoso con su faz deformada
 Renegó de la madre que emanaba armonía? ⁵¹³

Su crítica hacia la conquista se hace más mordaz al referirse a la religión cristiana, como punto inicial de la ruptura, donde desaparece el linaje materno, el hombre se engendra a sí mismo, idea que nuestra autora considera como una deformación:

Y allá, del otro lado, la trinidad de falos
 “concibiendo”, “alumbrando” por sí mismos.
 Corrompiendo semilla, flor y fruto
 En vil monstruosidad ¡Todo cinismo! [...]
 Y todo lo miramos en confusa maraña...
 ¿En dónde está la Madre protectora?
 ¿En dónde está el amor engendrador?
 ¿Quién es el que ha cortado la ligazón que unía
 A las generaciones? ¿Dónde está el parentesco
 De la especie? ¿Dónde la descendencia
 De las madres del mundo?
 ¿En dónde está el culpable que enajenó el Amor?
 Cómplices del silencio ¡todos callan!

En el siguiente párrafo Concha arremete contra la religión cristiana, como fuente de la visión deformadora patriarcal, donde desenmascara su teatro de mentiras:

II

¡Ah, poderoso sapo nacido del pantano:
 Te esponjas afirmando representar a Dios!
 Pero no hubiste madre ¡naciste de dios-macho!
 ¡Tú, que te nombras infalible, eres deformador!
 ¡Tú que traicionas todos los valores humanos,
 Dices llamarte Santo, Santo Señor! [...]
 Con funesta sombra mientes contra tu origen:
 mientes con máscara de líder,
 mientes con tu disfraz de sabio,
 mientes como pastor. Pero el rebaño
 te arrancará la piel y mostrará, el engaño. ⁵¹⁴

Desde una perspectiva feminista, Concha Michel recupera la figura materna como parte esencial de la relación hombre, mujer. Para ella la desviación inicial entre sexos está en la fractura entre madre e hijo, cuando éste reniega de su origen. El antagonismo entre sexos no es sino la ruptura de un diálogo original con la madre.

⁵¹³ Michel, Concha, “Poema *Ome-Teotl* (Dios-dual),” *op. cit.*, p. 112

⁵¹⁴ *Ibid.*, Pp. 112, 113

La fuente que mancillas, renegado,
 es la flor de la vida, es el sexo sagrado
 que mana noche y día del fruto del ser humano.
 Y se levanta la voz de la conciencia –Madre
 Toda poder, toda armonía y sapiencia,
 Complementada con su Dios-Consorte [...]
 La trinidad auténtica, no el triángulo extraviado:
 la Madre-Padre-Hijo, que cada vez repite
 su origen de infinito...

Así nace la imagen de la mujer como instrumento de pasiones masculinas. Lanza una crítica muy severa hacia los hombres que humillan, sojuzgan y devalúan a la mujer:

III

Mujer, Madre del hombre.
 Humillada hasta lo más profundo de tu ser.
 para el fraile eres la imagen del pecado;
 para el político, instrumento de placer;
 para el artista, quizás un tema estético
 y para el sabio,
 un “caso” que no ha podido resolver...
 Y eres nada, eres nadie, en el momento
 en que juegan la vida tus hijos.
 Te utilizan en “planes pacifistas”
 y disparan la muerte masiva a tus espaldas.
 Para ti la traición y la ignominia
 en la insolente desventaja.⁵¹⁵

Pero su crítica no sólo se expresa hacia los hombres, sino a las mujeres también, que engañadas, llevadas por la costumbre y la falsa apariencia, pierden el sentido de la vida, la sabiduría original, su voz reclama de las mujeres su levantamiento, su despertar:

La milenaria esclavitud que sufres
 te apartó del sendero de la sabiduría
 dando la vida a quien la vida no ama.
 Tú, mujer solitaria, también te has extraviado.
 ¡Oh, Madre indestructible
 que posees la clave de la vida!
 ¡Ya levántate y habla!

Pero el despertar de la mujer no puede ser con reclamos, con agresión o con revancha, sino con amor. Sólo el amor puede resarcir la falla, sólo éste puede reestablecer el diálogo. Es por ello la mujer figura central en la recuperación del equilibrio dual original.

Sólo el amor recíproco,

⁵¹⁵ *Ibid.*, Pp. 114 - 116

eje del equilibrio, dual corazón inmenso
 que a impulso de la sangre
 palpita con el ritmo del que nace la música.
 hará posible la unitaria potencia del Principio Vital;
 Fuego, Tierra, Agua, Viento
 dirigidos por la luz del amor [...].
 porque el amor no reconoce obstáculos ni vallas,
 ni opinión de nadie.[...]

Concha utiliza la metáfora del gallo y del águila para denotar la condición humana. El gallo como animal encarcelado en el corral pierde su sentido de libertad y deforma sus aspiraciones a diferencia del águila que se eleva en vuelo de libertad.

Me engañó tu apariencia: creí encontrar al Hombre
 pero eres sólo un gallo aprisionado.
 Y yo, que pertenezco a las cumbres del águila,
 con mis alas potentes y mi vuelo de magia...
 pero ignorada de mi compañero
 voy sin oriente entre los huracanes
 perdida y desolada.
 Cómo me duele herirte, hermano Ser humano,
 porque al herirte hiero
 mi propio corazón.
 Más esta confusión de hombres y gallos,
 hombres y pulpos, hombres y sapos,
 hombres y machos
 que suplantán los hechos primordiales
 con apariencias y falsedades
 hasta llegar al caos,
 ya debe clausurarse para siempre
 y sepultarse en donde fue empezado.⁵¹⁶

Así finaliza nuestra autora, con una propuesta de solidarización entre géneros, una sociedad más equilibrada debe pensarse desde la pareja, sin subordinación de unos sobre otros, levantarse sobre esta conciencia es lo que puede llevarnos a un proyecto que reestablezca la unidad amorosa de la dualidad.

V

Vida, conciencia materializada,
 pensamiento hecho luz
 en miríadas de formas y matices
 y gustos y perfumes y tactos y sonidos,
 avanzando en su obra lentamente
 hasta llegar a la pareja humana,
 la que pensando con sus dos cerebros
 y sintiendo con sus dos corazones

⁵¹⁶ *Ibid.*, pp. 116 -118

tiene el poder de organizar la vida,
 crecerla y depurarla...
 ¡Si el hombre lo supiera!
 pondría en ritmo sus pasos
 con los pasos de su compañera.
 en esas cuatro piernas, en esos cuatro brazos
 descansa el Universo y su armonía:
 ¡son los cuatro pilares de la vida! [...]
 Es la palabra mágica, el signo de lo eterno,
 La palabra viviente es la palabra ¡Amor!⁵¹⁷

En su poema Flores de imán, “*Ome Xochitl*” Concha Michel reitera estos tres momentos a los que hemos hecho alusión: un origen donde todo era armonía, una ontología dual que en un segundo momento es quebrantada y finaliza con un llamamiento a reestablecer el equilibrio.

En el tiempo primordial -nos dice- todo era dual como ley imantada de atracción complementaria, todo ser, todo espacio y todo tiempo se rigen por esta ley:

Flores de imán **“*Ome Xochitl*”**

Descendientes gemelas del sueño de la vida,
 enlace interminable del fuego del Amor.
 Finalidad concreta, formas complementarias,
 rostros que se repiten ser a ser, sol a sol.
 Regidas por la *Ley* ineludible de la atracción.
 Su dinámica, el fruto de la especie
 y todas las especies
 y todas las edades
 y toda la *creación*:
 ¡La *creación del Dios Dual*:
Ome Tecuhtli – Ome Téotl! [...]
 Fuente en que nace el diálogo
 de la grandeza mágica.
 ¡Embriágate, embriágate!
 Obra el dios de la *Dualidad*,
 creador de hombres
 Espejo que hace relucir las cosas.
 Como dijera la palabra náhuatl.
 Y el diálogo fue río en las edades
 y fue canto y fue himno en los milenios⁵¹⁸

Después viene el rompimiento, ¿Quién lo inició? Se pregunta. Los tiempos de luz se hacen sombra, sólo dolor, sólo silencio, sólo engaño viene a resultar:

⁵¹⁷ *Ibid.*, pp. 118 -121

⁵¹⁸ *Ibid.*, pp. 122, 123

¿En qué instante de sombras sin orillas
 El diálogo encantado hizo silencio?
 ¿Quién impulsó el monólogo insolente?
 ¿Quién rompió la palabra del espejo? [...]
 El *Dios-Dual* ultrajado en su ley soberana,
 en la *Ley de Principio*,.....
 la *Ley* inquebrantable del amor de *Madre-Padre-Hijo*.
 Paraíso perdido, llorando paraíso [...]
 ¡Volver a la pareja! La pareja lejana
 que dio principio el cosmos:
 Cosmos-Colmena-Magia.⁵¹⁹

En la siguiente parte responde, incrimina al culpable: la religión cristiana. Antagonismo insuperable desde la conquista que ella irrumpe con severa crítica, principio de la falla ontología desde antes de nacer, desde el nacimiento ya se es un ser escindido, desviado y más radicalmente matricida:

Y después...¡El infierno del pecado!
 Las sombras extraviadas lamentando su origen,
 topando en las paredes del miedo y de la angustia,
 rodando en laberintos de sórdida nostalgia.
 Bajo el peso funesto del Dios-Oro, del Dios-Guerra,
 del Dios-Castigo, del Dios-Comercio,
 del Dios-Tres-Veces-Macho!...
 el que falsea el *Principio de la Vida*,
 el que niega a la madre y a la hija,
 el que oculta su cósmica prosapia
 a los hombres nacidos de mujer,
 el que pone un estigma en cada niño
 desde antes de nacer. [...]
 Pero las ciegas flores se prodigan
 sin luz de *Amor*, sin huella se *Armonía*;
 lo que hubiera de ser nido de dicha,
 es negro vertedero de la salvia,
 torrente de tinieblas y de lágrimas.
 La cínica sonrisa en que se engendran
 los hijos matricidas⁵²⁰

Pero no todo es fatalismo, hay una esperanza, nos dice, recuperar el diálogo primario del nido-fortaleza, religión no dogmática, sino en el sentido de re-ligar al ser con la verdad, la verdadera trinidad: hombre-mujer-hijo/a:

Pero hay una esperanza que no ha enmudecido,

⁵¹⁹ *Ibid.*, pp. 123, 124

⁵²⁰ *Ibid.*, pp. 124 - 126

que persiste en su obra de lejana distancia:
 en la voz del poeta, del músico, del plástico,
 que claman por justicia,
 el mensaje del héroe y del artista
 que modelan ideales en piedra o seres vivos,
 proclamando su *derecho al Edén*;
 aquel edén envuelto en la ternura
 del amor que prodiga
 y el amor que responde:
 el diálogo primario del nido-fortaleza.
 Semilla palpitante que heredó la pareja,

Hay que recuperar la sabiduría, que se desvió por un universal que desvirtúa la
 unidad en nombre de una supuesta verdad. Una verdad mutilada, de corta visión, de un
 solo ojo.

¿Y los sabios filósofos
 que enseñan “la verdad”?
 De qué árbol edénico,
 de que conocimiento primordial
 arrancaron los frutos mutilados
 de su sabiduría?
 Profetas sin esencia ni destino
 -mirada corta y trunco pensamiento- [...] *¡Oh, Madre omnipotente!*
 ya levanta tu voz,
 ya forma la pareja,
 muestra la verdadera *religión*;
Religión-religando a la pareja y su fruto.
 Purifica, en tu gran fuego de amor,
 este inmenso pantano en que el mundo se ahoga!
 vergüenza dolorosa de la *gemela-flor*.⁵²¹

En el siguiente poema encontramos una integración más fecunda del
 pensamiento de los antiguos nahuas en la elaboración de un nuevo modelo de sociedad,
 donde propone reestablecer el diálogo original. Hace referencia a la cosmogonía
 mesoamericana que todo lo integra en pares complementarios: arriba- abajo, interno-
 externo, hombre-mujer en dependencia recíproca y dialogante. Este poema da salida a la
 crítica matricida del poema anterior, mediante el intercambio amoroso de la pareja:

Inviolable diálogo

Allá, fuera del tiempo,
 cuando el Todo era vértigo,

⁵²¹ *Ibid.*, pp. 126 - 127

dos voces giratorias iniciaron un diálogo
 que se integró en el corazón del cielo.
 Desde la clara cima del *principio*
 que abarca hasta la sima tenebrosa
 -adonde cima y sima son lo mismo-
 arriba , abajo, adentro, afuera
 y hasta los cuatro puntos cardinales
 que se prolongan en el infinito,
dos gérmenes primarios comenzaron
 la *obra* que majestuosa nos circunda[...]

Al diálogo pareja deleitaba
 escuchar el recíproco sonido
 de la voz compañera
 ¡entendiendo, aclarando el gran sentido!
 cuántos anhelos fueron satisfechos,
 cuantas preguntas dieron la respuesta,
 qué asombro levantaron sus miradas
 y qué felicidad en sus encuentros.⁵²²

Nuevamente viene la ruptura, el diálogo se entorpece, la voz no encuentra eco,
 se pierde en el torbellino de confusión, la sombra y el mal se instaura como el nuevo
 orden:

¡Oh, *diálogo inicial*! ¿Por qué te alejas?
 ¿Y cómo el dueto de armonía se apaga?...
 ¡Un lejano murmullo sólo queda
 de la prístina luz de tu palabra!
 aquellos dulces nidos del recuerdo
 embravecidos mares arrasaron
 torbellinos frenéticos de rabia...
 y el despertar fue luto y amargura
 y llantos y terrores sin consuelo,
 el compañero hundiéndose en la borrasca
 y el diálogo inicial quedó deshecho.
 Vinieron las preguntas sin respuesta,
 sin réplica las voces solitarias
 y en un golpe de sombra inconcebible,
 la imagen de la vida, la dualidad unida,
 como en un tajo de hacha... ¡separada! [...]
 Y así, los hijos de feroz lujuria
 del *Principio-Pareja* renegaron.⁵²³

La esperanza se abre: el proyecto de una nueva humanidad complementaria que
 reestablezca el diálogo inviolable. Diálogo originario entre la madre y el hijo, que
 forjará la conciencia de un hombre nuevo, sin escisión. Así para ella es la madre

⁵²² *Ibid.*, pp. 128 - 129

⁵²³ *Ibid.*, pp. 129 - 130

fundadora del principio de armonía, orden sagrado inquebrantable, principio germinal insustituible:

En cada nacimiento y alborada
se recomienza el *diálogo inviolable*
de la *madre y el hijo*,
con palabras de amor y de esperanza:
urna secreta de la eterna llama.
Ha de brotar de ahí, de ese murmullo
la nueva humanidad complementaria
que con una simiente de armonía
crezca en el hijo, sin que se marchite
la *verdad olvidada*
y destruya la inconsciente estructura
en que se ha edificado
el abismo infernal del auto-huérfano,
usurpando de la *madre* el sitio:
Raíz, Principio, Esencia[...]
la Divina Matriz Universal
que todo lo circunda y vivifica
energía germinal insustituible,
Fuerza complementaria Maternal?...
Equivalencia armónica y no adherencia.⁵²⁴

Retoma las palabras que sobre el conquistador se expresan en el Chilam Balam, dice, para vergüenza de las religiones que vinieron a imponer la conquista espiritual:

Este Dios verdadero que viene del cielo,
sólo de pecado hablará:
sólo de pecado será su enseñanza.
Inhumanos son sus soldados,
cruels sus mastines bravos...
Ya vino el verdadero Dios;
el que trajo la muerte y la desgracia.
El de los hijos sin linaje materno.⁵²⁵

Al final su cuestionamiento es más radical, ¿Cómo reestablecer un diálogo que ha sido siempre monólogo? ¿Hasta cuando se terminará?

Más, interrogo al hombre de la conciencia clara:
¿En dónde, cuándo, cómo *terminar este largo monólogo*
*Que todo lo separa?*⁵²⁶

⁵²⁴ *Ibid.*, pp. 130 - 131

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 132

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 133

La poesía de Concha Michel es un canto de dolor y de amor, dolor por un orden fracturado que se instauró en México como una verdad incuestionable, como bien lo señala Héctor Solís Quiroga al referirse a la obra de Michel: “Dios no puede ser sólo varón aunque los hombres lo hayan imaginado así. Su principio para ser universal, debe ser dual y esa dualidad por solidaria, es siempre la unidad.”⁵²⁷ Si hay un principio divino que pudiera ser universal tendría que ser el de la dualidad, ¿Por qué se ha aceptado como religión “verdadera” el cristianismo, que pone al padre en la luz y a la madre en la sombra? ¿Cómo es que hemos permitido esta ceguera?, bueno, si hay algo que reconocer, es la eficacia de las tácticas de dominación impuestas desde la conquista que no nos han permitido ver con claridad esta deformación. En el plano social Concha también se pregunta “¿Es posible la integridad humana sin la mujer?” Las sociedades más desarrolladas del planeta siguen sin considerar en sus programas de gobierno la perspectiva femenina, esto se expresa con mayor claridad en los marcos jurídicos, por ejemplo con el tan debatido derecho al aborto, o la escasa penalidad hacia los violadores, o infractores sexuales. Las voces de mujeres como Concha Michel están contribuyendo a trazar un cambio más equitativo en la sociedad, donde los derechos de la mujer se reformulen y atiendan los reclamos que desde ellas se levantan. Pero Nuestra autora no se conforma con sólo denunciar los abusos de la sociedad patriarcal, como muchos de los escritos feministas de su tiempo⁵²⁸, que en pie de combate adoptan la postura del extremo opuesto, es decir en su crítica al “machismo” adoptaron lo que se podría llamar una postura “hembrista”, colocándose en el mismo polo de dominación desde lo femenino, en competencia absurda por igualar las capacidades, equiparando los valores de superioridad prevalecientes en esta sociedad dirigida por hombres, desde esta perspectiva, ahora las mujeres deben “demostrar” que son tan capaces como ellos: ser ejecutivas, destacadas en la planeación pública y administrativa, polígamas, ofensivas, por mencionar sólo algunos ejemplos. Es decir, la misma escala de valores que la sociedad patriarcal coloca como valores superiores, sin reconocer que de lo que se trata es precisamente de romper esta jerarquía valorativa. Si bien es cierto que las conquistas emprendidas por las luchas feministas han trazado cambios favorables en el marco laboral que han permitido a la mujer participar en distintos ámbitos sociales que

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 136

⁵²⁸ Recordemos que este texto de Concha Michel es de 1974 y que el feminismo de entonces es diferente al que se sostiene actualmente, ya no sólo como denuncia sino como un proyecto más propositivo.

anteriormente sólo se destinaban a los hombres, no por ello hay que dejar de reconocer que han tenido un costo social muy alto, ahora la competencia laboral entre hombres y mujeres se vuelve muchas veces un combate desgarrador, pues en esta lucha por destacar en el ámbito social, se olvida el ámbito familiar, considerando la educación de los hijos o las labores domésticas como actividades esclavizantes o denigrantes, es decir lo que las mujeres tradicionalmente hacían son ahora infravalorados, pues no dan prestigio social, nadie otorga un diploma a alguien por ser un buen padre o madre como si se da por ser un profesionista destacado, los valores transmitidos desde la familia hoy son delegados a la escuela, a la televisión, a los juegos electrónicos o en el mejor de los casos a la empleada doméstica, donde me pregunto ¿Con que valores se están formando las nuevas generaciones? ¿Las nuevas tecnologías (Internet, video juegos, TV, ipod, mp3, etc.) serán capaces de formar seres íntegros?⁵²⁹ O bien ¿se pretende formar a los jóvenes con valores como el consumismo, o el de estar a la moda para “ganarse una posición social”? ¿Qué tipo de humanidad estamos preparando para el futuro? Estas preguntas por supuesto no tienen importancia ni para el “machismo” ni para el “hembrismo”. El resultado salta a la vista, el número de divorcios aumentan día con día, la intolerancia, de violencia familiar, la drogadicción, la pérdida de perspectivas entre los jóvenes son temas recurrentes. Un cambio de paradigma debe actuar tanto en el ámbito exterior como en el interior, pues ¿no es acaso tan importante formar a las futuras generaciones como destacar en el ámbito laboral, o académico? el patrón familiar se está transformando en la medida que las sociedades se hacen más complejas, ya no se acepta que la mujer se dedique “sólo al hogar”, pues de alguna manera hay un talento subaprovechado, es decir, que puede ser mejor utilizado en labores de beneficio social, y como complemento de la economía doméstica, así se abren nuevas perspectivas, más que dedicarse a labores pesadas y rutinaria que además ni se agradecen, ni se valoran, el problema es que entonces nadie quiere asumir esa responsabilidad. Si los roles de las mujeres han cambiado en las sociedades contemporáneas, entonces también debe haber un ajuste en los roles masculinos, y es ahí donde encontramos mayor resistencia, ya sea por comodidad, por patrones culturales arraigados o por evitar las burlas sociales. Como bien lo indica Luis Álvarez

⁵²⁹ No es que esté en contra del uso de las nuevas tecnologías, pues su utilidad no puede negarse para la vida actual como herramientas de trabajo o de entretenimiento, sino que el abuso de éstas, va sustituyendo cada vez más la comunicación entre seres humanos, en especial con los que se convive cotidianamente.

Barret sobre la autora “Garrote en mano nos recuerdas que hombres y mujeres nacimos juntos y que juntos tenemos que vivir.”⁵³⁰ Por lo que una nueva perspectiva debe integrar las dos figuras que hoy se encuentran en conflicto. Concha Michel nos dice, hay que volver a la pareja, en el entendido que como su nombre lo indica sea una relación *pareja*, de dos, de equidad, de complementariedad, no de subordinación y dominación, es por ello que nuestra autora coloca a la madre como figura central para reestablecer ese diálogo original, en la medida que esta relación primigenia sea restaurada se reestablecerá el diálogo entre hombres y mujeres, nos dice, quien cancele la relación con la madre está condenado a cerrar el diálogo con su mujer, negando a su pareja. Sin embargo habrá que recordar también que son precisamente las mujeres las que han educado a esos “machos”, es por ello que Concha Michel lanza también un reclamo hacia las mujeres, para que reorienten el sentido de la vida, que recobren la sabiduría olvidada, que recuerden una palabra tan olvidada en estos tiempos, palabra que todo lo une en solidaridad: amor.

Este canto de amor que plasma Concha Michel intenta -no sin cierto romanticismo- abrir nuevas vías para re-pensar en un nuevo modelo que no excluya a uno de los géneros, nos invita a pensar en un nuevo paradigma, el de la dualidad como centro constitutivo de toda relación humana.

III.3 El yin yang en la filosofía oriental

"El agradecimiento es la memoria del corazón."

Lao Tse

En la filosofía oriental, principalmente en la china, el sentido de dualidad cobra importante relevancia, pues también en su cosmovisión encontramos esta concepción dual del mundo, en especial desde al taoísmo (o daoísmo) que se refleja en el yin yang y su activación a través del Qi, como energía que la dinamiza. Sin ser una especialista en el tema, sólo quiero mencionar algunas similitudes que nos dejan ver un cierto paralelismo con el pensamiento náhuatl.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 141

Al igual que entre los nahuas, el pensamiento chino revela el esfuerzo por armonizar las relaciones del ser humano con el cosmos, del ser humano con la sociedad, así como del ser humano consigo mismo. En China este esfuerzo, que encontramos en todas las escuelas de pensamiento y en las manifestaciones religiosas, hizo que se le llamara “religión de la armonía”,⁵³¹ y que bien podríamos aplicar para la mesoamericana. Pues en la medida en que la propia acción del ser humano tiene repercusiones en la sociedad así como en el universo entero, la responsabilidad de los hechos recae sobre el mismo protagonista de la acción. Por el contrario, en la religión judeocristiana la trascendencia del creador del universo y de los valores, así como el hecho de que el ser humano sea condenado a la culpabilidad eterna puede implicar “desresponsabilidad”.⁵³² A través de la religión los antiguos chinos dan explicación a los fenómenos naturales y explican su relación con el todo, que al pasar de los siglos fueron ganando terreno ya no dentro de la religión sino dentro de la historia y de las ciencias naturales. En tal sentido vale recordar las palabras del filósofo contemporáneo Fung Yu-lan, quien en su *Breve Historia de la Filosofía China* expone:

El ocultismo o magia, desde luego está basado en la superstición, pero ha sido a menudo origen de la ciencia. Las artes ocultas comparten con la ciencia el deseo de interpretar la naturaleza en forma positiva, y conseguir los servicios de la naturaleza por medio de su conquista por el hombre. El ocultismo se convierte en ciencia cuando renuncia a su confianza en las fuerzas sobrenaturales y trata de interpretar el universo sólo en función de las fuerzas naturales. Los conceptos sobre estas fuerzas naturales pueden parecer más bien simples y toscos en un principio, pero en ellos encontramos los comienzos de la ciencia. Tal ha sido la contribución de la escuela yin yang al pensamiento chino. Esta escuela representa una tendencia científica en ese sentido.⁵³³

Queda claro, entonces, que al hablar de la dualidad yin yang no estamos hablando de principios esotéricos, sobrenaturales, sino de aspectos reconocibles en el mundo fenoménico, en la naturaleza.

⁵³¹ J. Ching, *Chinese Religions*, Nueva York, Orbis Books, 1993, pp. 3-4.

⁵³² Duceux, Isabelle, “Formas de la trascendencia en el daoísmo temprano”, p.274

⁵³³ Yu-lan Fung, *Breve historia de la filosofía China*, p. 13

El origen del taoísmo (o daoísmo) como filosofía de vida, se atribuye al sabio legendario Lao Tse (Laozi)⁵³⁴, se cree que nació hacia el año 600 a.n.e., en la aldea de Kiu-Yen, en el reino de Tchu. Se cuenta que Lao Tse decidió irse al lugar más remoto y solitario para alejarse del mundo y no regresar más, pero antes de partir vertió su sabiduría en una obra compuesta de 81 máximas breves que se conoce como el *Tao Te King*, (*Daode jing*) cuyo significado es “el libro de la virtud y del Tao”. *Tao* significa “el camino del hombre” pero también es un concepto filosófico complejo que abarca el cosmos y el mundo de los hombres. El *Tao Te King* propone una filosofía que intenta mostrar el camino de la virtud, armonía y felicidad para el ser humano. El *Tao Te King* es uno de los dos libros que preservan los principios del taoísmo, el otro libro es el *Chuang-tzu*, (*Zhuangzi*) escrito en de la segunda mitad del siglo IV a.n.e.

El mundo daoísta se concibe como una realidad siempre cambiante, nunca definitiva ni estática, todo está en permanente movimiento como lo recuerda el quinto sol azteca, esta dinámica esta representada por lo que llaman yin yang, es la dinámica polar inherente a todas las cosas existentes, es la forma dual en que se explicita la Unidad Primordial en el campo del Ser. La impermanencia de los fenómenos y su transformación se deriva de los cambios perpetuos del estado del Qi que actúa como energía mediadora que mantiene el equilibrio. Ahora bien ¿Qué sentido tienen estos conceptos para los chinos y que relación guardan con los antiguos nahuas?

El Qi o Chi es la energía o fuerza natural que llena el universo. Chi existe en todas las cosas, desde la más grande a la más pequeña, se encuentra en todos los seres vivos. Todos estos tipos de energía interactúan entre sí, y pueden transformarse uno en otro. Dado que el alcance del Chi es tan vasto, los chinos lo han dividido en tres categorías, paralelas a las Tres Fuerzas (*Shan Chai*) del Cielo, Tierra y Hombre:

- *El Cielo* (o universo) tiene Chi celeste (*Tian Chi*), que está formado por las fuerzas que los cuerpos celestes ejercen sobre la tierra, tales como la luz del sol, la luz de la luna y los efectos de la luna sobre las mareas. El Chi Celeste es el más grande y el más potente.
- *La Tierra* tiene Chi Terrestre (*Dih Chi*), que absorbe el Chi Celeste y está influido por el mismo.
- *El hombre* posee Chi humano (*Zen Chi*), influenciado por los otros dos

⁵³⁴ El taoísmo correspondió en su inicio a una clasificación de bibliógrafos en la cual se registraban obras atribuidas a Laozi, a Zhuangzi y al mítico “emperador amarillo” Huangdi. Con el tiempo, algunas síntesis se han hecho entre las diversas tendencias para formar una totalidad armoniosa.

Toda persona, animal o planta posee su propio campo de Chi, que tiende a equilibrarse. Cuando algo en particular pierde ese equilibrio, enferma, muere y se corrompe. Recordemos que también para los antiguos nahuas la causa de la enfermedad está dada por la pérdida del equilibrio corporal entre lo frío y lo caliente, sólo por mencionar un ejemplo. Se han investigado muchas formas diferentes de trabajar con el Chi humano: La acupuntura, la acupresión, el masaje y el tratamiento con hierbas, la meditación y los ejercicios físicos, estáticos y en movimiento a los que se conoce como *Chi Kung*.

Todas las cosas naturales, incluido el hombre, se desenvuelven dentro de los ciclos naturales del Chi Celeste y el Chi Terrestre, y están influidas por ellos. Dado que somos parte de esa naturaleza (*Tao*). Sólo entonces podremos adaptarnos, cuando sea preciso, y encajar mejor en el ciclo natural, y aprender a protegernos de las influencias negativas de la naturaleza.

El Uno, nombre que se ha dado a la fase del Tao en que se opera la transición del No-ser al Ser -concebido como posibilidad de la existencia del mundo fenomenal-, tensa su pasividad originaria para dar paso al movimiento, a la manifestación, a la exteriorización: Un yin, un yang, esto es el Tao. Reposo y movimiento, contracción y expansión, condensación y dispersión, retroceso y avance, desde sus manifestaciones más simples y universales, hasta las más complejas y particulares, en todo ser manifestado se expresará esta polaridad originaria. Y es a partir de esta interrelación yin yang de los aspectos polares constituyentes del Ser, que se generan todas las cosas que animan el Universo.

El predominio momentáneo de yin sobre yang o viceversa, y las mutaciones del uno en el otro, para explicar todos los fenómenos naturales y las circunstancias de la propia existencia humana, responde a otros desarrollos teóricos de este principio del yin yang, que van más allá de la cosmovisión del taoísmo filosófico y que sin pertenecer originariamente a la doctrina de Lao Tse y Zhuang Zi, han pasado a formar parte del taoísmo posterior.

El *Daode jing* inicia diciendo “El Tao que puede ser nombrado no es el Tao verdadero”. El *Tao* se define como principio generador de las diez mil cosas. Este

aspecto se asemeja a la asimilación del *Tao* con la madre que nutre, dice en el *Daode jing*.⁵³⁵ No obstante, a parte del carácter dinámico del principio, ¿qué es el Tao en sí? El *Daode jing* asevera:

Como cosa el *dao* sólo es oscuro y confuso
 ¡Oscuro y confuso! En él se hallan imágenes.
 ¡Confuso y oscuro! En él se hallan cosas.
 ¡Profundo y misterioso! En él se halla la esencia.⁵³⁶

Este fragmento nos recuerda el sentido que para los nahuas tenía el concepto de *Yohualli-Ehécatl* (“Noche y viento”), lo oscuro como la noche y lo impalpable como el viento, que nos conecta con el misterio oculto de todas las cosas y que igual que en el *dao* nos revela su carácter de inmanencia.

De igual modo, vemos que el *dao* es un receptáculo en el cual se hallan todas las cosas y también es el principio generativo de estas mismas cosas, así como de su esencia. El *dao* es por lo tanto una suerte de matriz y de virtud; es decir, a la vez esencia y principio dinámico. A partir de este aspecto del *dao* como receptáculo o matriz y a la vez principio dinámico, podemos interrogarnos sobre su carácter inmanente o trascendente.⁵³⁷ El *Zhuangzi* tiende a afirmar la inmanencia del *dao*.⁵³⁸ Pues todos los seres no son sino uno solo. Por eso se dice: “sólo hay que comprender que el mundo es una energía vital única.” Por tal, el sabio estima la unidad.

También el *dao* se encuentra en todas las cosas, aun las más insignificantes, ya sea una hormiga o una brizna de hierba. No obstante, al mismo tiempo el *dao* domina las cosas en la medida en que las antecede, que es su principio. Quizás en lo último se pueda concebir una cierta trascendencia del *dao* a las diez mil cosas. El *dao* sería el principio que antecede a la creación.⁵³⁹ El *dao* tiene su realidad y sus signos pero no tiene ni acción ni forma. Es comunicable pero no puede ser recibido; puede ser poseído, pero no visto. Es su propio origen y su propia raíz. Antes de que hubiera cielo y tierra, existía firme en su antigüedad. Da espiritualidad a los seres espirituales así como a Dios. Da vida al cielo y a la tierra. Está encima de la cumbre, y sin embargo, no es alto. Está más abajo que las seis direcciones y sin embargo no es profundo. Nació antes del

⁵³⁵ Laozi, cap. 1, 6, 20, 25 y 52

⁵³⁶ Duceux, Isabelle, *op. cit.*, p.290

⁵³⁷ Duceux, Isabelle, *op. cit.*, p.291

⁵³⁸ *Ibid.*

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 292

cielo y la tierra, y sin embargo no es antiguo. Es más viejo que el tiempo más remoto y sin embargo no es anciano.⁵⁴⁰ Podríamos decir entonces que el *dao* de los chinos se asemeja mucho a la idea de *Ometéotl* entre los nahuas, referido por sus distintos nombres: *In Tloque, in Nahuaque* (“El dueño del cerca y el junto”), *Ipalnemohuani* (“Aquel por quien se vive”), y *Moyocoyatzin* (“El que a sí mismo se piensa o se inventa”), como principio generador de todas las cosas, como principio dinámico que todo lo transforma. El daoísmo como fruto de una antigua tradición que mantuvo cierta continuidad, permitió con el tiempo alejarse de las ideas metafísicas, incorporándose poco a poco al mundo de las ideas de las cosas naturales, mientras que en América hubo una ruptura de pensamiento con la llegada de los españoles, por lo que sus ideas quedaron grabadas en la historia mexicana como mitos ininteligibles para el mundo occidental, no sabemos que habría pasado de haberse continuado con el desarrollo del pensamiento mesoamericano, pero aún así podemos observar en las actuales comunidades indígenas que se siguen rigiendo en gran medida por esta explicación cosmológica y que mantiene eficacia en su vida productiva, social y cultural.

Ahora bien, podemos encontrar una similitud innegable entre el taoísmo y el pensamiento nahua en su concepción de la dualidad, veamos cómo actúan el yin y el yang según la filosofía taoísta. El nacimiento de estos conceptos puede explicarse por la observación del movimiento del sol y la luna y la sucesión de las estaciones. Yin y Yang se oponen como la noche al día, aunque opuestos, se definen mutuamente. No podría haber Luz si no existiese la Oscuridad. Yin y Yang se pueden traducir como Lo Oscuro y Lo Luminoso. En general se asocia al Yang la masculinidad, la actividad, el calor, la claridad, la sequedad, la dureza, y al Yin la feminidad, la pasividad, el frío, la oscuridad, la humedad, la blandura.

Estas dos fuerzas presentan cuatro aspectos primarios:

Oposición y restricción mutua (*Yin Yang Dui Li*)

Interdependencia (*Yin Yang Hu Gen*)

Reducción y crecimiento (*Yin Yang Xiao Zhang*)

Transformación (*Yin Yang Zhuan Hua*)

⁵⁴⁰ *Ibid.*

La relación necesaria entre el yin y el yang constituye la característica intrínseca de todas las cosas. La interacción entre Yin y Yang es un proceso cíclico, circular, por el que el uno genera a su contrario. El aumento de uno supone la mengua de su opuesto, al tiempo que su plenitud conlleva su decadencia. En todas las cosas existe un aspecto Yin y un aspecto Yang que se hallan en tensión o equilibrio dinámico. La interacción entre Yin y Yang genera todos los fenómenos de la naturaleza. A partir de la semilla, se desarrollan las raíces que se hunden en la tierra mientras el ápice pugna por alcanzar el cielo, el fruto de esta tensión es el árbol. Del equilibrio de los dos aspectos dependerá su carácter. Subrayemos que la dualidad que existe entre Yin y Yang no es similar a la que existe en Occidente entre Bien y Mal o Positivo y Negativo, como se deduce de lo anterior.

De igual forma que entre los nahuas el macrocosmos encuentra su reflejo en el microcosmos, para el taoísmo las estaciones del año son consideradas como procesos cíclicos, por los que pasa también el ser humano a través de su vida: en los procesos de nacimiento (primavera), crecimiento (verano), desarrollo (otoño) y declinamiento (invierno), se debe recurrir siempre al yin yang. Se dice que todas las cosas nacen y crecen entre el cielo y la tierra; la sangre, la energía Qi y los sexos masculino y femenino son diferentes expresiones de yin y yang. Lo izquierdo y derecho son el camino del yin y yang; el fuego y la tierra son las expresiones materiales de la actividad yin y yang. De ahí que yin se encuentre en el interior, porque yang se halla en el exterior, manteniéndolo, y yang se encuentra en el exterior debido a la actividad de yin en el interior. También en las cuestiones humanas encontramos esta dualidad: como las relaciones sociales, los negocios, el amor y la salud, y también la medicina. El enojo y el reencuentro, el amor y el odio, la salud y la enfermedad, ciclos de mutación constante de la vida misma, partes de lo mismo e interdependientes e indispensables uno para el otro. Para los chinos estar bajo las leyes del yin yang es vivir.

Dos formas de concebir el mundo

La dualidad yin yang es quizá el tema de la filosofía oriental más difundido en occidente, mundo que se empeña en separar ambas fuerzas que son una y que coexisten relacionadas entre sí. Estas divergencias se encuentran en la raíz misma de los

fundamentos filosóficos de las tradiciones que nos ocupan: gran parte de la tradición occidental insiste en la separación, mientras que Oriente y Mesoamérica, insisten en la unión.

Los caminos que han seguido estas tradiciones, nacen desde la concepción misma de la divinidad, ideas que se relacionan con el modelo de perfección y que se traducen en unos por su carácter trascendente y en los otros por su carácter inmanente. En su sentido propio, lo trascendente se refiere a:

Lo que se eleva más allá de un nivel o de un límite dado [...] En particular, lo que no resulta del juego natural de cierta clase de seres o acciones, pero lo que supone la intervención de un principio exterior o superior a ésta. En este sentido se opone una “justicia inmanente”, que resulta del curso natural de las cosas, a una “justicia trascendente” o “sanciones trascendentes”, que serían de orden diferente y más elevado.⁵⁴¹

Ya desde la filosofía de Platón vemos que las cosas humanas tienden a imitar el modelo creado por un Dios trascendente:

Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello. Por medio del razonamiento llegó a la conclusión de que entre los seres visibles nunca ningún conjunto carente de razón será más hermoso que el que la posee y que, a su vez, es imposible que ésta se genere en algo sin alma. A causa de este razonamiento, al ensamblar el mundo, colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza. Es así que según el discurso probable debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina.⁵⁴²

Desde aquí vemos la separación de alma y cuerpo, alma y razón que deben alcanzar la virtud según el modelo divino, como modelo de máxima perfección. El dios judeocristiano es el ejemplo por excelencia del principio trascendente al igual que el demiurgo de Platón. “La diferencia mayor entre estos dos creadores reside en el hecho de que la creación del primero es *ex nihilo*, a partir de la nada, mientras que la del segundo se hace de la materia dada, previa al acto de ordenamiento[...] La Biblia, por

⁵⁴¹ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1972, artículo “Transcendant”.

⁵⁴² Platón, *Timeo*, trad. Ma. A. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, 1997 (2ª), 30a-b, p. 173.

su lado, empieza con el muy conocido verso: “al inicio era el Verbo”, lo que tal vez pueda interpretarse como la preeminencia de la razón en este proceso de creación, pero no existe ninguna materia o modelo que anteceda al acto creador.”⁵⁴³ Pero ambos colocan a la razón, al logos por encima de todo, como virtud más elevada del entendimiento humano.

En cuanto a un posible creador en el pensamiento chino, encontramos el concepto de *tian* (cielo). Este concepto es tal vez el que más se acerca a la concepción de divinidad en el sentido occidental, aunque no comparta la personalidad antropomórfica de esas divinidades.⁵⁴⁴ Según J. Needham⁵⁴⁵ *tian* refleja su carácter de inmanencia, ya que se concibe más en términos de receptáculo de todos los seres que como agente voluntario, similar al dios de los cristianos. Lo mismo podríamos decir en cuanto a *Ometéotl*, visto en sus diversas acepciones abstractas a las que ya hemos hecho referencia, de las cuales no existen imágenes que lo representen, pues su presencia es omnipresente en todas las cosas.

Según Isabelle Duceux, podemos encontrar en el daoísmo un tipo de trascendencia, que se caracteriza por la ausencia de separación entre lo natural y lo sobrenatural: se piensan como un continuo⁵⁴⁶; Esto correspondería a lo que Julia Ching llama “la presencia de una dimensión trascendente en una visión del mundo aparentemente inmanente”, y también coincide con una máxima china muy conocida: “El cielo y el humano son uno.”⁵⁴⁷ O con la idea de los nahuas sobre la poesía que se refiere al corazón endiosado. Tampoco “encontramos en la tradición del pensamiento tolteca-náhuatl la visión trascendente y patriarcal del pensamiento cristiano.”⁵⁴⁸ Por el contrario, podemos recordar que en la tradición judeocristiana la separación entre el creador y sus criaturas es irreconciliable.

H. G. Gadamer analizó la filosofía occidental desde el siglo XVII hasta el siglo XX a la luz de esta premisa. Para el filósofo alemán, la filosofía moderna ha sido dominada por el concepto de “reconciliación”, el cual culmina en la filosofía hegeliana, mientras que al finalizar el siglo XIX la filosofía de la sospecha, que empieza con

⁵⁴³ Duceux, Isabelle, *op. cit.*, p.276

⁵⁴⁴ *Ibid*, p, 277

⁵⁴⁵ Bodde, Derk, “Evidence for ‘Laws of Nature’ in Chinese Thought”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 20, núm. 3-4, 1957pp. 709-727.

⁵⁴⁶ Duceux, Isabelle, *op. cit.*, p.287

⁵⁴⁷ Ching, Julia, *Chinese Religions*, Nueva York, Orbis Books , 1993, p. 5.

⁵⁴⁸ Vieyra, Jaime, *Utopía, legado y conflicto*. P. 198

Nietzsche y luego Freud, es una filosofía de la “separación”.⁵⁴⁹ Ambas corrientes, sin embargo, insisten en el mismo dato: existe separación entre el creador y la creación.⁵⁵⁰

Los conceptos que dominan el pensamiento chino y el mesoamericano son, por el contrario, los de armonía y unidad. Existe la idea de la correspondencia o resonancia de todos los elementos del universo en la medida en que forman parte del todo: *dao*, *Ipalnemohuani*, o bien *Ometéotl*. Así podemos considerar que tanto para china como “para los antiguos mexicanos, como el mundo no estaba ordenado según la comprensión del hombre, tampoco podía conformarse a su imagen. El rechazo del antropomorfismo en las religiones amerindias tenía algo muy profundo que el sistema occidental no podía aceptar, pues ante todo se trataba de un sistema etnocéntrico.”⁵⁵¹

Dos principios fundacionales divergentes podemos ver en estas tradiciones, por consiguiente dos cosmovisiones y dos desarrollos culturales también: para el mundo occidental el del dios trascendente y el oriental y precolombino el de la deidad inmanente y que como anotábamos en el primer capítulo en *toda filosofía hay ya una cosmovisión*, así el esquema que podemos apuntar como desarrollo de la sociedad occidental (principalmente cristiana) está dada por la búsqueda de categorías “universales”, conceptos únicos y verdaderos, lo estable, la perfección como algo dado, como modelo a imitar, lo permanente e inmutable. Mientras que en la otra concepción el mundo se concibe constituido por el movimiento, lo impermanente, es cíclico, pasajero, en perfeccionamiento continuo, como meta a alcanzar, todo es devenir y discontinuidad. También podemos apuntar en este esquema que desde sus orígenes quedan marcadas dos dinámicas: la separación bipolar por un lado y la unión en equilibrio, es decir el del dualismo y el de la dualidad como bien indica Merleau-Ponty.

Tal vez el mundo occidental hubiese sido otro si las ideas de Heráclito hubiesen tenido mayor atención entre los antiguos griegos, entonces los “universales” no sólo serían occidentales, sino realmente universales de haber seguido “la intuición universal del carácter dual, doble o polar de la dinámica del mundo de Heráclito y Lao Tse.”⁵⁵²

⁵⁴⁹ H. G. Gadamer, “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, en G. Vattimo, *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1998 (3ª), pp. 89-112.

⁵⁵⁰ Duceux, Isabelle, *op. cit.*, p.287

⁵⁵¹ Le Clézio, J.M.G, *op. cit.*, p.261

⁵⁵² Vieyra, Jaime, *Utopía, legado y conflicto*. P. 198

III.4 La unión de los contrarios en Heráclito

“Los presocráticos nos desafían con la maligna inocencia del espejo: cuanto más nos aproximamos a ellos, más claramente vemos nuestro reflejo”

Miguel Morey

Heráclito de Éfeso (¿544-484 a.C.) así como otros presocráticos, centró su atención en el devenir, para él “todo fluye,” el movimiento lo es todo. Éste explica y constituye lo que para otros filósofos de su tiempo era el ser. Heráclito es el primer pensador jonio que plantea el tema del *logos*, concepto que tantas consecuencias acareará al pensamiento occidental.⁵⁵³

Los antiguos le llamaban el “oscuro”, por la difícil comprensión de sus escritos y por su personalidad impenetrable, que guardaba una aristocrática distancia respecto de la multitud.⁵⁵⁴ Pertenecía a una familia aristocrática y, al parecer, no se llevó muy bien con sus conciudadanos. Escribió una obra a la que se le da el título común *Sobre la naturaleza* que se le había dado también a los libros escritos por otros filósofos anteriores; de su obra se conservan *fragmentos*,⁵⁵⁵ pero su pensamiento fue dado a conocer también por Platón y Aristóteles, quienes transmitieron a la posteridad una imagen deformada del pensamiento filosófico de Heráclito.

Al observar el mundo que le rodea, tanto el de los seres humanos como el de las cosas, Heráclito se da cuenta que todo está en continuo movimiento, el principio de que todo fluye y nada permanece en un ser fijo, se refleja en una de sus frases más famosas y que tanto dieron que pensar entre sus contemporáneos, dice “no puede uno bañarse dos veces en el mismo río, pues otras aguas fluyen hacia ti.”⁵⁵⁶ Si las aguas han pasado, ya no son las mismas en una segunda ocasión, aun nosotros mismos somos ya otros. Heráclito no se conforma con enunciar sólo el hecho, sino que este constante fluir explica la auténtica esencia de las cosas. Si vivimos en el tiempo y en el tiempo

⁵⁵³ Morey, Miguel, *Los presocráticos: del mito al logos*, p. 38

⁵⁵⁴ Hirschberger, Johannes, *Historia de la Filosofía*, p. 52

⁵⁵⁵ En las citas subsecuentes se dará la numeración de *Los fragmentos de Heráclito*, traducción de José Gaos, Alcanía, México. 1939

⁵⁵⁶ *Fragmento*, 41 - 42

transcurren todas las cosas, lo que antes fue ya no es, por tanto, es y no es a la vez. El hecho es que si podemos pensar por una parte que somos y viendo nuestro pasado ya no somos, y pensamos nuestro futuro que todavía no es, incluso el instante que vivimos al momento de decirlo queda en el pasado, entonces somos una mezcla de ausencia y presencia, de pasado, presente y futuro.⁵⁵⁷ “Cada instante existe en tanto destruye el instante que le precede su engendrador, y éste a su vez, será destruido con la misma celeridad por el instante que habrá de sucederle.”⁵⁵⁸ Y en los extremos de nuestra vida se encuentran los opuestos, la vida está entre el nacimiento y la muerte, de ahí que Heráclito diga “lo contrario es lo conveniente”⁵⁵⁹ porque de hecho estamos siempre viviendo entre estados opuestos, pues “el devenir es justamente una cierta tensión entre contrarios, y esa tensión es la que pone en curso al movimiento”.⁵⁶⁰ Pues como él mismo reclama “Los hombres ignoran que lo divergente está de acuerdo consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas como la del arco y la lira.”⁵⁶¹ Heráclito quiere ir más allá del movimiento, quiere encontrar su sentido y su ley, afirma la armonía de los contrarios, la unidad de los opuestos: “bien y mal son una cosa;”⁵⁶² “el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo”⁵⁶³ “Es siempre uno y lo mismo, lo vivo y lo muerto, despierto y dormido, joven y viejo. Al cambiarse es aquel, y luego lo otro; y al cambiar de nuevo, otra vez esto.”⁵⁶⁴ No es el devenir de Heráclito un continuo y concatenado resbalar de algo siempre nuevo, e inaprensible, sino una sintética pervivencia de los contrarios.⁵⁶⁵

Esta idea de unidad de los contrarios se explica con mayor claridad cuando Heráclito expone la ley del eterno retorno. “Esta ley que se encuentra entre pueblos muy diversos [...], viene a decirnos que debe concebirse el mundo como una constante sucesión dentro de un ciclo constante,”⁵⁶⁶ idea que nos recuerda también la concepción cíclica de la vida y del cosmos entre los antiguos nahuas. Si efectivamente todas las

⁵⁵⁷ Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 25

⁵⁵⁸ Díaz Genis, Andrea, *El eterno retorno de lo mismo*, p. 92

⁵⁵⁹ *Fragmento*, 46

⁵⁶⁰ Hirschberger, Johannes, *op. cit.*, p. 53

⁵⁶¹ *Fragmento*, 56

⁵⁶² *Fragmento*, 57

⁵⁶³ *Fragmento*, 69

⁵⁶⁴ *Fragmento*, 88

⁵⁶⁵ Hirschberger, Johannes, *op. cit.*, p. 53

⁵⁶⁶ Xirau, Ramón, *op. cit.*, p. 26

cosas cambian, éstas también se repiten en cada ciclo y cada ciclo nos devuelve siempre al inicio, en movimiento circular de eterno retorno, dice Heráclito “En la circunferencia de un círculo se confunde el principio y el fin”⁵⁶⁷ En cuanto a la naturaleza íntima de este movimiento él piensa que está simbólicamente el fuego, pensando en su naturaleza tan cambiante y única a la vez, “ningún ser humano ni divino ha hecho este mundo, sino que siempre fue, es y será eternamente fuego vivo que se enciende según medida y según medida se apaga.”⁵⁶⁸ El fuego simboliza el movimiento y el cambio a que está sometido lo existente. El fuego no es para Heráclito una sustancia corpórea o una materia prima original como lo eran el agua para Tales o el aire para Anaxímenes, sino un símbolo de la eterna inquietud del devenir. Él considera que las almas buenas son almas “secas”, aquellas almas en las cuales ha penetrado el fuego, símbolo a la vez de la razón única de todas las cosas y de la unidad última del universo y del hombre.⁵⁶⁹ Valga recordar la importancia del fuego en la cosmogonía aztecas también como centro de todo el universo.

El logos es para Heráclito tanto como Dios, sólo que para él lo divino viene a coincidir en eterno devenir, “Dios es el día y la noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre; su ser cambia; como el fuego que a tenor de la especie que se mezcla con él, se le denomina según este o aquel perfume.”⁵⁷⁰ El logos es, pues para Heráclito la misma *ley del mundo* que regula el devenir. Es asimismo este logos la razón del mundo. No se muestra empero como un espíritu personal trascendente, sino como inmanente ley del devenir.⁵⁷¹ Término que adquiere, fundamentalmente, tres significados: discurso, razón, ratio (proporción, medida, relación). Puede ser entendido como el análisis correcto del pensamiento humano, al grado de comprender la ley universal que dirige a la naturaleza incluyendo a Dios y al Hombre. Dicha ley universal, que no es una ley histórica o ley de la evolución, no tiene principio ni fin, así como no lo tiene el mundo en el cual se manifiesta. Está más allá de una ley natural, en tanto incorpora lo sobrenatural o lo divino. Incluso pensamos que se identifica con lo divino por ser una abstracción inmaterial. Representa lo general y absoluto en el universo,

⁵⁶⁷ *Fragmento*, 70

⁵⁶⁸ *Fragmento*, 30

⁵⁶⁹ Xirau, Ramón, *op. cit.*, p. 27

⁵⁷⁰ *Fragmento*, 67

⁵⁷¹ Hirschberger, Johannes, *op. cit.*, p. 54

como opuesto a todo lo que es particular y relativo. En este sentido, Heráclito nos dice que todas las cosas son una, todas se relacionan y dependen unas de otras para su existencia. Es más, la identidad particular que tienen es transitoria; se hallan en proceso de ser sustituidos por sus opuestos: lo único permanente es el conflicto de los opuestos, la ley del cambio perpetuo.

Así encontramos que la oposición es, pues, para Heráclito algo en sí fecundo, lleno de vida y fuerza creadora, y en este sentido se ha de entender su aforismo:⁵⁷² “la guerra es padre de todas las cosas, es de todas las cosas rey”⁵⁷³ De esta guerra, entendida como enfrentamiento perpetuo de fuerzas contrarias tanto simultáneas como sucesivas, surge la armonía. La armonía, el equilibrio que brota ante nuestros ojos es producto de tendencias opuestas que luchan y se neutralizan entre sí. Cabe señalar que la tendencia en la medicina griega de considerar la salud como armonía entre opuestos, se inspira en las ideas de Heráclito.⁵⁷⁴

El pensamiento de Heráclito no tuvo tanto eco en su tiempo, su peculiar forma de filosofar es en sí aparentemente paradójica, y por tanto, fue poco comprendida. Las severas críticas que levantaron posteriormente Platón y Aristóteles, opacaron de alguna manera la influencia de su pensamiento. Probablemente Platón se dejara influir por las exageraciones sofísticas del siglo V, mientras que Aristóteles en su *Metafísica* advierte que si todo fluye y nada permanece, no puede darse una ciencia ni una verdad. Entonces nada puede quedar atrapado bajo los conceptos. Esta crítica no se sostiene desde las ideas de Heráclito, pues si bien afirma que todo es devenir, también confía en algo firme como la armonía, la ley y el logos. Especialmente en Aristóteles encontramos una descalificación hacia su filosofía, pues cuando se refería a Heráclito sólo atinaba a decir que ese pensador atribuía el origen del cosmos al fuego, sin penetrar más en sus argumentos. Sin embargo, para algunos filósofos contemporáneos su pensamiento es fecundo y vigente en cierto sentido. Germán Martínez comenta: “me atrevo a pensar que la llamada oscuridad del pensamiento heracliteano se derivó más de un exceso de luz que de una carencia de la misma. El propio Platón nos señaló en el mito de la caverna

⁵⁷² Hirschberger, Johannes, *op. cit.*, p. 53

⁵⁷³ *Fragmento*, 53

⁵⁷⁴ Morey, Miguel, *Los presocráticos: del mito al logos*, p. 40

que también la luz en exceso ciega.”⁵⁷⁵ Sin embargo quienes se han detenido a analizar el pensamiento de Heráclito encuentran en éste las semillas de lo que posteriormente se desarrolló por importantes filósofos de la historia. Mariano Rodríguez⁵⁷⁶ nos recuerda que ni Hegel ni Marx hubiesen sido tan claros de no haber abrevado de una filosofía considerada carente de luz. Y es que Heráclito nos reitera que el conocimiento verdadero no se profesa sino que se *aprehende*, nos lleva a la verdad a partir de los indicios. Nos invita a pensar por nosotros mismos. Vamos tras las huellas de un conocimiento que sólo deja rastros pero que tiene muchos rostros. Al observar la realidad y ver en ella elementos contrarios: dios-hombre, día-noche, invierno-verano, frío-calor, seco-húmedo, duro-blando, etcétera, su pensamiento nos permite ver cómo la realidad es *una y múltiple, convergente y divergente* a la vez, el eterno fluir no es azaroso o caótico sino, esencialmente, ordenando y fundante. Rodríguez comenta que sí Heráclito insiste en la naturaleza cambiante de las cosas, lo hace no sólo para advertirnos del devenir incesante del cosmos, sino para reiterar que dicho *devenir* nos incluye. Al transformarse el universo nos transformamos con él. Visto así, el hombre no es, en el estricto sentido del término, sino que *está siendo*. Y este estar siendo no es sólo un *ser pensante*, no puede excluir una parte constitutiva del ser humano como lo es su percepción sensible.

Por otro lado, esta idea original del *logos* en Heráclito, en un principio también tenía el sentido de relación, unión, es por ello que afirma la unidad de todas las cosas: a nuestro alrededor encontraremos una gran cantidad de seres y cosas que aparentemente no tienen relación entre sí pero que, si hacemos uso adecuado de la razón, concluiremos que dependen unos de otros para existir. Posteriormente, el *logos* va ganando terreno en el sentido de pensamiento o razón, por lo que poco a poco va perdiendo el sentido de unidad que Heráclito propuso y que ya en la ilustración rompe definitivamente separando al mundo entre la razón y lo sensible.

⁵⁷⁵ Martínez Gómez Germán Iván, *Ética y ontología en el filósofo del fuego o cómo filosofar desde las sombras*, www.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena43/Libros/German.html

⁵⁷⁶ Rodríguez González, Mariano *Ética y ontología en el filósofo del fuego (Hacia una lectura de Heráclito de Éfeso)*, Toluca, UAEM, 2003

La fecundidad de su pensamiento da pie al desarrollo posterior de la dialéctica hegeliana y marxista, tomando la lucha de contrarios como motor de la historia, sin embargo, al poner énfasis en la lucha, los elementos son colocados en extremos irreconciliables, olvidando así el principio de unidad, que como ya lo menciona Merleau-Ponty, en la supuesta síntesis no hay tal unión, o superación, sino sustitución, con lo que se fundamenta la bipolaridad dicotómica más que la dualidad.

También podemos encontrar un desarrollo de las ideas de Heráclito en la filosofía de Nietzsche. En su interpretación de los filósofos griegos, intenta acercarse a Heráclito y alejarse de Parménides⁵⁷⁷, aunque en realidad los reconcilia -nos dice Andrea Díaz Genis⁵⁷⁸- pues es capaz de ver al ser como devenir, de pensar la eternidad junto al tiempo, de pensar la temporalidad misma como eternidad. El ser encierra el devenir dentro de sí, el *ser tiene tiempo, el tiempo tiene ser*. En *La voluntad de poder*, Nietzsche afirma que el eterno retorno es una forma de imponer ser en el devenir. Y el hecho de que se le imprima al devenir la condición de ser, esa es la más alta voluntad de poder.⁵⁷⁹ Para Nietzsche, Heráclito tenía razón al decir que el *ser es una ficción vacía*, pues el mundo aparente -entiéndase por éste al mundo de los sentidos que declaran que todo perece- es el que no miente. La razón es la que nos engaña y es la causa de que falseemos el testimonio de los sentidos. (En este sentido desde el pensamiento nahua, se podría decir que hay que retomar el camino de *in ixtli in yóllotl*). La idea de la existencia de mundos separados, (de ideas y sentidos), la existencia de un mundo supraterráneo, perfecto, que las cosas imitarían en el caso de Platón, o de un mundo del ser, que sería el único existente, perfecto, y eterno, son síntomas de decadencia para él. Pero la realidad es interpretada por Nietzsche (igual en Heráclito) como un incesante devenir, incapaz de ser captado, “atrapado” por los conceptos. Como no podemos vivir en el agitado mar cósmico del devenir puro, tenemos que falsificar la realidad. Nietzsche parte entonces de una intuición *heracliteana*, que toma el devenir como lo único “real”, como la única interpretación verosímil, entiende que los conceptos son falsificaciones que no pueden aprehender el devenir. En el eterno retorno, eternidad y

⁵⁷⁷ Mientras que Heráclito afirma el devenir, Parménides privilegia el ser, como algo firme, estático y seguro. De alguna manera funda el pensamiento lógico, posteriormente desarrollado por Aristóteles

⁵⁷⁸ Díaz Genis, Andrea, *El eterno retorno de lo mismo*, p. 96

⁵⁷⁹ Nietzsche, F, *La voluntad de poder*, Editorial EDAF, Madrid, 2000, p. 414

tiempo se hayan reconciliados, ser y devenir también. Por eso el eterno retorno, como voluntad de poder, como impresión de ser en el devenir, es la “cumbre de la meditación”, pues es un pensamiento que reconcilia por fin, lo que aparecía como contrapuesto.⁵⁸⁰

Finalmente podríamos decir que a la luz de la filosofía oriental, de la filosofía que postula la unidad de los contrarios y del pensamiento nahua, podemos percibir la originalidad del pensamiento heracliteano, pensando en los contrarios como una tensión entre la fuerza centrípeta y la fuerza centrífuga y que en lucha armoniosa encuentran la unión en equilibrio dinámico.

Heráclito no sólo rechazó la posibilidad de un mundo estático e inmóvil, sino que se afianzó a la idea de que si algo vive, vive gracias a la muerte de otras cosas. La muerte así da paso a la vida. Podemos decir así, que desde la filosofía de Heráclito lo único permanente es el cambio.

A manera de conclusión

¿Cómo entender que en distintos tiempos y latitudes el concepto de dualidad pueda ser pensado como explicación de la realidad, como el ser de las cosas? El sentido de dualidad nos invita a re-pensar el mundo desde otra perspectiva donde el movimiento, el equilibrio, el retorno cíclico, la interdependencia constituyen categorías de análisis de los fenómenos.

Como se pudo apreciar, desde tiempos remotos encontramos paralelismos en las reflexiones que los hombres antiguos se hacían para dar explicación de los fenómenos de la naturaleza: Heráclito, Lao Tse y los *tlatimime* aztecas concebían el mundo en constante movimiento, nada permanece estático, pero este movimiento a la vez mantiene un orden, por la relación dinámica de dos elementos que entran en juego, y guardan el equilibrio por la acción mediadora de una fuerza que los contiene, conservando la unidad. Así, cada autor o cada cultura utiliza distintos conceptos: Lucha de contrarios, yin yang, *Ometéotl*, pero la dinámica del esquema se mantiene. Este

⁵⁸⁰ Díaz Genis, Andrea, *op.*, cit. pp. 96 -99

esquema es un sistema de ordenamiento que engloba toda la creación, incluyendo al ser humano. Así la realidad puede comprenderse a través de la relación entre estos pares complementarios.

Al igual que entre los nahuas, el pensamiento chino revela el esfuerzo por armonizar las relaciones del ser humano con el cosmos, del ser humano con la sociedad, así como del ser humano consigo mismo, de igual forma vemos un paralelismo entre las ideas de Heráclito con respecto al pensamiento náhuatl: del fuego como centro que sostiene al hombre y al universo; la noción de que todo está en constante movimiento como en el quinto sol de los aztecas; y la visión circular de los ciclos que rigen la vida y el mundo, como eterno retorno.

Como pensamientos originarios se podría rebatir que están plagados de ideas metafísicas en donde el mundo sobrenatural juega un papel importante para dar cuenta de la realidad, sin embargo es a través del esquema del quiasmo desarrollado por Teo Ramírez a partir de la filosofía de Merleau-Ponty que el concepto de dualidad expresa con mayor claridad su potencial explicativo. A través de este esquema se rompe con la dinámica de la dicotomía prevaleciente en gran parte de la tradición filosófica. De ésta se critican tres posturas conceptuales: el realismo, el idealismo y la ambivalencia dialéctica, que privilegian sólo un polo de la relación, ya sea el objeto, el sujeto o el pensamiento. Así la dualidad expresada a través del quiasmo no se ubica en los polos sino en la relación misma, *l'entrelacs*. En la dualidad se refiere a “ese *ser* de lo dual en sí mismo” mientras que los otros conceptos nos llevan a pensar en dos elementos que la componen, que se contraponen o que se yuxtaponen para darnos un tercero. La dualidad rompe esa jerarquía vertical y lineal.

De igual forma la dualidad nos propone un nuevo orden en la esfera social. A través de la poesía de Concha Michel, se ejemplifica una manera de restablecer el equilibrio de la relación entre sexos, donde se reconozcan las potencialidades de cada unos para establecer una relación de equidad y no de subordinación y dominación, superar el antagonismo y reestablecer la relación amorosa que el paradigma patriarcal fracturó.

Pues bien, con estos breves ejemplos podemos afirmar el carácter amplio de la concepción de la dualidad y su potencial aportativo para la reflexión filosófica. Pensar desde la dualidad, nos abre la posibilidad de pensar en una forma distinta de filosofar, de plantear una ontología dual, con una posición abierta, no cerrada, ni lineal, sino circular, e integradora. Esta nueva conciencia deberá ser abierta a lo sensible y de inmanencia con la estructura dual del universo.

CONCLUSIONES GENERALES.

Los seres humanos caminamos verticales, porque la cabeza nos conecta con el cielo y los pies con la tierra y es en el corazón donde se integra esta conexión.

Martín Doménech

Si bien es difícil afirmar que hay una estricta filosofía entre las culturas mesoamericanas, en el sentido que se entiende la filosofía occidental, no por ello podemos negar que desde sus planteamientos es posible elaborar una reflexión filosófica, pues como ya se comentó, podemos encontrar entre los primeros filósofos griegos las simientes de lo que posteriormente desarrollaron -como un pensamiento más elaborado y sistemático- los filósofos modernos, recordando que el campo disciplinario de la filosofía es una construcción del pensamiento occidental moderno, y que no la conocieron ni “los filósofos jonios, ni los sabios indostánicos, ni siquiera muchos de los doctores medievales para quienes ciencia, filosofía y aun teología se unificaban.”⁵⁸¹ En tal sentido también los antiguos nahuas nos abren la posibilidad de proponernos elaborar una filosofía que nos identifique, como pueblo diferente, diverso y fecundo en ideas e imágenes que pueden aportar un mejor sentido a la vida contemporánea. Más aún desde el pensamiento indígena, podemos distanciarnos críticamente de los mismos preceptos que sostiene gran parte de la filosofía occidental y de la racionalidad instrumental.

Así, para re-pensar nuestra cultura desde la filosofía requerimos –desde esta perspectiva- integrar la visión del “otro”, de los que han permanecido marginados en la reflexión filosófica. Ahora bien, si se ha partido de la exégesis de los textos nahuas para

⁵⁸¹ León Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl*, p. 5

no traicionar su sentido (y como ejercicio obligado de análisis mediante una descripción densa), no por ello se evita que podamos repensar nuestra cultura a partir de su pensamiento, pues entre otras cosas, la tarea de interpretar es interrogar al texto desde nuestro horizonte histórico actual, para comprender que es lo que hoy nos dice ese texto, esa historia, en suma esa cultura. De tal forma que las preguntas obligadas serían ¿Qué utilidad y qué actualidad tiene para nosotros su pensamiento?, ¿Si la presencia de todas las cosas para los nahuas se debían a los dioses, que sentido tiene esta explicación, en una sociedad tan secularizada como la actual? Intentar responder a estas interrogaciones, por tanto nos incita a pensar desde el origen, el origen en un sentido doble: como pensamiento originario y primigenio del *México profundo*, vigente hasta nuestros días; y por otro lado, reflexionar desde la base misma de la filosofía o más específicamente desde la filosofía de la cultura, que como dice Merleau-Ponty nos incita a *reaprender a ver el mundo*, salir de nuestra mismidad y abrírnos a la otredad.

Comprender el origen desde el pensamiento náhuatl nos conduce a la concepción de la dualidad como categoría de ordenamiento de su cosmovisión. Esta concepción se fundamenta en la idea de que todo está interconectado, no hay nada aislado en la existencia humana ni en el universo, todo forma parte del todo. Cualquier transformación en una de las partes pone en movimiento concomitante lo demás partes, pues el todo se ve como una unidad dinámica armónica. Pero la dualidad no es un dato, algo dado por sí mismo, requiere un elemento mediador para mantener el equilibrio: una fuerza, una intención, una actitud, una praxis, que mantiene una cierta tensión que evite la bipolaridad, el desgajamiento, la separación, la ruptura armónica. Pensar en la concepción de la dualidad nos invita a concebir la vida, las relaciones sociales, las relaciones del ser humano con el universo de una forma distinta. En ella el ser humano es parte constitutiva de ese todo, y desde su perspectiva, no está ahí sólo para explicar el mundo, sino para vivirlo, para transformarlo y su actuación repercute en todos los ámbitos: personal, social, ambiental, en la ecología global etc., por tanto el ser humano tiene una responsabilidad con el mundo. La dualidad, así, pone en juego conceptos fundamentales como interdependencia, complementariedad, encabalgamiento, reciprocidad; nos impele a reflexionar más allá de nuestros intereses individuales, poner en el centro de la acción el bien colectivo y por colectivo no me refiero sólo a lo

humano sino también a lo ambiental. La dualidad nos obliga a replantear una axiología más integradora.

Ahora bien, pensar el origen desde las bases de la filosofía de la cultura, es preguntarnos en principio por el sentido mismo de filosofar. Pues como ya menciona Villoro la vocación de la filosofía no puede renunciar a la crítica racional rigurosa de las opiniones recibidas, ni tampoco a la orientación hacia una vida buena. En este sentido el paradigma cosmovisional de la dualidad nos dirige más a una práctica, a reorientar una ética social, no sólo a una argumentación teórica sobre la cuestión. Sin embargo encontramos en los discursos de los *Tlamatinime* muchas de las dudas fundamentales que han acechado a los hombres (y mujeres también) de todos los tiempos; en ellas encontramos las semillas de lo que pudo desarrollarse como pensamiento filosófico, que se fracturó con la conquista. Si bien no encontramos en sus argumentos una estructura parecida a la de los antiguos filósofos griegos, tampoco podemos negar que desde hoy se pueda argumentar lo que con tanta facilidad se le ha negado, la racionalidad. Así desde la filosofía de la cultura, la concepción dual de los nahuas proporciona elementos para reelaborar una filosofía de la vida que reorienten nuestras prácticas culturales.

La concepción dual del universo de los antiguos nahuas, como hemos visto, se refleja incluso en la misma estructura del lenguaje, el difrasismo como forma peculiar de su habla es a la vez la forma en que se estructura su pensamiento, pues como dice Lenkersdorf “*La lengua no está apartada de la manera en que vemos el mundo, sino que manifiesta nuestra cosmovisión*”⁵⁸² Esta dualificación en el lenguaje refleja esta condición relacional de dos partes que dan unidad al sentido de lo expresado, es decir en la medida que un concepto se enlaza con otro, adquiere una potencia dinámica y metafórica, como forma esencial de estructurar el náhuatl o como su significado lo refiere “lengua armoniosa que agrada al oído.” En la poesía, como expresión del mundo, se funde un sentido estético de la vida. El habla (discurso) para los nahuas no es un algo estático o exterior, sino un hacer-se, el lenguaje verdadero es canto, es llanto de la existencia y poesía, en fin es una celebración fundamental.

Un problema al que nos enfrentamos con el lenguaje poético de los textos nahuas, es que muchas veces se pierde la profundidad de sus ideas, nos quedamos con los nombres míticos y se oculta su verdadero sentido. En su lenguaje metafórico

⁵⁸² Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos*, p. 29

encontramos una referencia a la naturaleza, pero no en su sentido físico, sino que a través de la metáfora unen naturaleza y arte. Pues recordando nuevamente lo que Paz nos dice “La poesía es una experiencia con la verdad de lo posible y de lo imposible, pues es permanente deslizamiento de sentido que aspira a tocar lo sublime (la experiencia con la trascendencia, lo magnánimo y lo infinito).”⁵⁸³ Y desde la metáfora su sentido puede ser actualizado.

Con *in xóchitl in cuícatl*, los nahuas nos dicen que nuestra vida es efímera, sólo estamos de paso:

Sólo soñamos, sólo nos levantamos del sueño.
Sólo es como un sueño....⁵⁸⁴
¿Acaso de verdad se vive en la tierra?
No para siempre en la tierra: sólo un poquito aquí...⁵⁸⁵

Si la vida es un sueño tan frugal, entonces construyamos el mejor sueño, entremos en comunicación con el mundo de lo imposible para hacerlo posible, abramos nuestro corazón para alcanzar el *yoltéotl*, “corazón endiosado” como lenguaje verdadero. Cualquiera puede expresarse con palabras, donde “Las habladurías son el lenguaje vulgar, pero la poesía es lenguaje emergente, que mana desde el existir humano que es apertura al mundo. No se trata de estar hablando sino de poder articular la experiencia”⁵⁸⁶ Abrirse al mundo sensible para hallar la verdad. Lograr el *yoltéotl* para aprehender al mundo nos sitúa, no frente al mundo, sino como parte del mundo, pues no estamos ante la realidad como espectadores pasivos, viendo sólo cómo pasa ante nosotros, sino que tenemos una responsabilidad en eso que está pasando, la realidad no está afuera, nosotros somos también esa realidad, sólo con *yoltéotl* podemos traducir algo del mundo ininteligible, para convertirlo en algo inteligible, la poesía es así un encuentro con el ser, la poesía nos permite pasar del cerco hermético al cerco hermenéutico como dice Eugenio Trías, el arte es como un velo que deja entrever el misterio, sin permitirle su expresión inmediata, pero es a la vez el gozne que permite cierto acceso hermenéutico por mediación del símbolo, donde el símbolo por definición,

⁵⁸³ Paz, Octavio, *El arco y la lira*, p. 113

⁵⁸⁴ Ms. *Colección de Cantares Mexicanos*, original en la Biblioteca Nacional de México- Ed. Fototípica de Antonio Peñafiel, México 1904, fol. 5, v.

⁵⁸⁵ *Ibid*, fol. 17, r.

⁵⁸⁶ Cometario de Jaime Vieyra, en comunicación personal.

mantiene un núcleo “místico” de reserva, de enigma y de misterio. Así el artista es el mediador entre la trascendencia (mística), la inmanencia (cívica) y la *poiésis*, es decir las posibilidades de creación, mediante el cual se *formaliza* el cerco del aparecer o el mundo, como juego de formas simbólicas.⁵⁸⁷

El sentido de inmanencia del pensamiento nahua es quizás una de las partes que mayor dificultad resulta para nuestra aprehensión, mezcla de metafísica y de realismo, donde el mundo sobrenatural no se encuentra separado del mundo físico, sin embargo vemos que gran parte del pensamiento antiguo inicia a partir de reflexiones mitológicas, pues como ya mencionaba Eliade el mito es consustancial al ser humano, y es en este sentido que podemos destacar su potencialidad cognoscitiva. Así la interpretación de los mitos no sólo nos remite a un remoto pasado, sino que, nos permite llegar a una comprensión de nuestro presente, pues las sociedades modernas están plagadas de imágenes míticas, que desde su origen van configurando procesos culturales diferenciados: el pecado original, el sentimiento de culpa, el complejo de Edipo y de Electra, por mencionar sólo algunos. La diferencia es que estos mitos originalmente eran relatos totales, a través de ellos se daba explicaba del mundo, mientras que los mitos modernos se transmiten como discursos laicos y se circunscriben a ciertos ámbitos particulares como los mitos de: la nacionalidad, la evolución unilineal, el progreso, la bandera, historias patrias y sus héroes, etc.

Lo que nos interesa destacar del pensamiento mítico entonces, es su sentido, si quitamos los ropajes de los personajes míticos y su situación particular, el sentido puede ser tan vigente, pues la desacralización ininterrumpida del hombre moderno ha alterado el contenido de su vida espiritual, pero no ha roto las matrices de su imaginación, así se van creando nuevos símbolos adecuados a las circunstancias actuales y como sabemos el símbolo siempre permanece abierto a la interpretación y una interpretación nunca está acabada, como lo hemos visto en relación a la interpretación de la imagen del indio, al que podríamos llamar también el mito del indio: lejano y negado, cercano y aceptado o interiorizado, etc.

⁵⁸⁷ Trías, Eugenio, “Estética y teoría de las Artes” en *Ciudad sobre ciudad*, Ed. Destino, Barcelona, 2001, pp. 174 -177

Por otro lado, revisando la filosofía taoísta y su desarrollo histórico, podemos observar la similitud entre ésta y la cosmogonía náhuatl. Sin embargo, mientras que el taoísmo con el tiempo dio cuenta de los fenómenos físicos, la náhuatl quedó relegada en nuestra historia como simple mitología, aunque como vemos ambas hablan en muchos sentidos de lo mismo, entonces si quitamos las vestiduras de los personajes míticos, podríamos comprobar que gran parte de su cosmogonía es tan actual, se mantiene aunque los nombres cambien, pues nos revela una verdad como la que se edifica a través de la ciencia: el fuego colocado al centro del universo, pues como hoy sabemos el sol es una masa incandescente, igual que el núcleo de la tierra y metafóricamente el fuego del hombre visto a través del corazón como órgano vital sin el cual la vida deja de existir. Los cuatro rumbos del universo no son acaso los cuatro puntos cardinales que nos siguen guiando en la navegación; acaso no seguimos midiendo el tiempo por el día y la noche, o por los ciclos anuales de las estaciones. La división entre cielo, tierra e inframundo, lo que hacen es hablarnos de un mundo físico y metafísico. Acaso en la filosofía no se considera al espíritu como lo más elevado del ser humano y lo bajo como lo más reprochable, tal como se dice *los bajos instintos* o *las bajas pasiones*. O bien las prácticas de medicina tradicional (así como en las orientales) aún se siguen rigiendo por la concepción dual de frío y calor, la gente de las zonas rurales tiene perfectamente clasificadas las enfermedades, los alimentos y las plantas curativas en base a este esquema y hoy por hoy siguen rindiendo su eficacia en la salud.

Por supuesto que no vamos a encontrar los mismos argumentos ni los mismos métodos, que los de la ciencia moderna, pero en muchos casos se llega a la misma conclusión. Por ejemplo en la ciencia médica se ha ido ganando terreno en la profundidad del conocimiento y en el tratamiento de las enfermedades a tal grado que ahora encontramos un especialista para cada uno de nuestros órganos, el problema es que con esta súper especialización del conocimiento se ha perdido de vista al ser humano en su integridad, Por tanto hoy se reconoce que un gran porcentaje de las enfermedades son psicosomáticas, donde las enfermedades son tratadas simplemente con placebos, con ello lo que quiero decir, es que si bien el paradigma científico por un lado fue desmembrando la realidad para estudiarla, poco a poco vuelve a unificarla en un todo más complejo, donde la terapéutica médica no sólo toma en cuenta el mundo físico, sino que ahora debe tomar en cuenta otros ámbitos: la psique, las costumbres, el

ambiente emocional del paciente, etc. Incluso en conferencias recientes por ejemplo los psicólogos empiezan a tomar en cuenta el mundo espiritual como práctica terapéutica. Dicho de otro modo, si para la medicina occidental (alópata) ha prevalecido el mundo físico, comprobable, cuantificable como método más eficaz, para el medicina indígena ha prevalecido el mundo natural y sobrenatural como una realidad total, donde la enfermedad no sólo se trata mediante métodos físicos, sino espirituales y psicológicos también, aunque no los llamen así, es decir, en su terapéutica se cura el cuerpo, pero también se sana el alma. Así la estructura corporal encuentra su reflejo en la estructura del cosmos: frío-caliente, arriba-abajo, húmedo-seco, luz y sombra, todos ellos se comportan de análoga forma, en el individuo como en el universo. Es así que la dualidad actúa para la comprensión de los fenómenos, todo elemento tiene su contraparte que requiere ser puesto en un juego tensional para alcanzar tanto su comprensión, su terapéutica y su permanencia.

Este todo relacional no se puede ver como la suma de las partes, sino como un complejo entramado de relaciones. Este sentido de inmanencia nos recuerda que el ser humano pertenece a un mundo, a un cosmos, a una colectividad, sin la cual no puede haber sentido alguno. La naturaleza no es algo ajeno, exterior, separado del ser humano, más bien nos recuerda que somos naturaleza también y que tenemos una responsabilidad con ella, todo lo que la afecta nos afecta a nosotros mismos. Si para los indios su padre es el sol, la madre la tierra, el abuelo el fuego, y los hermanos cósmicos son el agua, el viento, los animales y las plantas, es decir en una relación filial con la naturaleza, no es sino para recordarnos que sin ellos nuestra vida se acaba, simplemente no sería posible la existencia, entre hombre y naturaleza no hay separación sino interdependencia, En este sentido comenta Luís Miguel Gallardo

No hay con ella entonces posibilidad de establecer una relación de dominio o de posesión sino de afecto, de intercambio amoroso. La naturaleza, el universo, el cosmos es el gran otro necesario. En consecuencia, la relación epistémica que se establece entre el hombre y el resto de la naturaleza es entre un sujeto y el gran sujeto. Es una relación sin afán de explotación ni depredación. Hay un aprovechamiento: *lo que se consume se devuelve en el rito, en la fiesta o trabajando, sirviendo*. La posición del hombre en la naturaleza no lo hace su beneficiario principal; al contrario, lo hace el responsable más importante del equilibrio, de la armonía del cosmos.⁵⁸⁸

⁵⁸⁸ Gallardo Salazar, Luís Miguel, "Mesoamérica: una alternativa no kantiana" ponencia presentada en el Congreso de Filosofía del 27 -30 agosto de 2005 en Morelia, Michoacán, pp. 5, 6

No podemos negar que tanto necesitamos nosotros de la naturaleza, como ella de nuestros cuidados para mantener un equilibrio ecológico, que como vemos cada día está más en peligro.

La concepción de la dualidad en cuanto al ser humano, se refiere a la integralidad de sus capacidades. En el mundo contemporáneo donde ha prevalecido la razón por encima de lo sensible, los nahuas nos invitan a reflexionar sobre el sentido de la vida y de la condición humana, es decir, pensar en una ontología que integra *in ixtli in yóllotl* es reafirmar que mente y corazón no se encuentran separadas, sino que es a través de la unión de la razón y lo sensible, como podemos dar mejor cuenta del mundo y encontrar un sentido más correcto para la vida humana. El logos no lo es todo, la razón, el lenguaje solo puede articularse por un ser encarnado, corpóreo, situado, y perceptible, así pues, el logos no es autónomo ni preponderante, la palabra verdadera es aquella que se vive desde el interior, que pasa por ese proceso dual racional-sensible y que orienta nuestra vida. Para los antiguos nahuas entonces debe haber una coherencia entre el pensar, el decir y el hacer. Para los indígenas actuales en muy importante *honrar la palabra*, ello significa que hay que ser muy cuidadosos en lo que se dice, no puede uno decir una cosa y al rato contradecirse, o hacer lo contrario a lo que se dijo, debe haber una integración de lo dicho con lo hecho, sólo así se puede ser verdadero. “Ser verdadero es tener raíz, tener fundamento, cumplir con su función de la mejor manera posible; conocer es un acto que se realiza sin menospreciar intereses, placeres, afanes y afectos.”⁵⁸⁹ Entonces podemos decir que su racionalidad fue pragmática.

En su concepción de la muerte es donde encontramos una de las mayores diferencias entre la perspectiva occidental y la mesoamericana. La dualidad vida-muerte se ve como un *continuum*, la vida no acaba con la muerte, sino que se pasa a otro estado, a otra condición de vida (ave, espíritu, nuevamente ser humano) donde se reinicia el ciclo, vida y muerte se enlazan en un constante retorno circular. En la concepción occidental se considera que al nacer sabemos que estamos casados con la muerte, para los nahuas la vida es sólo un tránsito, nos dicen que si la vida sobre la tierra es sólo un sueño, un poquito aquí, entonces hay que hacer algo en ese tiempo. Por

⁵⁸⁹ Gallardo Salazar, Luís Miguel, “Mesoamérica: una alternativa no kantiana” ponencia presentada en el Congreso de Filosofía del 27 -30 agosto de 2005 en Morelia, Michoacán, pp. 2, 3

un lado convienen en que no somos dueños de nuestra vida, está es dada por Ometéotl y él es quien la puede suspender, como dador de la vida, pero por otro lado, si pensamos en Ometéotl no como un dios trascendente, sino inmanente, por quien todas las cosas existen, como fuerza impalpable e invisible, pero presente y onniabarcador, es decir como inmanente en todo lo que vemos, pero a la vez intangible, que mantiene un orden en el universo, entonces, nosotros como humanos tenemos la responsabilidad de mantener ese orden que nos fue dado con la vida misma, como individuos y como sociedad, así el papel del ser humano sobre la tierra en este breve pasaje, es mantener ese equilibrio a través de nuestros actos, de poner el corazón en toda nuestra creación, podríamos interpretarlo como llevar una estética en todo nuestro quehacer humano. Dar continuidad a un orden que nos han legado nuestros antepasados y a la vez heredarlo para las futuras generaciones. Esta es la forma de trascender la muerte, mantener este mundo mediante nuestra actuación en él.

La concepción nahua de la persona como ser social, creadora de una forma cultural de vida, nos presenta un ideal de altos valores éticos, para lo cual los individuos debían someterse a reglas muy estrictas. Para alcanzar este ideal los nahuas concebían la educación como un pilar fundamental en su sociedad. Como se pudo apreciar desde los primeros años de vida, la dura disciplina se encaminaba a forjar un espíritu fuerte en el individuo. La educación se mantenía entre la tensión de los castigos severos y el cuidado amoroso, con lo cual se alcanzarían la meta deseada, donde los límites estaban perfectamente demarcados de acuerdo a la edad, al sexo y al lugar que ocupaban en la familia y en la sociedad. Esta educación posteriormente era complementada con las escuelas donde recibían una formación integral, pues en ellas no sólo se desarrollaba el intelecto o se aprendían las “ciencias” de su tiempo, sino que se perfeccionaba con otro tipo de formación que hoy podemos llamar estética y espiritual. Este último sentido lo encontramos referido en varios autores que nos hablan sobre la educación entre los nahuas, como educación religiosa, pero temo que este uso puede confundirse con lo que para nuestra sociedad ha sido la educación conventual o bien de colegios laicos dirigidos por clérigos, donde se enseñan ciertos dogmas relacionados con la creencia en el derecho a la salvación mediante la fe. Pienso que el sentido que podríamos rescatar de la educación nahua no sería en cuanto a la fe religiosa, sino en el sentido de la espiritualidad, entendida ésta como “aquello que produce en el ser humano una

transformación interior.”⁵⁹⁰ Que se relacionan más bien con aquellas cualidades del espíritu humano, tales como: el amor, la compasión, la tolerancia, la prudencia, la alegría, el agradecimiento, la disciplina, la responsabilidad y la armonía, pues proporcionan felicidad a quien las posee y a los que la reciben. Así la idea de paraíso, salvación o nirvana guardan una relación directa con la fe religiosa, mientras que el cultivo de cualidades interiores, no tienen por que afianzarse en algún dogma religioso.⁵⁹¹ Es en este sentido que se puede proponer para la educación en nuestro tiempo, como cultivo espiritual, no como dogma de fe.

Por otro lado si lo comparamos con los sistemas educativos en México actual se puede constatar que hasta hace muy pocos años la educación privilegiaba el aspecto cognitivo o intelectual en la formación del educando, mientras que ahora cada vez más se hacen recomendaciones de reforzar la educación integral, que incorpore componentes creativos y artísticos en el aprendizaje, es decir desarrollar las inteligencias múltiples en el educando. Más aun, el nuevo enfoque de educación constructivista se basa en cuatro pilares formativos: aprender a conocer (cognitivo), aprender a hacer (práctico, procedimental), aprender a vivir (actitudinal) y finalmente aprender a ser (relacional), como forma más adecuada de lograr la formación integral en el individuo y que como vemos este sentido de integración ya se llevaba en las escuelas del antiguo sistema náhuatl. Esto me recuerda lo que Aníbal Quijano expresó de forma muy radical en una conferencia⁵⁹², al referirse al supuesto atraso de los pueblos amerindios: “Hemos perdido 500 años de ciencia, porque los bárbaros españoles los llamaron bárbaros”, sobre todo si pensamos que los conocimientos astronómicos, el uso del cero y los sistemas calendáricos eran de lo más avanzado en su tiempo comparados con los de otras latitudes. La dualidad en su educación entonces puede considerarse como la formación que integra tanto los aspectos cognitivos es decir intelectivos, con la formación en artes o actividades que desarrollan la sensibilidad, para formar seres integrales, seres verdaderos que encuentran su unidad de *in ixtli in yóllotl*.

⁵⁹⁰ Definida así por el Dalai Lama, y que por el sentido de educación que vemos entre los nahuas podemos extender su sentido. No porque lo ellos lo definan así, sino por el significado de la palabra en sí

⁵⁹¹ Boff, Leonardo, *Espiritualidad. Un camino de transformación*, Ed. Sal Terrae, Santander, España, 2002, pp. 19 -24

⁵⁹² Conferencia impartida en la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la UMSNH, el 30 de marzo de 2006

Este sentido de integración que vemos referido a lo largo de los textos nahuas, está contenido en la estructura dual del universo: todo encuentra su reflejo, su imagen especular que le corresponde y lo unifica. Así el espejo en sentido metafórico es la figura por excelencia de la dualidad, al que ya hemos hecho alusión: yo y mi otro yo oculto, es el punto de mediación que une a los contrarios: tierra y cielo, calor y frío, seco y húmedo, luz y oscuridad, etc. Es a la vez un instrumento de intercomunicación dual: entre el mundo natural y sobrenatural, con uno mismo, como instrumento de introspección; con los antepasados y las deidades, en los espejos de dos caras donde interviene esta dialéctica del ver y ser visto; como objeto de adivinación para anticiparse a los hechos, en fin el espejo es a la vez un símbolo de conocimiento y un medio de perpetuar la herencia de la comunidad.⁵⁹³ En sentido metafórico el espejo es entonces el mediador, lo que nos permite comprender lo oculto, lo numinoso, lo que no se ve a simple vista, pero que de alguna se devela.

Otro aspecto que es importante destacar sobre la concepción de la dualidad, es la relación entre individuo y comunidad. Para los antiguos nahuas toda esa rigurosa formación por la que debía pasar todo individuo tenía como finalidad ir forjando una sociedad más sólida, más elevada como espíritu creador, sobre todo se aprecia en la *toltecayotl*, pues ya en el imperio azteca dichos fines fueron transformados por un interés expansionista de poder que entronizaba el valor guerrero. Aun así nadie puede dudar, como dice León-Portilla:

que hubo entre los pueblos nahuas una maravillosa arquitectura, un arte de la escultura y de la pintura de códices, una exacta ciencia del tiempo expresada en sus calendarios, una complicada religión y un derecho justo y severo, un comercio organizado, una poderosa clase guerrera y un sistema educativo, un conocimiento de la botánica con fines curativos y, en resumen, una cultura de aquellas pocas de las que como dice Jacques Soustelle “puede estar orgullosa la humanidad de ser creadora”⁵⁹⁴

Así cada individuo cobra relevancia por el papel que desempeña en su sociedad, ese sentido de comunidad es lo que ha permitido la resistencia de los pueblos indígenas actuales, esa fuerza de identidad es la que los mantiene aún con vida pese a los avatares que han tenido que sortear durante quinientos años de dominación. Esa identidad se

⁵⁹³ Olivier, Guilhem, *op. cit.*, p. 448

⁵⁹⁴ León Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl*, p. 5

alimenta en el fondo por la capacidad de rebasar su propia particularidad y abrirse al bien común, entendiendo este bien común como lo dice el humanista Salmasius como una virtud social, una virtud más del corazón que de la cabeza. Por tanto hay una relación recíproca entre la formación individual y el bien común, en la medida que el sujeto crece espiritualmente o se fortalece, su sociedad también.

Podemos decir que el fin al que aspiraban los antiguos nahuas es el de alcanzar la *tlamatiliztli*, la sabiduría, entendiendo que ésta no consiste en sólo conocer verdades fundamentales, sino que estas verdades deben guiar la vida, por lo que la sabiduría no es un tipo de conocimiento, sino varios. “Existían sabios, en la acepción que distingue a éstos del filósofo y el hombre de ciencia, esto es en el sentido de poseedor de un saber existencial, no sólo racional. Los indígenas tojolabales, al considerar una interconexión global de las cosas, piensan que una visión a partir de una sola perspectiva, más bien empobrece el conocimiento y no lo hace crecer.”⁵⁹⁵ Así una persona para ser sabia, no sólo debe tener conocimiento y comprensión, sino también usarlo y vivirlo. Aristóteles sostenía que uno de los bienes más importantes de la vida es intrínseco al vivir la vida. Por ello vivir sabiamente es un modo de estar profundamente conectados con la realidad, es estar “enraizado”, más aún, es también nuestro camino. Pero lo más importante de la sabiduría es conocer lo más profundo, ser capaz de ver y apreciar la significación más honda de lo que acontece, esto es lo que ama el filósofo.⁵⁹⁶

En suma este escenario representa el choque de dos visiones de mundo que sientan sus paradigmas sobre fundamentos distintos. Entonces ¿Cómo plantear la conciliación de estas dos visiones? La concepción de la dualidad que aquí se ha expuesto, nos invita a repensar en un modelo societario que integre la visión del otro, esto nos da la oportunidad de cuestionar muchos de los paradigmas y pautas aceptados en México, como lo es esta visión parcial o dicotómica, que deja fuera o privilegia uno de los elementos que forman la unidad: lo humano por encima de la naturaleza, del hombre sobre la mujer, del individuo sobre la colectividad, de la razón por encima de lo sensible, del alma sobre el cuerpo etc. Se trata de encontrar esa relación siempre presente entre la cosa y el todo, o la cosa y su contraparte.

⁵⁹⁵ Gallardo Salazar, Luís Miguel, *op. cit.*, p. 6

⁵⁹⁶ Nozick, Roberto, “¿Qué es la sabiduría y por qué los filósofos la aman tanto? En *Meditaciones sobre la vida*, pp. 214, 215

Si bien en México el modelo civilizatorio occidental, ha estado marcado por la dominación, no por ellos podemos negar sus aportes, como ejemplo baste mencionar los adelantos científicos y tecnológicos que han extendido sus beneficios en amplios sectores de la población (medios de comunicación como TV, radio; medios de transporte etc.), e incluso, el hecho mismo de estar escribiendo este documento en una computadora, es uno de esos aportes. De igual forma, también habrá que decir que no todo es armonía en el mundo indígena: ni antes, ni ahora. No se puede negar que la teocracia –militar de los aztecas provocó múltiples guerras, donde miles de inocentes murieron, ni podemos negar los múltiples conflictos, ni los innumerables enemigos que se ganaron a pulso. Si bien se desarrolló en esta sociedad una elevada ética, ésta coexistió a la par de un gobierno tiránico y cruel.

Entonces, pensar desde la dualidad es aprender a ver para ambos lados, es decir tomar de los dos modelos lo mejor, pensar en una visión complementaria, una fusión de horizontes. Saber aprender y saber escuchar de otros seres humanos, entender que hay otras formas de pensar. Si tenemos en cuenta ahora la concepción dual, como modelo rector de esta cosmovisión que tiene al otro por necesario se puede decir que “alcanza rango de paradigma cosmovisional: el desarrollo del concepto de dualidad como principio del universo, que fundamenta el ser en la acción complementaria de dos principios opuestos, pero necesarios [...] y que así mismo producen el movimiento, la vida, el tiempo, a través de la alternancia de dichas fuerzas.”⁵⁹⁷ De igual forma en el lenguaje hay una dualidad irreductible, todo hablar es diálogo, a condición de romper con las jerarquías verticales de dominación, para abrirse a la intersubjetividad dialogante. Si el mundo moderno fincó su desarrollo a través de una racionalidad instrumental, podría pensarse que podemos proyectar una racionalidad desde la dualidad, una racionalidad que en vez de separar busca la unión dinámica, de reciprocidad, de encabalgamiento, de interrelación dual, de interdependencia de aquello que permanece oculto en el espejo de la cultura, así pues, lo único que se puede cambiar es la mirada, no el mundo, como dice Wittgenstein al final de su *Tractatus*. Claro que cambiar la mirada acerca del mundo es cambiar el mundo.

⁵⁹⁷ Gallardo Salazar, Luís Miguel, *op. cit.*, p. 3

Bibliografía

- Aguiló, Alfonso, *El ocaso del CI, Conferencia mundial sobre políticas culturales*. UNESCO, México 26 de julio-6 de agosto 1982
- Álvarez Constantino, Jesús, *El pensamiento mítico de los Aztecas*, Balsal editores, S.A., Morelia, Michoacán, México, 1977
- *Anales de Cuauhtitlán*, en Códice Chimalpopoca, ed. fototípica y con versión al español por el Lic. Primo Feliciano Velázquez, Imprenta universitaria, México, 1945
- Barthes, Roland, *Mythologies*, trad. de Annette Lavers, St. Albans, Hert., Paladin, Siglo XXI, Madrid, 1980
- Barthes, Roland *Variaciones sobre la escritura*, Paidós, Barcelona, 2002
- Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004
- Boff, Leonardo, *Espiritualidad. Un camino de transformación*, Ed. Sal Terrae, Santander, España, 2002
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, Grijalbo-CONACULTA, México, 1989
- Bonfil Batalla, Guillermo, *Pensar nuestra cultura*. Alianza Editorial, México, 1999
- Brown, Stuart, et al, *Cien filósofos del siglo XX*, Ed. Diana, México, 2001
- Bulnes, Francisco, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*, México, 1899
- Carrasco, Pedro, “La sociedad mexicana antes de la conquista”, en *Historia General de México* T. I, El Colegio de México, México, 3 ° ed. 1981
- Caso, Alfonso, “El águila y el nopal”, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, tomo V, Num. 5, México, 1848
- Caso Alfonso, *La comunidad indígena*, SepSetentas, México, 1971
- Caso, Antonio, *Sociología* 3ª Ed. Polis, México, 1939
- Cendejas Guízar Josefina María, *La Mexicanidad como Relato*, Tesis: Maestría en Filosofía de la Cultura, UMSNH, Morelia, Mich., 2000
- Dhyani Ywahoo, *Voces de nuestros antepasados*, Neo Person, Madrid, 1990
- Díaz Genis, Andrea, *El eterno retorno de lo mismo*, tesis doctoral en filosofía, UNAM, 2006
- Duceux, Isabelle, “Formas de la trascendencia en el daoísmo temprano”, en *Estudios de Asia y África* xl: 2, 2005, El colegio de México, en línea
- Dufrenne, Mikel, “El lugar de la experiencia estética en la cultura”, en *Variaciones sobre arte estética y cultura*, UMSNH, Mich., México, 2002
- Eliade, Mircea, *Aspectos del mito*, Paidós, España, 2000
- Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos*, Taurus, España, 1989
- Esparza Hidalgo, David, *Nepohualtzintzin: cómputo prehispánico en vigencia*, Ed. Diana, México, 1977
- Gadamer, Hans-George, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, España, 8ª ed., 1999
- Gallardo Salazar Luis Miguel, “Mesoamérica: una alternativa no kantiana” ponencia presentada en el *Congreso Internacional de Filosofía de la Cultura y Filosofía Intercultura*, Morelia agosto del 2005
- Gamio M., Manuel, *Consideraciones sobre el problema indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1948
- Garibay K., Ángel Mª, *Llave del Náhuatl*, Otumba, México, 1940

- Geertz, Clifford, *Reflexiones Antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona, 2002,
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1997
- Glantz, Margo (comp.) *La Malinche, sus padres y sus hijos*, Taurus, México, 2001
- González Torres, Yolotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Larousse, México, 1991
- Heidegger, Martín, *Introducción a la filosofía*, Ed. Frónesis Cátedra Universidad de Valencia, Madrid España. 2001
- Hirschberger, Johannes, *Historia de la Filosofía*, T. I, Ed. Herder, España (1° ed. Alemán 1963, 1° versión español 1966, 15° edición 1994), reimpresión 1997
- Hübner, Kart, *La Verdad del Mito*, Siglo XXI, 1° ed. alemán 1985, 1° ed. español 1996
- Ixtlilxóchitl (Don Fernando de Alva): *Obras históricas*, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero: t. I: *Relaciones*, México 1891; t. II: *Historia chichimeca*, México, 1892
- Ixtlilxóchitl (Fernando de Alva): *Historia de la Nación Chichimeca*, Ed. Germán Vázquez Chamorro, DASTIN, España, 2003
- Jung, Carl G., *El hombre y sus símbolos*, Caralt, España, 1981
- Krotz, Esteban, “El indigenismo en México” en Sobrevilla, David *Filosofía de la Cultura*, Trotta, Madrid, 1998
- Le Clézio, J.M.G, *El sueño mexicano*, FCE, México, 1992
- Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos*, Siglo XXI, México, 2005
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, UNAM, México, (1ª ed. 1956) 10ª ed. 2006
- León-Portilla, Miguel, *Toltecatoytl*, FCE, México, 1992
- León-Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos*, FCE., México, 1997
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México 1996
- Lumholtz, Carl, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, INI, México, 1986
- Matos, Eduardo y Eherenberg, Felipe, *Coyolxauhqui*, SEP, México, 1982
- Merleau-Ponty, Maurice “El carácter filosófico del arte contemporáneo” en *Variaciones, sobre arte estética y cultura*, UMSNH, México, 2002
- Michel, Concha, *Dios-Principio es la pareja*, B. COSTA-AMIC, Editor, México, 1974
- Morey, Miguel, *Los presocráticos: del mito al logos*, Montesinos, Barcelona España, 1981
- Nash, June, “Mujeres aztecas: la transición de status a clase en el imperio y la colonia” en Verena Stolcke (comp.) *Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América* horas y HORAS, la editorial feminista, España, 1993
- Negrín, Juan, *El arte contemporáneo de los huicholes*, Universidad de Guadalajara , Museo Regional de Guadalajara, INAH, SEP, México, 1977
- Nozick, Roberto, *Meditaciones sobre la vida*, Gedisa, Barcelona, 1992
- O’Gorman, Edmundo, “La invención de América” en *Filosofía de la cultura*, UMSNH, Michoacán, México, 1995
- Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca, burlas y metamorfosis de un dios azteca*, FCE, México, 2004
- Orozco y Berra, Manuel, *Historia antigua y de las culturas aborígenes de México*, Navarro, México, 1880
- Paz, Octavio, *El arco y la lira*, FCE., México, 1979
- Pereyra, Carlos, et al. *Historia ¿para qué?*, Ed. Siglo XXI, México, 1980

- Pérez Martínez, Héctor, *Cuahutémoc: vida y muerte de una cultura*, Espasa Calpe, México, 1948
- Pimentel, Francisco, *Memorias sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla*, México, 1864
- Pineda, Víctor Manuel, "América como alteridad" en *Filosofía de la cultura*, UMSNH, Morelia, Mich., México, 1995
- Ramírez B., Ana Cristina, "Interpretar, Escribir, Objetar la Cultura" en *AIRB, Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid, España, No.43, sep-oct 2005
- Ramírez, Mario Teo, *El quiasmo*, UMSNH, México, 1994
- Ramírez, Mario Teodoro., "¿Qué es filosofía de la cultura?", en *Devenires*. No.1 Facultad de Filosofía y la UMSNH, Morelia, Mich., México, 2000
- Ramírez, Mario Teodoro "Concepto de estética" en *Variaciones*, UMSNH, Morelia, Mich., México, 2002
- Rémi, Simeón, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Siglo XXI, México, 16ª ed, 2002
- Ricœur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones, Ensayo de hermenéutica*, FCE, México, 2003
- Ricœur, Paul. *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI, Universidad Iberoamericana, México, 5º ed. 2003
- Rodríguez, María J. S.: *La mujer azteca*. Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1991.
- Rojas, José Luis, "El calendario festivo azteca" en *México en fiesta*, Colegio de Michoacán y SESCTUR, México 1998
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Ed. Acosta, Saignes, 3 vols., México 1946
- Scofield, Bruce, *Tonalli: los signos de los días*, Ed. Roca, México, 1994
- Soustelle, Jaques, *La vida cotidiana de los aztecas*, FCE, México, 1977
- Stavenhagen, Rodolfo, "La cultura popular y la creación intelectual", en *La cultura popular*, Red de Jonás, México, 1982
- Stolcke, Verena, (comp.), *Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América* horas y HORAS, la editorial feminista, España, 1993
- Torres Amat, Félix, *La sagrada Biblia*, Unión tipográfica editorial Hispano Americana, México, 1953
- Toscano, Medina, Marco A. *Una cultura derivada: el filosofar sobre México de Samuel Ramos*, UMSNH, Morelia, Mich., México, 2002
- Trías, Eugenio, *Ciudad sobre ciudad*, Ed. Destino, Barcelona, 2001
- Valenzuela Arce, José Manuel, (coord.) *Los estudios culturales en México*, CONACULTA -FCE, México, 2003
- Varios autores, *Historia de México*, tomo 4, Salvat editores, España, 1978
- Varios Autores, *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen II. Circulo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú: Bogotá, Colombia, 2005
- Verduzco Igartúa, Gustavo, *Organizaciones no lucrativas: visión de su trayectoria en México*, El Colegio de México y el Centro Mexicano para la Filantropía, México, 2003
- Vieryra, Jaime, *Utopía, legado y conflicto*, Jitanjáfora, Morelia, México, 2007
- Villoro, Luis, "El sentido de la historia" en *Historia ¿para qué?*, Ed. Siglo XXI, México, 1980
- Villoro, Luis, *Estado Plural, pluralidad de Culturas*, Paidós, México, 1998

- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, CIESAS-SEP, México, (1ª ed. Colegio de México, 1950), 1987
- Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 1981
- Yáñez, Agustín, *Mitos indígenas*, estudio preliminar, selección y notas, UNAM, México, 1942
- Yu-lan Fung, *Breve historia de la filosofía China*, FCE, México, 1953

OMETILIZTLI:
APROXIMACIÓN A LA CONCEPCIÓN NÁHUATL DE DUALIDAD

ÍNDICE EXTENSO

INTRODUCCIÓN	4
Estructura del texto	7
Aparato crítico	10
• <i>El círculo hermenéutico</i>	10
• <i>El discurso del mito como acontecimiento de sentido: de lo sagrado a la reflexión</i>	13
• <i>Concepto de cultura desde la antropología simbólica</i>	18
 CAPÍTULO I ¿DÓNDE QUEDÓ EL INDIO EN LA HISTORIA Y EN LA FILOSOFÍA MÉXICANA?	
 I.1 Revisión histórica de la conciencia que da cuenta del indio	21
1º Momento: <i>la visión religiosa de los españoles</i>	22
2º Momento: <i>el moderno racionalismo</i>	24
a) De la ilustración al romanticismo (siglos XVIII y XIX)	24
b) El criterio científico racional	26
3º Momento: <i>el indigenismo contemporáneo</i>	28
a) Precursores: en el indio se revela la misión del mestizo	28
b) El indigenismo posrevolucionario: Se reconoce al indio, a condición de desindianizarlo.	31
c) Del concepto de raza al de clase social.	33
d) La interiorización del indio.	35
4º Momento: <i>El indio que se revela, rebelándose</i>	39
a) Lo indio no está sólo en el indio	39
b) Movimientos indígenas y mecanismos de resistencia	40
c) Una historia por-venir.	43
 I.2 ¿Cuál es el papel del indio en la filosofía mexicana?	45
a) El indio brilla por su ausencia en la filosofía mexicana	45
b) ¿Desde donde se hace filosofía?	49
 I.3 ¿Desde dónde se puede trazar otra visión del indio?	56
a) Condiciones para entablar un diálogo intercultural	57
b) El otro: la diferencia, la in-diferencia y la intersubjetividad	58
 I.4 Interés que revela el pensamiento indígena al mundo contemporáneo.	63

CAPÍTULO II. LA DUALIDAD EN EL PENSAMIENTO DE LOS ANTIGUOS NAHUAS.

Introducción	71
II.1 La verdad en la poesía.	73
II.2 Concepto de dualidad	80
II.3 La dualidad y el mito	85
• Dos mitos, dos civilizaciones: adánico, <i>Oxomoco</i> y <i>Cicpactónal</i>	86
II.4 La cosmovisión dual	95
II.5 La dualidad en el ser humano	107
A. <i>Origen mítico-religioso</i>	107
B. <i>El cuerpo humano y su imagen especular del cosmos</i>	109
C. <i>Como sujeto en el mundo</i>	114
a) La verdad del individuo y el individuo verdadero	114
b) El problema del destino o la libertad	122
c) La vida en la muerte	127
II.6 La dualidad en la estructura cultural	131
a) Unidad de producción: la familia y el <i>calpulli</i>	132
b) La educación en la familia: El espejo de mi yo oculto	134
b.1) <i>El espejo como símbolo de la dualidad</i>	135
c) La educación formal: <i>el Calmécac</i> y <i>el Telpochcalli</i>	140
d) El papel de la mujer	144
e) La ética: hacia la <i>tlamatiliztli</i>	157
Hilvanando el tejido de ideas	164

CAPÍTULO III LA DUALIDAD DA QUE PENSAR

Introducción	173
III.1 El quiasmo en Teo Ramírez a partir de la filosofía Merleau-Ponty	174
A. <i>Crítica al dualismo dicotómico</i>	174
B. <i>La filosofía del quiasmo en Merleau-Ponty</i>	177
C. <i>El esquema del quiasmo y el pensamiento náhuatl</i>	182
III.2 La dualidad en la poesía de Concha Michel	186
III.3 El yin yang en la filosofía taoísta	199
<i>Dos formas de concebir el mundo</i>	205
III.4 La unión de los contrarios en Heráclito	209
A manera de conclusión	215
CONCLUSIONES GENERALES	217
Bibliografía	230