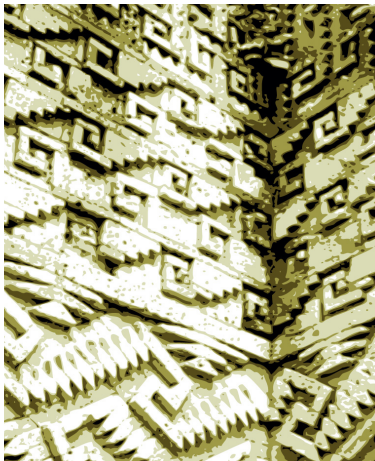


SENTI PENSA RES

EL CO-RAZON-AR
DE LAS FILOSOFÍAS
AMERINDIAS



Tomo II
Filosofías mesoamericanas

El Tiempo que Resta a. c.
Centro de Investigaciones y
Estudios Transmodernos
Editorial Praxis 2021



**SENTIPENSARES:
EL CO-*RAZON*-AR
DE LAS
FILOSOFÍAS AMERINDIAS**

**Tomo II.
Filosofías mesoamericanas**

Pedro Reygadas Robles Gil
Juan Manuel Contreras Colín
(Coordinadores)

**SENTIPENSARES:
EL CO-*RAZON*-AR
DE LAS
FILOSOFÍAS AMERINDIAS**

**Tomo II.
Filosofías mesoamericanas**

Reygadas Robles Gil, Pedro (Coord.)

Sentipensares: El co-razon-ar de las filosofías amerindias. Tomo II. Filosofías mesoamericanas /
Juan Manuel Contreras Colín (Coord.), 1ª ed. México: ETRAC-CIET-PRAXIS, 2021.
300 p.: 16.5x21 cm.

ISBN 978-607-420-290-8

Sentipensares: El co-razon-ar de las filosofías amerindias.

ISBN 978-607-420-292-2

Filosofías mesoamericanas.

1. Filosofía. 2. Filosofía latinoamericana. 3. Filosofía amerindia. I. Título.

Primera edición, 2021

© Derechos reservados por

Pedro Reygadas Robles Gil y Juan Manuel Contreras Colín (coordinadores)

Tratamiento de imágenes: Ramón Portales, con apoyo de Hugo I. Portales, Lisette Gutiérrez, Ismael Mata (dibujos a lápiz). Portada Hugo Portales.

ISBN 978-607-420-290-8 Sentipensares: El co-razon-ar de las filosofías amerindias.

ISBN 978-607-420-292-2 Filosofías mesoamericanas.

Esta publicación fue aprobada a través de un proceso de dos dictámenes, a doble ciego, de pares académicos, con el objetivo de garantizar su calidad y pertinencia en la contribución a la generación y aplicación del conocimiento.

Índice

Introducción	7
Capítulo 1. Mesoamérica: concepto, áreas, períodos y antiguas civilizaciones	11
Capítulo 2. Los olmecas y el fundamento de la filosofía mesoamericana	35
Capítulo 3. Teotihuacan y la raíz de la tradición filosófica tolteca: el principio de Quetzalcoatl	43
Capítulo 4. Los toltecas y el origen del principio creador de Tezcatlipoca	53
Capítulo 5. Nierika, el símbolo wixarika del estar aquí, de lo visible y de la puerta al kosmos	63
Capítulo 6. Skiyu Ajngáa xo: la fuerza de nuestra palabra. Seminario Juma Me´phaa	91
Capítulo 7. El sentipensar p’urhepecha	109
Capítulo 8. El mundo trinitario otomí y otopame. Contribución al rescate de la tierra	135
Capítulo 9. Ometeotl, macehualidad y toltecatoytl: la filosofía nahua	177
Capítulo 10. Tloque Nahuaque (El Señor del Cerca y del Junto): ética, flor y canto en Nezahualcoyotl y los tlamatinimeh	221
Capítulo 11. Didxa, guenda y ladxi: el sentipensar discursivo, la verdad madre de todas las cosas y el yo binni zaa (zapoteca)	237
Capítulo 12. K’ahoolal: el conocimiento maya del tiempo, las abejas y el águila bicéfala mayas	257
Capítulo 13. El nosotros tojolabal	291

Índice de cuadros

Cuadro 1. Difrasismos nahuas	187
Cuadro 2. El reverencial –tzin	206

Índice de figuras

Figura 1. Región geográfica de Mesoamérica y sus diferentes áreas culturales	12
Figura 2. Región geográfica de la cultura olmeca	36
Figura 3. Región geográfica de Teotihuacan	45
Figura 4. Región geográfica de la cultura tolteca	54

Figura 5. Híkuri o peyote (<i>Lophophora williamsii</i>)	85
Figura 6. Indios comiendo peyote, en el Códice Florentino (<i>Amoxtili</i> de Tlatelolco)	85
Figura 7. Ofrenda al peyote en Wirikuta	86
Figura 8. Tsikiri (mal llamado “Ojo de Dios”)	86
Figura 9. Vivienda y centro ceremonial de Las Latas	87
Figura 10. Pinturas faciales de jicareros	87
Figura 11. Trompeta de guaje naayeri	88
Figura 12. Territorio wixarika y naayeri	89
Figura 13. Mapa de las cuencas lacustres de Cuitzeo, Zacapu y Pátzcuaro, Michoacán	133
Figura 14. Lámina 4 de la Relación de Michoacán mostrando al petamuti	133
Figura 15. Lámina de la metalurgia del lienzo de Jucutácato	134
Figura 16. Mapa de las llamadas naciones chichimecas en 1550, en Nueva España	172
Figura 17. Representaciones de nzahki en figurillas de papel	176
Figura 18. Estrella otomí de ocho puntas	176
Figura 19. Imagen del quincunce	219
Figura 20. Mapa de la cultura mexicana en Mesoamérica	220
Figura 21. Grecas de Mitla, Oaxaca	254
Figura 22. Región geográfica de Monte Albán	254
Figura 23. Lápida de conquista del Edificio J, Monte Albán, Oaxaca	255
Figura 24. Verbos en los códices oaxaqueños	255
Figura 25. Región geográfica de la cultura maya	259
Figura 26. Modelos mayas del universo	266
Figura 27. La abeja maya en los códices y el Nahalte en Madrid (Códice Madrid)	277
Figura 28. Territorio maya antiguo	290
Figura 29. Representaciones del cero maya	290
Figura 30: Mapa de naciones en el territorio de Chiapas en el siglo XVI	303
Figura 31: Tejido tojolabal	304

Introducción

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras

El presente libro recupera una muestra de conceptos de las filosofías originarias de la región mesoamericana, al centro-norte continental de América, continente que los *guna* de Panamá llamaron *Abya Yala* y cuyo nombre occidentalizado podría provenir no de Vespucio, sino de la sierra nombrada en lenca “Amérrique, Amérriqua, Amerikúa, Ammerisque” (“la tierra donde sopla el viento”, “lugar del viento”, “el sitio donde siempre sopla el viento” o incluso “la tierra de los cuatro vientos”), según Carrillo Armenta (2008, pp. 99-108). Corresponde en parte con el territorio conocido por los aztecas y que era nombrado por ellos como *Cemanahuac Tenochca Tlalpan*: “El Mundo Tierra Tenochca”.¹

Tratamos en el texto una muestra de las distintas subregiones a través de nueve culturas: la del continuo *wixarika-naayeri* (huichol-cora) y la *p’urbepecha*, en Occidente; la *me’phaa* (tlapaneca) en Guerrero; la mexicana y la otopame en el Altiplano Central; la *binni z’áa* (zapoteca) en la región de Oaxaca; la tojolabal y la maya, en el Sureste y Centroamérica. Agregamos además una ficha introductoria para la comprensión del concepto de Mesoamérica y una serie de apartados ilativos referidos a las culturas antiguas anteriores: los olmecas, teotihuacanos y tulanos.

Definimos el área de Mesoamérica como tradición filosófica, así como sus fundamentos olmecas y el desarrollo en ella de los principios filosóficos de *Quetzalcoatl-Tezcatlipoca*. Nos centramos para la cultura *wixarika* en el concepto *Nierika* del ver, del estar aquí y de la concentricidad. Tratamos diversos conceptos a partir de la relación fuerza de la palabra, fuerza de la vida y trabajo *me’phaa*. También abordamos la palabra en el pensamiento *p’urbepecha*, del que tratamos su acercamiento a diversos conceptos del filosofar, del saber sobre el cuerpo y su cura, y de los seres no ordinarios, en particular del agua. De los *ihuhu* recuperamos la filosofía derivada del mito, con Pérez Lugo, que plantea una concepción otomí trinitaria. De la extensísima filosofía nahuatl tomamos los conceptos de *Ometeotl*, *macehualidad* y *toltecatoytl* en general y de *Tloque Nabuaque* en *Nezahualcoyotl*. Pasamos luego a la filosofía del discurso, la verdad y el yo *binni z’áa* (zapoteca). Para concluir con el conocimiento maya del tiempo, la escritura y el águila bicéfala, y la constitución del nosotros tojolabal.

1 Literalmente: “uno-alrededor del agua/del pueblo de la tuna (mexicas tenochcas)/sobre la tierra”; donde *A-nahuac* suele traducirse como “en el anillo del agua” o “cerca del agua”.

El texto es una unidad con los tomos I y III. El primero se dedica a una discusión general de la filosofía indígena, a un glosario filosófico continental y a las filosofías del norte. El tercero comprende las filosofías de El Caribe y Sudamérica. El presente tomo se desarrolla en las siguientes vertientes básicas de información:

1) La filosofía de cada cultura y subárea cultural, en el sentido de grandes líneas de pensamiento en Mesoamérica en lugar de la común exposición de corrientes filosóficas o de autores de la filosofía occidental. Únicamente incluimos una ficha personal, la del *tlamatini* o filósofo *Nezabualcoyotl*, con una mención a *Macuixochitzin*, como mujer sabia.

2) Fragmentos breves y auto-contenidos de obras filosóficas cuando los hay, que son casi siempre fuentes ya coloniales e incluso contemporáneas, pero que remiten al núcleo duro originario. Así como también, en su caso, mitos, narraciones, canciones antiguas o contemporáneas (de las que tomamos extractos), códices, etcétera.

3) Imágenes ilustrativas de mapas, fotografías, arte, diseños, códices y símbolos filosóficos, en cada caso.

La lógica de exposición del texto recorre el pensamiento de los distintos grupos desde el occidente hacia el centro y el sureste.

Existe un recorte cuantitativo que nos obliga a limitar el alcance de los datos para hacer manejable el conjunto de mapas: incluimos reseñas breves –salvo el caso un poco más extenso de la filosofía nahua–; y fragmentos de texto también de corta extensión, a modo de “muestras” filosóficas para que el lector parta de ahí y se interese en lecturas más extensas. En la selección de fragmentos hay una intención de indicar algunos rasgos relevantes del pensamiento filosófico de cada tradición.

En lo que respecta a las obras recomendadas sobre cada filosofía, incluso en varias fuentes, procuramos remitir a textos disponibles, en especial en México, en la red (que es de acceso cada vez más amplio), en las grandes bibliotecas, y privilegiar textos latinoamericanos o hispanos.

No podemos dejar de repetir, lo dicho en el Tomo I, en el sentido de que agradecemos a todos y cada uno de los autores que retomamos, que nos inspiraron y a los que han trabajado las diversas filosofías. Agradecemos también los apoyos de estudiantes y a los revisores, así como a todos los que dieron su aporte invaluable permitiendo pulir diversos aspectos especializados de este tomo en particular. Sobre todo a Arturo Gutiérrez, quien leyó el capítulo sobre los *wixaritari* y a Julio López Maldonado que nos explicó sus aportes a la interpretación transmoderna

de la escritura maya y que lamentamos no haya podido escribir por sí mismo una reflexión.

El libro se constituye de una factura general producto del trabajo de recopilación y puesta en forma de los coordinadores (Pedro Reygadas Robles Gil y Juan Manuel Contreras Colín), con la contribución específica del Seminario *Jumaa Me'phaa* para los llamados tlapanecos, en lo que constituye para nosotros una gran promesa de la filosofía continental: la reflexión desde la propia raíz por los mismos pobladores originarios en un proceso de discusión colectiva. El aporte de Luis Pérez Lugo para los otopames es avalado por la Nación Otomí y más que un ensayo académico es una recuperación del pensamiento propio desde su raíz mítica². Contamos con la contribución de Raúl Máximo y de Elizabeth Téllez, para la ficha sobre los *p'urepecha*, y la redacción del texto sobre el nosotros tojolabal fue realizada por Aldo Manuel Muñoz y Gabriela Jurado, a partir de los Lenkersdorf.

La retoma de textos que hemos realizado con todo reconocimiento a sus autores, como el gran trabajo de Gregorio López sobre los *binni z'aa*, el de los Lenkersdorf sobre los tojolabales, o el de López Maldonado sobre los mayas, y los ya muy conocidos de León-Portilla o López Austin sobre mayas y nahuas, deberá dar lugar al descubrimiento más allá de la colonialidad y de la modernidad. Como señalamos ya también en el Tomo I, el proceso permitirá pasar la estafeta cada vez más a los intelectuales de los grupos originarios, así como a los lingüistas, los etnólogos, los historiadores, los arqueólogos y con el tiempo, la labor que hacemos tan limitadamente, pasará a los filósofos especialistas en cada pensamiento profundo, en cada lengua, en cada cultura y en cada región cultural dentro de una obra masiva, como ya ocurre aquí —según señalamos— con la ficha *me'phaa*, elaborada por pensadores de la propia cultura y con la relativa a los *hñahñu*, redactada desde una visión interna a la tradición otopame. Lo mismo habrá que hacer con los nahuas, cuyos herederos, como los informantes milpaltenses de León-Portilla tienen mucho que decir en una dirección en ocasiones diferente o contraria a la académica. Y reiteramos nuevamente también, por último, que los coordinadores no pretendemos descubrir nada, no somos sujetos del sentipensar originario ni especialistas

2 El texto de la filosofía otopame tiene una historia singular. Quisimos redactar un capítulo, pero nuestro desacuerdo con las corrientes dominantes nos obligó a abandonar la tarea. Después, al conocer la reseña crítica de Viveiros de Castro sobre Jacques Galinier, nos animamos a preparar un texto, que revisó la Dra. Regina Martínez Casas y lo corregimos. Luego, al darlo a integrantes de la Nación Otomí, lo consideraron tan lejos de su propia visión, tan eurocéntrico, que prefirieron hacer una redacción propia, que es la que se presenta, abandonando la visión académica pero ganando en la perspectiva interna que puede a su vez servir de base para la reflexión académica ulterior y corregirse en los datos científicos.

de cada disciplina, salvo un poco de la filosofía nahua, por lo que es posible se escapen errores y pedimos disculpas anticipadas por todo aquello que hemos ignorado, trastocado o malinterpretado.

Referencias

Carrillo, Juan. (2008). Ameriquí: historia e identidad por redefinir. *De vinculación y ciencia* 24, *Revista de la Universidad de Guadalajara*, pp. 99-108.

Capítulo 1

Mesoamérica: concepto, áreas, períodos y antiguas civilizaciones

Juan Manuel Contreras y Pedro Reygadas

Uno de los centros generadores de cultura en el nivel mundial (como Egipto, Mesopotamia, China, India o Los Andes) y, por lo tanto, de un pensamiento filosófico original es, sin lugar a dudas, el que ocupó la macro-región geográfico-cultural conocida como Mesoamérica. El pensamiento allí gestado no fue exclusivo de una cultura, como la nahua o la maya —aunque éstas destacan considerablemente—, sino producto de un largo proceso intercultural de diferentes civilizaciones que lo crearon, compartieron, enriquecieron y desplegaron mutuamente. Estas culturas habitaron, en diferentes épocas y en distintos lugares, la modernamente denominada región mesoamericana.

El concepto de Mesoamérica designa una región geográfica y las culturas que allí se establecieron, de acuerdo a un modelo difusionista. Estas culturas compartieron, a pesar de su rico pluralismo étnico y lingüístico, rasgos de tipo social, político, religioso y kosmo-perceptivo que le dieron a la región un perfil cultural muy definido. Algunos de los elementos constitutivos de ese perfil estarán también presentes, con toda su significación originaria, en todas las demás culturas autóctonas que habitaron *Abya Yala*.

En esta sección de nuestro estudio sobre la filosofía de Amerindia pretendemos, de manera indicativa, caracterizar y situar cultural, histórica y geográficamente, las sociedades indígenas más relevantes,¹ previas al posicionamiento y posesión hegemónicos de los mexicas o tenochcas en Mesoamérica. Pretendemos, pues, mediante un breve recorrido histórico-geográfico, identificar algunas de las principales y más antiguas tradiciones culturales que constituyeron a la mayoría de las civilizaciones que habitaron la zona geográfica conocida como Mesoamérica.

¹ Para la elaboración de esta síntesis histórica hemos consultado las siguientes obras, aparte de las que explícitamente se citan: Sahagún, 1988; Durán, 1984; López Luján-Manzanilla (Coord.), 2000; Braniff, 1994; Kirchhoff, 1943; Nalda, 1990; Palerm–Wolf, 1972; Krickenberg, 1971; Martínez, 1999; Soustelle, 1996; Manzanilla, 1993. Incluimos de inicio a olmecas, teotihuacanos y toltecas. Colocamos la parte de los mayas, zapotecas y aztecas en los apartados correspondientes.

El espacio mesoamericano

El término Mesoamérica² designa la región cultural que comprende el territorio centro-sur de la actual República Mexicana y gran parte de Centroamérica (Guatemala, Belice, Honduras, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica), donde se desarrollaron civilizaciones que tenían rasgos y tradiciones culturales comunes. El concepto de Mesoamérica hace referencia, pues, a dos aspectos íntimamente relacionados, a saber: 1) la macro-región geográfica arriba mencionada y 2) el conjunto de culturas que la habitaron. Los límites geográficos y culturales de Mesoamérica se ampliaron o redujeron de acuerdo al desarrollo o declive de las distintas sociedades que la ocuparon; es decir, los límites mesoamericanos son móviles, no fijos.



Figura 1. Región geográfica de Mesoamérica y sus diferentes áreas culturales³

² Concepto acuñado por el antropólogo alemán Paul Kirchhoff (1900-1972), quien fue uno de los especialistas más importantes en la etnología mexicana, cofundador en 1938 de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) e investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Mesoamérica designaba para Kirchhoff el estudio y clasificación de la etnografía de una macro-región cultural de gran diversidad étnica y lingüística pero, al mismo tiempo, con rasgos comunes de unidad cultural. El concepto Mesoamérica, acuñado por Kirchhoff en 1943 está en debate desde hace tiempo, en particular por su perspectiva difusionista y por centrarse en rasgos materiales, pero sigue siendo útil su apelación.

³ El mapa acentúa el Norte, expresa la extensión de Mesoamérica en el tiempo de su máxima extensión. Fuente: López Austin, 2016, 1ª parte, pp. 45.

Cabe aclarar que la categoría de Mesoamérica es un tanto dogmática o cerrada, como Kirchhoff mismo lo atestiguaba. En la realidad, hubo interacción de las sociedades que vivieron en ese gran territorio, que en el mejor de los casos debería llamarse “Mesoamérica Mayor” (también se han usado los términos Gran Norte –acepción geográfica– y Gran Chichimica –término azteca–), para integrar al resto de los grupos que sin ser totalmente agrícolas ni cercanos a la Mesoamérica Marginal, sí compartieron características culturales. En particular ha sido altamente discutida la cuestión de la frontera norte y los casos culturales limítrofes en esa zona e incluso al occidente, donde se presentan fusiones culturales (los *wixaritari*, pero también los *p’urhepecha*).

López Austin (2016, pp. 44-45) propuso una reciente definición amplia de Mesoamérica, sin referirse tanto a los rasgos difusionistas ni a las fronteras:

Mesoamérica fue una tradición cultural formada a lo largo de los siglos por sociedades diferentes entre sí en cuanto a orígenes, lenguas, territorios habitados, historias locales y regionales, y niveles de desarrollo social y político, pero que vivieron importantes aspectos de historia común. Su convivencia permitió el constante intercambio de bienes y de técnicas, fundamentalmente agrícolas. Su existencia se dio desde el inicio del sedentarismo agrícola y concluyó con el establecimiento colonial. Su patrón de subsistencia estuvo basado en el maíz, en territorios en que era posible su cultivo de temporal, y fue robustecido por otras plantas altamente difundidas como el frijol, la calabaza y el chile. La historia común de estas sociedades comprendió tanto relaciones pacíficas de intercambio y alianzas, como bélicas: pero todas ellas fomentaron fuertes y claros vínculos de intelección que permitieron la construcción de una cosmovisión compartida. Esta cosmovisión se caracterizó dialécticamente por su unidad y su diversidad. El factor de unidad permitió una amplia comprensión generalizada y constituyó su parte central, estructuradora y más resistente al cambio. La diversidad de la vida particular propia de las distintas sociedades, la que respondía a sus características culturales, medios geográficos, historias regionales y locales, niveles de complejidad, etc.

Los nexos iniciales se favorecieron por la proximidad de diversos nichos climáticos en un accidentado territorio geográfico, pues propició el intercambio de bienes diversos, lo que pronto creó cadenas que unieron sociedades distantes. El intercambio, desarrollado hasta el punto de incorporar distintas regiones a un sistema económico de redes, fue uno de

los factores de fuerte cohesión entre sus componentes. Exigió, por otra parte, un nivel generalizado de comunicación que estructurara el conjunto en regiones productivas, comerciales y distributivas, formas de organización social, órdenes políticos, etc.

Podemos decir, en cierto sentido, a partir de lo anterior, que con base en los “vínculos de intelección” y de praxis que permitieron-permiten la construcción de una kosmopercepción y una kosmovivencia compartida de largo plazo, existió y existe además una filosofía específica explicitable de cada pueblo mesoamericano, que dentro de sus variaciones y aportes llega a compartir ciertos núcleos y aires de familia.

Fueron muchas, sin lugar a dudas, las civilizaciones que se establecieron en la región. Sin embargo, destacan por la complejidad de su desarrollo y organización social, económica, política y cultural las siguientes:

1) En el área de la costa del Golfo de México: la olmeca, la totonaca y la huasteca.

La filosofía, el sentipensar mesoamericano comprende en su núcleo más fuerte la tradición histórica olmeca que abarca una franja que se descubre cada vez más extensa desde el Golfo de México hasta el Pacífico y de la cual haremos mención;

2) En la zona oaxaqueña: la zapoteca y la mixteca.

Del Valle de Oaxaca, incluimos el caso del sentipensar *binni zúu* (zapoteco);

3) En la región del sureste mexicano y Centroamérica: la maya.

En especial mencionamos la escritura, y la concepción kosmogónica del espacio y del tiempo, que alcanza su punto más alto en la astronomía y la cuenta del tiempo mayas, entre muchos otros aspectos. Entre las lenguas y culturas mayenses, hacemos mención de la tradición filosófica tojolabal, con un rico desarrollo en torno a la dignidad, a la condición del compartir y a la responsabilidad colectiva del “nosotros”.

4) En el occidente de México: la capacha, la de Aztlan, la mezcala y la *p'urhepecha*.

De occidente, incluimos la síntesis filosófica de *nierika* entre los *wixaritari*, que expresa en el contacto Mesoamérica-noroeste una forma tan acabada como la taoísta o la mexica para un concepto que permite comprender la totalidad, la conexión, lo ordinario y no ordinario. También consideramos en la continuidad con los *wixaritari* una nota breve del caso de los *naayeri* (coras), la “lengua-cultura” única

del pueblo *p'urbepécha* en Michoacán y el sentipensar *me'phaa* (tlapaneco) en Guerrero, que constituye en sí una subregión al suroeste.

5) En el Altiplano Central: la teotihuacana, la xochicalca, la de Cacaxtla, la de Teotenango, la tolteca, y la mexicana o tenochca.

Se trata de la línea central teotihuacana-tulana-nahua que llega hasta Nicaragua. Del valle central destacamos por su impacto en el mundo de la vida mesoamericana: el principio supremo absoluto llamado *Ometeotl*, el ideal de existencia humana representado por *Quetzalcoatl*, el conocimiento verdadero (*in xochitl in cuicatl*: 'flor y canto') y el merecimiento o dignidad (*macehualli*), junto a otros aspectos cosmológicos, éticos, jurídicos, discursivos y de la enseñanza. Incluimos también el sentipensar *hñabñu* (otomí) y su compleja concepción del trialismo, de lo no consciente y del cuerpo.⁴

4 Otras perspectivas de estudio cultural, como la de Rossend Rovira, proponen dividir Mesoamérica en seis áreas culturales, integrando todavía Guerrero a Occidente, y separando Centroamérica. Cada área es definida en función de características geomorfológicas, étnicas, lingüísticas y materiales. Estas áreas culturales son: a) centro de México. Se trata de una extensa región del Altiplano Central. Se halla integrada por diferentes valles de clima templado, subárido y árido. Sobresalen por el desarrollo sociocultural allí alcanzado: el Valle de México, el Valle de Toluca, el Valle de Tula, el Valle de Morelos y el Valle de Puebla-Tlaxcala. La existencia de cinco lagos y de una agricultura intensiva asociada a éstos propició que esta región fuese el área neurálgica del centro de México. Fue el lugar donde se desarrollaron las culturas teotihuacana, tolteca y mexicana. En la actualidad, comprende los estados de México, Morelos, Hidalgo, Puebla, Tlaxcala y el Distrito Federal; b) valles de Oaxaca. Esta área cuenta con abundante riqueza medioambiental conformada por la presencia de clima subárido, valles templados, cuencas subtropicales y una franja costera tropical. Aquí se desarrolló el mosaico etnolingüístico más rico de Mesoamérica y que hasta el día de hoy subsiste. Los pueblos zapoteca y mixteco fueron los más relevantes en esta área cultural. Actualmente comprende la región central del estado de Oaxaca; c) costa del Golfo. Esta área está formada por valles templados y calurosos que llegan hasta los límites de las selvas tropicales que circundan las costas del Golfo de México, entre las culturas allí desarrolladas encontramos la olmeca, la de Remojadas, la de El Tajín y la totonaca. Los actuales estados de Tamaulipas, Veracruz y Tabasco son comprendidos en esta zona cultural; d) área Maya. Los mayas habitaron la zona que comprende desde Guatemala, Belice, Honduras y El Salvador, hasta los estados mexicanos de Chiapas, Campeche, Quintana Roo y Yucatán. Considerada por muchos especialistas una de las culturas más asombrosas y complejas de Mesoamérica, la maya ocupó gran variedad de espacios físicos: vivieron tanto en la calurosa costa del Pacífico y en los valles templados del altiplano de Guatemala como en las tierras bajas tropicales del Petén y del río Usumacinta y las áridas sabanas de la península de Yucatán. Testimonios arquitectónicos como Tikal, Copán, Palenque o Chichén Itzá son ejemplo del gran desarrollo alcanzado en el área; e) occidente de México. Área que comprende los actuales estados de Guerrero, Michoacán, Guadalajara, Nayarit y Sinaloa. Alber-

Hoy sabemos, en contraste con la visión centralista, que los contactos meoamericanos se extienden al centro-norte con culturas como las de los actuales estados de Aguascalientes (Santiago), Zacatecas (Bolaños, La Quemada, Chalchihuites) o Chihuahua (Casas Grandes), así como al noroeste con la cadena que va desde los *naayeri-wixaritari* en Occidente hasta los indios pueblo, y de ellos al contacto *diné* (navajo) en el desierto. Al sur se extienden algunas influencias mutuas a Nicaragua y hasta el mundo incaico, cuya metalurgia asciende hasta la huasteca *tee-neke* potosina, según estudios de Stresser-Péan. Es decir, resulta crucial pensar las fronteras y la complejidad. Además, de Mesoamérica al norte hubo contactos importantes con pueblos como los *hopi'sino* y una importante difusión de la cultura de Cahokia hacia el sur (en San Luis Potosí) y el Golfo, en su momento de auge.

La región cultural mesoamericana se caracterizaba por una gran diversidad lingüística y por la fragmentación en unidades sociopolíticas, la mayoría de ellas con una reducida extensión geográfica. Sin embargo, había una compleja red de relaciones entre las distintas entidades políticas basada en el intercambio comercial, las alianzas militares, las migraciones, las peregrinaciones religiosas e incluso en la manera de hacer la guerra, que hacía de la mayor parte de Mesoamérica⁵ un sistema social efectivo pese a la falta de unidad política (Carrasco, 2007, p. 156).

Las principales civilizaciones establecidas en Mesoamérica lograron desarrollar, en general, sólidas estructuras de gobierno y administración pública, eficientes prácticas de defensa, ataque y dominio mediante poderosos ejércitos, importantes redes de producción e intercambio comercial, efectivos sistemas de recaudación y organización tributaria, prestigiosos centros de formación cultural y científica, así como complejos sistemas de creencias religiosas.

Pipitone señala una taxonomía evolutiva que, según él, ha terminado por imponerse entre antropólogos e historiadores la cual expresa diferentes grados secuenciales de complejidad social: bandas, tribus, señoríos y estados.

gó un pluralismo de sociedades indígenas que alcanzaron diferentes niveles de desarrollo cultural. Fue, además, una zona rica en metales y ciertas piedras preciosas de tonalidad verde, altamente codiciadas por la mayoría de las sociedades mesoamericanas. Culturas como la tarasca y la de Mezcala sobresalen en esta zona; f) Baja América Central. Comprende la estrecha franja geográfica que bordea la costa del Pacífico que va desde El Salvador hasta el Golfo de Guanacaste en Costa Rica. Esta área actuó como frontera meridional de Mesoamérica. Véase Rovira (2007, pp. 3-4).

5 Existen además otras dos regiones culturales que ocuparon parte del actual territorio de México y Estados Unidos: Aridoamérica y Oasisamérica (véase la sección sobre filosofías del Norte, en el tomo I).

Las *bandas* son el límite de organización social alcanzado por pueblos nómadas con división del trabajo de acuerdo al sexo o a la edad, liderazgo no hereditario y exogamia regional. Las *tribus* corresponden al largo proceso de asentamiento en el territorio después del Pleistoceno de sociedades aldeanas igualitarias en las cuales la segmentación social refleja la existencia de linajes con diferentes símbolos totémicos y primeras organizaciones exclusivas de los hombres. Los *señoríos* indican el nacimiento de jerarquías primitivas que se transmiten generacionalmente articulándose alrededor de jefes que derivan su legitimidad de algún ancestro divinizado o de una función de médium entre la comunidad y sus dioses. Con el *estado*, finalmente, se llega a una sociedad estratificada con claras divisiones entre nobleza y “pueblo”, el monopolio de la violencia institucional, la aparición de una élite de tiempo completo dedicada a los oficios del culto, una arquitectura monumental que revela una alta complejidad respecto a la comunidad aldeana y una igualmente elevada capacidad de organización social en la erección de los símbolos monumentales de la propia identidad (Pipitone, 2006, pp. 4-5).

Al interior de esta macro-región llamada Mesoamérica, los centros urbanos compartieron también, en mayor o menor medida, algunas prácticas agrícolas (uso de la coa, la construcción de chinampas donde era posible, el sistema de roza, el cultivo de la chía, el maguey y el cacao), rasgos de tipo doméstico (el consumo del maíz, el frijol, el chile y la calabaza; el uso en la indumentaria de sandalias con taloneras, telas de algodón, huipiles, *maxtatil* o taparrabos, túnicas, capas, penachos; la kosmo-percepción del mundo), de tipo económico (mercados especializados, intercambio comercial inter-regional, pago y recaudación de tributos), de tipo social (la estratificación de la comunidad en clases sociales o estamentos), de tipo urbano estructural (complejos arquitectónicos como pirámides, templos, juegos de pelota, palacios y calzadas), de tipo religioso (la práctica y creencia religiosa como factor importante de cohesión social, las mismas deidades aunque con distintas denominaciones –López Austin, 1998, p. 47–), estructuras de organización religiosa (el culto a los muertos, los sacrificios humanos, las peregrinaciones, la presentación de ofrendas y la práctica de la penitencia) y de tipo científico (centros de formación para el aprendizaje de los diferentes tipos de escritura y de la historia; avanzados estudios astronómicos y precisos calendarios religiosos y agrícolas –León-Portilla, 2006, pp. 57-64–: el calendario adivinatorio de 260 días y el solar de 365 días, el ciclo de 52 años y el 13 como número ritual; elaboración de libros pintados –lla-

mados códices, como el *amoxtili* nahua y el *nabalte* maya-, anales históricos, mapas; empleo de complejos sistemas numéricos). (Ávila, 2002, p. 33)

Esos rasgos⁶ se originaron y desarrollaron, no solo pero sí principalmente, en los centros urbanos más importantes de Mesoamérica tales como Monte Albán, Tula, Teotihuacan, Tikal (recién reconocida por la tecnología satelital como teniendo una extensión de cerca de 60 mil chozas, palacios y tumbas), Chichén Itzá o Tenochtitlan y se extendieron a largo y ancho de la macro-región gracias a los contactos principalmente comerciales, a las invasiones y guerras de conquista, a las migraciones, así como a las alianzas y convenios políticos.

Resulta por demás admirable que en la región mesoamericana, a pesar de tener un desarrollo tecnológico menor, de no contar con el uso de la metalurgia (con la excepción tardía de los *p'urepecha* en el occidente, de los mixtecos en el oriente de Oaxaca y de los objetos *teenek* en San Luis Potosí)⁷, de la ausencia de la rueda, así como de ganado mayor para carga y alimentación, y de situarse en territorios muy fragmentados por la orografía, se hayan formado grandes civilizaciones con alta complejidad social y sofisticado desarrollo cultural (Pipitone, 2006, p. 13).

El pensamiento indígena que floreció en la región, cuya característica filosófica principal fue su visión integral⁸, permeó todos los aspectos vitales de las sociedades indígenas mesoamericanas.

Desgraciadamente muchos especialistas califican, erróneamente, de dualista al pensamiento gestado en Mesoamérica. No es dualista siempre, sino que en muchas ocasiones es integral. La doctrina dualista, tanto filosófica como teológica, plantea la existencia de dos naturalezas que en sí mismas son incompatibles, irreductibles y antagónicas. El origen y evolución del mundo se explica, según el dualismo, por la acción de esos dos principios supremos contradictorios. Calificar como dualismo la visión integral del pensamiento indígena mesoamericano origi-

6 Para algunas interpretaciones históricas son cuatro los rasgos principales, íntimamente relacionados, que forman la constante en todas las grandes culturas mesoamericanas: aguda segmentación social, guerra, tributo y sacrificio humano. “Pasan los milenios –nos dice Pipitone– pero este ‘complejo’ de cuatro aspectos entrelazados se mantiene, con pocas variantes, sustancialmente igual a sí mismo” (Pipitone, 2006, p. 11).

7 A pesar de no contar con el uso generalizado de la metalurgia, las principales civilizaciones mesoamericanas desarrollaron un despliegue tecnológico, económico, geográfico, cultural y simbólico notable en la minería de obsidiana, que era el equivalente del acero.

8 Véanse las siguientes obras de Enrique Dussel: *El humanismo semita*, 1969; *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, 1974; *El humanismo helénico*, 1975. En estas obras el filósofo mexicano-argentino hace un profundo análisis histórico-filosófico del dualismo y el monismo. Es una base, un boquete en el pensamiento europeo, para construir una visión en el continente, pero que debe partir de las categorías propias originarias, no de lo semita o lo griego.

nario constituye, desde nuestra perspectiva, una distorsión total de la comprensión de gran parte de dicho pensamiento. Nada más lejano e inadecuado para entenderlo y explicarlo correctamente. Según nuestra interpretación, opuesta a la dualista, se trata de un pensamiento que tiene como elemento constitutivo y constituyente la *integralidad*. Este pensamiento concibe la realidad a partir de un principio supremo que en sí mismo distingue claramente dos modos de ser o rostros complementarios y que mantienen entre sí una relación armónica necesaria de respeto y reconocimiento del otro como otro, como distinto sin subsumirlo, encubrirlo o negarlo. La *pr-esencia* de uno de ellos implica necesariamente la *pr-esencia* del otro, pues son la manifestación, modos de ser o rostros de un solo principio integral supremo, de conceptos abstractos de creación general: el *Ometeotl* nahua y sus asociaciones, el *nieirika wixarika*, el *Hunabpú* (*Junajpu*) maya, incluso el *Pije-tao binni z'áa*, y otros más. Habría que indagar incluso si ciertos dualismos como el que supone Galinier para los *hñabñu* (otomíes) no son una evolución colonial de una unidad originaria más de fondo, ya que compartieron concepciones y contactos durante siglos con Teotihuacan, Tula y Tenochtitlan, además de que para algunos de los propios pobladores otopames no hay dualismo sino trialismo y unidad de *Okeha*.

Historia de Mesoamérica

Para el estudio cultural de Mesoamérica se ha dividido tradicionalmente su historia en cinco grandes períodos⁹, a saber: el paleoindio (antes del 8000 *a. ec.*), el arcaico (8000-1500 *a. ec.*), el preclásico (1500 *a. ec.*-200 *ec.*), el clásico (200-1000 *ec.*) y el posclásico (1000-1521 *ec.*). (Nebel, 1993: pp. 10-12 considera una variación en las fechas -292, 900, 1527-, y también éstas cambian en algunas regiones; AA.VV. 2007, pp. 93-149).

Es importante señalar que los cambios y transformaciones que experimentaron los grupos humanos y las grandes civilizaciones mesoamericanas no fueron sincrónicos o simultáneos. Al contrario, el cambio de un período a otro implicó para algunas culturas diferencias temporales de varios siglos. Por otro lado, no puede obviarse el comentario de que estas periodizaciones son sometidas a críticas desde hace décadas y que los nombres no nos parecen para nada afortunados, pues revelan el eurocentrismo de las concepciones de lo “indio” y lo “clásico”.

⁹ La civilización mesoamericana será por tres milenios un *continuum* sin perturbaciones externas, una coherencia cultural de largo plazo (Pipitone, 2006, p. 8).

*El período paleoindio (antes del 8000 a. ec.).
Del verdadero “descubrimiento” a la humanización del continente*

Muchas han sido las interpretaciones sobre el origen de los primeros pobladores del continente americano, sus primeros y reales “descubridores”¹⁰. Sin embargo, ha sido opinión común entre los especialistas que la penetración humana en el continente americano aconteció por el Estrecho de Bering¹¹. Pero esta hipótesis se ha relativizado al demostrarse la datación de Monte verde I en Chile, de la Puna, los flujos polinesios, la existencia de restos humanos de 14 mil años en Oregon y hacerse patente que los pobladores de Clovis no pudieron provenir de Bering (Eske Willerslev), porque Bering no fue en su primer momento biológicamente viable para el tránsito.

Los habitantes de Siberia que penetrarán en el continente lo harán fundamentalmente por una necesidad de subsistencia: buscan regiones que proporcionen mejores condiciones materiales para la sobrevivencia y reproducción del grupo nómada.¹² Con ese hecho comienza la Proto-historia de América (Dussel, 1994,

10 Ciertamente estos primeros hombres y mujeres nunca tuvieron “conciencia plena” del territorio continental como una totalidad geográfica. Sin embargo, existencial y objetivamente fueron, jellos sí, *descubriendo*, nombrando e incorporando a su mundo de la vida las regiones que habitaron. Son ellos quienes, poco a poco y de generación en generación, humanizaron el continente. Y alcanzaron una visión territorial global en los conceptos *Abya Yala*, *Cemanabhuac*, *Tenochca Tlalpan*, *Amerikúá*, etc. o en sus designaciones locales: *Nunatsiaq* (Ártico), territorio *Kasskara*, etcétera.

11 Es sabido que la distancia entre el cabo Dezhnev, el extremo más oriental de la península de Chukotka en Siberia y el Cabo Príncipe de Gales, la punta más oriental de la península de Seward, en Alaska, es corta, y además, casi a la mitad de la distancia se encuentran dos islas, la Gran y la Pequeña Diomedea. Esto quiere decir que la travesía a pie fue factible en el invierno y también por agua, si se disponía de un medio de navegación de cierta categoría (véase Rivet, 1960). Pero se pudo pasar antes de lo aceptado en general.

12 El ser asiático de América viene no solo del extremo más oriental de la península de Chukotka en Siberia, sino también a través del intercambio cultural del Pacífico sur. Esta área de contacto entre Asia y América tendrá como protagonistas a los proto-polinesios quienes hace aproximadamente unos 1700 años *a. ec.*, se lanzaron al Océano Pacífico. Pasaron por Nueva Guinea, de allí a Samoa. Unos partieron hacia el nordeste (Micronesia); otros hacia el este (Islas Marquesas) y el sureste (Islas Sociedad y Tuamatu, Tahití, etc.). A través de la corriente de Humboldt pudieron llegar de Tahití a la Isla de Pascua y hasta las costas de los mapuches de Chile o de los incas del Perú. Desde las islas Christmas pudo navegarse, gracias a la corriente ecuatorial, hasta las regiones mayas y aztecas. Y pudo haber contacto inverso América-Polinesia. El contacto cultural se comprobó por la existencia en América de lenguas con elementos polinesios y por la presencia de objetos de tipo poline-

p. 114). Proto-historia en reescritura reciente por los nuevos descubrimientos sureños de Monte Verde y otros restos, como los de la cueva de Cacao, en los Andes. La lenta pero progresiva ocupación del territorio irá dejando sentir el nacimiento de mundos culturales que transformarán humanamente el entorno: el continente “vacío” no lo es más. Es ocupado y humanizado.

Estos grupos de recolectores¹³ contaban con una somera división del trabajo basada en el sexo y la edad. Toda su organización giraba en torno a la obtención de comida, la cual había que ir a buscar de un lado a otro, dentro de un territorio conocido y de acuerdo con las estaciones, sobrellevando un forzado nomadismo. La recolección era sobre todo, aunque no exclusivamente, una labor que las mujeres realizaban. La propiedad de los bienes de consumo era comunal, dispersa por un territorio al que se tenía derecho no exclusivo. La propiedad de medios de producción tan simples también era comunal, aunque existía la propiedad personal de armas o proyectiles para la cacería. La posibilidad de convivir varios grupos en una misma región dependía de la cantidad de alimentos que hubiese en la cercanía inmediata. También se juntaban para formar bandas y organizar cacerías comunales.

Algunos sitios relevantes que corresponden a este período y que geográficamente se ubican en el actual territorio mexicano son: Tlapacoya, situado a orillas del Lago de Chalco (más o menos 24,000 *a. ec.* +/- 4 mil años); Caulapan, ubicado en Puebla (aproximadamente 21,000 *a. ec.*¹⁴); la Cueva del Diablo en Tamaulipas (7000 *a. ec.*); la Laguna de Chapala en Baja California; la Cueva de Chimalacatlán situada en Morelos; y Teopisca ubicada en Chiapas. Los tres últimos sitios permanecían sin fechar hace unos años (Ávila, 2002, p. 36).

El patrón de vida de los habitantes de Mesoamérica durante esta etapa cultural estuvo caracterizado principalmente por la recolección y en menor grado por la cacería. Forma de vida que lejos de menospreciarse debe considerarse que ha sido la que generó la condición y el pensamiento humanos.

sio-melanesio. En el ámbito del círculo de la cultura las semejanzas también son relevantes y dignas de ser tomadas en cuenta sobre todo en el campo del pensamiento y de las ideas religiosas. Todo ello hace suponer que el Pacífico fue un “mundo” dinámico de influencias mutuas, el centro de intercambio cultural de la Proto-Historia de América. Están investigándose además procesos de culturas antiguas en el sur americano, antes desconocidas. Sin embargo, con todo y esas posibles influencias es claro que “la civilización Mesoamericana” desarrolló su propio perfil cultural. Véase Beaglehole, 1947; Keesing, 1946; Rivet, 1960; Dussel, 1994, p. 119.

13 Para algunos investigadores es inadecuado hablar de cazadores-recolectores pues en realidad era mucho más importante la recolección que la cacería, debido a la poca eficacia de las armas de que se disponía.

14 Szabo da un fechamiento de 22,000 +/-2000 años.

*El período arcaico (8000-1500 a. ec.).**De la Revolución Neolítica a la domesticación del maíz*

El paso de la recolección al cultivo implicó un lento proceso de aprendizaje que comenzó con el nada simple cuidado de ciertas plantas silvestres comestibles, pues implicaba un trabajo permanente de individualización, de eliminación de otros competidores vegetales y de protección de sus depredadores naturales. Este revolucionario proceso de aprender a producir lo que se va a consumir, llamado también Revolución Neolítica, marca el inicio de la lenta sedentarización de los grupos nómadas que ocupaban la región.

Poco a poco los grupos humanos comenzaron a vivir en aldeas más o menos permanentes dentro del área de aprovisionamiento que la comunidad requería para subsistir, naciendo así el sentido de la propiedad territorial. Y aunque el consumo de los cultivos no desplazó totalmente a la recolección y a la cacería (MacNeish, 1971, p. 314), sí obligó a una serie de cambios dentro de los sistemas sociales: respeto mutuo del territorio, acuerdo para el intercambio de productos, establecimiento de compromisos, alianzas y nexos familiares.

El primer maíz cultivado, semejante en todo al silvestre, salvo su mayor tamaño, tuvo lugar en el transcurso de este período y fue de tal importancia su domesticación y cultivo que llegó a ser la base de la alimentación de todos los pueblos de Mesoamérica y hasta el día de hoy ocupa ese lugar en la dieta de quienes actualmente habitan esa región geográfica¹⁵. Este hecho es filosóficamente relevante pues el maíz es parte de la concepción de la kosmogonía, de la creación del ser humano, de su renacimiento, de los mitos, rituales, símbolos y de la idea de la comida como un elemento filosófico nuclear.

Algunos lugares relevantes que corresponden a este período y que geográficamente se ubican en el actual territorio de la República Mexicana son: la Cueva del Diablo, la Sierra de Tamaulipas y la Sierra Madre (Tamaulipas); San Bartolo Atepehuacán (Morelos); la Cueva Espantosa (Nuevo León); la Cueva del Tecolote y el Valle de Tehuacán (Puebla); Ixtapan de la Sal, Tlapacoya y Tepexpan (Estado de México); Guaymas (Sonora); el Valle de Oaxaca y el sur de la cuenca de México (Ávila, 2002, p. 38).

Con el inicio de la agricultura se cierra una etapa y se abre otra de gran relevancia cultural marcada por la aparición de la cerámica.

15 Los otomíes o *hñahñu* entre ellos.

Período preclásico (1500 a. ec.-200 ec. -292-).¹⁶
De las aldeas rurales a la revolución urbana

Es en el transcurso del período preclásico cuando se delinean las características culturales que durante el período clásico se desarrollarán al máximo y permanecerán vivas hasta la invasión y “conquista” europea de Mesoamérica.

Para este período la agricultura, el factor generador de altas culturas, ya se había extendido en la mayor parte de Mesoamérica. Gracias al manejo de nuevas y eficientes técnicas de producción agrícola (uso de canales de riego, terrazas y otros sistemas de control de aguas) y al cultivo de nuevas especies de plantas comestibles, se contó con suficiente y constante producción agrícola para abastecer la demanda alimenticia de la creciente población que se multiplicaba en la mayoría de las aldeas. El aumento considerable del excedente alimenticio favoreció la especialización en la producción y el desarrollo del campo tecnológico. Tal situación provocó, seguramente, el inicio del intercambio no solo de materias primas y productos, sino también de ideas y creaciones culturales entre los distintos centros poblacionales de la región, sentando así las primeras bases de la configuración cultural mesoamericana.

Gracias a esas dos condiciones materiales de posibilidad —la abundancia alimenticia y la especialización del trabajo— es que un sector de la población pudo, paulatinamente, apartarse de la producción directa de alimentos y enfocarse de manera permanente en la elaboración de cerámica, el tejido de telas y cestos, o el labrado de la piedra. Otro reducido sector de la población comenzó a organizar el ritual religioso, marcado principalmente por el pensamiento y la práctica mágica, el chamanismo, así como por el entierro y el culto a los muertos. Poco a poco el grupo que presidía tales actividades se transformó en una incipiente casta sacerdotal que promovió la construcción de los primeros templos mesoamericanos (Ávila, 2002, p. 39); surgen así probablemente los primeros pensadores profundos mesoamericanos sistemáticos.

Como consecuencia de todo lo anterior, aparecieron las primeras sociedades semi-complejas. Los hombres y mujeres fueron complicando su cultura, elevando su nivel de vida, acumulando conocimientos y nuevas formas de pensar. El grupo que compone la aldea se divide y surgen en su interior las primeras clases sociales o estamentos: por un lado estaban los dirigentes y por el otro el resto de la comunidad (Pipitone, 2006, pp. 4-5).

¹⁶ Seguimos la datación que sistematiza López Austin (2016, 1ª parte), con mención de Nebel.

El poder y la riqueza fueron paulatinamente acaparados por la elite dirigente. Las aldeas donde estas vivían eran grandes y tenían más importancia que las otras comunidades. Muy lentamente esas aldeas comenzaron a tener mayor actividad económica e importancia política y con el paso del tiempo se tornaron en importantes centros de culto religioso con recintos y templos sagrados. Fueron, sin lugar a dudas, estas primeras poblaciones principales la base de las sociedades complejas que posteriormente caracterizarán a Mesoamérica.

Este fue el período del florecimiento y decadencia de la relevante cultura olmeca. También fue el comienzo, aproximadamente a partir del 600 *a. ec.*, del uso de la escritura (principalmente en Oaxaca, Veracruz, Tabasco, Chiapas y Guatemala) y el calendario.¹⁷ Fue la época en que los centros urbanos poderosos impusieron, como forma de control y dominio, el tributo a las pequeñas poblaciones dependientes. Se dan los primeros enfrentamientos bélicos a gran escala entre los distintos centros hegemónicos por el control de las plazas y por las rutas comerciales. En este período se generaliza en los principales centros político-económico-religiosos un patrón arquitectónico caracterizado por la presencia de plazas, plataformas y templos monumentales rectangulares o circulares conformados por basamentos superpuestos, los cuales estaban coronados en su cima con un adoratorio al que se accedía por medio de escalinatas. Característica de esta época fue también la proliferación, en los centros urbanos más importantes, de la escultura religiosa y los relieves que reproducen episodios míticos y escenas kosmogónicas. El sistema de cómputo llamado cuanta larga, que fija el tiempo de forma precisa a partir de una fecha-era, también apareció en este período (Ávila, 2002, p. 40).

Las culturas mesoamericanas más relevantes que se pueden ubicar como iniciadas o en desarrollo durante el preclásico fueron:

- 1) en la zona central: El Arbolillo, Zacatenco, Tlatilco, Cuicuilco-Ticomán, Teotihuacan;
- 2) en Oaxaca: Monte Albán;
- 3) en el occidente de México: Chupícuaro (Guanajuato), Mezcala (Guerrero);
- 4) en el centro de Veracruz: Remojadas;
- 5) en la zona sur del Golfo: La Venta (Tabasco), Tres Zapotes (Veracruz);

¹⁷ Los primeros registros calendáricos, hasta ahora descubiertos, se encuentran en el valle de Oaxaca: el Monumento 3 de San José Mogote, las lápidas de Los Danzantes y las Estelas 12 y 13 de Monte Albán (Ávila, 2002, p. 40) y Acapulco –Eguiluz–. El calendario estará asociado a profundos pensamientos filosóficos kosmológicos y al principio de ciclicidad que regirán la vida del ser humano en Mesoamérica. La ciclicidad se ha querido ver estática, pero es a veces dinámica, de evolución, de reaparición del tiempo inicial, de conectividad que permite volver al tiempo del presente eterno, y a veces francamente espiral, etcétera.

6) en la región maya: Mamom, Chicanel, Matzanel (tierras bajas de Guatemala); Las Charcas, Miraflores (tierras altas de Guatemala), Dzibilchaltún (Yucatán), San Lorenzo (Veracruz). (Nebel, 1983, p. 11)

Es importante señalar que a finales del preclásico, en los primeros 200 años *ec.*, se inicia la construcción monumental de Teotihuacan y por supuesto la consolidación general maya, cuya fundación de la pirámide de *La Danta* se remonta al tiempo largo de la rica cultura y filosofía maya. Suyuc Ley y Hansen (2013, pp. 225-226) sostienen que el sistema cultural y natural de *El Mirador* fue ocupado por una sociedad sedentaria desde el Preclásico Medio (1000 *a. ec.*), y al final de esta época (350 *ec.*) hubo un crecimiento en el número de construcciones y complejidad de las mismas. El sitio se caracterizó por una alta población, ciudades, arquitectura, astronomía. Es decir que en el preclásico se consolidan dos de las civilizaciones que caracterizarán el siguiente período.

El período clásico (200-1000 ec. -900, Nebel-).

De las grandes civilizaciones

Durante este período florecen y logran su máximo esplendor las grandes culturas mesoamericanas. Dichas civilizaciones llegaron a formar verdaderos estados¹⁸, cuyo desarrollo cultural en general estuvo caracterizado por la posesión de un sistema agrícola con cultivos intensivos y la producción de artesanías desarrolladas, capaz de mantener una población numerosa en la que existía una división del trabajo que incluía la distinción entre el campo y la ciudad, entre un grupo de trabajadores dedicados principalmente a la producción de bienes materiales y otros dedicados a la administración y el gobierno; una sociedad que podía producir refinamientos culturales como un eficiente sistema de administración pública y de registros, un calendario ritual y otro agrícola sumamente elaborados¹⁹, un pensamiento racional propio, edificios monumentales, artes primorosas y una religión muy compleja que demandaba la participación de sacerdotes especializados.

La distinción entre el campo y la ciudad fue, por las consecuencias económicas y políticas que tuvo, una de las transformaciones socio-culturales que marcó sustancialmente este período. Debido al acelerado crecimiento y a la excesiva con-

18 Tres son los factores o indicios que ayudan a identificar cuándo una sociedad ha alcanzado su condición estatal: palacios y templos, cuatro grados jerárquicos de asentamientos y sujeción de territorios circundantes (Spencer-Redmond, 2004, p. 189).

19 El sistema calendárico de Mesoamérica regulaba toda clase de actividades económicas y sociales. Además sus conceptos básicos estaban estrechamente ligados a la visión del mundo sobrenatural y era de especial importancia en la ordenación del ceremonial religioso.

centración poblacional, muy pronto los grandes centros urbanos fueron incapaces de tener autosuficiencia alimentaria, por lo que el campo periférico propio y el de las poblaciones dominadas fungieron como sus fuentes de aprovisionamiento. Las ciudades pasaron a concentrar la producción y distribución manufacturera a gran escala, a ser las sedes de la centralización y administración económica, de las decisiones políticas y de gobierno, así como de las principales actividades religiosas (Ávila, 2002, p. 41).

El intercambio comercial a larga distancia de las manufacturas y productos suntuarios que se elaboraban en los grandes centros urbanos fue el principal factor de interacción y cohesión intercultural de este período. La cosmopolita ciudad de Teotihuacan jugó un rol fundamental en la creación y organización de la red de intercambio, no solo comercial sino también de conocimientos y prácticas culturales, que cubrió lo ancho y largo de Mesoamérica, y llegó a tener contacto con regiones tan apartadas como Oasisamérica. Ahora sabemos, además, que Teotihuacan tuvo una escritura en la Ventilla que comparte elementos con las escrituras nahua y mixteca-Puebla. Esta escritura al analizarse glotocronológicamente, apunta al hecho de que era correspondiente a una lengua nahuatl (proto nahuatl pochuteca). Quizá, incluso, los teotihuacanos hayan tenido ya una escuela para estudio de tales signos, pero hay pocos datos.

Muchas de las prácticas y creencias sacras originadas o instrumentadas en este período constituyeron para siempre el perfil religioso-filosófico de Mesoamérica. Un número considerable de las divinidades o principios kosmogónicos que los indígenas mesoamericanos honraban cuando los invasores europeos arribaron a Mesoamérica tuvieron su origen en esta época. El tema religioso fue una constante en las temáticas artísticas de la escultura, la pintura, la poesía, la danza y el canto, las cuales alcanzaron un especial refinamiento estético. En este período destacaron principalmente las divinidades relacionadas con los cuatro elementos fundamentales de la kosmopercepción y filosofía (agua, fuego, tierra y viento) y el devenir histórico-temporal. Paulatinamente la religión se institucionalizó y demandó la participación de sacerdotes-chamanes especializados, los cuales con el paso del tiempo monopolizaron el saber y el poder hasta llegar a constituir estados teocráticos.

Las grandes urbes compartieron en general, debido a las influencias mutuas, un mismo patrón arquitectónico: la planificación y construcción de la ciudad de acuerdo al movimiento de los astros, es decir con base en un modelo cósmico. El urbanismo en general supo conjugar lo estético-ornamental (esculturas, mosaicos,

murales, etc.) con los requerimientos necesarios de infraestructura urbana (acueductos, drenaje, bodegas de almacenamiento, etcétera). (Ávila, 2002, p. 43)

A pesar de todos los elementos culturales que en mayor o menor medida compartieron las principales sociedades mesoamericanas de este período, se puede constatar en ellas una cierta diferenciación cultural que constituyó y caracterizó de manera distinta sus prácticas y concepciones sociales y políticas (López Austin-López Luján, 1996, p. 101), así como el desarrollo de su pensamiento y kosmopercepción. Tal diferenciación cultural, a pesar de que era compartida por muchos pueblos indígenas, la podemos clasificar, debido al grado de desarrollo que allí alcanzó y al impacto cultural que desde allí tuvo en otras comunidades autóctonas, en dos grandes vertientes, a saber: la teotihuacana y la maya (Ávila, 2002, p. 42). Pero no debemos filosóficamente pensar que estas dos culturas expresan a las otras, que también tienen desarrollos particulares brillantes y distintos.

La distinción entre esas dos tradiciones radica principalmente en su nivel de complejidad. Por ejemplo, en relación al cómputo del tiempo la vertiente teotihuacana conservó un sistema caracterizado por la combinación de un ciclo de 365 días (agrícola-religioso) y otro de 260 días (adivinatorio) en un ciclo de 52 años. La vertiente maya desarrolló, por su parte, un sistema calendárico cuya estructura básica la conformaban estos dos ciclos y otro tercero de 360 días (histórico-adivinatorio); también empleó en su cómputo temporal el procedimiento, surgido en el período anterior, llamado *cuenta larga*.

En relación a la escritura también se encuentran diferencias significativas: la primera vertiente empleó el sistema de escritura icónica o pictográfica, llamado también por algunos especialistas *semasiográfico* (Boone, 2000, p. 32), debido a que las imágenes que se emplean logran transmitir ideas y conceptos sin la necesidad de elaborar palabras. El uso de signos logográficos y fonéticos que representan palabras o sonidos, además de numerales que simbolizan cantidades son también una constante en sus códices. Fue un sistema de escritura *religador* que, para transmitir lo mejor posible una idea o sentido, integraba y armonizaba los conceptos de letra, imagen y aritmética, que en la tradición occidental moderna son independientes y autónomos (Magaloni, 2003, p. 6).

La variante maya empleó, en términos generales, también el mismo sistema de escritura, solo que enriquecido aún más con la presencia de abundantes elementos silábicos (que al parecer, sabemos ahora, aparecen también ya en Teotihuacan).²⁰

²⁰ Véase aquí mismo la discusión y propuesta transmoderna de López Maldonado sobre la escritura maya, que está revolucionando por completo la epigrafía maya.

En relación al sistema numérico los guarismos usados en el sistema teotihuacano carecían de valor posicional; por el contrario, el sistema maya daba valor posicional a todas sus cifras, razón por la cual tuvo que crear el cero para indicar una “posición ocupada” (Ávila, 2002, p. 42); un invento a escala mundial.

Las civilizaciones más relevantes de este período son:

- 1) en la zona central de México: Teotihuacan (Estado de México), Cholula (Puebla), Xochicalco (Morelos);
- 2) en Oaxaca: Monte Albán;
- 3) en el centro de Veracruz: El Tajín;
- 4) en la zona maya: la región selvática de Honduras, de Guatemala y de Chiapas en México, con sus ciudades en Copán, Quiriguá, Palenque, Bonampak, Yaxchilán, Tikal, etcétera (Nebel, 1983, p. 12).

Fue en este período cuando la mayoría de los principales centros urbanos de Mesoamérica alcanzaron su máximo esplendor. Sin embargo, Teotihuacan destacará por su impacto cultural en las civilizaciones contemporáneas y posteriores, así como por su poder económico y político.

El período posclásico (900-1527 d. de C.).

De las nuevas migraciones a la tremenda invasión

Dos acontecimientos marcarán significativamente este período: la rápida decadencia de las grandes civilizaciones del preclásico (la teotihuacana, la zapoteca y la maya, entre otras)²¹ y el arribo a la zona central de Mesoamérica de grupos humanos provenientes del norte.

El comienzo de la decadencia de la hegemonía económico-política de Teotihuacan, que había durado aproximadamente cinco siglos, la podemos ubicar a partir del año 650 *ec.* Sus redes comerciales y su influencia política fueron paulatinamente menguando hasta quedar agotadas. El colapso de tan importante centro hegemónico regulador de todo tipo de relaciones (económicas, políticas, religiosas, culturales, etc.) tuvo repercusiones tremendas en toda Mesoamérica. La principal de ellas fue el desvanecimiento, en un período muy corto, de 200 años, de las grandes ciudades clásicas con las cuales Teotihuacan tuvo vínculos estrechos. Por supuesto que también surgieron en este período nuevos centros de poder. Aunque algunas ciudades jamás alcanzaron las dimensiones de las grandes capitales que les precedieron, tuvieron grandísima extensión centros como Tenochtitlan hasta la

²¹ A este proceso, que abarca del 650 al 750 *ec.*, algunos historiadores lo identifican como “período epiclásico”.

llegada española y la Angamuco *p'urbepecha* (1000-1350 *ec.*, en la hoy Morelia), sitio recién descubierto gracias a la tecnología satelital, que llegó a tener 26 kilómetros cuadrados y 100,000 habitantes.

La lenta pero progresiva desintegración de las unidades urbanas hegemónicas originó, entre otras cosas, inestabilidad política e inseguridad social, propició la migración de grandes sectores sociales y provocó una violenta reorganización de los asentamientos humanos y cambios drásticos en la interacción intercultural mesoamericana. El carácter defensivo de los nuevos centros de poder así lo dejan ver. Se construyen ciudades fortificadas en lugares elevados (Xochicalco, Cacaxtla, Cantona –zona de enorme extensión geográfica–, Teotenango, etcétera) que les permiten a sus habitantes realizar una mejor defensa y un efectivo contraataque (Ávila, 2002, p. 45).

Este período se caracterizó también por la llegada a la zona central mesoamericana de grupos humanos septentrionales. Estos grupos, llamados en lengua náhuatl *chichimecas*, que en su acepción más estricta designaba a los pueblos de cultura cazadora, no contaban con el refinamiento cultural ni la complejidad social de las grandes sociedades ya establecidas en la región mesoamericana.

Indudablemente la búsqueda de mejores condiciones de vida fue la razón principal que originó el movimiento migratorio de los pueblos norteños hacia la cuenca central. Aunque no se descartan razones de otro tipo: ecológicas (desastres naturales, climas hostiles, etcétera), militares (inseguridad provocada a causa de las guerras de invasión y conquista), económicas (apropiación y control de algún centro o ruta comercial), etcétera. Esa movilidad de pueblos enteros, tanto mesoamericanos como norteños, provocó una profunda transformación política e ideológica en Mesoamérica.

Los nuevos centros hegemónicos, particularmente los que se relacionaron de alguna forma con los recién llegados del norte, no buscaron solo el dominio y control de las rutas y centros comerciales, sino el sometimiento político de comunidades humanas próximas y distantes, que les garantizaran grandes y permanentes pagos de tributo. Tal situación provocó en la zona cultural mesoamericana un estado permanente de rivalidad y guerra. Las elites gobernantes y económicas, principales beneficiarias de las campañas marciales, propiciaron y generaron la creación de una ideología (creación de nuevo orden sociopolítico con repercusiones cósmicas, elección divina del pueblo, el aumento de los sacrificios humanos, etc.) y estructura social (centros de adiestramiento bélico, creación de órdenes militares, la carrera militar como medio de prestigio y ascenso social, etc.) militarista que les permitía justificar y operar efectivamente la situación de dominio y some-

timiento, que ellos ejercían sobre sus propias comunidades y otros pueblos. La religión se encargaba, en general, de justificar y sacralizar la práctica socio-política hegemónica.

Debido a lo anterior, las manifestaciones artísticas y culturales (pintura, escultura, canto, danza, poesía, alfarería, plumería, orfebrería, filosofía, etc.) de esta época experimentan un cambio muy significativo. La guerra y el militarismo se instalan como la principal fuente de inspiración y temática artística. El refinamiento, la exuberancia y la delicadeza que caracterizó en general a las artes del período anterior fueron relegados y en su lugar se instrumentó el hermetismo, la marcialidad y la severidad (Ávila, 2002, p. 46).

A pesar de todo eso, la visión del mundo de la vida y el pensamiento integral que se habían generado en los grandes centros culturales del período anterior y que de alguna forma ya habían constituido a estas “nuevas sociedades”, subsistieron y coexistieron con la visión hegemónica, tanto ideológica como socio-política, de estas sociedades guerreras. Entre las civilizaciones más importantes del período encontramos a las siguientes:

1) zona central y occidental del altiplano: culturas chichimecas, toltecas y mexicas: El Chanal (Colima), El Ixtepete (Jalisco), Casas Grandes (Chihuahua), Tula (Hidalgo), Tecoaque (Tlaxcala), Acatitlán, Tenayuca, Texcoco, Tenango del Valle, Malinalco, Calixtlahuaca (Estado de México), El Tepozteco, Teopanzolco (Morelos), Tlatelolco y Tenochtitlan (México, D.F.);

2) en la zona de Oaxaca: mixtecas y zapotecas: Monte Albán, Mitla, Yagul, Zaachila, Tututepec;

3) en Michoacán: los *p'urbepecha* o tarascos con su capital Tzintzuntzan, Ihuatzio, El Opeño y la recién descubierta Angamuco;

4) en la zona este de México: huastecos, totonacas y olmecas históricos: El Tamuín (San Luis Potosí), Zempoala (Veracruz);

5) en la zona del sureste mexicano: mayas de Chichén Itzá, Balancanché, Mul-Chic, Uxmal, Mayapán, Labná, Cabáh, Izamal (Yucatán), Tulum (Quintana Roo), Edzná (Campeche), Comalcalco (Tabasco). (Nebel, 1983, p. 13)

El continente americano en su conjunto y particularmente Mesoamérica fue un “mundo” cultural. Un pleno de humanización, historia y sentido (Dussel, 1992, p. 120), que en un primer momento sorprendió a los invasores europeos cuando éstos arribaron a Mesoamérica en el siglo XVI (León-Portilla, 2004, p. 195) y que, mediante el proceso de guerra de invasión y conquista, y el proceso de colonización y dominación sistemática, estuvieron a punto de eliminar de no haber sido por la resistencia indígena y la visión crítica de algunos misioneros.

“Principales” civilizaciones mesoamericanas

A partir del año 1500 *ec.*, comienzan a surgir en la macro-región mesoamericana centros urbanos de gran importancia y trascendencia cultural. Cada una de estas civilizaciones desarrolló, con base en los logros de las civilizaciones que les precedieron²² y con las influencias de otros pueblos contemporáneos, su propio perfil cultural (político, económico, religioso, estético, racional, etc.).²³ Algunas de estas civilizaciones mantuvieron la hegemonía económica y política en extensos territorios de la macro-región por muchos siglos. Otras, en cambio, experimentaron su nacimiento, auge y colapso en muy poco tiempo.

Lectura Recomendada

Kirchhoff, P. (1943). Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Acta Americana*, I, pp. 92-107.
López Austin, A. y López Luján, L. (1996). *El pasado indígena*. México: FCE.

Otras referencias

Ávila, R. (2002). *Los pueblos mesoamericanos*. México: Instituto Politécnico Nacional.
Beaglehole, J. (1947). *The exploration of the Pacific*. Londres: A. & C. Black.
Boone, E. (2000). *Stories in Red and Black, Pictorial Histories of the Aztecs and the Mixtecs*.

22 Hay, sin embargo, interpretaciones como la de Octavio Paz, que ven en ese proceso de continuidad simplemente repetición de los mismo con algunas pequeñas variantes: “De los olmecas a los aztecas la civilización mesoamericana no ofrece sino variantes del mismo modelo... hubo comienzos y recomienzos, perfeccionamientos y declinaciones, no cambios. En el Viejo Mundo el continuo trasiego de bienes y técnicas, dioses e ideas, lenguas y estilos produjo transformaciones inmensas; en Mesoamérica las inmigraciones aportaron sangre fresca, no ideas nuevas: Tula repite a Teotihuacan y Tenochtitlan a Tula” (Paz, 1994, p. 35). Tal punto de vista es heredero, según otras interpretaciones, de la visión colonial del “modo de producción asiático”, de la inmovilidad de los estados hidráulicos (ignora, por ejemplo, que Tenochtitlan desarrolló conocimientos y técnicas hidráulicas e ingenieriles que Teotihuacan no poseyó), padece de una confusión del tiempo del estado y el tiempo largo, además de no ocultar su perspectiva eurocéntrica.

23 Sobre cada una de estas culturas se han realizado abundantes estudios arqueológicos e históricos (algunos de ellos sumamente especializados) que, desde diferentes perspectivas hermenéuticas, tratan de explicar el origen y desarrollo de las comunidades humanas que habitaron Mesoamérica. No está por demás señalar que muchos aspectos de las diferentes culturas mesoamericanas son problemas abiertos o están en proceso de investigación y estudio.

- Austin: University of Texas Press.
- Braswell, G. E. (2003). *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*. Austin: University of Texas Press.
- Braniff, Beatriz. (1994). El Norte de México: la Gran Chichimeca. *Arqueología Mexicana* 1, (6), pp. 14–21.
- Durán, fray D. (1967). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. México: edición de Ángel María Garibay.
- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita*. Buenos Aires: UBA.
- Dussel, E. (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Ed. Guadalupe.
- Dussel, E. (1975). *El humanismo belénico*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Dussel, E. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*. México: Paulinas.
- Dussel, E. (1994). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Madrid: Nueva Utopía.
- Keesing, F. (1946). *Native peoples of the Pacific*. Nueva York: The Macmillan Company.
- Krickberg, W. (1971). *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. México: FCE.
- León-Portilla, M. (2004). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: UNAM.
- León-Portilla, M. (2006). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: FCE.
- León-Portilla, M. (2006). *Oraciones a Tezcatlipoca en las pestilencias, hambrunas y guerras*. Estudios de Cultura Náhuatl, 1. México: IHH-UNAM.
- López Austin, A. (1998). *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM.
- López Austin, A. (2016). La cosmovisión en la tradición mesoamericana, 1ª parte. *Arqueología*, ed. especial.
- López Austin, A. y López Luján, L. (1999). *Mito y realidad de Zuyúa*. México: FCE.
- López Luján L. y Manzanilla, L. (Coords.). (2000). *Historia Antigua de México*. México: INAH-UNAM.
- MacNeish, Richard S. (1971): Food Production and Village Life in the Tehuacan Valley. *Archaeology*, 24, (4).
- Magaloni, D. (2003). *Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico*. Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas 82.
- Manzanilla, L. (1993). *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztoyohualco*. México: IIA-UNAM.
- Martínez R. (1999). Secuencias de una investigación imaginaria. *Relaciones* 77, pp. 281-ss.
- Nalda, E. (1990). *La validez teórica del concepto de Mesoamérica*. México: INAH.
- Nebel, R. (1983). *Alt mexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus*. Suiza: Immensee.
- Palerm, A. y Wolf, E. (1972). *Agricultura y civilización en Mesoamérica*. SEP/Setentas: México.
- Pipitone, U. (2006). *Oaxaca prehispánica*. México: CIDE.
- Rivet, P. (1960). *Los orígenes del hombre americano*. México: FCE.
- Rovira, R. (2007). Mesoamérica: concepto y realidad de un espacio cultural. *ArqueoWeb*

- 8, (2). Revista sobre arqueología en internet de la Universidad Complutense de Madrid.
- Sahagún, B. de. (1988). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2v. Alianza Editorial Mexicana y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Soustelle, J. (1996). *El Universo de los Aztecas*. México: FCE.
- Spencer, Ch.-Redmond, E. (2004). Primary State Formation in Mesoamerica. *Annual Review of Anthropology*, 33, pp. 173-199. DOI: 10.1146/annurev.anthro.33.070203.143823

Capítulo 2

Los olmecas y el fundamento de la filosofía mesoamericana

Juan Manuel Contreras y Pedro Reygadas

Los orígenes de la cultura olmeca¹ se remontan, según las investigaciones arqueológicas hasta ahora realizadas, hacia el 1500 *a. ec.*² La mayoría de los especialistas atribuyen a los toltecas o “gente de la región de hule” (León-Portilla, 2004, p. 192), el haber creado la primera gran civilización de Mesoamérica. Aunque se ha ubicado otra cultura preolmeca en sitios como Manatí y San Lorenzo; Manatí, al sur de Coatzacoalcos, fue sitio sagrado para sacrificios y ofrendas en la región de los pantanos entre el 1600-1200 *a. ec.*, donde también se encontraron las más antiguas pelotas de hule (Hosler *et alii*, 1999)³ y los más antiguos bustos de madera de “hombre alargado” (Ortíz y Rodríguez, 1999).

La civilización olmeca habitó principalmente las tierras bajas y selváticas de la costa sur del Golfo de México. Comprendía la actual región sureña del estado de Veracruz y el estado de Tabasco. Por tratarse de una región tropical, abundante en tierras de cultivo, rica en frutos tropicales comestibles y animales de caza y pesca, los gobernantes olmecas, una aristocracia de chamanes⁴ o ministros religiosos que monopolizaban el conocimiento y el poder, no tuvieron muchos problemas con el suministro alimenticio para su numerosa población⁵, que durante su máximo desarrollo alcanzó unos 350,000 habitantes (Bernal, 2007, p. 133), razón por la cual pudieron construir, en medio de la selva, grandes ciudades, centros de poder político, económico y religioso.

1 La voz nahuatl *olmeca* tiene su raíz en el sustantivo *olli*, “hule” (que es una especie de goma elástica o resina que produce el árbol llamado *olquanitl*) de la que se hacían, entre otras cosas, unas bolas utilizadas para el juego de pelota), y el también sustantivo *mecatl*, que significa “mecate, cuerda”, y en sentido figurado “linaje”

2 Es común, sin embargo, fechar el origen en el 1200 *a. ec.*

3 El juego de pelota primigenio se ha datado con una antigüedad cerca del 1650 *a. ec.* a partir de la cancha de Paso de la Amada, las pelotas de hule de Manatí y las figurillas de El Opeño; es decir, el juego no sería olmeca (Rodríguez, Vicente y Mañas, 2016).

4 La racionalidad mítico-religiosa de estas sociedades atribuía a los chamanes ciertos poderes de sanación de la subjetividad, de curación de la corporalidad y de intermediación con la divinidad, entre otras cosas.

5 Las diferentes sociedades olmecas contaron con la presencia de numerosos grupos de diferente filiación étnica y lingüística que les permitió un enriquecimiento cultural mutuo (Ávila, 2002, p. 51).

Tal desarrollo supuso la existencia de un aparato administrativo y de gobierno fuerte y efectivo, que en el caso de los olmecas, al igual que en el resto de las civilizaciones mesoamericanas, estuvo sustentado y justificado con las prácticas y creencias religiosas. La división del trabajo de esta civilización y sus clases sociales, así como muchos elementos de la vida cotidiana, los podemos conocer gracias a su producción arquitectónica y artística.

Por ser su forma de gobierno una teocracia, los centros religiosos fungían también como sedes del poder económico y político. Mediante el sometimiento e imposición del tributo a las comunidades humanas más próximas y débiles, pudo abastecer la elite en el poder las necesidades alimenticias de su población y contar con fuerza de trabajo suficiente para engrandecer y dar mantenimiento a sus centros urbano-religiosos.



Figura 2. Región geográfica de la cultura olmeca

Bajo el amparo de un poderoso ejército, a fin de acceder a materias primas que en la zona no se encontraban e intercambiar sus propios productos, los olmecas practicaron el comercio exterior y establecieron redes comerciales con la re-

gión del Altiplano Central (la Cuenca de México, Puebla y Morelos), la zona Maya (Chiapas, Guatemala y El Salvador) y el estado de Guerrero. Es muy probable, por las evidencias arquitectónicas, los relieves, las pinturas y las artesanías, que en este último estado no solo hayan comercializado, sino que incluso hayan establecido centros urbanos propios: Teopanteocuanitlán, San Miguel Amuco, etcétera.

Las poblaciones olmecas más importantes de la zona sur del Golfo de México fueron San Lorenzo, Tres Zapotes, Las Limas y La Venta. Ésta última fue la de mayor relevancia por su rigurosa planificación y nivel cultural (Davies, 1980, p. 154). Los edificios de La Venta están colocados a lo largo de una línea central que forma el eje de la ciudad y corre de norte a sur. La importancia de esta línea central, que implica el conocimiento de los puntos cardinales, radica en su orientación ceremonial además de ser un elemento fundamental para la cuidadosa planificación arquitectónica. Esta idea de orientar los monumentos habrá de perdurar a lo largo de toda la historia de Mesoamérica. (Bernal, 2007, p. 134).

En esta cultura se encuentran los primeros indicios del calendario sagrado que hace las veces, dentro de las sociedades complejas, de una especie de constitución (Monaghan, 2001, p. 249), carta de fundación y organización ritualizada de la vida. De aquí viene tal vez la milenaria lectura mesoamericana del destino al nacer en días faustos o infaustos.⁶

Según las investigaciones arqueológicas, fue en esta región del actual sureste mexicano donde, gracias a la extraordinaria habilidad escultórica desarrollada por los olmecas, se levantaron algunas de las pirámides más antiguas de Mesoamérica, las cuales eran una representación simbólica del kosmos; se esculpieron enormes esculturas pétreas, estelas, altares y tronos en piedra que no solo expresan una gran calidad estética, sino también un adelanto técnico sorprendente (Cyphers, 1995). Sin embargo, serán las cabezas colosales, esculpidas en rocas de basalto, traídas de las canteras ubicadas en la zona de los Tuxtles, a más de 80 kilómetros de distancia y con un peso que oscila entre las 6 y las 25 toneladas, los monumentos más notables y característicos de los olmecas.⁷

6 Excavaciones recientes en San Andrés —a cinco kilómetros de La Venta— parecerían confirmar que el calendario mesoamericano de 260 días nació aquí por lo menos en sus formas incipientes (Pipitone, 2006, p. 15).

7 Estas cabezas gigantes muestran rasgos faciales distintos como si se tratara de retratos de individuos específicos. Hay diferentes interpretaciones al respecto: para algunos especialistas representaban a gobernantes o sacerdotes; para otros, se trataban más bien de jugadores de pelota porque todas las cabezas tienen esculpido un tocado que se asemeja al casco de protección para ese juego ritual.

Sus logros técnicos, que servirán de base para que otros pueblos desarrollen avances más complejos y sofisticados, y su estilo arquitectónico alcanzaron una considerable difusión en Mesoamérica gracias al comercio exterior que, como hemos visto más arriba, esta civilización practicó. El “estilo olmeca” encuentra su lugar privilegiado de manifestación primeramente en la escultura, seguida por la lapidaria, la cerámica y los bajorrelieves. La temática principal de su escultura fue el ser humano. Son abundantes las figuras y los relieves que conjugan rasgos humanos y animales, especialmente del jaguar. Algunos elementos anatómicos de los animales (fauces, garras, la representación de la encía superior, cejas, manchas de piel, alas, etcétera) eran incorporados estilizadamente en figuras humanas, máscaras, sellos, relieves, estatuas y cerámica. Hay quienes ven en esa incorporación de símbolos el inicio de una escritura ideográfica (Ávila, 2002, p. 60).⁸

El jaguar fue para los olmecas, según algunas interpretaciones, un emblema religioso vinculado particularmente con los niños, el cual representaba a la tierra, que unido a la serpiente, símbolo del agua, generaban fecundamente la vegetación, el alimento del hombre. Eran símbolo de la vida. Otras interpretaciones lo consideran una deidad más bien vinculada a la clase gobernante y a la legitimación de su poder (Ávila, 2002, p. 60). Otros más consideran que este felino simbolizaba el misterio de la jungla, de la vida y del más allá (Bernal, 2007, p. 135).

De cualquier forma el jaguar jugó un rol religioso, y por lo tanto político, fundamental en las sociedades olmecas. Expresaba connotaciones cósmicas, religiosas y humanas que giran en torno al concepto religioso del *nabual*.

El *nabual* tiene en la filosofía, el sentipensar originario connotaciones trascendentes e inmanentes (principalmente chamánicas). Era la facultad que tenían los “dioses” de tomar la forma de un animal para interactuar con los humanos. Al respecto, aquí cabe la pertinente disquisición de López Austin (2016, 2ª parte: 12 y sigs.) para salir de lo occidental cristiano. Plantea para Mesoamérica la pertinente división filosófico-teológica: “seres imperceptibles” sutiles, anteriores al mundo perceptible, con agencia en este y cuya acción es a veces captada por los humanos. Los seres imperceptibles se dividen en “fuerzas” y “dioses” con personalidad. Las fuerzas permiten la acción y el crecimiento, están en las criaturas y en los seres imperceptibles, pueden incrementarse y transmitirse. Los dioses comprenden al humano, que puede afectar su voluntad mediante la cual tienen una acción eficaz en el mundo perceptible.

En Mesoamérica se creía, además, que cada persona, al momento de nacer, tenía ya el espíritu de un animal (ese era su *nabual*), que se encarga de protegerlo y

⁸ Véase en las culturas andinas la importancia del jaguar en Sudamérica.

guiarlo. Existe además una relación necesaria *tonal-nabual* en la kosmopercepción indígena. El *tonal* nace con el ser humano y muere con él; hace relación a la parte derecha del cuerpo. Se corresponde con el espacio común y ordinario en donde se desenvuelve la existencia humana. Ahí la razón encuentra el sentido y significado de las cosas y las situaciones. Es el limitado mundo conocido en el cual se da la manifestación del yo-racional. El *nabual* es la otra parte del ser humano que siempre está ahí, antes, durante y después de él; hace relación a la parte izquierda del ser humano. Se corresponde con la realidad no visible, con el aspecto sutil de la conciencia, la intuición, la percepción extrasensorial, la retrocognición y la precognición. Es decir, con la realidad trascendental, no ordinaria. El *tonal* es el mundo que se urde con la razón y el *nabual* es el mundo del poder donde el hombre solo puede atestiguar. Esos dos modos de manifestación humana se relacionan recíprocamente, uno incumbe y sustenta al otro, se complementan e integran mutuamente. El predominio de alguno de ellos afecta necesariamente la constitución subjetiva del ser humano y sus interacciones sociales. La concepción del *nabual* inició en el mundo olmeca.

Ahora bien, regresando al jaguar, a tal grado llegó su importancia sacra que los altares mismos eran una especie de jaguares. Ese culto pasará de civilización en civilización mesoamericana, hasta la época de los mexicas (Bernal, 2007, p. 135), convertido en la máscara del Dios de la lluvia.

Paralelamente en ciertas regiones de Oaxaca, Chiapas y Guatemala surgen culturas olmecoides, llamadas así porque comparten elementos culturales olmecas. Sin embargo, sus rasgos locales también muy avanzados, marcan diferencias notables que las distinguen claramente de la “gente de la región de hule”. Con estas culturas entablaron los olmecas relaciones de tipo político-comercial.

Esta civilización, que bien podríamos llamar “madre”, aportará a las demás culturas mesoamericanas, entre otras cosas, los siguientes elementos culturales constitutivos y constituyentes del filosofar:

- los calendarios (el *tonalpobualli*, o “cuenta de los días” y el *xihpobualli* o “cuenta de los años”), base de la kosmopercepción, de la vivencia del ciclo anual;
- la notación numérica y la escritura, que supone una forma de pensar, de abstraer, de representar;
- la creencia en una suprema divinidad (invocado más tarde con los títulos nahuas de *Tloque Nabuaque*⁹, “Dueño del cerca y del junto”, y de *Yobualli*, *Ehecatl*, “Noche, Viento”, así como *Ometeotl*, *Ipalmemobuani* o *Tezcatlipoca*), un principio integral de la Ontología;

⁹ Este título estará presente explícitamente con toda su fuerza y profundidad cultural en el *Nican mopobua*.

- la creencia en los ciclos cósmicos (expresada en el convencimiento de un inevitable fin de la edad en la que vive la humanidad presente), en la ciclicidad;
- la representación cósmica del juego de pelota;
- la pirámide y el otorgamiento de su importancia en el orden cósmico y en la orientación conforme a los rumbos cardinales;
- la racionalidad mítico-religiosa, el jaguar, las ideas del sacrificio, de la ofrenda en relación con la naturaleza;
- el nacimiento de la idea del *nabual* que distingue a Indoamérica;
- la centralidad de la vida, de la tierra, de la fertilidad;
- algunas de las artes llamadas posteriormente *toltecatoytl* (conjunto de las “artes toltecas”);
- y la *tlamatiliztli* (“sabiduría”), base de la filosofía (Davies, 1980, p. 161; León-Portilla 2004, p. 280).¹⁰

El influjo cultural de los olmecas pronto se dejó sentir en las grandes civilizaciones subsiguientes (Ochoa, 1989, p. 62-66).

Frank Díaz (2001) refiere a la importancia matemática, astronómica y filosófica de la cuenta del tiempo mesoamericana como parte de la Toltequidad en tanto “visión holística del mundo”. Recupera y precisa la unidad del calendario mesoamericano en lo que considera sus dos versiones: “maya” y “nawatl”, las dos provenientes de la fuente olmeca. Refiere a los “dioses matemáticos”, a la dimensión mística del calendario y a la importancia del sagrado 13. Trata también el significado de los signos de la trecena y de la veintena, así como el tema de la “cuenta larga” y de su precisión en una cultura que “concebía el tiempo como provisto de conciencia”, donde “los ciclos eran dioses” cuyas relaciones constituían la historia del tiempo. Fuera del campo tradicional de la arqueología, resulta una interpretación importante basada en fuentes primarias que busca conciliar con la tradición de la Toltequidad.

Referencias

- Ávila, R. (2002). *Los pueblos mesoamericanos*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- Cyphers, A. (1995). *Descifrando los misterios de la cultura olmeca*. México: IIA-UNAM.
- Davies, N. (1977). *The Toltecs until the Fall of Tula*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Díaz, Frank. (2001). *Sagrado trece, los calendarios del antiguo México. Una investigación sobre la Cuenta Unificada de Anawak*. México: Kinames.

¹⁰ Eliminamos el acento de las palabras graves del nahuatl, ya que tal acento es predecible en la lengua y su colocación refiere más bien al español.

- Hosler, Dorothy, Burkett, Sandra y Michael Tarkanian. (18 de junio de 1999). Prehistoric Polymers: Rubber Processing in Ancient Mesoamerica. En *Science*, vol. 284. www.sciencemag.org. Recuperado el 10 de septiembre de 2010.
- León-Portilla, M. (2004). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: UNAM.
- López Austin, A. (2016). La cosmovisión en la tradición mesoamericana, 2ª parte. *Arqueología*, ed. Especial. México: Ed. Raíces.
- Monaghan, J. (2001). Los calendarios mesoamericanos como constituciones. En Robles García, N., (ed.), *Procesos de cambio y conceptualización del tiempo*. México: CONACULTA-INAH.
- Ochoa, L. (1989). Los olmecas. En Manzanilla L. y López Luján L. (Coords.), *Atlas Histórico de Mesoamérica*. México: Ediciones Larousse.
- Ortíz, P. y Rodríguez, M. del C. (1999). Olmec Ritual Behavior at El Manatí: A Sacred Space. En David C. Grove and Rosemary A. Joyce (eds.), *Social Patterns in Pre-Classical Mesoamerica*. Washington DC: Dumbarton Oaks. Pp.: 225-254.
- Pipitone, U. (2006). *Oaxaca prehispánica*. México: CIDE.
- Rodríguez-López, J.; Vicente-Pedraz, M. y Mañas-Bastida, A. (2016). Cultura de Paso de la Amada, creadora del 'juego de pelota' mesoamericano. *Revista Internacional de Medicina y Ciencias de la Actividad Física y el Deporte* vol. 16 (61). Pp. 69-83.

Capítulo 3

Teotihuacan y la raíz de la tradición filosófica tolteca: el principio de *Quetzalcoatl*

Juan Manuel Contreras y Pedro Reygadas

Alrededor del año 200 *a. ec.*, surgieron dos centros urbanos en el altiplano central de México: Cuicuilco, ciudad establecida al sur del Valle de México (Nebel, 1993, p. 14), y Teotihuacan¹, ubicado en la región norte del Valle. Cuicuilco, cuyo significado nahuatl es “lugar donde se hacen cantos y danzas”, fue el primer centro cívico-religioso de grandes dimensiones del Altiplano Central, su población incluía prácticamente todos los estratos sociales y rasgos culturales que caracterizaron a las ciudades-estado de Mesoamérica.

Con la erupción del volcán Xitle, a principios de nuestra era, Cuicuilco fue destruido y abandonado, lo que ocasionó una serie de migraciones y reacomodos de la población en la Cuenca de México, que culminaron con la consolidación de Teotihuacan como el centro rector del período clásico en el Altiplano Central (Bernal, 2007, p. 137). Fue en este centro urbano donde tuvo lugar el más grande desarrollo intelectual y material de las culturas antiguas del México central (León-Portilla, 2006, p. 29). Su importancia cultural fue de tales magnitudes que influyó en la mayoría de las grandes poblaciones contemporáneas, así como en las civilizaciones posteriores, incluida la mexica o tenochca. Así describe un antiguo texto indígena de origen nahuatl a la llamada “Ciudad de los Dioses”:

Y toda la gente hizo allí adoratorios (pirámides),
al sol y a la luna,
después hicieron muchos adoratorios menores.
Allí hacían su culto
y allí se establecían los sumos sacerdotes de toda la gente.
Así se decía Teotihuacan,
porque cuando morían los señores allí los enterraban.
Luego encima de ellos construían pirámides,
que aún ahora están. (*Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*,
fol. 195 r)

¹ Es importante señalar que la gran mayoría de los informes indígenas que se tienen sobre este importante centro cultural son de origen mexica.

Teotihuacan, cuyo significado en nahuatl (con la salvedad de la interpretación de “teo”) es: “lugar donde se hacen los Dioses” o “lugar del endiosamiento”, fue construida en el extremo norte del Valle de México, a unos 40 kilómetros de distancia de la actual Ciudad de México. Sus fundadores se establecieron en primer lugar en el Cerro de Tezoyuca, poco a poco se desplazaron hacia el Valle de Teotihuacan donde se asentaron definitivamente por ser una región geoestratégica muy importante ya que les permitía fácil acceso al rico sistema lacustre de la cuenca de México, a numerosos manantiales, al Valle de Puebla y a la costa de Veracruz. Además era una zona rica en materias primas como la obsidiana, el tezontle, la sal y la arcilla.

La Ciudad de los Dioses² llegó a tener a principios del siglo primero de nuestra era alrededor de 30,000 habitantes.³ En un período, relativamente corto, de 150 años, experimentó un crecimiento poblacional desmesurado alcanzando 80,000 habitantes (Bernal, 2007, p. 137). El incremento repentino de la población se debió, entre otras causas, al arribo masivo de grupos de inmigrantes.⁴ El centro urbano alcanzó, durante ese período, una extensión máxima de 21 kilómetros cuadrados. La ciudad continuó paulatinamente su crecimiento, mucho más mesurado que al principio, y para el año 500, fecha en la que alcanza su máximo apogeo, albergaba a unos 125,000 habitantes (Millon, 1993, p. 33). En ese tiempo era una de las ciudades más grandes del mundo con una eficiente organización económica, política y religiosa. Otros especialistas son de la opinión que para esa época, del

2 Fueron aproximadamente 900 años continuos (desde el 150 *a. ec.*, hasta el 750 *ec.*) durante los cuales Teotihuacan detentó la hegemonía como el centro urbano rector de Mesoamérica. De los proyectos urbanos de la antigüedad fue, sin lugar a dudas, uno de los mayores realizados por el ser humano. No deja de asombrar que, como todas las grandes ciudades indígenas de Mesoamérica, la Ciudad de los Dioses fuera construida sin el uso de bestias de carga ni herramientas sofisticadas de metal. Destaca la construcción de enormes complejos arquitectónicos, dispuestos todos desde una perspectiva kosmogónico-religiosa. Los teotihuacanos realizaron, además, una gran cantidad de murales y esculturas ornamentales para los edificios y templos. Véase Moragas-Sarabia, 2007, p. 11.

3 Durante este período la ciudad tiene una extensión aproximada de seis kilómetros cuadrados, la población se concentra sobre todo en la zona noroeste del Valle y se estima que eran al rededor de unos 5,000-10,000 habitantes o incluso 30,000 (Cowgill, 1974, p. 382-385).

4 La cueva que se encuentra por debajo de la Pirámide del Sol, en la cual se realizaban ritos religiosos relacionados con el agua, la fertilidad o ceremonias de investidura y oráculos, parece ser el elemento que sirvió de atracción religiosa de la población en un punto concreto del Valle antes de la construcción de las pirámides. Para Heyden la existencia de esta cueva se puede relacionar con el concepto de *Chicomostoc* o “lugar de origen” (Heyden, 1991, pp. 269-291).

400 al 550, la población pudo haber llegado a los 200,000 habitantes y para el 650 posiblemente alcanzó los 230,000 (López Austin-López Luján, 1996, p. 117-118).

Teotihuacan fue una capital urbana pluriétnica y cosmopolita que albergó a grupos humanos del más variado origen étnico y lingüístico. Debido a ese perfil multicultural, la clase gobernante ideó y creó un novedoso sistema de administración y gobierno que respondiera a la realidad y necesidades de la creciente metrópoli. El modelo, llamado por algunos especialistas sistema *zuyano*, era una organización sociopolítica mediante la cual se buscaba gobernar eficientemente la pluralidad de grupos étnicos que conformaban la sociedad teotihuacana, otorgando a cada uno de ellos un lugar geográfico específico y una determinada función económico-política. De esta forma se superaba el sistema de organización socio-política tradicional basado en el parentesco de las comunidades con su “Dios patrono” y en su lugar se introducía el modelo del “Dios patrono territorial” (López Austin y López Luján, 1999, pp. 40-43).



Figura 3. Región geográfica de Teotihuacan

La cultura teotihuacana fue una cultura centrada en la ciudad. Su arquitectura logró niveles de perfección asombrosos, no solo por la orientación astronómica

de sus edificios, calles y templos⁵, sino también por sus formas y decorados. La ciudad estaba llena de murales y esculturas religiosas (Bernal, 2007, p. 138). El centro era atravesado por una enorme calzada llamada de los Muertos a cuyos costados se levantaban 77 templos, destacaban por su tamaño e importancia la Pirámide del Sol y la Pirámide de la Luna. El centro administrativo de esta importante civilización se encontraba en un complejo de edificios colindante llamado la Ciudadela (Davies, 1980, p. 164). Instrumentaron dentro de la infraestructura de la ciudad un efectivo y complejo sistema de canales y desagües, y desviaron algunos ríos para adoptarlos al plano urbano de la ciudad (Moragas-Sarabia, 2007, p. 11).

El poderoso centro urbano contaba, además de los palacios exclusivos de las elites hegemónicas, con barrios habitacionales que destacaban por sus distintas funciones tales como el barrio de los comerciantes o el de los artesanos.⁶ El crecimiento y auge de la ciudad la convirtió en un centro de encuentro de muchas poblaciones indígenas que también formaron y construyeron en una sección de la ciudad sus “barrios étnicos”.

La organización política de los teotihuacanos era poderosa y estaba centralizada. Eran gobernados por una nobleza sacerdotal ilustrada (Davies, 1980, pp. 167-170; Bernal, 2007, p. 140) que en general detentaba la mayoría de los conocimientos ligados a muchas de las áreas del saber de la época, tales como la administración pública, la economía, la guerra, la arquitectura, las matemáticas, la astronomía, la historia, el arte, el calendario y por supuesto la religión, los cuales eran utilizados para afianzar su poder (como representantes de las divinidades y garantes del orden social y cósmico imponían al resto de la población las normas que los Dioses sancionaban. Determinaban, por lo tanto, un modelo de vida que iba desde los aspectos más vitales y cotidianos, hasta los que se referían a los ámbitos divinos y morales –Moragas, 2005, pp. 33-50–), y encabezar y dirigir una sociedad altamente estratificada: sacerdotes, guerreros, comerciantes, artesanos, campesinos y esclavos. Los comerciantes desempeñaron un papel fundamental, pues no solo colaboraron en el enriquecimiento económico de la ciudad, sino que fueron el canal más efectivo de la difusión e influencia cultural teotihuacana.

5 Recuérdese que el templo teotihuacano no fue solo el centro distribuidor de materias primas y alimentos, administrado por la elite sacerdotal gobernante, sino también, y principalmente, el nexo de dos mundos, el divino y el humano.

6 El centro urbano se encontraba dividido en barrios o conjuntos vecinales los cuales constituían la base de la composición y funcionamiento de la sociedad teotihuacana y, en muchos casos, funcionaban de manera corporativa (Millon, 1981, pp. 209-210; Bernal, 2007, p. 137).

Su economía se basaba en la agricultura extensiva, especialmente de maíz, frijol y chile, la cual permitió sustentar a una gran cantidad de población urbana. Para esto se construyeron extensos sistemas de regadío que incluían la construcción de represas para almacenar agua y la habilitación de las primeras *chinampas* o islas artificiales utilizadas como áreas de cultivo. Sin embargo, la necesidad alimenticia de la enorme población solo se lograba satisfacer completamente mediante el comercio exterior a gran escala, y el tributo de productos y trabajo humano impuesto a poblaciones aledañas lo cual contribuyó al enriquecimiento de la ciudad, a su conservación y desarrollo.

Se produjo en abundancia cerámica para uso doméstico, figurillas de barro, así como cuchillos, navajas y puntas de proyectil de obsidiana y se distribuirán comercialmente por grandes regiones de Mesoamérica y mucho más allá de sus límites en el norte y en el sur.⁷ Gracias a sus enclaves en regiones tan distantes como Kaminaljuyú y Tikal (en Guatemala –López Austin–López Luján, 1996–) y Matacapán (en Veracruz) pudo Teotihuacan controlar el flujo de productos tropicales de origen agrícola (cacao) y animal (pieles, carne y plumas de aves exóticas), del jade y otros productos de lujo.

La religión fue una instancia fundamental en la vida teotihuacana. Sus Dioses serán los que posteriormente caracterizarán a la mayor parte de las divinidades mesoamericanas (Bernal, 2007, p. 138). Allí se veneraba desde tiempos antiguos al que se convertiría en símbolo de la sabiduría nahuatl y maya: *Quetzalcoatl-Kukulkán* “Serpiente emplumada” (López Austin, 1998, p. 47; León-Portilla, 2006, p. 31). Es posible distinguir además a su deidad principal *Tlaloc*, “Dios de la lluvia”⁸ y a su pareja *Chalchihuitlicue*, “Diosa del agua”, a *Xipe Totec*, “Dios de la fertilidad” y a *Huehueteotl*, “viejo Dios del fuego”, entre otros. Los cultos al sol y la luna están fuertemente representados por las pirámides que hoy llevan sus nombres y que ocuparon puntos centrales en el trazado de la ciudad. El culto a los muertos fue una constante muy arraigada en su creencia religiosa y los sacrificios humanos también formaron parte de sus prácticas religiosas.

7 Se han encontrado muestras de la cerámica teotihuacana en el actual estado de Nevada en Estados Unidos y en la distante Colombia, en América del Sur (Ávila, 2002, p. 189).

8 El culto al Dios de la lluvia era particularmente observado y por lo mismo cuidadosamente realizado, ya que de la continuidad de las lluvias dependía la subsistencia y estabilidad de la ciudad. El *Tlaloc* teotihuacano, cuyo origen está en la representación olmeca del Dios de la lluvia, es a su vez el antecedente del *Tlaloc* mexica (Von Winning, 1987, pp. 65-67). Además, la figura de *Tlaloc* es bastante compleja, porque la representación de este Dios no solo parece relacionada con la lluvia, sino también con el poder político y el calendario.

La figura de *Quetzalcoatl*, una de las más importantes de la religión mesoamericana, permanece y evoluciona en las diferentes culturas desde el preclásico hasta la invasión de los europeos. En la época Clásica, *Quetzalcoatl* está asociado a la fertilidad de manera genérica siendo además, uno de los cultos recurrentes en la religión teotihuacana. No obstante, el culto a la “Serpiente Emplumada” puede relacionarse con acontecimientos de tipo político en la ciudad. Tras la caída teotihuacana el culto a la “Serpiente Emplumada” no desaparece, pero sí se modifica de manera sustancial. La figura de *Quetzalcoatl* se multiplica en los diversos centros epiclásicos (Xochicalco, Tajín, Cacaxtla, Tula, Chichén Itzá, etcétera) convirtiéndose en un emblema de poder político en la que su figura rodea a personajes que ocupan posiciones de mando (Florescano, 1995, pp. 20-21).

Sin embargo, *Quetzalcoatl* no resulta tan solo un elemento de legitimación de la dominación que las nuevas elites ejercen, sino que sufre un proceso diferente en su concepción y adecuación en las nuevas mitologías. En *Quetzalcoatl* se unirán diversos atributos sobrenaturales e iconográficos diferentes, adquiridos de otros Dioses, que terminarán convirtiéndose en una compleja figura multifacética (Florescano, 1995, pp. 58-59). *Quetzalcoatl*, en realidad, también es un concepto filosófico.

Muchas fueron las manifestaciones artísticas mediante las cuales los teotihuacanos expresaron sus creencias religiosas, sus comprensiones filosóficas y su experiencia del mundo de la vida: la arquitectura, la escultura, la cerámica, la danza, el canto, la poesía, etcétera. Sin embargo, fue la pintura mural el medio artístico que mejor desarrollaron y en el cual ningún otro pueblo mesoamericano los igualó. Tal era la importancia socio-cultural de los murales que con ellos cubrieron todos los grandes edificios de la ciudad y la mayoría de los muros de sus conjuntos habitacionales (Ávila, 2002, pp. 192).

La temática de sus creaciones artísticas giró en torno al ámbito religioso, social, doméstico y festivo. Se pueden identificar en la mayoría de ellas motivos zoomorfos, antropomorfos o geométricos. Sus formas son múltiples, van de lo austero a lo elegante; de lo seguro a lo delicado y de lo simple a lo complejo. En todas ellas se puede constatar, sobre todo en la pintura, cierta gracia y alegría. El colorido aunque plano, sin sombras, es vivo. El simbolismo empleado es rico, variado y polimorfo, recurre a figuras de ciertos mamíferos (jaguares, coyotes, perros, armadillos), aves (lechuzas, águilas, diferentes tipos de pájaros entre los que sobresale el quetzal), reptiles (serpientes), insectos (mariposas, caracoles), elementos de la naturaleza (manantiales, agua, montañas, árboles, flores, conchas y caracoles marinos) y alimentos (frutas, maíz, cacao). (Ávila, 2002, pp. 196-200)

Otros de los logros cultural-filosóficos que tuvieron lugar o se desarrollaron en Teotihuacan, aparte de los ya mencionados, son los siguientes: el empleo de los calendarios, el *tonalpobualli* y el *xiuhpobualli*; la antigua imagen del mundo, con sus orientaciones cósmicas, sus pisos celestes y las moradas de los muertos; la idea de una suprema divinidad que reside más allá de todos los travesaños celestes; el carácter integral (no dual) de lo divino, manifiesto en la representación de parejas de dioses: *Tlaloc* y *Chalchiuhtlicue*, *Tláloc* y *Quetzalcoatl*; el culto a la “Serpiente Emplumada” símbolo de la sabiduría divina y del supremo *Ometeotl*, “Dios-Diosa dos”; la presencia de signos y prácticas de la penitencia que purifica, de la preeminencia del arte que es “flor y canto” (Sodi, 1962, pp. 71-72).

La decadencia de Teotihuacan comenzó a sentirse cuando el número de sus pobladores fue menguando poco a poco hasta quedar con 70,000 habitantes. Las crisis políticas fueron permanentes hasta que se volvió insostenible la viabilidad del enorme centro urbano.

Entre las posibles razones que originaron este colapso se encuentran la mala administración pública, la progresiva inoperancia del gobierno y pérdida progresiva de control territorial (Cohodas, 1989, pp. 219-239) a causa de las disputas internas de la elite gobernante por el poder, el excesivo crecimiento y expansión territorial, la ruptura de las líneas comerciales, el surgimiento de nuevos centros de poder como serán Cholula, Xochicalco y Tula, la inconformidad de las poblaciones periféricas y locales por los tributos excesivos (se habla incluso de revueltas – Millon, 1981, pp. 198-243–), los problemas sanitarios, el agotamiento de las tierras de cultivo y la degradación del medio ambiente y, en menor escala, las invasiones de pueblos chichimecas.⁹ En el año 650 fue su colapso total, el centro de la ciudad fue saqueado e incendiado.¹⁰

⁹ Algunas propuestas, relativamente recientes, dan a los Chichimecas un rol de mayor importancia dentro del proceso conformador de las ideologías kosmogónicas y religiosas de la Cuenca de México. Para esta interpretación las migraciones Chichimecas del siglo XII son tardías y se trata de pueblos con una organización social y religiosa compleja. Entre los aportes a la conformación kosmogónica de la zona central mesoamericana destacan sus deidades como *Itzapapalotl* o *Xolotl* (Odena Güemes, 1990, pp. 452-455). De acuerdo con eso, se puede decir que los chichimecas ni llegaron tan tarde, ni serían tan “bárbaros” como tradicionalmente se les ha catalogado. De lo contrario no se explicaría por qué varios pueblos indígenas del siglo XVI, entre ellos los mexicas, los azcapotzalcas, y los texcocanos, se reconocían también como chichimecas (Moragas, 2005, pp. 33-50).

¹⁰ La caída de “la Ciudad de los Dioses” está en sintonía con el modo religioso en que se concibió. El templo, corazón de la ciudad, ya no puede mantener el rito (fundamento de la organización socio-política) por la falta de los materiales necesarios para este (crisis económica generalizada provocada, como hemos visto, por las disputas internas entre las elites

Antes de la caída de Teotihuacan y sobre todo a partir de ésta, muchos de sus habitantes se dispersan por diversas zonas de Mesoamérica. Destaca su arribo a la región del Valle de Toluca¹¹, al valle poblano-tlaxcalteca y a la zona del sureste mexicano. Aunque muchos otros permanecieron en la zona teotihuacana coexistiendo con los grupos recién llegados.¹²

La decadencia de tan importante ciudad-estado afectó drásticamente a toda la región mesoamericana¹³ y particularmente a aquellos estados con los que mantenía estrechos vínculos de tipo político y económico, entre ellos Monte Albán, la capital de los zapotecas y a otra gran civilización de Mesoamérica: los mayas, entre quienes se expandió *Kukulkán*.

Quetzalcoatl es una dimensión de *Ometeotl*, el principio integral, llega a identificarse con él. Es principio creador (no necesita ser engendrado) de los seres humanos. Es comparte del principio unidual *Quetzalcoatl-Tezcatlipoca* y alza las estrellas con *Tezcacnauhuitl*, genera fertilidad como *Tláloc-Quetzalcoatl*. Es comparte del desdoblamiento de lo unidual en cuatro. Es serpiente emplumada que une tierra-cielo, macro-microkosmos como Venus-ser humano. En la Ética es ideal de existencia humana, de la paz y de la sabiduría, del poder. *Ce-Acatl Topiltzín Quetzalcoatl* es arquetipo del ser humano autónomo y responsable, que logra descubrirse armónicamente como energía luminosa. Expresa, como en el budismo, la vía de meditación, de ascenso y descenso por los planos del *Tlalticpac-Mictlan-Topan*, de la penitencia para alcanzar el equivalente de la iluminación, la perfección moral, el corazón endiosado que lo representa con el hueco en el pecho. Así como decimos “cada quien es el Buda” podemos decir “cada quien es *Quetzalcoatl*”.

Así pues, en el pensar teotihuacano se encuentra el principio de la elaboración del principio ontológico de lo integral desdoblado, de *Quetzalcoatl*, de un conjunto de representaciones filosóficas y religiosas: del kosmos (refrendo de la ciu-

gobnantes por hegemonizar el poder), ya no tiene razón de ser. Del mito de fundación se pasa al mito de destrucción en el que es tan importante el ritual como en el acto creador. La destrucción de Teotihuacan mediante el fuego y saqueo debe entenderse desde un contexto simbólico-religioso, es un rito de desacralización de la ciudad (Millon, 1988, pp. 102-164; León-Portilla, 2004, pp. 193).

11 González de la Vara identifica 112 sitios en el Valle de Toluca. De éstos, el 40% corresponden a sitios de nueva construcción (González, 1999).

12 Véase el estudio que al respecto hace en su tesis doctoral Natalia Moragas Segura (1997).

13 En Mesoamérica se definió la influencia o presencia teotihuacana por el testimonio de determinados objetos tales como la arquitectura con talud-tablero, los vasos trípodes, los braseros tipo teatro, las navajillas de obsidiana verde, cerámica del grupo anaranjado delgado y otros elementos (Paddock, 1972, pp. 223-239).

dad orientada, la pirámide como nexo entre lo humano y lo cósmico, la centralidad del sol y la luna, la lluvia, el agua, el fuego, los manejos astronómicos rigiendo la vida); la representación de los planos de existencia y el culto de los muertos; la continuidad de la matemática y la calendárica ordenando el ciclo anual; bases escriturales; la filosofía política de centralización y a la vez de la organización de los barrios reconociendo los orígenes; la centralidad del arte y del mural (que en sus transformaciones y rupturas llega hasta nuestra actualidad mexicana); el manejo de la doble raíz mítico-agrícola: maíz y cacao, que estarán en el centro de las costumbres y representaciones de la vida, del alimento como base de la misma, como elemento filosófico de la reproducción de la vida.

Referencias

- Ávila, R. (2002). *Los pueblos mesoamericanos*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- Cohodas, M. (1989). The Epiclassic Problem: A review and Alternative Model. En Diehl (Ed.), *Mesoamerican after the decline of Teotihuacan AD700-900*. Washington: Dumbarton Oaks.
- Cowgill, G. (1974). Quantitative Studies of Urbanization at Teotihuacan. En Hammond, N. (Ed.), *Mesoamerican Archaeology: New Approaches*. Londres: Duckworth.
- Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*. (1907). Textos en nahuatl de los indígenas informantes de Sahagún, fototipia de Hauser y Menet. Madrid: ed. facsimilar de Fco. Del Paso y Troncoso.
- Davies, N. (1977). *The Toltecs until the Fall of Tula*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Florescano, E. (1995). *El mito de Quetzalcóatl*. México: FCE.
- Díaz, Frank. (2005). El evangelio de la serpiente emplumada. La vida y enseñanzas del gran maestro tolteca. México: Ediciones Kinames.
- González E. (1991). *Legislación y poderes en la Universidad colonial de México, 1551-1668* (tesis Doctoral). Universidad de Valencia.
- Heyden, D. (1991). La Matriz de la tierra. En Broda, J. (Ed.) *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: UNAM.
- León-Portilla, M. (2004). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: UNAM.
- León-Portilla, M. (2006). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: FCE.
- López Austin y A.-López Luján, L. (1996). *El pasado indígena*. México: FCE.
- López Austin, A. (1998). *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM.
- López Austin, A. y López Luján, L. (1999). *Mito y realidad de Zuyúa*. México: FCE.
- Millon, R. (1981). Teotihuacan, city, state and civilization. En Bricker, V. R. - Sabloff, J. A. (eds), *Supplement of Handbook of Middle American Indians. Volumen I. Archaeology*. Austin: University of Texas Press.

- Millon, R. (1988). The Last Years of Teotihuacan Dominance. En Yoffee, N.-Cowgill, G. (Eds), *The Collapse of Ancient States and Civilizations*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Millon, R. (1993). The Place Where Time Began: An Archaeologist's Interpretation of What Happened in Teotihuacán History. En K. Berrin y E. Pasztory (Eds.), *Teotihuacán: Art from the City of the Gods*. California: The Fine Arts Museums of San Francisco.
- Moragas, N. (2005). Sobreviviendo al colapso: teotihuacanos y coyotlatelcos. En *Teotihuacan*, Revista Española de Antropología Americana, 35.
- Moragas, N.- y Sarabia, A. (2007). Teotihuacan. *ArqueoWeb* 8, (2).
- Morales Segura, Natalia (1997). Dinámica del cambio cultural en Teotihuacan durante el Epiclásico (650-900 d. C.). Universidad de Barcelona.
- Nebel, R. (1983). *Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus*. Suiza: Immensee.
- Odena Güemes, L. (1990). La composición étnica en el postclásico y la cuestión Chichimeca. En Sodi Miranda, F. (coord.). *Mesoamérica y el norte de México, siglos IX-XII*, t. II. México: INAH.
- Paddock, J. (1972). Distribución de rasgos teotihuacanos en Mesoamérica. En *Teotihuacan XI mesa redonda*. México: Sociedad Mexicana de Antropología.
- Sodi, D. (1962). Consideraciones sobre el origen de la *Toltecóyotl*. *Estudios de cultura náhuatl* 3. México: IHH-UNAM.
- Winning, H. Von (1987). *La iconografía de Teotihuacan. Los dioses y los signos*. México: UNAM.

Capítulo 4

Los toltecas y el origen del principio creador de *Tezcatlipoca*

Juan Manuel Contreras y Pedro Reygadas

La capital de los toltecas fue *Tollan* o Tula (Cobean-Mastache, 2007, p. 31), cuyo significado nahuatl es “el lugar de los juncos o tules”¹. La ciudad fue construida en medio de un fértil valle, contiguo a la cuenca del Valle de México, y muy cerca de las llanuras de *Teotlalpan*. La presencia de un río y la protección que le brindaba una serie de colinas y cerros, la hacían una tierra próspera y un lugar seguro. Ese territorio forma parte de la zona sur del actual estado de Hidalgo y está a tan solo 140 kilómetros al norte de la Ciudad de México (Davies, 1980, p. 194).

Durante las primeras centurias de nuestra era, la región de Tula formó parte del dominio de la hegemónica metrópoli de Teotihuacan. Como parte de su estrategia de administración y dominio, los teotihuacanos establecieron en diferentes partes de su vasto imperio centros de control y gobierno que tenían no solo la misma estructura sociopolítica de Teotihuacan, sino también el mismo diseño urbano (Diehl, 1983, p. 25). Dos centros de este tipo se ubicaban en las cercanías de donde más tarde se asentaría la poderosa capital de los toltecas: Tula Xicocotitlan (Bernal, 2007, p. 142).

A partir del siglo VIII *ec.*, se inicia en Tula un importante desarrollo urbano caracterizado por su perfil intercultural (Ávila 2002, p. 218). Allí se integraron y sintetizaron elementos culturales de las sociedades locales, de los teotihuacanos² y de grupos humanos de origen norteamericano que arribaron a la región, los cuales constituyeron culturalmente a Tula desde su origen (León-Portilla, 2004, p. 193).

La caída de las grandes urbes del período clásico (Teotihuacan, Monte Albán y los mayas), acaecidas en torno al siglo IX *ec.*, originaron grandes movimientos migratorios, tanto de habitantes de sociedades mesoamericanas como de grupos humanos provenientes de la zona cultural del norte llamada Aridoamérica. Tres han sido los principales grupos culturales que se cree conformaron la socie-

1 El sustantivo *Tollan* o *Tullan* tiene su raíz en el también sustantivo *tollin* o *tullin*, “junco, juncia, carrizo”, y la posposición *tlan*, “con, después de, cerca, en, debajo, entre, a, etcétera”.

2 Esta nueva civilización estuvo fuertemente influida por la visión cultural teotihuacana y fue la encargada de extenderla aún más a lo largo y ancho de la región mesoamericana.

dad tolteca: el grupo tolteca-chichimeca, el grupo conformado por los nonoalca-amanteca³ y el grupo *hñahñu* (otomí). (Ávila, 2002, p. 218)



Figura 4. Región geográfica de la cultura tolteca

Evidentemente esa composición intercultural les permitió enriquecer y alcanzar nuevos logros en el desarrollo de su propio perfil cultural que los llevaría a constituirse con el paso del tiempo, a partir del siglo X de nuestra era (Davies, 1980, p. 198), en el centro urbano y recinto cívico-religioso de mayor importancia del Altiplano Central (León-Portilla, 2004, p. 193).

A lo largo de su desarrollo cultural de cuatro centurias, la urbe tolteca fue asimilando los profundos cambios estructurales que le exigía su lenta pero paulatina transformación de pequeño asentamiento humano satélite a ser la urbe hegemónica del centro de Mesoamérica (Healan-Stoutamire, 1989, p. 207). A finales del siglo XII, Tula empezó a experimentar un largo declive debido a la sequía, el hambre, las rebeliones y la nueva invasión de pueblos provenientes del norte (Davies, 1980, p. 199). La supremacía tolteca terminó y muchos otros grupos de len-

³ Este grupo era el depositario de los “conocimientos clásicos” desarrollados en las grandes culturas mesoamericanas. El grupo nonoalca, cuya lengua era el nahuatl, provenía de Tabasco (región de los olmecas) y rendía culto a *Quetzalcoatl* en su advocación de *Tlahuizcalpantecuhli* o “Señor de la casa de la aurora”. Recuérdese que el culto a la “Serpiente Emplumada”, se rendía desde mucho tiempo atrás tanto en la zona olmeca como en Teotihuacan.

gua nahuatl entraron en el Valle de México. En el siglo XIV, la región de Tula, sujeta a los tepanecas de Azcapotzalco, quedó incluida en las provincias de Jilotepec, Atotonilco y Ajacuba; a la caída de Azcapotzalco, pasó al dominio de los mexicas, último grupo nahua en arribar al Valle de México.⁴

Su influencia cultural abarcó grandes extensiones territoriales de Mesoamérica debido, entre otros factores, al intercambio comercial a gran escala, a la propagación de poblaciones toltecas de lengua nahuatl hacia regiones fuera del centro de México (León-Portilla, 2004, p. 194) y a la fundación, mediante alianzas matrimoniales con miembros de la aristocracia de importantes pueblos mesoamericanos, de dinastías gobernantes que proclamaban su origen tolteca.⁵ Debido a todo eso, la tolteca fue la primera civilización de Altiplano Central que, después de la decadencia de la poderosa hegemonía teotihuacana, logró de nuevo unificar a muchas regiones mesoamericanas en un sistema cultural, a pesar de su rico pluralismo étnico y lingüístico (o quizá, gracias a él, incluso). (Ávila, 2002, p. 223).

En términos generales podemos decir que la cultura que se generó en Tula fue el producto de un proceso de recepción, asimilación y recreación que un grupo —mayoritaria pero no únicamente nahua— hizo de los elementos culturales de las grandes civilizaciones que le habían antecedido, así como de las innovaciones culturales que introdujeron a Mesoamérica los grupos humanos que provenían del norte. Por esa razón su perfil sociocultural mantiene muchos elementos característicos de las grandes culturas.

La sociedad tolteca cuenta con una división estamental muy estratificada integrada por el grupo gobernante (una elite teocrática), el sector de la administración, el grupo de los guerreros, un importante grupo de comerciantes, el sector de la producción (los artesanos y los campesinos) y los esclavos.

Como en la mayoría de las sociedades mesoamericanas, el reducido sector de carácter teocrático que gobernaba a los toltecas detentaba en general el mo-
 4 Los mexicas consideraban los vestigios de Tula como la *Tollan* histórica. Hay muchas evidencias de que los aztecas pasaron años saqueando los monumentos de Tula para copiarlos y traer esculturas toltecas a Tenochtitlan y Tlatelolco. En la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas* se describe una expedición que el rey de Tlatelolco envió a Tula, en 1422, para conseguir una escultura tolteca que fue instalada en el Templo Mayor de ese centro mexicana. En excavaciones recientes cerca del Templo Mayor de Tenochtitlan se han encontrado unas esculturas de guerreros toltecas y un *Chac Mool* que sin duda son de Tula, Hidalgo, según se deduce de sus características estilísticas y etnográficas. Cobean-Mastache, 2007, p. 40; León-Portilla, 2006, p. 39.

5 Esta fue una costumbre muy arraigada en muchos pueblos mesoamericanos, los cuales se sentían muy orgullosos de considerar a los toltecas como sus antepasados directos (Ávila, 2002, p. 219).

nopolio del poder político: organizaba y dirigía a la sociedad en su conjunto, eran ellos quienes planeaban el urbanismo y las obras públicas de la ciudad; del poder económico: planeaban y controlaban el proceso de generación, distribución, intercambio y consumo de productos y servicios; del conocimiento científico: eran ellos quienes dominaban el arte de la escritura, los conocimientos matemáticos, astronómicos y arquitectónicos; de las creencias y prácticas mítico-religiosas: conocían el funcionamiento del complejo sistema de medición del tiempo (el calendario), sabían interpretar la calidad simbólica de los días (propicios o nefastos), decidían los ciclos religiosos y presidían los ritos y ceremonias que regulaban en general la vida de la sociedad tolteca. Muy vinculado a ese grupo privilegiado estaba el sector poderoso de los comerciantes.

Para poder instrumentalizar su práctica e ideología de dominio, la elite gobernante contó con un importante aparato administrativo y burocrático que abarcaba distintos niveles y actividades (Cobean-Mastache, 2007, p. 36). Ese sector de la sociedad tolteca estaba, a fin de que fuera especializado y eficiente, separado de todo tipo de responsabilidad artesanal o agrícola. No menos importante que el sector administrativo fue el grupo que le garantizaba el dominio, el orden y la seguridad a la elite hegemónica, a saber: el grupo guerrero.

La base de la pirámide socio-económica la constituía el sector productivo, el cual estaba conformado por la mayoría de la población de Tula: los artesanos y los campesinos y, en menor medida, los esclavos. Sobre el trabajo de este grupo social se sostenían todos los procesos de producción que permitían el desarrollo y la expansión de la sociedad tolteca. Ellos eran quienes cultivaban la tierra para proveerla de alimento, elaboraban los objetos de consumo y suntuarios para el comercio, y con su fuerza de trabajo era posible edificar y dar mantenimiento a las grandes construcciones de la metrópoli y su infraestructura: pirámides, palacios, templos, plazas, calzadas, calles, bodegas de almacenamiento alimenticio, el sistema hidráulico de provisión de agua y el sistema de drenaje (Mastache-Crespo, 1982, p. 15).

Siguiendo el esquema de producción artesanal de Teotihuacan, los toltecas tuvieron en distintos puntos de su ciudad barrios con talleres especializados en la producción de objetos de tecali, jade, serpentina, conchas y huesos; otros barrios formados por comerciantes cesteros, plumarios, lapidarios, pintores y albañiles; como en otros grandes centros urbanos no estuvieron ausentes los barrios étnicos (Ávila, 2002, p. 221).

La actividad económica de Tula, como la de todos los grandes centros urbanos mesoamericanos, tenía su base, aparte de la producción agrícola y artesanal, en el comercio a gran escala y en el tributo de los pueblos sometidos. La red comer-

cial que tendieron los toltecas abarcó desde las regiones tropicales de Centroamérica (Costa Rica) hasta las zonas áridas del sur de Estados Unidos (Nuevo México y Arizona). Contaban además con amplios mercados regionales donde distribuían su propia producción agrícola y artesanal, así como los bienes suntuarios y de consumo que obtenían de sus tributarios.

Gracias a los vínculos comerciales que estructuraron, los toltecas tuvieron acceso, entre otros muchos productos, a la cerámica de Nicoya de Costa Rica y Nicaragua; a los vasos policromados de los mayas de Campeche; a la vasijas y vasos *plumbate* del Soconusco; a la cerámica procedente de la Huasteca veracruzana y de Zacatecas y Jalisco; al *tecali* u ónix de Puebla; a la turquesa de Nuevo México y Arizona; a las conchas marinas del Océano Pacífico y del Golfo de México. Por supuesto que la elite gobernante accedía a productos de lujo y de consumo procedentes de regiones muy distantes (Ávila, 2002, p. 223).

Gracias a su poderoso ejército, Tula controló durante los siglos de su máximo esplendor, del XI al XII de nuestra era, gran parte del Altiplano Central, así como importantes regiones del Bajío (Guanajuato y Michoacán), la Costa del Golfo (Veracruz, Tabasco y Campeche), el Soconusco (la vertiente del Océano Pacífico de Chiapas y Guatemala), la Huasteca (San Luis Potosí). Destaca sobre todo la significativa presencia e influencia tolteca en Chichén Itzá.

En relación a sus creencias religiosas hay que decir que en Tula, al igual que los olmecas, se tenía la creencia en un ser divino supremo llamado *Tloque Nabuaque*, “el Dueño del cerca y del junto”. Destacaba también el culto a *Quetzalcoatl*, “Serpiente Emplumada”, a *Tezcatlipoca*, “Señor de la noche”, hechicero, favorable y al mismo tiempo maligno; creían y veneraban, además de a otras deidades, a una pareja divina creadora *Tonacatecubtli* y *Tonacacibuatl*, “Señor y Señora de nuestra carne o de nuestro sustento”, a *Tlaloc*, “Dios de la lluvia”, a *Izpapalotl*, “Mariposa de obsidiana” y a *Xochipilli*, “Príncipe de las flores”.

Al igual que *Huitzilopochtli* con los mexicas o tenochcas, las deidades toltecas, o al menos la comprensión que sobre ellas tuvieron, en especial de *Tezcatlipoca* y *Quetzalcoatl*, transformaron la visión del mundo de la vida de los pueblos mesoamericanos. Esa pareja marcará no solo el ámbito religioso de Mesoamérica sino también su aspecto socio-político, ya que en su nombre se idearán e instrumentalizarán creencias y prácticas que influirán profunda y determinantemente en la vida de las sociedades mesoamericanas.

La deidad tolteca-chichimeca llamada *Tezcatlipoca* apareció con toda seguridad en el período que va del 950 al 1150 en Tula. Es una divinidad que se presta a interpretaciones ambivalentes debido a su polifacética presentación: por un lado

se le ve como el protector de los cazadores y al mismo tiempo de los sabios hechiceros; se le relaciona con el cielo nocturno aunque también se dice que se hace sol, que es invisible y está en todo lugar; se sostiene que él es el que inventa a la gente, el providente, el creador, el que conoce los pensamientos y conoce los corazones y por otro lado es el enemigo y el tirano antojadizo, aquel del que somos esclavos (es decir, el destino, el futuro, lo incontrolable e indeterminado, el que da, quita y siembra discordias); es también oscuro brujo y hechicero, noche y jaguar, eco en las cuevas, espejo que al arder humea y pectoral que lo distinguen en las representaciones, igual que sus sandalias y su cuchillo. Muchas de sus características se vinculan a la obsidiana, de hecho, la obsidiana es el cuerpo mismo de *Tezcatlipoca* y es oráculo para contactar la divinidad, eco visual, repetición de la imagen. Se le vincula también con uno de los principios filosóficos más abstractos del pensamiento nahuatl: *Ipalmemobuani*, “Aquel por lo que vivimos, el principio creador, dador de todas las riquezas y señoríos”. Se figura también como *Tezcacuanhuil* “Árbol del espejo” que alza junto con *Quetzalcoatl* las estrellas hasta el firmamento (Reygadas, 2009).

La importancia de *Tezcatlipoca* es tal que en la cosmogonía y en lo más abstracto de la cosmología nahuatl aparece representando las cuatro fuerzas en que *Ometeotl* se desdobra —sus hijos— los cuatro elementos: tierra, aire, fuego y agua, que actuando desde uno de los cuatro rumbos del universo introducen en este los conceptos movimiento, edades, evolución y orientación espacial de los tiempos. El mayor se llamó *Tlatlanbqui Tezcatlipoca*, “Espejo Humeante Colorado”, y se encuentra al poniente; el segundo *Yayanbqui Tezcatlipoca*, “Espejo Humeante Negro”, ubicado al norte; el tercero, *Quetzalcoatl Tezcatlipoca*, llamado solamente “Serpiente Emplumada”, mora en el oriente; y el cuarto y más pequeño *Huitzilopochtli Tezcatlipoca*, nombrado solo “Zurdo Colibrí”, habita en el sur.⁶

Por su parte *Quetzalcoatl* será tenido como un héroe nacional, maestro y civilizador mítico. Es identificado constantemente con la deidad suprema y con el creador del mundo. Es gemelo o uno de los cuatro hermanos en los que se desdobra el principio supremo azteca absoluto llamado *Ometeotl*. El héroe entra en conflicto con su gemelo o hermanos, y al final obtiene el triunfo. Nace de una mujer virgen o al menos no necesita ser engendrado por contacto sexual. El lugar de su nacimiento está asociado con el oriente. No muere sino que desaparece milagrosamente y se cree que habita en el lugar de origen, de donde algún día ha de volver para recuperar su reino. Se le representa como hombre blanco, barbado, de abundante cabellera y ataviado con amplios mantos (López Austin, 1998, p. 27).

6 León-Portilla, 1997, pp. 151-152. Véase obras completas León-Portilla, 2007.

Se consideraba también una divinidad amante de la paz, que despreciaba los sacrificios humanos, que veía con buenos ojos la penitencia y atraía a sus seguidores a una vida de perfección moral (León-Portilla, 2006, p. 34). Se le relacionaba también con la omnipresencia, fuerza y suavidad del viento.⁷

Al posesionarse los seguidores de *Tezcatlipoca* como el grupo hegemónico de Tula instrumentaron su culto en todos los dominios toltecas marcado por la beligerancia guerrera y los sacrificios humanos. Sin embargo, la constitución cultural que ya habían tenido las culturas nahuas con la doctrina de *Quetzalcoatl*, que se veneraba desde mucho tiempo atrás, fue aún más profunda y grande que los cultos bélicos a *Tezcatlipoca*. La leyenda del hombre-Dios (López Austin, 1998) llamado *Ce-Acatl Topiltzín Quetzalcoatl*, arquetipo central de una profunda reflexión filosófica en la que el ser humano autónomo y responsable, logra descubrirse armónicamente como energía luminosa (Séjourné, 1989, p. 18-19), será el relato central de Mesoamérica.

La leyenda⁸ cuenta que entre los toltecas había un sacerdote que se llamaba igual que la antigua divinidad suprema *Quetzalcoatl* y se empeñaba en mantener la pureza del culto tradicional. Había consagrado su vida a

7 Por esa razón los templos dedicados en honor a *Quetzalcoatl* son invariablemente circulares, a fin de que el viento pueda soplar libremente en torno a ellos (Ávila, 2002, p. 231).

8 Aquí seguimos, en general, la expuesta en León-Portilla, 2006, pp. 36-38. Pero no puede desdeñarse la liga también de *Quetzalcoatl* como concepto con la energía de ascenso y conexión espiritual que sube por la columna en las tradiciones de sanación con similitud a la tradición hindú de Kundalini. Detalle de esta perspectiva y de su relación con la filosofía nahua se encuentra en la descripción del sitio arqueológico de Tula —que se atribuye fue fundada por *Ce Acatl Topiltzín Quetzalcoatl*— y en el *Amoxtli Yobualli-Ehecatl* (llamado colonialmente Códice Borgia). La enseñanza del héroe-Dios conlleva un ciclo astronómico vinculado a seis fases de Venus, representado por el monte Xikuko (“lugar del ombligo”) proyectando su sombra sobre las pirámides. Los astros, la representación cósmica de las pirámides y el cuerpo son espejos unos de otros. En el cuerpo el monte es representado en el pecho y mariposas de *nabui ollin* (“cuatro movimiento”), marcan desde la pelvis el trayecto de *Quetzalcoatl* por su columna-tallo de flor, al descender al reino del fuego bajo la tierra traspasando el petate de serpientes y luego ascender al cielo-cráneo, como el sol. Un trayecto en el que el héroe enfrenta su parte oscura, abre hacia arriba su corazón pasando por la flor-montaña de sus pulmones y corazón. Atraviesa el reino acuático, lavado por la Diosa del agua, desciende descarnado al inframundo, completa luego su conocimiento (el águila del sol se come a Venus) y va al interior de la tierra por los huesos de sus antepasados, al tiempo que el sol muere para vivir y Venus se vuelve remolinos de ceniza en el viento. Los que como *Quetzalcoatl* mueven sus corazones a todas partes y se convierten en sol, luna, Venus, son personas-espejo representados con una perforación el cuerpo. Véase Davidoff, 1995.

la meditación y al culto. A él se atribuía la formación de toda una doctrina acerca de *Ometeotl*, el supremo “Dios Dos”.

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 dos (*Omeyocan*)

el de los nueve travesaños,

con que consiste el cielo... (*Anales de Cuauhtitlán*, fol. 4)

Este sacerdote tuvo que luchar muchas veces contra quienes se empeñaban en introducir nuevos ritos, particularmente el de los sacrificios humanos. Estas luchas provocarán, finalmente la ruina de Tula.

Se decía,

se refería,

que cuando gobernaba,

al tiempo en que estaba el primer Quetzalcoatl,

el que se nombra Ce-Acatl (1-Caña),

entonces nunca quiso los sacrificios humanos.

Pero después, cuando estuvo gobernando Huemac,

comenzó todo aquello

que luego se hizo costumbre.

Esto lo empezaron los hechiceros... (*Anales de Cuauhtitlán*, fol. 4)

Por no aceptar los sacrificios humanos *Quetzalcoatl* fue acosado por sus enemigos y después de una larga serie de hechos fue obligado a marcharse. Sus seguidores, que habían aceptado el culto y las tradiciones antiguas, lo acompañaron en su huida. Algunos de ellos iban a dispersarse por las orillas de los lagos del Valle de México (Davies, 1977, p. 45), otros en el Valle de Puebla y Tlaxcala, unos más en la zona sur del Golfo y otros incluso hasta la zona maya.

Y tanto confiaban en Quetzalcoatl,

que se fueron con él,

le confiaron sus mujeres, sus hijos, sus enfermos.

Se pusieron en pie, se pusieron en movimiento,
los ancianos, las ancianas
nadie dejó de obedecer,
todos se pusieron en movimiento.

En seguida se fue hacia el interior del mar,
hacia la tierra del color rojo,
allí fue a desaparecer,
él, nuestro príncipe Quetzalcoatl... (*Códice Matritense*, fol. 180 r)

En la tradición quedó el recuerdo de que *Quetzalcoatl* se había marchado por el oriente a *Tlapalan* “la tierra del color rojo” y la firme promesa de que algún día regresaría para recuperar su trono, salvar a su pueblo e iniciar tiempos mejores (León-Portilla, 2006, p. 39).

Esta será una de las tradiciones constitutivas y constituyentes de los pueblos que habitaron Mesoamérica, particularmente de los mexicas o tenochcas. La civilización tolteca, heredera de la antigua tradición olmeca-teotihuacana, fue la que constituyó culturalmente al resto de los grupos humanos que se establecieron en la cuenca del Valle de México.

La arquitectura (con su innovación del “espacio interior” y sus decoraciones de influencia teotihuacana: tigres, pájaros, mariposas, serpientes, águilas, etcétera), la escultura (en este ámbito fue donde los toltecas tuvieron mayor número de innovaciones: las cariátides, columnas en forma de serpientes emplumadas, los atlantes, los portaestandartes y los *chac-moles*), la pintura (bajorrelieves y frescos) y la cerámica (Ávila, 2002, p. 232-234), fueron artes que desarrollaron los toltecas aunque no lograron innovaciones, excepto en la escultura, a las ya conseguidas por los teotihuacanos (León-Portilla, 2006, p. 34).

A pesar de lo anterior, los toltecas fueron idealizados por los grandes señoríos del Valle de México, debido quizás a que fueron la última gran civilización del Altiplano Central previa al posicionamiento hegemónico de los mexicas o tenochcas, quienes se considerarán a sí mismos como sus descendientes. A tal grado llega su transformación simbólica que se les atribuirán a ellos todos los desarrollos culturales que muchísimo tiempo atrás habían tenido los teotihuacanos: se les considerará los inventores de la escritura, las artes y la ciencia (Jiménez, 1941, pp. 79-83). De esa forma *tolteca* llega a ser sinónimo de culto, de artista y el concepto de *toltecatoyotl* designará el conjunto de las tradiciones y descubrimientos culturales

más elevados, de algún modo, la filosofía misma, sobre la base de *Quetzälcoatl-Tezcälitlöpca*.⁹

Referencias

- Anales de Cuauhtitlán. (1938). *Die geshichte der Konigreiche von Colhuacan und Mexico. Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas*. En Lehmann, W. (Ed.). Verlag von W. Kohlhammer 62. Stuttgart y Berlín.
- Ávila, R. (2002). *Los pueblos mesoamericanos*. México: Instituto Politécnico Nacional.
- Cobean R. H.-Mastache, A. G. (2007). Tollan en Hidalgo. La Tollan histórica. *Arqueología Mexicana*, 85. México: Ed. Raíces.
- Códice Matritense de la Real Academia de la Historia. (1907). *Textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sabagún, fototipia de Hauser y Menet*. Madrid: ed. facsimilar de Fco. Del Paso y Troncoso.
- Davidoff Misrachi, A. (1995). *Arqueologías del espejo. Un acercamiento al espacio ritual en Mesoamérica*. Danzig: Monaster.
- Davies, N. (1977). *The Toltecs until the Fall of Tula*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Diehl, R. A. (1983). *Tula: The Toltec Capital of Ancient Mexico*. Londres: Thames and Hudson.
- Healan, M.-Stoutamire, J. (1989). Surface survey of the Tula Urban Zone. En Healan, D. M. (ed.), *Tula of the Toltecs: Excavations and Survey*. University of Iowa Press.
- Jiménez, W. (1941). Tula y los toltecas según las fuentes históricas. En *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, V (2 y 3), 79–83.
- León-Portilla, Miguel. (1997, 2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 10). México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas.
- León-Portilla, M. (2004). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: UNAM.
- León-Portilla, M. (2006). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: FCE.
- López Austin, A. (1998). *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM.
- Mastache, G.-Crespo, A. M. (1982). Análisis sobre la traza general de Tula, Hgo. En *Estudios sobre la antigua ciudad de Tula*, INAH, Colección Científica 121.
- Reygadas, P. (2009). *Viaje al centro de la tierra: el lenguaje minero*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis A. C.
- Séjourné, L. (1989). *El universo de Quetzälcoatl*. México: FCE.

Vídeo recomendado

Tula: Espejo del cielo. Alberto Davidoff Misrachi. YouTube.

⁹ León-Portilla, 1997: 393 (en *Obras completas*, 2007).

Capítulo 5

Nierika, el símbolo *wixarika* del estar aquí, de lo visible y de la puerta al kosmos¹

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras, a partir de Fresán

Los *wixaritari*² o huicholes (término al parecer nahua) eran 52,483 hablantes de tres años o más en la muestra intercensal de 2015. Forman parte de grandes continuos culturales: el primero, de la llamada cultura del noroeste, que recorre desde el occidente de México hasta el hoy llamado Suroeste estadounidense donde habitan los indios pueblo; el segundo, con la llamada Mesoamérica.

Los huicholes se ubican hoy del norte de Jalisco al este de Nayarit, el sur de Durango y parte de Zacatecas. Según Weigand (1992, pp. 155-156, 193), las diversas áreas huicholas reciben influencia de las culturas de la Mesa del Nayar y Guainamota Cora, de Huajimic-La Yesca, de Chalchihuites y del valle de Bolaños; las dos últimas se ubican en Zacatecas, siendo Chalchihuites un impresionante centro de observación astronómica nortea, así como de una praxis y un pensamiento profundo ligado al manejo del calendario.

El grupo étnico, reducido al iniciar el siglo XXI a apenas unos treintaiocho mil veinte hablantes de la lengua *wixarika*, de la rama sonorensis totorame de la familia yuto-nahua del sur (Según Valiñas, en Weigand y Fikes, 2004, pp. 50-68³), resulta particularmente importante en cuanto a la perspectiva antigua del pensamiento profundo y la Kosmopercepción. El pueblo *wixarika* fue cristianizado antes que los *naayeri* (coras), pero por ser el primero aliado de la corona, se le permitió conservar ciertas costumbres y rituales que mantuvieron rasgos de su esencia histórica profunda. Hecho que además hace particularmente relevante la etnografía huichola.

Los *wixaritari* habitan en occidente. Peregrinan al desierto de San Luis Potosí, a ceremonias ligadas sobre todo a la lluvia y a las deidades que le correspon-

1 El capítulo fue revisado en su versión inicial por Arturo Gutiérrez, a quien agradecemos enormemente su tiempo y dedicación.

2 La x se pronuncia como la rr, por tanto se dice güirrarika.

3 La posición histórica de Valiñas se expuso en el XII Simposio de Historia y Antropología de Sonora, mostrando la deriva del grupo corachol desde la primera unidad de lenguas sonorenses. En los debates clasificatorios, Suárez (1983) considera el *wixarika* ligado al grupo corachol, separado del azteca. McQuwon (5o Vol. del *Handbook of Middle American Indians*, vol. V) los acerca en el grupo aztecoide. El Atlas Cultural de México los separa de nueva cuenta. La relación entre ellos es sostenida y discutida por Iturrioz.

den. Destaca su peregrinación al sitio sagrado fundamental de *Wirikuta* (lugar en riesgo por la amenaza de depredación de la minería canadiense). Está por hacerse una reflexión explícitamente filosófica sobre el peregrinar de pueblos como el huichol, equivalente a la que existe sobre el caminar guaraní. Pero existen buenos textos etnográficos sobre la peregrinación a *Wirikuta* como evento total de la cultura⁴, sobre el desierto en la vida huichola y el “divino luminoso”⁵, la “flor” peyote, que permitirían construir una perspectiva de la unidad espacio/tiempo, tangible/intangible, pasado/presente del peregrinar y de la expiación, la resolución de conflictos, el espacio de legalidad y la inversión carnavalesca del lenguaje del mundo ordinario durante el trayecto.

La cultura *wixarika* se asocia tanto a la cultura del peyote⁶ como a la del maíz, con ligas a la llamada Mesoamérica y al noroeste de dicha área. Conecta la cultura de la trashumancia en la peregrinación del peyote –‘*híkuri*’, en *wixarika*⁷– con diversos rasgos mesoamericanos en una interacción múltiple. Aunque la peregrinación es parte estructural de su cultura, cuenta con la existencia de pueblos permanentes. Aunque se han hecho estudios sensacionalistas del chamanismo, en la cultura *wixarika* es fundamental la figura del *marakame* (*mará’akame*), dirigente, sacerdote, curandero que ha peregrinado al sitio sagrado-kósmico de *Wirikuta* y que en algunos casos forma parte del consejo de ancianos (*Kawiterutsixi*) sabios y respetados⁸.

4 Lumholtz, Leon Diguét, Peter Furst, Beatriz Rojas, Marina Anguiano, Phil C. Weigand, Celia García, Fernando Benítez, Juan Negrín, José Luis Iturrioz, Paul Liffman, Johannes Neurath, Héctor Vázquez, Arturo Gutiérrez o Guillermo de la Peña.

5 El concepto de dios ha sido cuestionado por los mismos huicholes.

6 De la que también hay evidencia anterior a los españoles entre los *p’urbepecha*. Los vecinos *naayeri* trabajan hoy sobre todo la *datura* como planta sagrada.

7 Sobre el tema del *híkuri* hay infinidad de trabajos clásicos (y recientes, como *Comer y dar de comer a los dioses*, de Horacia Fajardo, o los trabajos de seminarios sobre la cultura del noroeste), pero por ser más conocido el tema decidimos no abordarlo aquí. Sin embargo, es claro que a través de la experiencia de los entéogenos se genera una perspectiva filosófica con consecuencias irrenunciables en torno a la cosmología y la integración humana al kosmos, sobre la filosofía del cuerpo y de la mente (de la salud, de la percepción), sobre la gnoseología y la concepción de la realidad. Pensemos –desde dentro– en la implicación filosófica de la percepción modificada, agudizada y capaz de percibir lo no ordinario, la captación de otras entidades del anecúmeno, la condición de mundo-contenedor de todo, de maestro de sabiduría, la compartición de experiencias más allá del supuesto aislamiento individual de Locke/Descartes, etc., etcétera.

8 No todos los *mará’akate* forman parte del consejo de ancianos. Son *mará’akate* incluso los aprendices, pero ellos no son sacerdotes. Hay cinco niveles de *mará’akate*, suelen llevarse 25 años para llegar al quinto nivel.

Los jícareros (*xukuri'+kate*)⁹ y ancianos forman parte de la estructura de gobierno. Juegan un rol en lo que podría definirse como filosofía política originaria *wixarika* sagrada-mundana¹⁰, que liga gobierno, kosmogonía y poder religioso, que tiene su nodo en los centros ceremoniales (que ahora se unen a organizaciones civiles, a la asamblea general agraria y se centran ya más bien en la organización de ceremonias y recorridos por los sitios sagrados, la unidad y cohesión social-“espiritual”). En esa filosofía política, correlacionada con la “economía de prestigio” donde cada cargo no conlleva beneficios materiales sino gastos, los ancianos dirigentes no solo son sabios y respetados, sino que tienen experiencia: han ocupado todos los cargos. Por ello tienen el saber ordinario y no-ordinario para elegir (sin sueldo) las *Its+kate* (autoridades tradicionales) a través de los sueños, al gobernador o *Tatumani* y al resto de dirigentes, hasta el “cambio de varas”, que si bien se asocia históricamente a la colonialidad, remite a transformaciones del núcleo de lo que podemos concebir como la filosofía política originaria de un pueblo que mantiene nodos primigenios y en el plano de la resistencia se involucró en rebeliones como la de 1702, o la insurrección radical de Lozada en el siglo XIX.

Ligado a la política y a la economía de prestigio, la relevancia de la tierra – resulta casi obvio–, es crucial en la kosmopercepción *wixarika*, según lo revelan sus distintas voces:

La tierra madre tiene todo (...), (...) de allí depende todo, la lluvia, la siembra del maíz, el crecimiento de la milpa y cada uno de los nombres en el proceso de crecimiento, esos nombres son femeninos, hay niñas que llevan estos nombres, así como cuando va a desprenderse el polen (Leocadio).

La pertenencia a una kosmopercepción que pone en el centro el maíz es evidente en el riquísimo vocabulario *wixarika*: “Pues la tierra la necesitamos para sobrevivir porque de ahí vivimos, en ellas vivimos nosotros. Sin la tierra no cosecharíamos no viviéramos...” (Eliseo). “...Les explicaba que la tierra para nosotros es sagra-

9 Estudios recientes sobre la jícara muestran la enorme riqueza de este símbolo cósmico en la cultura *wixarika*, que está representado en El Quemado (*Wirikuta*): Olivia Kindl, *La jícara buichola: un microcosmos mesoamericano*, muestra la relevancia de estudiar la imagen, la iconografía, para comprender el pensamiento filosófico originario. En el texto se menciona la dimensión de la jícara como mapa del territorio sagrado y como relación de la persona, del linaje con el mismo espacio.

10 Diríamos espiritual, pero no existe ese concepto entre los *wixaritari*.

da, por eso nosotros no podemos venderla, siempre hemos defendido la tierra... (Valentín).¹¹

Aunque con cambios, todavía se hace el culto de los antepasados. Toda la vida y el calendario están organizados en torno al ritual: fiesta del tambor (*tatei neixa*: inicio del ciclo agrícola y temporada de secas), cambio de varas de los mayordomos de la iglesia católica, cambio de varas de las autoridades civiles, peregrinación al peyote en *Wirikuta*, la danza del peyote (*híkuri neixa*) y la fiesta de la siembra (*xaríkixa*), etcétera.

Del riquísimo conjunto del pensamiento filosófico *wixarika* queremos destacar tan solo las transformaciones de la identidad y el concepto de *nierika*, que atraviesa toda la cultura de este pueblo, aunque muchos otros conceptos como la jícara o el *híkuri* darían para sendos ensayos filosóficos.¹² Nos arriesgamos a tocar el concepto sin ser especialistas, aunque hay muchas cosas que a ojos de los expertos quizá sean inadecuadas. Arturo Gutiérrez en comunicación personal nos remarca que

en principio y antes que nada, (*nierika*) es uno de los verbos importante de la lengua huichola: *niere* es “estar” (no ser), “haber” y lo traducen como “visto”. Tú eres humano porque te ven, porque eres visible. De ahí que se diga que las personas tienen *niere-ka* (*-ka* es un locativo). Las deidades tienen *nierika* porque están ahí, refiriéndose a *Wirikuta*. Así, mediante la utilización del término, según conciben los *wixaritari*, humanizan las tierras desérticas, o el mar, etcétera. Lo que tiene *nierika* es porque es visible.¹³

Es decir, el estar-haber de lo visto es en una dimensión ontológica.

La discusión de *nierika* se trata de uno de los muchos casos en que el pensamiento filosófico, a diferencia de occidente, se condensa en ocasiones no en el mero discurso, ni siquiera solo en lo simbólico, sino en la imagen, la geometría y

11 Testimonios huicholes, en González, Fabián (2007). Son presentes, pero expresan desde la actualidad el núcleo duro histórico.

12 Para fines de discusión sobre *nierika* nos apoyamos en Fresán, Mariana (2002). En ese texto se encuentran el resto de las referencias citadas, cuya reseña nos sirve de hilo conductor en este capítulo.

13 Liffman liga la raíz *niere* a “ver”, y *nierika* podría significar en su uso “símbolo sagrado”, “visualización”. El estudio de la jícara por Kindl, lo refiere a casi cualquier objeto ritual. Y ambos comentan la relación *nireika*, *utiarika* (“inscripción” o “escritura”).

el diseño, asunto siempre mal comprendido en occidente, que asocia tal pensar de manera incorrecta a una condición prelógica.

Nierika es el nombre de múltiples elementos de la vida huichola: los cuadros narrativos de la artesanía que constituyen una base escritural; las peculiares figuras modernas de cuadros, tejidas en estambre, que contienen elementos concéntricos; el labrado en roca; el hoyo en la pared de la casa de un dios; la trampa ceremonial o disco de bambú; el peyote mismo con sus gajos unidos a un centro, y cada gajo con un centro es un *nierika* por su función de abrir puertas y por su forma. También son un *nierika* el sol y el venado con el que se asocia el *híkuri*.

Nuerath (2010, p. 203, en Paulo Cesar Correa, 2015, traducción) comenta con respecto al uso actual de *nierika* en las obras *wixaritari*, cuyas imágenes tienen vida y poder desde la mirada originaria en donde destacan geometrías del círculo, la espiral, el rombo, el pentágono, el hexágono y la telaraña:

[*Nierika*] se refiere a una situación donde el iniciado sueña e inventa los objetos de sus visiones y, al mismo tiempo, se convierte en ellos. También se refiere a “los instrumentos para ver”, cuya forma física varía considerablemente. Éstos son a veces pequeños espejos redondos; en otras ocasiones, una tela redonda hecha con palos e hilo de lana. La variante rectangular tomó el nombre *itari* o *nama* (cobertura); a las formas romboidales o hexagonales, se les llama *tsikuri* (ojo). Hay un tercer tipo de “instrumentos para ver”: los tableros a los que se aplicaron hilos multicolores de lana. Es a partir de estos objetos ceremoniales que se ha desarrollado el arte de las tablas de hilo de lana; sin embargo, para simplificar los preparativos de las ceremonias, a menudo se han sustituido por simples dibujos a lápiz sobre papel o caja de cartón (Nuerath, 2010: 203, trad. personal).

La recurrencia de los elementos concéntricos o espirales de los tejidos y de otras artesanías sagradas huicholas son la representación gráfica de un componente fundamental de la *nierika*: su carácter de ‘contenedor universal’, como lo nombra Fresán; remite a espacios que contienen otros espacios ordenados, en una espiral que coloca al ser humano en el centro del universo. Es el kosmos que contiene al universo huichol, que contiene al ser humano, que contiene su centro, que a través de la experiencia trascendente —por ejemplo a través del *híkuri*, que es dios y *nierika* también— contiene en sí la entrada a la puerta del kosmos, que contiene al ser humano.

Nierika todo lo engendra. Podría equipararse en ese sentido al concepto del *Tao*, en el que reside la utilidad de las cosas. Es también como el *Ipalmemowani* o el *Omeyokan-Ometeotl* nahuas, el lugar y fundamento de los entes, de la realidad.

Como en la filosofía taoísta y en la moderna física, entre los *wixarika*, nos dicen los estudiosos como Geist, la oscuridad –la tierra, el inframundo– es luminosa, está compuesta de luz. En la danza del peyote que cierra el ciclo de secas, la oscuridad engendrará la vida. La milpa limpia antes de sembrar, el coamil, sería un *nierika*. Antes de la fiesta del peyote se hace en el centro de la milpa un orificio, bajo el cual se colocan las ofrendas: el coamil es *nierika* porque de la tierra volverá a crecer la vida. Partes de la danza son como un enredarse-desenredarse: la muerte, cuando se baila, desenreda el hilo de la vida como en presencia de un *nierika* – señala Geist. En la celebración de *híkuri neixa* se danza incansablemente por días, con pequeñas interrupciones y los topiles (especies de guardianes del orden) se encargan de que nadie deje de bailar. La danza es un discurso filosófico: el orden (kosmos) debe ser sostenido por todos para mantener la vida que se desenvuelve según una compleja trama establecida y recurrente.

Nierika está íntimamente ligado a la noción kosmológica mesoamericana del *quincunce* y al carácter sagrado del número cinco –omnipresente en la cultura huichola– pero con una peculiar riqueza y diferencia entre los *wixaritari*. Según un dicho recogido por Fresán, los antiguos habrían dejado los *nierikate* o marcas de piedra marcando los cinco puntos cardinales: los cuatro rumbos y el centro – el *quincunce*.

Entre los *wixaritari*, el centro es el lugar mítico de *Tatenari* –Nuestro Abuelo Fuego– nacido de la matriz de *Tea'akata*, la cueva, el ombligo del mundo reproducido en el centro ceremonial o *tuki* (todo el centro ceremonial es el *tukipa*, el edificio más grande es el *tuki*). En este, se abre a su vez el orificio de las ofrendas –similar al de la *kiva* de los indios *hopi*– que es lugar también de Wirikuta –*kutsa-raipa*– donde los antepasados deificados ayudaron al sol a levantarse, para que los *wixaritari* pudieran existir. El centro es también el lugar del vientre (*tepari*), del centro humano y de la generación de la vida. Como comentamos, el mundo *wixarika* es un mundo concéntrico.

El mismo centro ceremonial o *tuki* es lo que podríamos denominar un *quincunce-nierika* y una representación del kosmos; representa las cinco etapas de la vida y los cinco niveles por los que tuvo que subir el sol en su camino hacia arriba.

La concentricidad reaparece en formas múltiples: debajo del altar está el orificio en que se depositan ofrendas, hay dos sitios centrales, dos orificios tapados por dos *teparite*; *ki* es casa, *tuki* es el templo circular, *tukipa* es el centro ceremonial

donde está el *tuki*, el *teikari* es el conjunto de casas, el pueblo, la comunidad y también el mundo entero. En suma, *nierika* supone la conexión absoluta del universo y del ser humano en él.

Cuatro madres están en cada rumbo cardinal, una más está arriba y otra abajo (la abuela *Nakané*, diosa del crecimiento vegetal), formando el número siete, que también es sagrado en la cultura mesoamericana: los cuatro rumbos y la línea del centro. En los tres puntos centrales se recrea el ‘mundo de en medio’: su abajo (*Tabetia*), su arriba (*Tabeima* o *Heriepana*) y su centro (*Hixiapa*). El *tsikiri* (mal llamado ‘Ojo de Dios’) sería lo que podemos denominar un *quincunce-nierika* constituido por cinco *quincunces-nierikate*, según Ingrid Geist.

El supramundo remite a formas peculiares del *nierika*: *Nierika Yapa* o ‘lugar donde abundan los *nierikate*’; *Nierika Tekia* o ‘el último *nierika* de una fila de cinco que está en el mirador’; y *Nierika Manakamane* o ‘*nierika* que está en la cima’.

Podemos considerar que *Nierika*, además de sus caracterizaciones kosmológicas, sana. En la visión de los *wixaritari* (huciholes, pueblo cuyo nombre quizá quiere decir ‘doctores’, ‘curanderos’, ‘adivinos’ aunque tal vez también, ‘agricultores’, ‘fiesteros’ o incluso ‘perros’, en caso de provenir del despectivo *p’urepecha* correspondiente: *wichu*; o simplemente es el mismo nombre *wixarika*, que perdió el *-ka* y se desvirtuó por la fonología náhuatl en los siglos XVII-XVIII, como sostiene Iturrioz, pasando al cabo de *huitzol* a huichol, ya en español), obtener *nierika* es obtener el poder de ver dentro del mundo de los dioses.

Nierika es a la vez un concepto cósmico y chamánico: existe una puerta que normalmente permanece oculta y secreta hasta el momento de morir, pero que se revela en las prácticas sagradas del *bikuri*, que es una planta, un dios, un guía que se representa también por el venado y el sol. Podría asociarse quizá al corazón, ya que la mente no tiene fundamento kosmológico entre los *wixarika*.

La puerta *nierika* es un acceso o superficie de contacto cósmico entre las realidades ‘ordinaria’ y ‘no ordinaria’. Constituye un paso y, al mismo tiempo, una barrera entre los mundos. La puerta *nierika* es también una máscara, el espejo y el rostro de Dios, de la energía cósmica.

Señala Correa (2015, a partir de Neurath 2010, p. 213) al respecto: se “produce un juego elaborado de reflexiones y correspondencias pero también permite ir al otro lado del espejo”, combina “dos modalidades diferentes de representación: “figurar (*figurer*) y mirar (*voir*)”; algo similar sucede en el denominado “perspectivismo” amazónico estudiado por Els Lagrou a partir de los diseños. Y anota además Correa:

Muchas veces, en el centro del *nierika* se encuentra un agujero que sirve para ver “al otro lado”, el mundo secreto, genuino y mítico-atemporal de los antepasados. *Nierika*, en el sentido de “don de ver”, solamente se obtiene mediante la práctica del (auto)sacrificio y de la austeridad, participando en peregrinaciones, velaciones nocturnas, ayunos y demás formas de búsqueda de visiones (Neurath, 2000 p. 63).

El espejo es central en la cultura nahua también, ya que representa a Tezcatlipoca y su instrumento para ver (*itlachiaya*), que Selser asociaba a *nierika*. Entre los *wixaritari* ahora —en su presentación moderna— el *nierika* usado en las prácticas chamánicas, se ocupa para curar y remite al conocimiento visionario. En la parafernalia ritual *wixarika*, todos los objetos para comunicarse con otra dimensión de la realidad son *nierika* o instrumentos del mismo. De manera que el concepto representa todo aquello que permite la trascendencia.

El rostro humano mismo nos lleva a otro plano y nos vincula con los antepasados, con el sol y el peyote, vuelve especiales a los jicareros. En las pinturas faciales de los guías espirituales jicareros —véanse las ilustraciones— puede verse también el círculo, la espiral y el diseño del universo con sus cuatro rumbos, el centro, el arriba y abajo (diríamos con Raúl González el pasado-presente futuro, como en los hopi, pero sin perder de vista que la concepción temporal es circular). El rostro mismo es en realidad *nierika*:

La relación de la palabra *nierika* con la visión (*xeyiarika*) va más allá de la vista como sentido, ya que también se refiere a la visión como un medio de conocimiento. De esta forma, es comprensible que los huicholes vinculen los diseños circulares y espirales no solo con *nierikate* o acceso al mundo de las deidades, sino también, como lo afirmara Everarda, huichola de *Kwarupaxietu*, con “el pensamiento de los huicholes” (Faba, 2003, pp. 92).

Conexión con el todo, realidad no-ordinaria y conocimiento conllevan lo que podríamos calificar como una peculiar Teoría del Conocimiento y la visión.

En las prácticas culturales, incluso la acción de “pintarse la cara con la raíz amarilla (*uxa*) se le denomina *nierika*, pues es una forma de comunicación con las deidades que se relaciona directamente con la ingestión del peyote” (p. 90, Faba a partir de Gutiérrez).

También el *tepari* o disco redondo de piedra volcánica, labrado con figuras en la superficie —quizá sustituto y corazón del fuego— es vuelto *nierika* cuando

se pinta en él un sol o un *híkuri*, y por los mitos que nos hablan de la visión de la diosa de la lluvia *Keámukame*, a través de ellos podemos visualizar a los dioses de los cuatro puntos cardinales¹⁴. El *tepari* podría ser el *nierika* de *Samainuri*, el venado muerto. Es el centro del mundo y es el mundo. En esa concentricidad revolvente, Fresán (2002, p. 59) recupera un texto del huichol Rafael Carillo que muestra la liga *tepari-híkuri*-mundo, que hace crecer la vegetación del *tepari*, que es la tierra, porque la piedra tiene vida (véase, más adelante, el texto correspondiente).

Otros objetos rituales que representan propiedades de comunicación trascendental y hacen función de *nierika* son los siguientes: la flecha *iri*, que tiene representaciones de rectas que son su *nierika*, son rostro de los dioses y permiten la comunicación con ellos y de las flechas se cuelgan además *tsikiri*, plumas, arcos en miniatura, *nierikate* para poder ver y soñar; la *munieri* o flecha emplumada usada para dirigir y limpiar energías, porque las plumas son el *nierika* de las deidades; la *bukuri* adornada —jícara, en náhuatl *xi-calli* o casa, recipiente con un ombligo (*xictli*)— es un modelo al parecer del kosmos, un mikrokosmos que representa en su parte abierta superior la bóveda celeste. Al centro y a las figuras que la rodean se les llama *nierika*, porque proyectan la estructura de los puntos cardinales y se relaciona con *Teakata*, porque en el centro está *Tatevari*—el Abuelo Fuego, que estaría vinculado al *nierika*. La luz de la vela (*katira*) permite la visión de los ancestros, la comunicación entre los mundos. En determinados rituales del peyote se mantiene el contacto con el Abuelo Fuego al centro.

El *tsikiri*—tejido moderno sobre dos varas perpendiculares— es un rombo de estambre, con hasta cinco figuras concéntricas y constituye también un *nierika*, que entre otras cosas se emplea para pedir por la salud de los niños y servía antes para ver a las madres. El *tepu*, tambor de madera y piel de venado, comunica con los antepasados¹⁵.

La forma básica del *nierika* es un círculo con un centro vacío. Por lo general se amarra a una flecha que luego se ofrenda. Otra forma común es la de telaraña: un entramado alrededor del espacio vacío¹⁶. La telaraña se asocia a la trampa de venado. El disco de bambú está hecho de tiras que irradian desde el centro, entretejidas con estambres de colores. El disco de piedra se usa a los lados o atrás de los adoratorios —*xirikite*— y suelen tener pintados la serpiente, el venado, el maíz, el

14 Por supuesto, podemos lógicamente mantener la distinción y decir por ejemplo: *Pi-katau nierika pita pi-biki*, “No es el sol, es un *nierika*”.

15 Es similar al *teponaztli* azteca y está hecho de un tronco vaciado con base trípode, el cuero se tensa con el calor de una tea encendida. Acompaña al *mará'akame* en las fiestas de *Tateineixa* y *Namavitaneixa*.

16 La araña en la kosmología *bopi'sino* —parte de la cultura del noroeste— es también central.

peyote o el sol (que son *nierika*). También aparece *nierika* como disco de madera o cartón, los recientes cuadros de estambre y espejos, que siendo obviamente post-coloniales, remiten sin embargo al núcleo de sentido originario.

El centro vacío de la *nierika* es puerta de ida y vuelta del trasmundo: a través de este se comunican los *mará'akate* con los ancestros y ellos, a su vez, ven dentro del mundo. A través de su ofrenda se adquiere el poder de ver. Se dice que nos liga al sol y al encuentro del corazón, de la vida, de la forma genuina de estar.

En la mitología, *nierika* aparece en formas diversas: como espuma originaria que *Nakawé* puso en la cara del sol, asociado al don de ver. La puerta *nierika* también está en la bisabuela luna. La luna llena es un “lugar de círculos” (*Rikirayemepa*) y según Lumholz, en el principio de la creación se llamaba *si'kuli* (‘espejo’). El espejo de los mestizos en los pies permite ver, pero también el *híkuri* es como un objeto reflejante y el rostro de la persona es un espejo.

Nuestro Hermano Mayor *Tamats Kayyamarie* fue el que hizo el primer *nierika* de telaraña. La araña *tuuka*, que salió de un escupitajo de la abuela *Nakawé*, sabe todo y *Tuuka xare*, araña roja con negro es la primera que tejió. Antes las arañas eran personas dioses. Y *Niwetukame*, ‘Nuestra Madre Tierra’ es *nive* ‘hijo’ y *tukame* ‘volver a coger’: la que retoma lo que dejó en el mundo. Y cuando las arañas agarraron a *Kayyamarie* con su telaraña, del *nierika* salieron las palabras, el canto.

Ahora bien, para cerrar el paseo por el complejo concepto de *nierika* es necesario remarcar, como nos ha hecho ver Gutiérrez (comunicación personal), que la visión común, como en Fresán o Geist es incompleta y que contemplar lo observable —el espejo de los jicareros, el *nierika* que dejan como ofrenda— es insuficiente. *Nierika*, nos anota, es en su perspectiva un verbo, un estar que sustituye al ser mismo (no existe, repetimos, este término en huichol). De ahí que sea tan importante, porque *nierika* es estar sobre la tierra, ser visto, poder ver al otro. Es el principio mismo verbal que les permite a los *wixaritari* concebir que están vivos. Por eso dicen que con el *nierika* pueden ver o ser vistos por los antepasados. Porque al ser vistos los antepasados... entonces existen.

Sin duda el *wixarika* representa una oportunidad para indagar mecanismos de la retórica profunda yuto-nahua en vivo, porque es muy productiva aún la lengua originaria (frente al nahuatl, que perdió gran parte de sus mecanismos retóricos y lógicos profundos que testificamos en el llamado nahuatl clásico). Por ejemplo, es interesante con respecto al relevante problema filosófico de la Verdad, que el prefijo de aserción *ka-ni*, que aparece mucho en consejos, en el discurso religioso, indica distintos valores: brindar coherencia, relevancia de la información en el

diálogo, validez incontestable en la narración mítica, verdad comprobada de una descripción científica o pedagógica¹⁷.

La filosofía del lenguaje inherente al *wixarika* se ve, como en todas las lenguas, en muy diversas zonas, como los topónimos (el equipo de Iturrioz y otros en la Universidad de Guadalajara recopiló cerca de 20 mil) u otras zonas de vocabulario. Como ejemplo de este ámbito en los estudios de Neurath, citemos el núcleo del sentipensar *wixarika* ligado a la identidad-alteridad¹⁸. Muestra el potencial, pero también el error de identificar lengua y ontología sin un método que garantice esas equivalencias.

Hoy en día, los *wixaritari* suelen concebirse como hermanos indígenas de otros grupos originarios y en el plano nacional como mexicanos puros frente a los no-originarios, al mexicano político (*teiwari*). Se oponen al mestizo, pero también ellos mismos pueden transitar a esa condición de alteridad, pasar del *wixarika* “de costumbre” al amestizado.

Neurath estudia este fenómeno identidad-alteridad en su núcleo filosófico-lingüístico, que afirma, expresa el sentipensar *wixarika* no dualista, ya que entre los huicholes no hay armonía de opuestos ni equilibrio orden-caos, porque el equivalente a “cosmos” y “persona” son inestables. El concepto de “persona” se desliza hacia “ancestro” y “enemigo” y guarda un enorme parecido lingüístico con ellos: “*tewi[yari]*, *tevari*, *teiwari* son términos muy parecidos” (Neurath, 2008, p. 30, aunque no por ello podemos nosotros, a diferencia de lo que considera este autor, considerar la relación ontológica):

1. *Tewi[yari]*: “persona”, “gente”, “ser humano”, “indígena”.
2. *Tevari*: “abuelo” y, metafóricamente, “ancestro deificado”.
3. *Teiwari*: “vecino”, literalmente: “distante”, también “mestizo”, “otro”, incluso “enemigo”.

Filosóficamente, considera Neurath, el alma huichola es “inconstante” como en la ontología amazónica propuesta por Viveiros de Casto: “Lo que importa no es la definición sino la transformación”, la relación “oscuro-luminoso”: *t+kari*, asociado con la medianoche (*t+ka*), el inframundo, el mundo de abajo, el mundo mestizo y el Océano Pacífico en el poniente; *tukari*, vinculado al mediodía (*tuka*), el cielo diurno, el mundo de arriba, el ámbito de los ancestros y el desierto de *Wirikuta* en el oriente. E indica Neurath: “La “vida nocturna” es preexistente, permanente y no fue creada, aunque se moviliza e “irrumpe” al iniciar las lluvias”. Es pre-social, individual, espontánea, artística, ambivalente y potencialmente peli-

17 Véase Gómez, Paula (2002).

18 Véase Neurath, Johannes (2008). Seguimos al autor en adelante.

grosa; la “vida solar” es efímera (en la visión del peyote, tras el viaje de sacrificios, en el límite de la muerte), casi utópica. *Tukari* surge en el orden y en lo comunitario (*kiekari*, “kosmos”), pero “siempre en construcción”.

En esta perspectiva “medianoche” y “mediodía” no son elementos del tiempo, sino de la “atemporalidad”: los orígenes *vs.* lo efímero y, entre ellos, el tiempo “real”, “entre estos dos extremos, en algún lugar en el camino del mar al desierto”. Así, en la identidad, el paso, la transformación “de *tevi* a *tevari* implica la iniciación chamánica, la transformación de una persona en su ancestro. Pero hay el riesgo del tránsito inverso: de *tevi* a *teivari*”, que Neurath (2008, p. 32) llama “anti-iniciación”, pero es un asunto discutible para otros estudiosos. Y en una tercera transformación se trata de adquirir la “humanidad” del *tevi*.

La relación identidad-alteridad según Neurath conlleva no solo la ontología en movimiento, o lo que podríamos llamar “ontología impermanente”, sino la alianza entre enemigos y ancestros: *teivari* y *tevari*; la humanidad es un estado efímero y transitorio. Puede decirse que el requisito para celebrar esta alianza muy precaria entre los de arriba y los de abajo es haber fracasado en la iniciación, porque la iniciación exitosa y la creación del kosmos no están garantizados, no son un hecho determinista, como se suele pensar al considerar el carácter cíclico de la sucesión de los “mundos” amerindios (a partir de otra fuente ecologista, Neurath da la traducción de *t+kari* como “crecimiento no sustentable”)¹⁹.

Y la humanidad-etnicidad se adquiere en alianza matrimonial con el maíz (en un ritual que Neurath remite al fantasma del canibalismo, porque no sabemos de cierto si es la sola planta o permanece todavía como gente). El *watakame* (cazador) se convierte así en “gente” (*tevi*) y adquiere un modo de vida sedentario y en familia, a través del matrimonio con mujeres del inframundo. Ser “gente” es producto del fracaso como cazador, no convertirse en *tevari* o dejar de ser ancestro. En el rito *Tatei Neixa* (la “danza de Nuestra Madre”) es “en primer lugar, un rito iniciático y mortuorio para el elote y, en segundo lugar, un rito de paso para los niños.” (p. 40) Esta compleja transformación *Tewi[yari]*, *tevari*, *teivari*, hace concebir a Neurath (a partir de Deleuze) el término “dividuo huichol”, porque el ser gente, *tevi*, tiene una “existencia dudosa”: del estado de alimento no humano o los “vecinos” a lo no humano del dios ancestral.

Todo lo anterior resulta interesante, pero en realidad no podemos sostenerlo en su totalidad por el error determinista que identifica ontología-lengua. Arturo Gutiérrez nos hace ver que es discutible el punto, porque *tevi* es literalmente “carne podrida”, mientras que *iyari* es “carne con corazón”, con vida, y no hay persona

¹⁹ En las grafías puede aparecer la cruz (+) o bien la i cruzada (ȷ) para el sonido de i central.

sin *iyari*. Es decir, el asunto sería más gramatical, nos dice, que ontológico (*Te* es el prefijo en plural que indica la marca de clase). Y en su opinión si fuera tal como lo expresa Neurath, entonces la reduplicación debería aplicarse a todos los términos que conllevan el plural. En suma, que Neurath parte de un parecido lingüístico que no está garantizado en modo alguno corresponda a una realidad ontológica, filosófica; un riesgo de hacer filosofía en lugar de solo describirla, ya que los únicos sujetos auténticos del filosofar son los que viven en cada lengua y cultura.

Neurath extrae de manera condensada la consecuencia filosófica de estas transformaciones y antagonismos, de manera que lo citamos en detalle, pero con las reservas señaladas arriba:

Lo que se puede aprender de los conceptos huicholes en torno a las nociones de vida, del tiempo y de la persona es su manera de plantear el problema: las ambivalencias entre lo ajeno y lo propio, lo nuevo y lo tradicional, el caos y el orden, lo salvaje y lo civilizado, muerte y vida no se plantean en términos de una dicotomía simple ni se propone resolver las contradicciones que estos antagonismos plantean. Queda claro que la reproducción del cosmos depende tanto de su discontinuidad como de su creación. Lo que se puede experimentar son las transformaciones... (Neurath, 2008, pp. 41-42)

Lo que Neurath estudia en el nivel mítico, social, se ha sostenido con respecto a procesos de transformación espiritual. Se ha dicho que para la tradición *wixarika*, la esencia de la vida (el “alma” occidental) reside en la coronilla: *kúpurí* (“pelusilla”), que no debe soplarse. Pero esto lo han cuestionado los *wixaritari* mismos. Se ha dicho que esa esencia puede perderse. Y al morir se eleva como remolino, siguiendo transformaciones, como volverse *xáipi’iyári* (corazón o esencia de la mosca, o insecto volador) y a los cinco años reintegrarse como alguna piedra pequeña de forma y color extraños, o como cristal de roca: *temari* (abuelos), *uquiyari* (protector, guardián, jefe), *’uri’iyári y’+r+káme* (de “flecha”).

De la concepción previa, lo único cierto –nos hace ver Arturo Gutiérrez– es que *kúpurí* es “pelos de elote”²⁰. Existe el *kawka’iyari*: un cristal de roca que no es alma, sino que es tu corazón materializado. Si algo sustituye al término alma occidental es el corazón, pero ese *iyari* es bien distinto al alma que concibe occidente. Porque el *iyari* se va construyendo mediante la obligación del autosacrificio, y no se concibe como una separación cuerpo-corazón. De hecho mediante varios rituales,

²⁰ En la literatura también aparece traducido el término como alma, fuerza de vida, que debe recuperarse en ciertos males.

los jícareros antes de llegar al desierto se convierten en esos corazones antiguos, en esas deidades del desierto (Gutiérrez).

Estas concepciones concuerdan con el “multinaturalismo” documentado en Amazonía y otras partes de América (Viveiros de Castro, 2002). En estas ontologías, se supone la existencia de una cultura humana única y primordial, es decir, se plantea la unidad espiritual de los hombres, animales y demás seres vivos. Al mismo tiempo, esta “unidad cultural” es vivida bajo apariencias muy distintas, así que existe una diversidad corporal o naturalezas múltiples. El cuerpo –nos dice Viveiros, en distintos momentos– es el gran diferenciador, no la cultura. Desde luego, el multinaturalismo que construye Viveiros polémicamente está diametralmente opuesto a la concepción occidental que siempre parte de la universalidad objetiva del cuerpo y de la sustancia (naturalismo), al mismo tiempo que plantea la particularidad subjetiva del espíritu y de los significados (“multiculturalismo”), como también ha llegado a anotar Descola. Pero habría que relativizar, considerando que hay diversos multinaturalismos, y que occidente tampoco es una unidad monolítica.

En fin que, la profunda kosmopercepción *wixarika* tiene un potencial enorme, pero su indagación tiene mucho todavía por conocer y discutir. Y, por otro lado, como en todos los casos de Amerindia, el cambio ya sufrido es acelerado, tocando cada vez más estructuras originarias (como el matrimonio, que tiende a abandonar el incesto, las relaciones no monogámicas y el acuerdo familiar).

Ahora bien, no podemos cerrar esta reflexión sin hacer una mínima mención al continuo del pensamiento *wixarika-naayeri*, ya que son dos pueblos y dos lenguas profundamente cercanos, aunque de los *naayeri* solo haremos una breve anotación centrada en la danza.

Los Naayeri: danzo, luego existe el mundo

Los coras, más allá de los gentilicios de cada comunidad, se llaman a sí mismos y a su lengua *naayeri*. Su territorio principal está en Nayarit (denominación derivada del nombre de un jefe cora), en territorio de barrancas y cañones, con montañas de 700 a 2,200 m sobre el nivel del mar, que en el presente se extiende al norte hacia el límite de Durango y al oriente hacia Jalisco. Su peregrinar ritual y del peyote los llevaba más allá de ese territorio; hoy acostumbran la *datura*. En la actualidad reciente migraron también a E.U. En la Colonia fueron de los grupos de más tardía conquista: 1722. Participaron en el siglo XIX en la rebelión de Lozada. En 2004 restaban 24,390 habitantes. Pero se registran 28,718 hablantes de tres años o más en la muestra intercensal 2015.

En tanto los *naayeri* fueron estudiados de forma pionera en el inicio del siglo XX, considerando el valor de su dimensión filosófica por Konrad Theodor Preuss (1869-1938), merecen todo un texto que no es posible en este momento, pero haremos al menos una brevísima mención elemental, ya que se ubican en el horizonte del Nayar igual que los *wixaritari*, ya comentados. Preuss destacó en sus estudios de los *naayeri* el pensamiento mágico tomándolo en serio, privilegiando el presente originario más que la arqueología y atendiendo a las manifestaciones filosóficas no occidentales, como el canto y la danza.

Para Preuss era relevante el pensar que asociaba la parte y el todo, en el pensamiento filosófico que él llamó mágico:

Es un hecho conocido que al primitivo (*si*), todo aquello que de alguna manera pertenece a su cuerpo o que ha tenido contacto con él, no le puede dejar sin cuidado. Prefiere quedarse con estas cosas porque las considera parte de sí mismo. A estas partes les podría pasar algo que tuviera repercusiones sobre sí mismo. Cabellos, uñas, excrementos, ropa, restos de comida, inclusive sus huellas pertenecen a esta clase de fenómenos. La contraparte a esto es el hecho de que una parte tome el lugar de la totalidad. Las plumas de un ave tienen el mismo poder mágico que el animal completo o la especie completa. Escupir una hoja de coca masticada o colgar un pedazo de ropa en un “árbol de trapos” son ofrendas que implican la acción del hombre completo sobre la divinidad que habita en estos lugares. (Preuss, 1914, p. 10)²¹

La lengua de expresión de la filosofía de los *naayeri* que interesó a Preuss por la “magia de las palabras” y la eficacia del pensamiento es de la familia yuto-nahua, en un continuo con el *wixarika*.

No solamente los seres humanos hablan, también los sonidos de los instrumentos musicales son “palabras”, los animales cantan, hablan y lloran; flores y animales gritan. La eficacia de algunos instrumentos ceremoniales se manifiesta en el hecho de que “hablan”: El lucero hablará con sus palabras, con sus plumas, con su humo de tabaco. También ellos [los dioses de la lluvia] hablan a través de sus varas emplumadas. (Preuss, 1913, p.131, citado por Paulina Alcocer)

21 Este pensamiento es hoy menos extraño a occidente al difundirse la tecnología y el pensamiento holográfico del universo: una parte contiene el todo.

Respecto a los cantos del mitote de los coras (*neira*, “danza”, en *naayeri*), Preuss comentaba que “son antiquísimos y revelan concepciones absolutamente primigenias a pesar de que estos indígenas han adoptado un gran número de costumbres católicas.” Añadía que “muchas de sus costumbres remiten a la época prehispánica”²³.

Entre el sacrificio de los dioses y la lucha cósmica se reproduce el kosmos y el orden social *naayeri*, en un ritual asociado al tema del parentesco, de la alianza, también ligado a los rituales de cacería, depredación y autosacrificio: es decir, sacrificio e intercambio recíproco, como propone Neurath²⁴.

Entre las fiestas actuales del llamado “mitote” (*mehtyínyieita’aka*) es central la celebración del maíz, en donde las diosas de la planta son asociadas a las mujeres: en las lluvias, el mitote de la chicharra (*tsikirijapúa*, en mayo), la siembra y el llamado de las lluvias; en el crecimiento de la semilla, mitote del maíz tierno, la obtención de los primeros frutos (fiesta de las primicias) y el mitote del maíz tostado o esquite (*xaxchéjapúa*) que reinicia el ciclo. También se celebran con respecto a lo social el mitote del gobernador, velación y vejez, mitote de los niños y mitote del bautizo para crecer como *naayeri*. El marco de la fiesta es además, el tiempo óptimo para contar historias y para la transmisión cultural oral.

Los mitotes suelen ser precedidos de tres días de ayuno y celebrarse en patios circulares: al centro se prende fuego, al este se coloca un altar y hay un asiento para el cantador, que toca el mítico *tunama* (de antaño, arco que se percute con palillos, sobre un bule colocado en una pequeña excavación del suelo, para aumentar la resonancia), cuyo tañido acompaña con su voz el *tutichuicacá*, el cantador “mayor de familia” que, entre otros cantos, interpreta los *muariitixa* (cuentos de los ancestros), en las ceremonias del mitote. En su música, los *naayeri* también emplean el guaje perforado como trompeta (véase ilustración).

Los mitotes cambian, según Preuss, Neurath y otros, pero permanecen el patio, la música, la danza y el canto. El patio es el universo, los cargueros encarnan los seres míticos alrededor del fuego, y el cantador le habla y lo representa. La danza girando, girando a la izquierda recrea el mundo y acompaña el mitote de los muertos, de los seres de la lluvia y la fertilidad ante el altar del cielo, del arriba, del desierto. La música del *tunama* acompaña la danza y el canto comunica con los seres deificados y de la naturaleza. En una dinámica de la filosofía, de la forma de vida que sigue, antes o después, del patio del mitote que representa la tierra a las

23 En Olivier, Guilhem (2007), p. 358 (a partir de Manuela Fischer, Richard Haas y Edith Theis, “Obstinación etnográfica ...”, p. 19).

24 Neurath, Johannes (2008).

peregrinaciones hacia los extremos del mundo dibujando su estructura de *chánaka* en el espacio de la migración, en el intercambio incesante con los antepasados, con los seres más allá, en un camino del que se regresa con las aguas bendecidas que servirán para la nueva ceremonia que sostiene la vida y el universo bailando.

Lectura recomendada

Fresán, M. (2002). Nierika. *Una ventana al mundo de los antepasados*. México: Conaculta/Fonca. Para los naayeri: véase de Preuss, K. (en prensa). La expedición al Nayarit. Registros de textos y observaciones entre los indios mexicanos. *Primer tomo: La religión de los coras a través de textos junto con un diccionario cora-alemán*, trad. del cora de Verónica Vázquez y Juventino Díaz Serrano. México: Siglo XXI.

Otras referencias

- Alcocer, P. (2002). Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 88, pp. 47-68.
- Correa, P. (2015). *Convivencia, conflicto y transformación de la mirada. Pensar una Antropología de la imagen*. Manuscrito de artículo proporcionado por el autor.
- Faba, Paulina. (2003). Los rostros de nuestros antepasados. Las pinturas faciales de los Jicareros (*Xukurikate*). Huicholes en *Tateikita. Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 82, pp. 73-92.
- Geist, Ingrid. (1992). La configuración espacio-temporal de la ritualidad huichola. En Carlos Martínez Assad (Ed.), *Religiosidad y política en México* (pp. 331-341). México: Universidad Iberoamericana.
- Gómez, Paula. (2002). La modalización en huichol: la función retórica del prefijo de aserción *ka-ni*. *Cuicuilco* 9 (024), pp. 131-142.
- González, F. (2007). Vida y na'uralza en la concepción *wixarika*. El desarrollo sustentable como alternativa. En Rojas R. y Vázquez L. (Coords.), *Indígenas e indigenismo en el Occidente de México. Antología del primer Coloquio sobre Pueblos Indígenas e Indigenismo en el Occidente de México* (pp. 433-457). México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Instituto de Gestión y Liderazgo Social para el Futuro, A. C. Ciesas Occidente, Universidad de Guadalajara.
- Gutiérrez, A. (2002). *La peregrinación a Wirikuta*. México: INAH-Universidad de Guadalajara.
- Kindl, O. (2003). *La jicara huichola: un microcosmos mesoamericano*. México: INAH/Universidad de Guadalajara.
- Neurath, J. (2008). Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza. *Cuicuilco* XV (42), 29-44.
- Neurath, J. (2000). El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola. *Desacatos* 5, pp. 57-77.
- Neurath, J. (2010). Simultanéité des visions: le *nierika* dans les rituelles et l'art des Huichols.

- En Philippe Descola (ed.), *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la representation* (pp. 203-214). París: Musée du Quai Branly.
- Neurath, J. (2013). *La vida de las imágenes. Arte huichol*. En Artes de México. México: Conaculta.
- Weigand, Phil C. (1992). *Ensayos sobre el gran nayar: entre coras, huicholes y tepehuanos*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en Mexico.
- Weigand y Fikes (2004). Sensacionalismo y etnografía: el caso de los huicholes de Jalisco. *Relaciones de Primavera XXV*, 50-68.

Referencias para los *naayeri*

- Jáuregui, J. y Neurath, J. (2003). *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a las etnografías cora y huichol*. México: INAH, Universidad de Guadalajara.
- López, J., Frawley, W. y Kreeft, J. (2010). ‘Se puede conservar la cultura y también se puede aspirar’: Language and Cultural Identities among the Cora of Mexico. *Heritage Language Journal*, 7, (2), 21-44.
- Neurath, J. (2008). Y continúa la polémica... Etnografía, epistemología y el proyecto de una antropología teóricamente dialógica. En Coordinación Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Ed.), *Diario de campo, Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología* 97, 52-63.
- Guilhem, O. (2007). Reseña de ‘Johannes Neurath (coord.), Artes de México. Arte antiguo cora y huichol. La colección de Konrad T. Preuss, n. 85, agosto de 2007’. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37, 354-361.
- Preuss, K. (1982). *Mitos y cuentos nabuas de la Sierra Madre Occidental*, trad. de Mariana Frenk-Westheim. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Preuss, K. (1913). Die magische Denkweise der Cora-Indianer. En *XXIII International Congress of Americanists*, London, May 17 to June 1st, 1912, vol. 1 (pp. 129-134). Londres: Harrison and Sons.
- Preuss, K. (1913). 1914 *Die geistige Kultur der Naturvölker*. Leipzig: B. G. Teubner.

Música recomendada

- Jáuregui, J. (Ed.). (1993). Preuss, K., *Música y danzas del Gran Nayar*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista.

Fragmentos de texto *wixarika*. *Tepari*-peyote-mundo

El *tepari* es todo el mundo. Si comes peyote se te acerca todo, ya no vas a ocupar a ninguna persona que te explique, él te va a explicar todo. El mundo y el peyote tienen la forma del *tepari*. Entonces son tres: *tepari*, peyote y el mundo, porque tienen la misma forma. El *tepari* es una piedra, es el *nierika* de *Samainuri*; el *hikuri* es un mundo, para ver todo; el mundo es *Tukutsi*.²⁵

El sol y el don de ver

... el cerro *Reu'unari* (Quemado) o *Paritekia* (del Amanecer) también aparece como el lugar donde *Tayau*, 'Nuestro Padre', el sol, salió por primera vez. Los dos eventos –el origen del sol y el primer amanecer– no solamente sucedieron en el mismo lugar, sino también en el mismo momento, precisamente al final del 'camino de la oruga'. De hecho el mito explica que el cactus psicotrópico nació cuando el venado adquirió *nierika* –'el don de ver'– y cuando 'encontró el *ta-tukari* y *ta-iyari*'. Este último concepto –'encontrar nuestro corazón, nuestra vida' significa algo como 'iniciarse en el chamanismo', pero 'si queremos usar palabras más filosóficas' también lo podríamos traducir como 'adquirir o desarrollar una forma genuina del ser' (Negrín, 1985, 1986). El venado mítico no come peyote, sino que se transforma en él.²⁶

Texto-Imagen del origen *wixarika*

Imagen de *nierika* de estambre, que puede ser considerado como una base de la escritura huichola. Anexamos la explicación del texto visual, tomado de Iturrioz, Ramírez y Pacheco (1999, p.3)²⁷, que interpretan la historia narrada del grupo *wixarika* y su cosmología:

Los hechos se remontan hasta la noche de los tiempos, simbolizada por el color negro de la parte inferior del cuadro. Gracias al maíz se produjo la transición de la noche cultural de los cazadores y recolectores nómadas a la luz de la civilización sedentaria agrícola. El *xiriki* o templo familiar cobija a las nuevas divinidades y objetos rituales ligados al maíz y a la vida sedentaria

25 Fuente: Texto de Rafael Carillo, en Fresán, 2002.

26 Fuente: Neurath, 1997, pp. 191, 196.

27 Iturrioz, José Luis, Ramírez, Xikatame (Julio) y Pacheco Fritemai (Gabriel) (1999): "Gramática didáctica del huichol. Vol. 1. Escritura fonológica y sistema de escritura". *Función* 19-20, pp. 2-3.

de la ranchería. En la región de la oscuridad las personas y los animales no se distinguían, como parecen indicar las huellas alternantes de pies humanos y de pezuñas. Salieron a la zona de la luz como el maíz brota de la tierra, dejando sus raíces dentro de la tierra. En conmemoración de ello, el chamán cuenta la historia antigua a la luz del fuego durante la noche, que simboliza la época del temporal y la noche histórica de los tiempos anteriores a la civilización. La abuela *Nakawé*, diosa del crecimiento vegetal, representa la transición de una etapa a la otra y la conjunción de la cultura de la cacería y la cultura de la siembra, simbolizadas ambas por la milpa (femenina) y la flecha (masculina), su cuerpo aparece en la zona del inframundo y en parte en la zona de la luz, portando en sus manos los símbolos de la cultura chamánica: la cabeza del venado y las plumas mágicas de las aves.



?Iki?i ta hi xenui hi ?aitiari pai ti meri pai ti timiti kwateuyi Nakawéta ?iki?i ri, ketaya ?iki?i hirixia, xenui kwaneuyiwi ri, niuyiwini ?iki?i hirixia ri, ?iki?i?i ri kwiteerita kariki tini aneni miki ?iki?i?i ri, ?uwa?i memayeneika ?iki?i?i xenui tewámama, kímikite waniu ?iki hi ri memiweiya, meniweiyani ?iki ?uwa?i pai ti ta ri ki kii pai ri ta pai ti xenui ri Kititimeta ke metekuteriwa ?uwa?i pai ti tu kwanehiki. ?Uwa pai ri me kanitunuaka xenui ?iki?i, kímikime. Kímikita ri ?iki kwate?ane ?iki ri kímikime ri kanitunuaka ?ena ?ati?irietí ya niutayeyureni, ?iki?i ta neumetse tsi ?iki?i ri ta mana tikariki tiyianeni; ?iki xurawetsixi mana menikateni. ?Iki nakawé xenui, ?iki pairieya hi ?iki?i yumuwieri mahurie ?iki ta yukwareré makwe?e xei tapa ri ta. Miki ri kaniniukameyatini miki mimi. ?Iki?i?i ketaya memuweiya miki?i xenui tewámama waketa mihiki. Hasta mana pai ti ?ena pai ti menitaxei tsi ?iki tsie pai ti. Miki yiwipa kanimimetini.

Tseriekame (Antonio) Carrillo de la Cruz, Mexatsie, Tuapurie.

Fragmento de texto *naayeri*. Canto de la lluvia

Aquí se encuentran los pensadores, nuestros viejitos, aquí se acuerdan de los dioses que se llaman los danzantes (*néeweeeme.s*)²⁸, aquí los danzantes les hablan con sus palabras, con sus pensamientos; ellos están muy lejos, en medio, arriba de nosotros. Allí les platican a los danzantes que están allá y se adornan con agua. Ellos conocen los pensamientos de nuestros viejitos; piensan en bajar; se adornan con sus trajes, con su vida, con sus hermosas coronas de la vida, con sus preciosas plumas nocturnas, con sus hermosas plumas de nubes. Las caras están muy bonitas, adornadas con (velos de) chaquiras, adornadas con palabras (el trueno y el rayo); aquí piensan bajar; traen sus suntuosas coronas, traen bonitas sonajas. Ahora se acuerdan del altar en el oriente; van bajando hacia allá, en medio del altar (Konrad Theodor Preuss, 1906).²⁹

La creación de la *chánaka* (*tsikiri*) y del mundo *naayeri*

Cuando la madre tierra-luna creó el mundo, sacó a sus hijos del mar y los colocó en las nubes, hasta que se cansaron:

“Ahora los dioses se pusieron a pensar: “¿Qué vamos a hacer? Ya estamos cansados de estar colgados aquí”. Se acordaron de su madre, de su hermano mayor y de su padre, y los llamaron: “Ya estamos cansados. ¿Saben cómo pueden ayudarnos?”. Entonces, ella escuchó eso y les dijo: “Busquen algo de ustedes mismos”. Así lo hicieron y se pusieron a buscar. Entonces, ellos agarraron algo de sí mismos que era tierra y de esto formaron una bolita. Cuando terminaron de hacer eso, llamaron a su madre, a su hermano mayor y a su padre. A su madre le dieron lo que habían agarrado de sí mismos. Ella lo recibió y pensó: “¿Qué voy a hacer con eso?”. Entonces, ella se acordó del niño, de Nuestro Hermano Mayor, y le dijo: “Ahí pon tus flechas, ponlas cruzadas, una encima de la otra”. Así lo hizo y así colocó sus flechas. Entonces las amarró en medio con un nudo. Cuando terminó esto, llamó a su madre y le dijo que ya había terminado. Entonces, ella se puso a pensar, y se acordó de sus cabellos. Ella arrancó un mechón y lo tejió.

Una vez que hubo tejido sus cabellos, ella tomó la tierra y los cabellos y los colocó encima de las flechas y los ordenó. Así lo dejó para los dioses. Entonces,

28 La é es normalmente una e con el signo circunflejo invertido.

29 Fuente: Jáuregui y Neurath (Comps.). (1998). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, buicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. P. 242.

ella dijo a sus hijos: “Párense encima de esto. Se pararon ahí y empezaron a pisarlo con los pies. Lo estiraron mucho hasta que terminaron.

Entonces, ellos informaron a su madre, su padre y su hermano mayor: “Aquí es, hicimos como nos habían encargado”. “Está bien”, dijo Nuestra Madre, y les dijo: “Aquí van a quedarse”. Allá, ella dejó a los dioses. Nuestra Madre lo bendijo y lo llamó “mundo”. Así, con estas palabras, lo terminó. Aquí dejó a los dioses y todo: piedras, árboles, zacate, agua y el dios del agua [Txákan]. Allá dejó a todas las aves y las fieras. Así lo terminó y también dejó los seres humanos y todos los animales domésticos: vacas, mulas, caballos, burros, borregos, puercos, pollos y gatos. Aquí en la tierra, ella dejó todo lo que hay. Así lo terminó y se va quedar en medio, arriba de nosotros. Nada hace falta y se va quedar para siempre. También a nosotros, a sus hijos, nos dejó un poco, para un día. Así terminó.”³⁰



Figura 5. Híkuri o peyote
(*lophophora williamsii*).
Foto: Ramón Portales

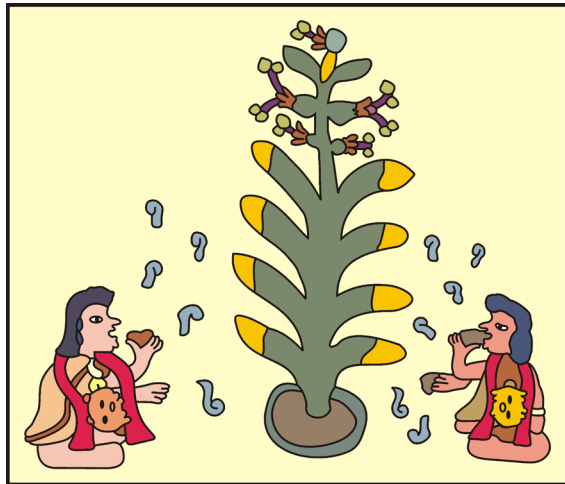


Figura 6. Indios comiendo peyote, en el Códice Florentino (*Amxtli* de Tlatelolco).

30 Fuente: Preuss, K. 1998 (1908^a), p. 257-258.



Figura 7. Ofrenda al peyote en *Wirikuta*.



Figura 8. *Tsikiri* (mal llamado “Ojo de Dios”).
Foto: Ramón Portales



Figura 9. Vivienda y centro ceremonial de Las Latas.
Véase el centro ceremonial pentagonal abajo al centro.

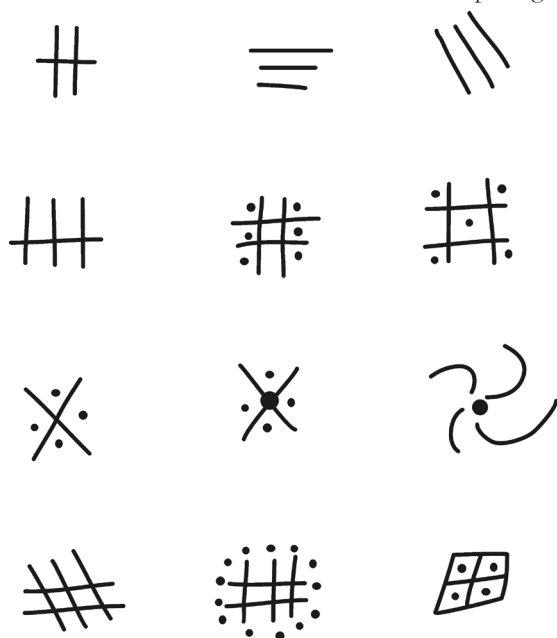


Figura 10. Pinturas faciales de jicareros.

Dibujos circulares, espirales y de representación cósmica.
Fuente: Paulina Faba Zuleta: *Los rostros de nuestros antepasados. Las pinturas faciales de los jicareros (xukurikate). Huicholes de Tateikita.*



Figura 11. Trompeta de guaje *naayeri*.
A partir de una Foto de Raúl Barrera.

Capítulo 6

Skiyu Ajngáa xo: la fuerza de nuestra palabra

Seminario *Jumaa Me'phaa*

Introducción

Nosotros los que integramos el Seminario *Jumaa Me'phaa*, somos *xabo me'phaa*¹, herederos de la antigua palabra y la resistencia, que por siglos han mostrado nuestros abuelos y abuelas. Hoy tomamos la palabra para manifestar lo que nuestro corazón siente. Nos preguntamos y les preguntamos a todos y a todas: si no defendemos nuestra vida y nuestro territorio, que es base de nuestro pensamiento, ¿qué le diremos a nuestros hijos e hijas mañana y a nuestros abuelos y abuelas que están en *muujúin*?² Para ello pongamos nuestra palabra, para juntar nuestro camino, para hacerle frente a los proyectos transnacionales del estado y academicistas.

Así el seminario itinerante *Jumaa Me'phaa*³ ofrece el siguiente capítulo, para que el lector o lectora tenga en sus manos la posibilidad de conocer el pensamiento *me'phaa*. Por medio de algunos elementos (categorías filosóficas) se resume una amplia gama de características del pensamiento y de la vida cotidiana de las y los *me'phaa*.

Nos concentramos en este ensayo en las categorías interrelacionadas de *Skiyu* (fuerza de la vida), *Ñajuú*, que literalmente se traduce como “trabajo” en castellano, y *Ajngáa* (palabra). A través de una analogía entre el ciclo de vida *me'phaa*—desde que el infante nace (viene con pensamiento), crece (agarra la fuerza) y subsiste en la comunidad a través de la fuerza (busca su nombre) y muere (le llega el nombre)— y el ciclo del “trabajo”, explicaremos la importancia de la fuerza, del “trabajo” y de la palabra en relación con el sujeto y su entorno. De ahí que en el transcurso del ensayo, abordamos algunas acepciones y problemáticas de estas categorías en relación con otros pensamientos, en especial, el poder y la resistencia, y el trabajo y la división del mismo.

1 Pueblo Originario asentado en la zona Montaña del estado de Guerrero.

2 Lugar donde nos encontramos todos en palabra, y rendimos cuentas a los muertos y a los vivos.

3 La meta principal del Seminario *Jumaa Me'phaa* es reconstruir el conocimiento comunitario. Está compuesto de investigadores originarios. Ellos son: los *me'phaa* Dante Martínez Manzanares, Huberth Martínez Calleja, Julián Jerónimo Reyes, Lenin Mosso González, Miguel Cortez Juárez, Rosa Sánchez Cruz y el finés, sami, Mikko Mäkimartti.

Como colectivo nos ofrece un punto de partida para nuestros futuros análisis sobre el pueblo *me'phaa*. Sin más preámbulos, ponemos nuestra palabra para abrir el diálogo y para que conozcan *la fuerza de nuestra palabra (skiyu ajngáa xo)*.

Filosofías y filosofar: asedios a la modernidad eurocéntrica

La filosofía eurocéntrica⁴, aparentemente universal, construida a partir del sujeto individual, se declara libre del contexto. En nuestro Seminario *Jumaa Me'phaa*, en cambio, la filosofía se concibe como una construcción histórica del pueblo, es decir, una filosofía colectiva. En otras palabras, el 'Ego cogito' cartesiano no entra, no existe si tomamos en cuenta la historia, la familia, la comunidad, el entorno y sus constituyentes (humanos y no humanos), que viven en relación indivisible y en diálogo constante con nosotros.

Nosotros como *me'phaa* estamos tratando de sistematizar nuestra filosofía y filosofar. Es la primera vez que alguien incursiona en la filosofía *me'phaa*. De esta manera se rompe el monopolio de las y los antropólogos, y los y las lingüistas extranjeros de nombrar nuestra realidad⁵. De ahí esperamos llegar a la época, donde el diálogo de saberes⁶ y los conocimientos sean una cuestión de supervivencia; es decir, la época o forma de pensar a la que Dussel nombra transmodernidad⁷: ir más allá de la modernidad única eurocéntrica y sus encubrimientos epistemológicos. De ahí que tratamos de dar el giro epistemológico a la filosofía occidental. Por eso, nosotros le preguntaríamos a Descartes: ¿Por qué piensas? ¿De dónde viene lo que tú sabes? ¿En qué lengua la aprendiste? ¿Tienes familia?

De acuerdo a Dussel, la filosofía se fundamenta en la cotidianidad, al problematizar lo concreto; de esta manera, se parte de un *horizonte*⁸ en donde se puede interpelar al otro. Así, decimos a Descartes: Tú eres porque 'estás' (que impli-

4 Véase Enrique Dussel, 1993.

5 Como cuentan los abuelos, 'la historia del tigre (*Xiña*) es contada por el cazador, pero algún día el tigre contará su propia historia', la balanza estará equilibrada.

6 Boaventura de Souza Santos, 2006, define la ecología de los saberes del siguiente modo: "la posibilidad de que la ciencia no entre como monocultura sino como parte de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con... el saber de los indígenas... con el saber campesino".

7 Enrique Dussel, 1999, sitúa la transmodernidad en el contexto de la filosofía de la liberación y la indagación sobre la identidad latinoamericana, entendiendo por teorías transmodernas aquellas que, procedentes del tercer mundo, reclaman un lugar propio frente a la modernidad occidental, incorporando la mirada del otro postcolonial subalterno.

8 Según Enrique Dussel, 1977, el horizonte viene de la palabra en griego *horizon* que significa "delimitar". Desde el horizonte se avanza al árbol, al rancho o lo que fuere.

ca en sí ‘hacer’⁹), tienes un contexto, una lengua y un territorio desde donde estás pensando¹⁰.

La filosofía que acá plasmamos con signos occidentales intentamos que sea lo más apegado a nuestra palabra, a la que se vivió y vivimos hoy los y las *xaba me’phaa*, pues no encontraremos en la experiencia *me’phaa* ‘palabras filosóficas’ pero sí prácticas en la comunidad, es decir, no se expresa simplemente en la palabra sino en el hacer. Por otra parte, no haremos alusión a comparaciones con la filosofía eurocéntrica, porque sería tomarla como parámetro filosófico. Como sabemos, no existe una filosofía sino filosofías, validadas tanto por la academia como por nuestras prácticas en la comunidad. En cambio, trataremos de dialogar con las filosofías otras. Cuando nombramos con conceptos como política, poder, filosofía, ética, entre varias, no es porque nuestro conocimiento se presente así, sino porque ‘le podemos nombrar o diferenciar’ pero no concebir igual. En otras palabras, solo para que podamos expresarle nuestra palabra al ‘otro’, se la ‘traducimos’ con esos nombres, pero no con el mismo valor. Nuestra palabra siempre es de respeto, porque todos la hablan, tiene vida, es cosmovivencia, es intersubjetiva¹¹. La palabra es el fundamento, porque valida el hacer y estar con el pueblo, con el territorio. Cuando uno da su palabra, se hace, se cumple.

Cabe aclarar que en la reflexión de nuestras propias categorías en nuestra propia lengua estamos de acuerdo con Lenkersdorf (1996) cuando describe que:

a) Mediante la lengua nombramos la realidad. Afirmamos que la lengua no es solo un medio de comunicación, sea con otros o sea con nosotros mismos para expresar nuestras ideas con palabras.

b) Nombramos la realidad según la percibimos.

c) Al pertenecer a diferentes culturas y naciones, no todos tenemos la misma percepción de la realidad.

d) Por ello, nos relacionamos de modos diferentes con la misma realidad. Cosmovisión y cosmovivencia se complementan¹².

e) En conclusión, a partir de las lenguas podemos captar las distintas cosmovisiones-filosofías- de culturas diferentes.

9 Por ejemplo, insistimos que no existe observación sin participación (hacer y estar).

10 Cuando hablamos de ‘estar’, nos referimos a que todo lo que existe, tanto lo que se ve como lo que se siente en el corazón, siempre está junto a nosotros.

11 Según Lenkersdorf, “las acciones no se conciben de manera piramidal entre sujetos actores y objetos receptores, sino que, en cuanto acontecimientos, eslabonan diferentes tipos de sujetos, no diferenciados jerárquicamente” (2001, p. 12); “la relación es la de varios sujetos actores cuya participación se requiere para que el hecho ocurra” (1996, p. 31).

12 Para los coordinadores del texto, kosmopercepción y kosmovivencia.

En fin, en el Seminario *Jumaa Me'phaa* creemos que los aportes de los pueblos como el *me'phaa* son fundamentales para concebir una realidad social justa. Por un lado, es la importancia de los discursos políticos de resistencia (étnica y autonómica) frente a los proyectos de la modernización, y por el otro, la interpelación con la falsa idea de modernidad, de eurocentrismo, pero sobre todo con la falaz creencia que nace de estas dos últimas: una pretendida filosofía universal. De ahí la necesidad de “entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento que (por ejemplo) ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 17). Y de ahí que es importante hacer una valoración filosófica de la cosmovivencia *me'phaa*, construir una epistemología a base de categorías no eurocéntricas que permita (en parte) superar la problemática de la colonización y alienación del pensamiento.

Las y los *Me'phaa* de la Montaña de Guerrero

El lugar de asentamiento de las y los *me'phaa* en el estado de Guerrero data del 2500 a.C. y abarcaba gran parte del territorio del estado de Guerrero¹³. Vivían en un lugar conocido como Tlachinollan-Caltitlán que significa ‘el lugar de los campos quemados’ (de ‘las casas quemadas’). Fueron dominados por la triple alianza que en 1461 intentó por primera vez someterlos. Resistieron, pero en 1487 fueron sometidos al señorío Mexica. Años después, fueron reduciendo su territorio debido a las expansiones de otras culturas, hasta que se establecieron en Tlapa¹⁴. Compartían el territorio con los *ñuu savi* (pueblo de la lluvia) y los nahuatl.

Constatamos que los *me'phaa* han pasado por tres procesos de invasión y colonización (y resistencia): en primer lugar por la (ya mencionada) triple alianza que logra dominar el territorio de la montaña y se le “imponen” tributos y queda soterrado por los nahuatl. En segundo lugar, fueron los españoles que en 1521 llegan a estas tierras. La ‘red’ tributaria y señoríos sometidos por los mexicas, pasa a

13 Los abuelos de Malinaltepec cuentan una historia, la cual, se ha quedado en la memoria oral, sobre la migración y fundación del municipio *Mañumi*, que hace muchos años, nuestros antepasados salieron de un lugar por los volcanes, era una familia de apellidos “*Temilitz?*”, los cuales huyeron del lugar a causa de que había muchas guerras y vinieron buscando mejores tierras para vivir, llegaron a Tlapa, pero por problemas con otras culturas, decidieron irse a las montañas y fundaron Malinaltepec. Por ello, hoy día se les considera como los padres fundadores del municipio, de los *me'phaa*.

14 Su territorio fueron los actuales municipios: Tlapa de Comonfort, Tlacoapa, Huamuxtitlán, Olinalá, Malinaltepec, Tlacoapa, Zapotitlán Tablas, Acatepec, Metlatónoc, Cochoapa El Grande, Iliatenco, San Luis Acatlán, Azoyú, Ayutla, Cuauhtepic y Atlamajalcingo del Monte.

manos de la corona española y, ese mismo año, también llegan los primeros evangelizadores. En tercer lugar, es la colonización contemporánea: por un lado, a manos del estado-nación y sus políticas indigenistas; por otro lado, las transnacionales que llegan a nuestro territorio a imponer proyectos extractivistas, como la minería y la Reserva de la Biosfera de la Montaña.

La población de *me'phaa* es de aproximadamente 95 000 habitantes¹⁵. Pertenecen a la familia lingüística tlapaneca-sutiaba. Hasta donde se tiene estudiado, existen ocho variantes dialectales del *me'phaa*. Los nahuatl-azteca nombraron a los *me'phaa* como tlapanecos, que en náhuatl quiere decir ‘cara chimeca’ o ‘cara sucia’. Hoy nos autonombramos según nos concebimos como *xabo me'phaa*.

Origen Mítico de los *Me'phaa*

Según un mito¹⁶ de origen *me'phaa*, hace mucho tiempo después de que se juntaron los ríos para formar los mares y el cauce de los ríos formaran los cerros, vivió un *xabo me'phaa* con una perra negra, en el cerro más alto, ahí construyó su casa de bajareque y ahí empezó a trabajar para poder vivir. Hizo su milpa, trabajaba todos los días y sin embargo se cansaba, se decía a sí mismo que necesitaba un compañero, alguien que le preparara la comida, le calentara las tortillas. Cierta día al regresar de la milpa había en su mesa tortilla caliente, se sorprendió porque no sabía quién se lo había preparado, al día siguiente pasó lo mismo y así durante 15 días. Decidió entonces vigilar su casa para saber quién le preparaba las tortillas, se levantó todos los días, sacó filo a su machete, agarró su sombrero y fingió ir a trabajar pero se escondió atrás de su casa para espiar quien le hacía su comida. Entonces se dio cuenta que su perra se quitaba la piel como si fuera un abrigo con cierre, convirtiéndose en una mujer hermosa. Se acercó en silencio y, cuando ella se descuidó, agarró su piel y la echó a la lumbre. Esta al verse desnuda lloró y le rogó que no quemara su piel pero este no le hizo caso y así fue como se forma la primera pareja *me'phaa*.¹⁷

15 131, 148 hablantes de tres años o más, en la muestra intercensal 2015 (N. de los Eds.).
 16 Pensamos con Dussel (2009, p. 33) que “los mitos, narrativas simbólicas entonces, no son irracionales ni se refieren solo a fenómenos singulares. Son enunciados simbólicos y por ello de “doble sentido”, que exigen para su comprensión todo un proceso hermenéutico *que descubre las razones*, y en este sentido son racionales y contienen significados *universales* (por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias) y construido con base en *conceptos...*”.

17 Relato contado por Valentina Calleja Gálvez, *me'phaa* de la colonia del obispo Malinaltepec, Guerrero. (Sobre la piel, véase Matiúwà, 2021, *Sentipensar Mè'phàà*)

De este mito rescatemos que la familia es en primera instancia la relación con el otro y está compuesto de dos que son diferentes pero que se vuelven uno en la casa, por la reciprocidad de su trabajo, luego la vida empieza a partir del trabajo mutuo y la ayuda de los en la casa, aquí el trabajo de los dos tiene el mismo valor, y no hay una división del trabajo, el mito tiene el principio sobre el respeto a los animales y a lo femenino.

El perro en la actualidad tiene un trabajo, el de cuidar la casa, el de cazar, por eso el hecho de quitarle su piel significa una deuda desde un principio en donde se fundamenta el comportamiento ético que vendría después sobre los animales y también sobre la madre que se le despoja de su piel, a la cual se le tiene que respetar por lo mismo, porque para que tengamos vida a ella se le despojó para que nuestra familia subsista en el trabajo, por tanto y por eso, la mujer es fundamento y a quien se dirige nuestra ética.

Genealogía *me'phaa* y su concepción de la fuerza

Cuando una mujer *me'phaa* está embarazada se dice *já' goo ede* (carga el pensamiento) y cuando está dando luz se dice *na'ni xuajen* (está haciendo pueblo). Esta manera de enunciar desde el lenguaje *me'phaa* se enuncia pueblo desde que nace porque nace pueblo. El nosotros está presente en *me'phaa* en la categoría *ló* (nosotros). Las y los *xabo me'phaa* que nacerán son los que traen el pensamiento, por tanto, aprenden la palabra (*ajngáa*) para ser *xuajen* (pueblo) y la responsabilidad de ser pueblo. Esto implica la posibilidad del diálogo entre nosotros y otros¹⁸.

Cuando el niño o niña empieza a caminar se dice *ndayé tsía'ke* ('agarra fuerza') que se entiende que empieza el camino hacia la vida y su integración a la fuerza y al trabajo colectivo de la familia para su sustento. Ahí, en el ámbito familiar, es donde aprende la palabra *aj'ngaa dx'ava* que es el fundamento de la ética *me'phaa*, porque es surgido del diálogo con lo vivo y muerto sobre la tierra. *Ajngáa dxavua* es una experiencia conceptual, fundamento nombrado por los miembros más sabios de las comunidades *me'phaa*, los *xabó niki* o *xabó ede* (ancianos). Remite entonces a la ética *me'phaa*, a las costumbres y a los valores y a las responsabilidades que tienen para con la *Akuun mbaa* y *Gumbaá júba*, ('deidad de la tierra' y 'mujer tierra'), con los animales, con la comunidad y con la palabra¹⁹. Es redescubierto (véase Ingold,

18 Las/los *xabo me'phaa* que hoy emigran, mientras asumen la palabra, son pueblo.

19 Por ejemplo, antes de cazar y comer animales silvestres, los y las *me'phaa* piden permiso mediante ceremonias al 'Señor Cerro', prometiéndole a tomar solamente lo que necesiten y hacer de ello buen uso.

2001) mediante un rito por los y las jóvenes cuando quieren formar una familia, con presencia de las dos familias involucradas y los ancianos.

Skijyu es la palabra con que las y los *me'phaa* refieren a la 'fuerza de la vida', es decir, la fuerza en sí misma de *xabo* (carne que habla) y esta misma palabra en el espacio colectivo se le domina *tsia' ske'ló*, en donde se ejerce como práctica viva para *unificar la fuerza* (*mu'waan tsia'kia'ló*). De hecho, la misma lengua *me'phaa*, nace dentro de una gran fuerza, según la concepción de la memoria oral, como se constata en el siguiente *a'muú* (canto): 'Este *me'phaa* apareció hace mucho tiempo/nadie vio cuando nació/también nadie vio quién es su mamá y quién es su papá/vino creciendo dentro de una gran fuerza' (...) ²⁰. De todo esto, argumentamos que la concepción de la fuerza en el pensamiento *me'phaa* tiene una estrecha relación con la vida del sujeto, el cuerpo y la tierra en donde vive.

En *me'phaa* hay varias categorías que refieren a la *fuerza* en sentido de práctica que se entiende como 'trabajo' en la cultura sistémica-occidental. *Najuú* es la palabra cuya traducción literal es 'trabajo' pero en el tronco lingüístico de la palabra *ña'ju* en *me'phaa* encontramos que está relacionado con *ñaím* (brazo), que hace referencia a la práctica de la 'brazada', la mutua ayuda en el *ñajuú*, y a la relación con otra persona (compañera). ²¹ La necesidad obliga *el otro brazo del compañero*, es decir, trabajar colectivamente en y para la comunidad (e.g. milpa y corto de café, una de las principales actividades agroeconómicas de la región de la Montaña).

Estas categorías son prácticas en tanto que la palabra es viva y no se restringe a la oralidad en el sentido eurocéntrico. Además, para los *me'phaa*, no hay una edad en específico para ejercer la fuerza, trabajar, a diferencia de la cultura occidental y su ley sobre el trabajo infantil ²², sino que el ejercicio de la fuerza, el trabajo, es el proceso mismo de definirse como sujeto a través de la participación dentro de la familia, por tanto de la comunidad (esto trataremos más adelante), y esto empieza cuando el niño o la niña 'agarrar fuerza', fuerza para la vida, fuerza para autodefinirse en relación a los otros.

20 *Me'phaa ri'gue ne' kujma na'ki' wajiinu/Nda'wa tsi ndeyóó wa'na ní guma'a jami nda' wat sí nde'yoó/Tsa ñajon rú du'u xu' kuen anuu, Ni'ka rá'gaja au'n mbaa tsia'ke (...)*

21 *Ña'w* es lo que se entiende en español como "amante" pero que en la concepción *me'phaa* se refiere a otra persona que apoya por alguna manera en el trabajo familiar (es posible que un hombre tenga dos *ña'w*).

22 En la ley de la constitución política mexicana se establece que el niño tiene derecho a jugar, a la educación (...) esto con la protección de una universalidad de derechos humanos enunciados desde un contexto diferente, contexto en donde el concepto y práctica del trabajo difieren a los del *Me'phaa*.

A continuación presentaremos algunas categorías y prácticas que remiten a la *fuerza* y el “trabajo”, sin olvidar su relación, y la responsabilidad con la *palabra*.

Ma'ga'yaa mbi'yuu

La categoría *ma'ga'yaa mbi'yuu* (voy a buscar mi nombre) y *ma'ga'ñumbaá* (voy a peonar) remiten al proceso de la búsqueda, lo que me ayudará a vivir a mí y a mi familia. En ese sentido es el *hacer (estar)* lo que va a definir mi *ser*. Buscar mi nombre es igual a buscar algo de comer, como cazar, recolectar, sembrar. Esto implica “trabajar”²³ ya sea “trabajo” asalariado en o fuera de la comunidad. *Ma'ga'ña'ju*, remite al proceso de ayudar al compañero para mantener la vida, más aprender de la experiencia de “el otro”. *Ma'ga* significa ‘ir’, esto es, tomar el camino que empieza desde cuando se *ndaya tsia ke* (toma la fuerza para caminar). El caminar se entiende como parte de la resistencia de las y los *me'phaa*, así también como en el camino es donde constatamos que existen los otros.²⁴

El servicio de la novia

El servicio de la novia es la unificación en tanto que cumple una relación política-social y comunitaria. Dicha relación define la capacidad y responsabilidad que tiene el novio de asumir el trabajo como una forma de la continuidad del saber comunitario y de la vida, en especial la subsistencia de la nueva familia.

Cuando alguien hace servicio de novia se le ponen pruebas. Se le da un machete sin filo para cortar leña con la finalidad de evaluar su desempeño en el trabajo. Se le pone a trabajar la yunta, evaluándole el manejo del arado, el cómo matar a un animal, el ofrendar, entre otras pruebas.²⁵ Así, el novio tiene que trabajar lo doble por un período determinado para equilibrar o sanar la falta de un miembro de la familia de la novia²⁶.

23 Marx (1975, 2009) nos ha dicho que el trabajo es lo que define al hombre en su esencia, por tanto es a través de este en donde se realiza la vida humanamente.

24 N. de los Eds. Compárese con el caminar o *jeguatá* guaraní, en el tomo III de la obra.

25 Esta idea vive en la memoria oral en cuentos como, *La hija del diablo* (...) en donde el diablo pone pruebas a su recién yerno.

26 Con esto interpelamos con la división del trabajo, ésta práctica de la cultura occidental acuñada después de la revolución industrial por el interés del capital para generar mano de obra. Se ‘libera a la mujer’ incorporándola en la fábrica, al igual que el niño, esto permitió la desaparición de su rol como la cargadora del pensamiento, de la fuerza creadora en apoyo de la reproducción de la vida familiar. La división del trabajo trae consigo la se-

Este deber-hacer en lo familiar es lo que hace de él una persona responsable, cuidadosa de la palabra, *una persona que tiene mucha palabra*²⁷, ya que si bien sabe trabajar y conducir la vida de la familia también sabrá trabajar y servir para la comunidad, es capaz de escuchar la palabra de todos. Es listo para ser otorgado un cargo dentro de la comunidad, que va desde ser *comisión* (persona que hace cualquier trabajo que se le pida) hasta comisario (responsable del pueblo).

Mo'nee tsiá'ke mbaaló

Mo'nee tsiá'ke mbaaló se traduce literalmente como 'hagamos la gran fuerza nosotros'. Su práctica refiere sea a los trabajos en colectivo, sea a cuando un trabajo individual se hace complicado o difícil de terminar (corto de milpa, caña, café entre otros). En ese sentido, es el trabajo que en parte construye la comunidad. Se dice *nda'yo' tsiá'ke ge'gio a tambayuu mo'ne mbaa'ló* ('hace falta fuerza aquí, ayúdame, y haremos cambio de brazo'), en otras palabras, hagamos la gran fuerza por la vida comunitaria, sin remuneración económica de por medio²⁸.

La política comunitaria desde la fuerza de la palabra

A continuación tratamos el tema de la participación en la comunidad, enfatizando la concepción de la fuerza de la palabra desde el pensamiento *me'phaa*. Bajo estos principios se ejerce la fuerza para transformar en común. Un ser no es comunitario si no tiene responsabilidades con los otros, que el vivir comunitario exige.

paración del hombre y la mujer y la no valorización del trabajo de la mujer, que permite el falocentrismo, rasgo típico de la cultura occidental, muchas veces reproducido en culturas originarias a través de la Iglesia católica y de las iglesias evangélicas, y medios masivos de comunicación. En cambio, para los *Me'phaa* no existe dicha división sino al contrario se establece una relación de reciprocidad tanto en el ámbito familiar como comunitario y donde además no se trabaja desde el principio de sobre explotación, engaño, ni desde la vigilancia de supervisores caudillos. Con respecto a *ganar* se dice que el patrón nos quita/roba valor de trabajo, es decir no nos paga conforme con nuestra fuerza y valor invertidos en el trabajo, no hay pago justo.

27 Cuando se dice que alguien tiene mucha palabra no es porque hable mucho y sea un excelente orador, sino más bien es la persona que tiene mucha enseñanza y es responsable, sabe buscar soluciones.

28 Con Marx, 1975, interpelamos la condición histórica de la separación del hombre de su trabajo, con la dicotomía 'trabajo útil-trabajo abstracto' (véase Holloway, 2011), es decir, por enajenación del trabajo, en donde el capitalista despoja al obrero de su trabajo quedándose con la plusvalía, por tanto se establece una relación de despojo de la esencia y por consiguiente una relación de deshumanización.

Aquí las y los *me'phaa* se irán definiendo conforme a la participación comunitaria, desde que nacen hasta que mueren. El y la *me'phaa* que nació con pensamiento, agarró la fuerza, se casó y participó en *mo'nee tsiá'ke mbaaló*, pasa a la práctica de *mari'gu aj ngalo* ('poner la palabra' pues ya tiene mucha palabra). Para las y los *me'phaa* cada espacio, sentimiento, ser, tiene su palabra, al igual que cada conflicto, por eso se organizan para mantener la fuerza unida y el respeto de la palabra. Esto no quiere decir que estén separados los niveles, al contrario todo es en colectividad, en la categoría de 'lɔ'²⁹.

Con respecto a *mari'gu aj ngalo* (poner la palabra), cuando se nombra una autoridad, se dice *mu'xna'ló tsiá'ke* (darle la fuerza). Se escucha muchas veces, *xó ma'nígajnuu, dxa'jua ló, xkua'ni ma' mu'xna'ló tsiá'ke, kajngó ma'nii mu'juun ñajon, xi'tsi'nii mu'juun ñajon, makuaa' ma'nii matiyaa' ñajon, kajngó mamañuu maxtaa jámi mamañuu ma'nii ñajon xuajen* (así como nombramos a nuestro hermano démosle la fuerza para que haga bien el trabajo y si no hace o no cumple el trabajo encomendado por el pueblo, el pueblo le exige terminar el servicio para que aprenda a vivir y hacer los trabajos del pueblo).

Evidentemente es la asamblea, donde se pone la palabra, donde el mismo/a *me'phaa* cumple la responsabilidad del servicio comunitario. Toda la palabra que se utilice debe estar en retroalimentación por todos y todas los asistentes, es decir, nunca hay una palabra absoluta sobre las otras (no hay verdad universal). En ese sentido, y otros más, la asamblea es parte de la resistencia³⁰ del pueblo *me'phaa*, pues al refrendar el compromiso como unidad se hace siempre en referencia al pasado ancestral. Cada sujeto entrega su palabra con voluntad y el conjunto de las palabras definirá al pueblo como la máxima autoridad. Y la casa del trabajo es donde se cuida el cumplimiento de la palabra del pueblo.

En la asamblea es en donde se manifiesta la fuerza (*tsiá'ke*) en el sentido político. Y es en este sentido que el argumento *marigu'ajngoo* asume la responsabilidad

29 'Lɔ', pueblo y colectividad implica la relación con el 'otro'. Según un relato, un niño *Me'phaa* jugaba con una serpiente (su hermano animal que nació cuando nació el niño para acompañarlo) y cuando el padre del niño la mató, murió también el niño. Por ello, el 'otro' se puede decir, es hasta la parte inherente del 'yo'. Reconocer el otro como diferente es más allá de reconocer, es asumir el otro como tú, el hermano animal se asume como hermano animal pero el otro animal no es el otro hermano sino tú mismo, este otro que soy yo. (Nota Eds. Véanse otras referencias al nahualismo y al teriantropismo).

30 Aquí pensamos con James Scott, 1985, que la asamblea es parte del núcleo duro de la resistencia, una práctica comunitaria que en cierto momento histórico vuelve en resistencia. Véase más adelante el caso de la CRAC-PC.

de manera colectiva. Es de ahí que todos los acuerdos que emanen en la asamblea se vuelven la fuerza que el pueblo construye y a través de la cual se reconstruye.

La búsqueda de resolución de cualquier conflicto mediante la *mari'gu'aj nga-lo*, la unificación de la fuerza (*tsia'ke*) y la palabra, está presente en la práctica de y en la vida para definir y encontrar el camino equilibrado a la vida. Por ejemplo:

El tres de septiembre 2012 en el territorio comunitario de Santa Cruz el Rincón, municipio de Malinaltepec, Guerrero, ocurrió un atentado en contra de los y las hermanas *me'phaa* de la comunidad Tierra Colorada, acto cometido por los y las hermanos de Tilapa (comunidades vecinas de Santa Cruz el Rincón).

El origen de ese atentado se remota desde hace 40 años por un conflicto agrario, mismo que afectaba no solo a las partes en disputa sino a todos y todas las hermanas de la región Montaña y parte de la Costa Chica. Este problema no parecía tener solución porque no había la suficiente voluntad de ambas comunidades para resolverlo y mucho menos tenía la voluntad el gobierno para intervenir, pues para el gobierno era más cómodo ignorar la gravedad del problema.

Pero no pensaban de igual forma las y los comuneros de Santa Cruz el Rincón, quienes sí decidieron actuar. Lo primero que hicieron fue una asamblea comunitaria en la cual se tomaron medidas para ayudar a resolver el problema. En dichas medidas se involucró todo el pueblo. La entrega de las y los ciudadanos para resolver el conflicto se dio de manera diversificada, de corazón, sin división de partidos, género, edad, etcétera. Posteriormente se sumaron las distintas comunidades que buscaban la misma reconciliación entre las comunidades en conflicto.

De estas asambleas constantes y de la fuerza de la palabra se formó un Consejo de Autoridades Agrarias para la Reconciliación y la Paz (CA-ARP), el cual vigila que los acuerdos tomados en la asamblea fueran aceptados por las comunidades en conflicto.³¹

31 En cuanto a la política y la responsabilidad comunitaria relata Octavio Santo Castro (de la comunidad de Santa Cruz el Rincón, entrevistado el 8 de diciembre de 2011) que le fue entregada la palabra, la voluntad en el mes de diciembre del año 2011. Se extiende la palabra y la responsabilidad, primeramente, como yo, comisario municipal y sigue el comisario suplente cuando yo no estoy. Él cubre la palabra de cada vecino, en las fiestas tradicionales, mayordomías y problemáticas. También tenemos secretario quien se encarga de elaborar cartas de acuerdo y algunas cartas de consideración, entre otras. Los cuatro regidores también vienen siendo autoridad municipal como comisario. En caso de que no se encuentra comisario, ni suplente, se asume la palabra el primer regidor, luego segundo regidor, y ter-

La responsabilidad y la fuerza de la palabra

En donde se concentra la fuerza de nuestra palabra hoy en día es en la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria³² (CRAC-PC), sistema que involucra también otros pueblos como los *na'savi*, nahuatl, afro-descendientes. La PC surgió en 1995 en la Costa-Montaña de Guerrero (identificación económica, social, política y mitológica de municipios de Malinaltepec y Tlacoapa de la región de la Montaña y municipios de San Luis Acatlán y Azoyú de la región Costa-Chica) para detener la ola de delincuencia organizada cada vez mayor desde los años ochenta y principios de los noventa, situación que tiene sus raíces en la ineficacia y la corrupción del sistema de seguridad pública y jurídica del estado de Guerrero. El estado está pero no cumple, ni quiere.

Los y las autoridades regionales de la CRAC-PC se relacionan con los y las integrantes de la Asamblea Regional y las asambleas comunitarias de manera horizontal. La justicia que imparte es pública y colectiva. En 1995 no se llevaban aún a cabo asambleas regionales, como ahora cuando hay coordinación entre las comunidades. En ellas se resuelven casos más complicados.

La CRAC-PC surgió de un proceso de discusión, análisis y reflexión (poner la palabra, unificar la fuerza) entre los pueblos de la Costa-Montaña. Retomando las prácticas que los pueblos han realizado antes (véase arriba) y las experiencias de las luchas anteriores, se las han ido ajustando (regionalización) a las condiciones actuales. Así en 1995 se empezó a elegir policías en las asambleas comunitarias y se creó un órgano de seguridad comunitaria.

Se ha dicho que el pueblo se dio cuenta del poder (nosotros diríamos que la fuerza) que tiene para cambiar su forma de vida, de convivencia, y que, a pesar de todos los obstáculos, garantiza la seguridad y la justicia, sin “mordidas” ni gastos por su impartición. Los principios de la impartición de la justicia son: inves-

cer regidor... Los cuatro regidores se encargan recaudar cooperaciones del pueblo y también pueden ir ‘mandado’, con la palabra de comisario o con papel firmado del comisario. De esa forma estamos aquí, y también tenemos dos comandantes, 1^{er} comandante y el 2^o comandante. Cada uno de ellos deberá tener doce policías pero a veces por la negligencia de la gente de servir, no están todos. Comandante y sus policías se encargan de vigilar que no haya desorden dentro de su pueblo, que todo se mantenga en paz/alegría. En caso de personas quienes alteren el orden, de inmediato se le da la *palabra* el comandante y sus policías, para que intervengan. Y por si acaso no se obedece o se ponga agresivo es castigado se le mete en reeducación. De esa manera estamos colaborando con la palabra y voluntad de cada vecino.

32 <http://www.policiacomunitaria.org/>

tigar antes que procesar, conciliar antes que dictar sentencia, reeducar antes que castigar, no hacer distinción de edad, sexo, color, religión y grupo social, e impartir justicia pronta y expedita. Además, se insiste en que no existen delincuentes sino vecinos y paisanos que los padres de las familias y la comunidad tienen que reeducar, sistema que se creó en 1998. Los que se ha decidido reeducar (integrar, no enajenar), trabajan 15 días en una comunidad y 15 en otra. Solamente la asamblea regional puede liberarlos. En el 2006 cuando se llevó a cabo una reestructuración se empezó a pensar en otros proyectos como la radio comunitaria, la cual ya está funcionando.

Según la CRAC-PC, algunos problemas que han tenido son hostigamiento por parte del estado (órdenes de aprehensión por la privación de la libertad de los presos, de las y los comandantes que imparten la justicia) y juicios de amparo por familiares de los presos que consideran a la CRAC-PC como ilegítima; violan sus derechos humanos, dicen. También la sustentabilidad económica es un grave problema.

Diálogo sobre la fuerza de nuestra palabra con el ‘otro’

Con estas categorías y prácticas abrimos un diálogo con el concepto de poder. Según la conceptualización convencional occidental es entendido como dominación, materializándose solo en las personas individuales e instituciones gubernamentales, o agrupaciones heterogéneas del capital. Siendo así, muchos pueblos y organizaciones no quieren saber nada del poder porque lo conciben a partir de esa concepción hegemónica. Existen entonces hoy un sinnúmero de conceptualizaciones horizontales, plurales y positivas³³ de poder: poder comunitario (poder radicado en el pueblo), ‘poder desde abajo’, poder obediencial (véase Dussel, 2006) (mandar obedeciendo), teoría heterárquica de poder³⁴.

33 Podemos recordar aquí la conceptualización relacional, productiva, hasta positiva del poder de Foucault (1984: 119): “lo que hace al poder mantener lo bueno, lo que lo hace aceptado, es el hecho simple que no solamente pesa encima de nosotros como una fuerza que dice que no, sino atraviesa y produce cosas, induce placer, formas de conocimiento y discurso”.

34 Santiago Castro-Gómez, 2007, maneja esta teoría del poder para contraponerla a las teorías jerárquicas del mismo. Trata la microfísica del poder: “este nivel —llamémoslo local— abarcan las prácticas que afectan la producción de la subjetividad e incluye prácticas autónomas en las que los sujetos se producen a sí mismos de forma diferencial (lo que Foucault llama tecnologías del yo) pero también prácticas en las que los sujetos son producidos desde instancias de normalización”. “Este es el nivel donde se juega la corporalidad, la afectividad, la intimidad en una palabra: nuestro modo de ser-en-el-mundo que no se encuentra

Cualquiera sea la preferencia de cada uno/una, pensado desde el *me'phaa* hablamos de *tsiq'kia'lo* (fuerza creadora), que no remite literalmente al poder pues no existe esa palabra en la lengua. La entendemos como la fuerza organizativa y creadora del pueblo, *estar fuerte con nosotros*. Esto en especial, resultante del contexto de la resistencia y la lucha de hoy (CRAC-PC).

Para elaborar más el carácter, origen y función de esta fuerza creadora *me'phaa*, pensamos que el mito *Mbatsuun, Dxaguüi Gajmí Bigo* (*La lumbré, su hermano y los rayos*) es explicativo. De este mito que se puede nombrar como 'liberador', rescatamos la caridad que muestra la mujer de Lumbré frente a la condición desamparadora de los niños. Asumen Lumbré y su mujer los niños ('otros') como suyos³⁵. Frente a la necesidad de mantenerlos para que continúe la vida, Lumbré percibe injusticia por el exceso de la comida que tiene su hermana. El viento que usa la hermana de Lumbré para atraer comida, se puede interpretar como una fuerza totalizadora y destructora que despoja a los demás (animales y humanos) su alimento y posibilidad de trabajo (que les darán la vida y el nombre, en fin, la identidad). Las acciones de Lumbré frente a ese exceso y abuso de la fuerza creadora, en sentido de destructora, representan el camino que nos lleve a la pregunta sobre lo que nos dará la vida en este mundo, en este caso, su rebelión. Al haber percibido la fuerza de dominación y despojo de la lengua (y el viento) de su hermana, Lumbré decide cortarlo. Así, muy al contrario a la práctica de su hermana, se la da la fuerza de la lengua a sus cuatro hijos. Se divide la fuerza a los que les hace falta. Convierte así la fuerza destructora, en cuatro rayos que hacen llover (crucial para la reproducción de la vida campesina); se convierte en fuerza creadora positiva. Sin embargo, todo no marcha en armonía, pues queda el rayo celoso que incorpora la pretensión negativa y el peligro que implica la fuerza. De ahí se explica la importancia del manejo responsable de la misma, y la palabra.

Se podría decir que la fuerza se dispersó, misma que hoy se sigue dispersando en las prácticas comunitarias, por lo cual el intelectual *na'savi* Francisco López Bárcenas (citado en Svampa, 2010) tiene probablemente razón al constatar que, "con la decisión de construir autonomía [en sentido de ejercicio de la autodeterminación como el caso de la CRAC-PC] los pueblos indígenas buscan dispersar el poder para posibilitar el ejercicio directo de las comunidades indígenas", y evitar el exceso y abuso del mismo.

necesariamente determinado por la lógica del siguiente nivel de generalidad, llamémoslo semi-global...".

35 Aquí se podría referir a la filosofía de la liberación latinoamericana y la idea de reconocer y sentir el otro.

Por todo esto, interpelamos, en primer lugar, las conceptualizaciones de poder más positivas (romantizadas), pues implica la fuerza y el poder, también el peligro de abuso, destrucción y despojo, y en segundo lugar, con algunas ideas relacionadas a la llamada “revolución teórica Zapatista” (véase por ejemplo Mignolo, 2011) de Chiapas, México³⁶: “cambiar el mundo sin tomar el poder” (véase Holloway, 2002), “tomar el mundo para cambiar el poder” (véase Díaz-Polanco, 2006) y sociedad sin poder (véase Ceceña, 2004). Como vimos, la fuerza va más allá del ámbito contemporáneo y humano. Está dividida y dispersa, radica en el pueblo, sin embargo no puede ser solamente positiva. Los y las *me'phaa* no están en posición de dominación para ‘tomar el mundo’, sino que se relacionan con los constituyentes de su mundo/entorno desde una posición de confianza. Finalmente, la fuerza es ‘existente’, es decir, no puede haber ‘una sociedad sin poder’.

El otro mundo

Termina el espacio de hacer bien. Son las prácticas relacionadas a la fuerza, el “trabajo” y la palabra las que definen a *xabo me'phaa* y a su vida en *muujiin* (otro mundo). En el camino se le juzga si le corresponde o no un castigo. En *muujiin* todos hablan, animales y humanos. Allí viven los vivos y los muertos que están vivos en su *xuajeen* (pueblo), los dos mundos complementándose.

Reflexiones finales

Este ensayo describe un camino de la vida de *xabo me'phaa*, a partir de los tiempos y espacios lejanos, a partir del vientre de una mujer de donde salió como cargador del pensamiento, quien después agarra la fuerza, que se manifiesta en varios contextos, ya como un sujeto, entre otros sujetos (intersubjetividad), que va encontrando durante el transcurso de su vida y con los cuales está en una relación indivisible y en un diálogo constante. No se puede cerrar la experiencia viva *me'phaa* en una categoría abstracta del ‘ser’, que trae consigo un evidente sentido antropocéntrico. En cambio, el estar/hacer *me'phaa* implica una integralidad física, social, de la fuerza y con el entorno. Es la diferencia entre los sujetos lo que le otorga la identidad a cada una de ellos. Sin embargo, esta identidad no es algo que esté separado sino que es una identidad única ya que en la relación del estar/hacer de uno y otro hay un estar/hacer de manera general, global, todo va unido. No hay estar/hacer, ni fuerza, sin relación y diálogo con los otros.

36 <http://www.ezln.org.mx/>

Referencias

- Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la Colonialidad del Poder. *Tabula Rasa* 6, 153-172.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Bogotá: Iesco, Pensar, Siglo del Hombre Editores.
- Ceceña, A. E. (2004). Los Desafíos del Mundo en que Caben Todos los Mundos y la Subversión del Saber Histórico de la Lucha. *Revista Chiapas* 16. México: ERA-IIIEc.
- Díaz Polanco, H. (2006). *Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Editorial Extemporáneos.
- Dussel, E. (1993). *Europa Modernidad y eurocentrismo*. México: UAM-Iztapalapa.
- Dussel, E. (1999). *Postmodernidad, Transmodernidad*. Puebla: Universidad Iberoamericana.
- Dussel, E. (2006). *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2009). Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 14 (45), 31-44.
- Foucault, M. (1984). *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*. Harlow: Colin Gordon, Longman.
- Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: El significativo de la revolución boy*. Buenos Aires: Colección Herramienta/Universidad de Puebla.
- Holloway, J. (2011). Las Grietas y la crisis del trabajo abstracto. En Jóvenes en Resistencia Alternativa (Eds.), *Pensar las autonomías: Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México: Bajo Tierra Ediciones.
- Ingold, T. (2001). From the Transmission of Representations to the Education of Attention. En Whitehouse, H. (Eds.), *The Debated Mind: Evolutionary Psychology versus Ethnography*. Berg: Oxford.
- Marx, K. (1975). *El capital, Tomo 1*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2009). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Editorial Alianza.
- Matiúwà, Hubert. (2021). Sentipensar Mè'phàà. En <https://www.youtube.com/playlist?list=PLIQ9fgzUcRL2RVN9zOPUMdvnYwp8vPR6z>
- Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Lenkersdorf, C. (1996). *Los Hombres Verdaderos. Voces y Testimonios Tojolabales*. México: Siglo XXI-UNAM.
- Lenkersdorf, C. (2001). Ergatividad o intersubjetividad en tojolabal. *Estudios de Cultura Maya*, 21, 231-247.

- Santos, B. de S. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Scott, James. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Svampa, M. (2010). Movimientos sociales, matrices socio-políticas y nuevos contextos en América Latina. *Revista Paraguaya de Sociología, número especial 50 aniversario, julio 2010*.

Fragmento de texto *me'phaa*

Mito de *Mbatsuun, Dxaguüi Gajmí Bigo*

Mbatsuun gajmáa a'guüi nangua nigumüi ijün. Mbá mitsú a'guüi mbatsuun niguun a'khuun jüama xaná. Ne'ne mbanuu ajndo xó ri ijün janü ejen tsúkue. Mbatsuun g'daa mbá dxaguüi tsí phú g'doo ri ná'kbo. Numuu g'doo giná ri naxmangua'an gajmaa ajndo ná ri iyoo mikuii. Rúkue kajngó mbatsuun ndiyo marígu giná ri g'doo dxaguüi maxnuu ijün. Mbatsuun ndi'ya jamba ri magoo majani go'o dxaguüi ngó maraxuu xó i'ni ri nda'yé ri nakuüi. A' rú'kue iya matandxaniin dýe, rujun ixmanguá'an gajmáa xúgüi ri iyo' me'kbo jún'. Tchá mane mata-yaa, mbó nixpatriya agu rauun ámba nakha júba i'nü. Atane mbujua mbayoo íthán mbatsuun. Naxpatriya mbujú agu rauun. Akue ri mbá nacha nirotorigú mbatsuun rujun dxaguüi gajmáa rájün tuskha. Phú nijiná dxaguüi ri xkua'ni ninü. Mbatsuun nithán ri nanujngaráma ri nathane naradin xukú ginü. Ngó niguanuu ri kixnuu ri majaná mikuii go'ne xabo. Xó má mbatsuun ni'kbaa go'o nirutiin má akho kutu rujun dxaguüi. Akue nixnú mbambá kutu mbámba adée. Ngó ri mbámba kutu nitaxü bigo ñajun mbámba dxama. Majiun tsí a'khuun bigo a'kue gida mbá bigo naxíyuu. Atsún bigo májün. Tsí atsún a'kue tsí máján ixnú ru'wa e'ne. Tsí bigo naxíyuu, tsúkue tsí jayá etsé, ru'wa giná. Mbá bigo xtá ná ná'kba a'kba. Mbá bigo xtá ná najnguu a'kba. Mbá bigo xtá ná idxuu numbaa. Mbá bigo xtá ná kbu numbaa. Indoo bigo naxíyuu tsí yaló ná xtaa.

Mito de *La lumbre, su hermano y los rayos*

Lumbre y su mujer no tuvieron hijos. Un día la mujer de Lumbre encontró cuatro niños en el bosque. Los criaron como si fueran sus propios hijos. Lumbre tenía una hermana que tenía mucha comida. Porque tenía viento para jalar con todo lo que quiere comer. Por eso Lumbre quiso quitar el viento que tenía su hermana para darlo a sus niños. Lumbre buscó un camino para poder llegar a la casa (de) su hermana para preguntar cómo hace para conseguir tanto alimento. Ah, ¿eso quieres saber hermano? Con mi lengua jalo todo lo que quiero comer. 'Fíjate cómo lo hago'. Salió centella de su boca provocando incendio de un cerro. 'Vuelve a repe-

tirlo', dijo Lumbré. Salió la centella otra vez de su boca. Entonces con una rapidez cortó Lumbré la lengua de su hermana con raja cañuela. Mucho se enojó su hermana. Lumbré dijo que 'te excedes, estás sacrificando animales inocentes. Se estableció. Se estableció que la gente le llevaría ofrendas contadas para su alimento. Entonces Lumbré regresó a su casa cortando la lengua de su hermana en cuatro pedazos. Dio un pedazo a cada uno de sus hijos. Cada uno de los pedazos se convirtió en rayo para los niños. Entre los cuatro rayos está un rayo celoso. Tres rayos son buenos. Los tres hacen llover tranquilamente. El rayo celoso hace llover granizo, lluvias huracanadas. Uno rayo habita donde se sale el sol. Uno rayo habita donde se oculta el sol. Uno rayo habita donde se cabeza la tierra. Uno rayo habita donde están los pies de la tierra. Solamente el rayo celoso no sabemos donde habita (traducción casi literal).

Capítulo 7

El sentipensar *p'urhepecha*

Pedro Reygadas, aporte de Raúl Máximo Cortés, reseña de Raúl Cruz y E. Téllez

La frontera *p'urhepecha*

En el occidente de Mesoamérica, se crearon culturas como la de los llamados *p'urhepecha*¹, que explotaron los lagos de Cuitzeo, Pátzcuaro y Zirahuén, así como los bosques y valles en una región que abarcaría hoy zonas de varios territorios mexicanos (Michoacán básicamente, pero pequeñas extensiones que tocan los estados vecinos de Jalisco, Colima, Guanajuato, Querétaro, Estado de México y Guerrero). La población antigua durante el esplendor fue estimada en un millón y medio de habitantes desplegados en cerca de 70 mil km² cuadrados de territorio, pero los datos arqueológicos pueden llegar a cambiar esos números.

La población fue diezmada en la Colonia por la *terezqueua*² (*tereseke^ua*) de 1576. La gran zona *p'urhepecha* se reduce en el siglo XXI a 3,500 km², dentro de lo que se nombran las “cuatro regiones”: Sierra, Ciénega, Lagos y Cañada, y casi solo en el estado michoacano; queda 1/20 de la zona original y la población, que disminuyó a 1/13 (Chamoreau, 2009, p. 289), alcanzó los 141,177 hablantes de tres años o más en la muestra intercensal 2015.

De los *p'urhepecha* —producto de contactos chichimecas, nahuas y pretarascos— se ubicaba su desarrollo en el periodo postclásico, en los años 500-900 *ec.*, señalándose tres etapas: la tradición Chupícuaro y Loma Alta, basada en la cerámica y la escultura; la ruptura del origen antiguo en el 550 *ec.* y la migración al norte de

1 *P'urhepecha* identifica hoy a la etnia que habla tal lengua. Pero la denominación de la lengua ha oscilado de “lengua de Michoacán” en el siglo XVI, a compartir este nombre con el “tarasco” en el siglo XVII, a nombrarse solo tarasco en el siglo XVIII, para reaparecer en algunas menciones del siglo XIX a la “lengua de Michoacán” y finalmente aparecer en el siglo XX la denominación de *p'urhepecha*, pero popularmente *p'urbe* o *porbe*. La lengua se ha denominado también *Tzintzuntzan anapu wantakwa* y *juchari anhapu* (“nuestra lengua”). Históricamente, tarasco como etnónimo, lo mismo que “michoacano”, parecen remitir a una noción más amplia de la región occidental. Se discute también que en el pasado puede resultar impropio hablar de la organización *p'urhepecha*, porque eran *p'urbé* (hoy “gente”) los siervos y ayudantes de guerra frente a los *acheecha* (señores). (Chamoreau, 2009)

2 Se identificó con la viruela, pero estudios epidemiológicos recientes consideran que la *terezqueua* y el *cocoliztli* constituían una especie americana. Seguramente la guerra, el hambre, etc., dejaron a los habitantes indefensos ante ella.

parte de la población; el regreso de los *uacusecha* norteños, su reencuentro entre los siglos VIII y IX con quienes permanecieron en la cuenca del lago de Pátzcuaro.

Antes del postclásico, a partir de excavaciones en Loma Alta, en la Ciénega de Zacapu, y en la Cuenca del Lerma, se postularía un origen de la lengua *p'urhepecha* varios milenios antes de Cristo. Ello ligaría incluso al grupo con la cultura Opeño-Capacha (desde 2000-1550-1200 *a. ec.*, según Cárdenas, luego discutido por Oliveros, 2004). De manera que los *p'urhepecha* representarían una larga continuidad y mezcla cultural que puede replantear el desenvolvimiento inicial de Mesoamérica; las tumbas de tiro se han fechado incluso como del siglo XVI *a. ec.*, anteriores al desarrollo olmeca.³

Por otra parte, después del regreso de los *uacusecha*, en la zona de la hoy Morelia existió, del 1000 al 1350 *ec.* la ciudad *p'urhepecha* de Angamuco, apenas descubierta en 2007 y reconocida plenamente en 2011 gracias al mapeo láser (*Light Detection and Ranging: Lidar*). Abarca 26 kilómetros cuadrados. Es de gran importancia ceremonial, cuenta con tantos edificios como Manhattan y se estima llegó a tener unos 100,000 habitantes, según el arqueólogo Chris Fisher. Es del doble de la reconocida capital Tzintzuntzan y la más grande del periodo, con edificios ceremoniales situados en la orilla de la ciudad, en lugar de al centro.

En su crecimiento, los *p'urhepecha* desarrollaron una capacidad militar centralizada en torno a las sedes de Pátzcuaro, Tzintzuntzan e Ihuatzio, y ahora sabemos que Angamuco en las fechas citadas, con el *Cazonci* como máximo gobernante, comenzando por *Hireti Ticátame* y en cuya serie dirigente destacó el célebre *Tariácuri* (sacerdote del viento, héroe cultural equivalente del *Quetzalcoatl* nahua).⁴ Antes de Tzintzuntzan, Zacapu, en la región de la Ciénega, fue el gran centro del universo *p'urhepecha* (donde la gran piedra, *Kerenda Ankapeti*) en el que residía el *petamuti*, el sabio-filósofo antiguo, ante quien se postraba anualmente el *Cazonci*, según la *Relación de Michoacán*. Todavía hoy en día, en la entrada de Zacapu se lee que es la cuna del imperio purépecha.

3 Carot, Patricia (2008). El matiz de la discusión, el alcance de la lingüística histórica (que no puede probar o comprobar el habla en la antigüedad), y la hipótesis del reencuentro *p'urhepecha* de cazadores y pescadores-agricultores, puede verse en Rodrigo Martínez: "Arqueologías del regreso". La movilidad de las fechas arqueológicas, como el caso Cárdenas-Oliveros, que comentamos antes, es inevitable, recuperamos la información que conocemos al momento del cierre del trabajo. Lo crucial aquí es que los planteamientos sobre el Opeño –en el valle de Zamora– pusieron a discusión incluso la fundación de Mesoamérica más allá de los olmecas, pues el sitio posee las tumbas más antiguas de la región.

4 Estrada, Joaquín (1985).

En la economía, los *p'urbepecha* practicaban la recolección y conocían la pesca, la agricultura, la caza, el arco y la flecha. Conocían de antaño el bastón plantador y la coa con punta de cobre, asimismo usaban anzuelos de cobre para pescar; practicaban cultivos de maíz, frijol, chile, calabaza y otras especies eran también comunes.

Eran excelentes guerreros. Lo que les valió ser capaces de detener al imperio azteca, que se vio obligado a pactar con ellos, siendo los únicos que lograron detener el avance nahua.

En la cultura, además del culto a *Kurikawéri* (*Curicaueri*)⁵, destacaron por el arte, en especial los mosaicos de arte plumario, las telas, el laqueado, las miniaturas mortuorias y la metalurgia (quizá retomada de Sudamérica) principalmente de cobre, aunque también de oro, plata y bronce; los *p'urbepecha* son conocidos ya hoy por sus cantos tradicionales o pirecuas (*pirek'a*).

La metalurgia, la obsidiana, las castas militares, los impuestos, el arco y la flecha, son elementos que los *p'urbepecha* tienen en común con la Mesoamérica posclásica, además de que en el territorio llamado tarasco por los españoles existieron ligas históricas con los nahuas y presencia de varios grupos más, como los matlatzincas; a la fecha conviven en Michoacán otomíes y mazahuas, así como también algunos matlatzincas.

Sin embargo, los *p'urbepecha* son también un grupo aparte de Mesoamérica en varios rasgos culturales: la tumba de tiro que se liga a la mencionada tradición milenaria del Opeño y a la tradición occidental del 200-300 *a. ec.* (el entierro en pozos, donde incineraban a sus muertos, enterrando mujeres y sirvientes con el difunto notable, e incluso a sus médicos); el sistema numérico (con base seis: *ma*, *tsimani*, *tanimu*, *t'amu*, *yumu*, *k'imu*, además de base diez y veinte)⁶; y su lengua, que no tiene ningún parentesco demostrado con otro idioma, siendo una lengua aglutinante, sufijante que emplea casos en lugar de preposiciones. Aunque existen hipótesis lingüísticas y arqueológicas que ligan el *p'urbepecha* a lenguas del Suroeste de E.U. (de donde habrían tomado arco y flecha), como el *zuni*, y también a la familia macro-quechua de Sudamérica (Swadesh). En cuanto a su uso, el *p'urbepecha*

5 *Kurbik'a k'eri* (Curicaueri) “fuego grande” – *k'eri kurbik'a*, “gran fuego”. Se considera que hacia el siglo IX cuatro grupos chichimecas llegados a la zona *p'urbe* lo veneraban. Llegaron a la zona de *Tsacapu* (Zacapu) donde hablaban el mismo idioma y adoraban también al sol, pero al cabo tuvieron conflictos, aniquilaron *Naranxan* (hoy Naranja) y asimilaron a sus habitantes.

6 La numeración sigue después del seis con cinco más dos (siete), más tres (ocho) y más cuatro (nueve), y luego la base 10 + 1, 2, 3 y vigesimal, como el resto de Mesoamérica.

es hoy lengua literaria y podría permitir el desarrollo filosófico propio, aunque no está normalizada.⁷

El ser humano *p'urhepecha* es esencialmente social. Señala Agustín Jacinto Zavala –estudioso de la cultura que ha escrito algunos textos de orientación filosófica– que como la vida en sociedad, su propia vida es un don, una merced, el hombre se manifiesta cumplidamente como un ser social cuando a su vez es liberal y hace mercedes (*cuiripeti*, en la grafía de Jacinto).

La memoria arquitectónica de los *p'urhepecha* se conserva en singulares túmulos distintivos en forma de T, diferentes a Mesoamérica, que se nombran yácatas, famosas por su basamento rectangular y su forma superior circular. También se cuenta en la zona con ruinas antiguas en Tingambato, de sistema talud/tablero, que algunos ligan a la contemporaneidad de Teotihuacan o a su influencia posterior, pero fue abandonado y es anterior al apogeo tarasco. Cierta memoria *p'urhepecha* escrita se conserva en el lienzo colonial de Jucutácato, elaborado en 1530-40, asociado sobre todo a la migración, la historia sagrada, mitos y metalurgia del cobre. Existen también los lienzos de Carapan, Puácuaro y Nahuatzen (*Yawatseni*, fonológica e históricamente).

Ya en la colonia, en el siglo XVI, el *cazonci* Tangaxoan II fue engañado, traicionado y luego brutalmente asesinado por los españoles⁸. Pero tras episodios de violencia derivados de ello, los *p'urhepecha* tuvieron relativa paz colonial.

Del inicio de la Colonia destaca la memoria inscrita en la llamada *Relación de Michoacán* y en el plano de la lengua, el vocabulario y arte de la lengua de Maturino Giberti, de una enorme riqueza, luego seguido en la obra de Lagunas.

⁷ La notación que usamos aquí es un compromiso entre las grafías disponibles y el alfabeto internacional, porque anotamos con la ch, la rh, la nh, la ts, la x (por el equivalente del sonido sh del inglés), la j (en lugar de la x fonética) en lugar de los símbolos internacionales por la dificultad del teclado. En el alfabeto internacional se empleaba la c cruzada con diagonal para la ts o desde 2005, se usa la misma ts con una liga arriba entre ambas letras. Para uso más generalizado de acuerdo a la SEP además usar la ch, la rh, la nh, la ts, la x y la j, no se emplea la k^w (se anota Ku), ni la w (se anota u), ni la y (se anota i) y en ocasiones se anotan los alófonos sonoros b, d, g en lugar de los fonemas sordos (p, t, k), se emplea la ï para señalar la i central, que no existe en español. Por costumbre se pone en muchos nombres z o tz, en vez de s o ts (como en el pueblo de Zacapu).

⁸ En las perspectivas históricas de reivindicación *p'urhepecha*, fuera de la apreciación estándar de la “rendición”, Tzintzicha Tangaxoan II es reivindicado en su resistencia, y se resalta la tortura que le dieron los españoles. Por ejemplo, “Proceso, tormento y muerte del Cazonci, último Gran Señor de los tarascos”, por Nuño de Guzmán, 1530, revisado y paleografiado por Armando M. Escobar, lo compara un tanto con el caso de Cuauhtemoc.

El *petamuti* como filósofo y la palabra *p'urbepecha*

En el gobierno, el *Cazonci* era gobernante, chamán, sacerdote y tenía responsabilidades en la administración de justicia. Después del *Cazonci*, seguían en la organización político-militar puestos equivalentes a un gobernador, a un capitán y a gobernantes militares de las cuatro fronteras. Existía también una nobleza menor y los *ocambecha*, que eran recolectores de tributos. Por último estaban los trabajadores y esclavos. Las tierras eran comunales salvo las asignadas a Dios, bajo tutela del *Cazonci*.

En la peculiar filosofía política y el liderazgo de la comunidad *p'urbepecha* su figura histórica luego del *Cazonci* es el *petamuti*.⁹ Los sacerdotes de por sí revelan el valor de la experiencia de edad en el saber y gobierno *p'urepecha*: eran *keurá* (“abuelo”). En el caso del *petamuti*¹⁰ se trata probablemente de un *kuritiecha*, un jefe comunitario, un gran líder sabio y sacerdote mayor *p'urbepecha* antiguo, juez principal en asuntos religiosos y, quizá, responsable del culto a *Kurikaweri*, dios ligado al nahua *Huitzilopochtli*, al fuego y a la obsidiana. El *petamuti* era el equivalente al filósofo occidental.

Ts'antsiti (voz no reconocida ya por todos) es también para algunos el filósofo, el pensador, el que es consultado, y ha obtenido conocimiento de los mayores, de los libros o del aprender(se), de alguna manera es también el equivalente de iluminado. Aunque también se encuentra el término *k'eri erati* como sabio (de *k'eri*: ‘grande’), donde Cruz (2015) cita la *Relación de Michoacán*: “sabio es el que ha sufrido y resuelto más penas en su vida”, aunque en sentido literal sería la persona que ve lejos y mejor (se escucha en Huancito como *k'eri eratiti*).¹¹

El *petamuti* se vincula de algún modo por diversas transformaciones con el actual *wantari* (*wandari*, el que habla), que es la persona –por lo común de cierta

9 *Relación de Michoacán* (2008).

10 En general, el *p'urbepecha* tiene acento previsible, en la antepenúltima sílaba, el sonido sería: *petámuti*.

11 Concluido este ensayo en lo esencial, en noviembre 2015, Raúl Cruz Sebastián, *p'urbepecha* de Comachuén, presentó un libro sobre filosofía. El texto es valioso porque pone sobre la mesa algunos conceptos del pensamiento profundo *p'urbepecha* desde un pensador de la lengua y los decidimos incluir, en particular los términos de la palabra, el pensamiento y la metafísica de los modos de la argumentación en la cultura. No es posible simplemente retomar su trabajo, organizamos los campos semánticos de manera más orgánica, consideramos distintas variantes dialectales (y conceptuales asociadas), adoptando un punto de vista descolonizador. Su trabajo se suma al de Jacinto, Argueta y García Mora.

edad— respetada y probada en su quehacer comunitario, que cumple además funciones de juez occidental, de consejero matrimonial y otras similares.¹²

En nombre del *cazonci*, el *petamuti*, sentado en una silleta¹³, oía por veinte días, desde la mañana hasta mediodía, las causas que se le presentaban durante la fiesta llamada “*Equata consquaro*” (“fiesta de las flechas”) y dictaba sentencia, que en el extremo llegaba a la pena de muerte después de que un malhechor caía por cuarta vez en un mismo delito. Esta fiesta y el rol del *petamuti* como orador revelan la importancia de la palabra.

Ante el *petamuti* se celebraban matrimonios, separaciones (permitidas después de tres veces de solicitud), adulterio, abandono, maltrato, etcétera. En la filosofía política, el *petamuti* cumplía el papel clave de notificar el “alzamiento” o toma del poder del *cazonci*: “señor, por ti venimos para que entres en la casa de tu padre”. Encabezaba la presentación al pueblo y concluía: “Ya habéis visto cómo nos queda rey (*sic*), que yo le he metido en esta casa; id alegres y contentos a vuestros pueblos”. Además, era intermediario entre pueblo y *cazonci*, *cazonci* y pueblo. Presentaba a los nuevos caciques al pueblo, les pedía obediencia y trabajo, y les decía, en una alocución que resuena como un verso de Nezahualcoyotl: “¿Dónde se ha de ir a otra parte, que aquí tiene su vivienda Curícaveri?”.

Lo primero que destaca en la fiesta de *Equata consquaro* es la dimensión de la palabra y el rol del *petamuti* como orador. La palabra es fundamental en toda lengua cultura y filosofía, y destaca en el filosofar *p'urbe*.

Wantak^wa es palabra, pero también expresarse, hablar, algo que se dijo. Desde lo político-jurídico constituye norma, ley y tiene un carácter originalmente sagrado, vinculado a los ancianos, dando lugar a la palabra del mencionado dirigente, juez, sabio o *wantari*, portador de la palabra. Existían en la antigüedad otras figuras de la elite social dedicados a la palabra, como la de los *curitiecha* (*kuritiecha*: ‘predicadores’), *hiripacha*¹⁴ (para oraciones y conjuros), *uandonzquarecha* (*wantonsk^warecha*, ‘contadores de cuentos fantásticos’). La ley misma estaba y en parte está ligada al mandato oral o *juramuk^wa*. Una autoridad de palabra y gobierno, era y es la del *juramuti* (hoy se hace equivaler a juez, autoridad). Y todavía se escucha en Tzintuntzan—que ha perdido ya el *p'urbepecha*— llamar *wandakero* a la persona sabia.

12 Alberto Carrillo (1999).

13 En la lámina 4 de la *Relación de Michoacán* (véase ilustración) aparecen el guaje y demás atributos que caracterizaban al *petamuti*.

14 Aparece con “h”, que está cerca del sonido laríngeo del *p'urbe*, aunque en la grafía actual se ha adoptado la j.

Wantak^wa es también, en el plano intersubjetivo: acuerdo, comunicarse y puede adjetivarse dando lugar a géneros verbales (*ch'anak^wa wantak^wa* = 'chiste' o *wantats'ikpini* = 'predicar'). La palabra es base del argumento razonado y de la opinión simple en *wantamuk^wa*, que es "tu palabra" (lo que hablas con la boca, lo que se habla, incluso 'entre dientes'), plática, comentario espontáneo, y es también lo platicado, algo hablado (que no debe ser visto negativamente, como en Cruz, 2015). *Wantanskuecha* tiene que ver con el relato, lo que cuentas, porque estamos ante culturas orales. Mientras que *wantanskurini* (*wantansk^warini*) tiene que ver con la dimensión comunicativa: la plática en tanto diálogo, que ayuda a construir el acuerdo, es también conversar. *Ch'nanterak^wa* (*schk^wanterak^wa*) que cita Cruz es en rigor como "falsa palabra", equivalente a la mentira o a la demagogia, pero que en la cultura y la filosofía tiene un sentido ético fuerte, de faltar a la palabra, de modo que acusar es *wantakuntani* (descubrirle a alguien un secreto). En tanto que *wenek^wa* se asocia a la palabra creativa (¿de principio, como en *wéenani*, 'principiar?'), al 'desahogo', vinculado al poema como neologismo, a la inspiración con argumento propio que da también lugar al canto en la *pirek^wa*. Curiosamente, más allá de términos predecibles asociados a la palabra, como 'avisar', existe en la lengua el término *wantanbiata* para tristeza, cuya etimología sería interesante desentrañar si se asocia a la palabra o no (por la raíz *-wantani-* y que pudiera significar históricamente algo como palabra y golpe —de *ata-ni*, 'golpear'—; es decir "ser golpeado por la palabra")¹⁵.

***Kaxumpik^wa*¹⁶, *pintek^wa* y *juchari eratesk^wa* como filosofía**

En el sentipensar *p'urbepecha* es central, además, la conservación celosa de la práctica cultural: la *kaxumpik^wa*, que son los valores en cuanto a lo moral, al respeto, a los mayores, al valor en la comunidad por la manera de ser, puede traducirse por 'honorabilidad'. Lo que hace que la conservación filosófica sea mayor que en otras etnias.

La *kaxumpik^wa* remite según Zavala (1989, p. 104) a la "cortesía, buenas maneras, buena educación, etc., y designa por implicación, al que sabe comportar-

15 Solo especulamos, pero lo que queremos mostrar aquí es que el trabajo etimológico es un trabajo fundamental a realizar en la filosofía de nuestras lenguas originarias, con la debida precaución.

16 El signo x en el Alfabeto Fonético Internacional (AFI) es en realidad como la j española y la jota es x.

se en la sociedad purépecha de acuerdo con las enseñanzas de los mayores”¹⁷. El concepto está ligado a la *pindek^wa* (*pintek^wa*), las costumbres (como el matrimonio), que organizan la conducta. Ser *kashumbi* (*kaxumpi*) es ser obediente, pero también es una alabanza. *Caxumbeti* (*kaxumpeti*) significa ser bien criado, de bien, generoso, espléndido en compartir, en recibir bien al visitante, lo que tiene el trasfondo de la recepción de los dioses. En Janitzio se asocia al ser humilde y se vincula al concepto filosófico de *jananasperbak^wa*, la manera de ganarse el respeto.

La *kaxumpik^wa* según Zavala rige también las relaciones sociocorporales hombre-mujer. Donde ser “*no kashumbin*” equivale a violar o no ser recatado. En esa manera de ser sociocorporal, el *p’urhepecha* se destaca hoy por sus habilidades manuales, la flexibilidad y por una actitud de diálogo y acercamiento: no ver a los ojos a un superior, cubrirse la boca al hablar, no imponerse, aproximarse al otro del propio grupo, engalanar el “cuerpo festivo” y en el saludo apenas tocar las manos (los dedos, en realidad).

En el plano político también interviene la *kaxumpik^wa*, como señala Zavala. La razón de la existencia del “estado” mismo era de tipo político-religioso. El ritual y el protocolo ceremonial político estaban orientados de tal manera que coincidían en su punto último con la razón de la existencia del estado. Igualmente, las funciones propias del estado seguían el calendario de las fiestas religiosas. La costumbre en cierto sentido viene a marcar el ritmo de la existencia del estado tarasco.

Respecto de la costumbre y la política, transcribimos aquí el texto de Raúl Máximo¹⁸, de cómo ésta se relaciona con la perspectiva contemporánea *p’urhepecha* refiriéndose al núcleo duro histórico-filosófico originario (*juchari erateskua*, “nuestro pensamiento”, un equivalente posible de filosofía) y al nosotros (*jucha*) comunitario, en la lucha de Santa Fe de la Laguna:

La cosmovisión y fuerza *p’urhepecha* se vio reflejada en la marcha del 23 de noviembre de 1979, donde la visión izquierdista estudiantil se encontró con el pensamiento *p’urhepecha* que se manifestó en la consigna ¡*Juchari uinapekua*!, como categoría “*juchari uinapekua*” forma parte de la “*kaxumbekua*”, como parte de los valores inmersos en la moral, así como en las costumbres y tradiciones de la cultura *p’urhepecha* (...)

17 En otras grafías se escribe *caxumbekua*, *kashumbikua* o *kaxumbekua*. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas inició la normalización del *p’urhepecha* recién en junio 2015, pero se acepta en general que la [b] es alófono y debe escribirse como p, y hay alterancia dialectal e-i, o-u.

18 Máximo Cortés, Raúl (versión entregada por el autor, 2014): *Conceptualización de “Juchari Uinapekua” (nuestra fuerza)*.

Juchari (de nosotros), de la raíz *jucha* (nosotros), representa la comunidad y *uinapekua* (fuerza), de *uinapeni* (la fuerza), es la esencia del *p'urbéjkuti*, el guerrero *p'urbepecha*, que desde antes de la invasión europea defendió su territorio. Pero entonces, también en este pensamiento está presente *juchari echeri* (nuestro territorio), *juchari uandakua* (nuestra palabra), *juchari erateskua* (nuestro pensamiento), *juchari juramukua* (nuestra autonomía). *Juchari uinapekua* no es ninguna invención contemporánea, es una fuerza viva que ha fluido y fluye entre los *p'urbepecha*, desde la vida cotidiana en la familia y en este marco se da también en la defensa del territorio. *Juchari uinapekua*, permanece presente en los comuneros que se dedican a la organización de las fiestas comunales, a la agricultura, a la pesca, a la medicina tradicional, a la *pirekua* (canto tradicional), a la danza, a la *uandakua* (palabra), a la *juchari irekua* (a nuestra forma de vida) es la esencia del conocimiento originario, donde los sabios de las comunidades viven y practican cotidianamente el filosofar *p'urbepecha* desde la *kaxumbekua* utilizando la lengua *p'urbepecha* para construir el pensamiento y como consecuencia el *juchari sési irekua* (nuestro buen vivir) que inspira *tata-nana Kuerajperi* (el cosmos y la naturaleza *p'urbepecha*).

Otros elementos filosóficos asociados a lo referido por Raúl Máximo serían valores como la ayuda mutua de la *jarhoajperakua*, la solidaridad (*pampekua*) y la reciprocidad, que muestran una gama de la responsabilidad.. Vinculado a la filosofía existe también el término *jakak'ukua* (*jakak'uk'a*), relacionado con las creencias, la kosmopercepción, los seres sobrenaturales, la enseñanza de los antepasados.

Kosmología y vitalocentrismo

En la kosmología, en la explicación de la kosmopercepción, además de *Kuerap'eri*¹⁹ como masculino-femenino (en *p'urbe* no hay género), *p'arbakpini* (*parbakpini*) es el mundo en el sentido de “esfera de la tierra en el vacío”, “mundo terrenal”; cuando hablamos de los muertos se dice que están en otro *p'arbakpini*. El kosmos se dividía en *Avántarhu* —arriba, bóveda celeste, quizá gloria— *Parbak'ap'eni* —entorno, mundo— y *K'umájchukwarhu* —el debajo, las sombras— (García Mora https://www.academia.edu/9992951/ESPACIO_Y_TIEMPO_PURÉPECHAS).

El *p'urbe* —señala Cruz (2015)— se asocia a su raíz o *xirhajwa* (*sirankwa*), pero el término significa también historia, pasado, origen. Tiene un fuerte sentido fami-

¹⁹ En *p'urbepecha* existe variación en la aspiración y además, existe pre y postaspiración, que se pone gráficamente como j en las consonantes preaspiradas, pero fonológicamente transcribimos como p', t', k', ts', ch'.

liar ligado al linaje o parentesco, la descendencia (*xuruk^wa*, *siruk^wa*) y a los antepasados (*t'ua anapuecha*, *toa anhapuecha* frente a ‘no muy antiguos’: *yontki anhapuecha*²⁰, y en la actualidad: *yasi anhapuecha*). Donde los muertos y la ‘muerte’ –*warhik^wa*– son una dimensión fundamental de la vida, del culto, del renacimiento. Porque el centro es la vida, *irek^wa*, ligada a la alegría, al renacimiento a una nueva vida, donde contamos con los términos *tsipek^wa* o *tsipik^wa* (“alegría”, “vida”, “alma”, “sonrisa”). En un mundo donde el espíritu de los muertos deambula (*pits'intani*: “revivir”, “reencontrar” o, en Huancito, “alguien que se manifiesta en distintas formas en víspera de la muerte”) y puede transmigrar (*k'entxintani*: como elevación espiritual, “ascensión”). Aunque existe, sin embargo, un concepto de finitud del mundo, *k'amakurik^wa*, que Cruz (2015) asocia a lo católico, pero no es un hecho y podría haber significado el fin de los ciclos temporales (está asociado al acabarse: *k'amakwarhini*, al fin, a la terminación, la culminación), que en Mesoamérica no son solo circulares cerrados como él supone, sino abiertos a la renovación de los mundos, como sabemos (habría que describir históricamente la concepción *p'urhe*). También *k'amakurik^wa* es en Huancito ‘predicción de alguien o algo que se va a acabar’.

En el plano de los principios kosmológicos y espirituales, *kuerhapiri* es el creador, “el que ata y desata”, señala Cruz (2015), pero es también ‘el que hace nacer’. Es decir, estamos ante el principio creador, como el *Tezcatlipoca* o el *Ipalnemo-huani* nahuas.

El conocimiento

El sentipensar *p'urhepecha* (su idea de kosmos, su forma de vida, buen vivir, costumbre, palabra, territorio, autonomía, lucha) tiene una particular visión del conocimiento, del aprendizaje desde el sí mismo. Tales peculiaridades han producido que los *p'urhepecha* sean definidos como “gente de saber” (Argueta, 1995), “gente de costumbre” (Agustín Jacinto²¹) o “gente de creencia” (Carlos García Mora). En este saber, la unidad del enseñar(se)/aprender(se) es particularmente notable y desarrollada²².

20 En alfabeto fonético internacional la nh es n velar.

21 Agustín Jacinto Zavala (1995) se acerca más quizá al filosofar propio y elaborado que el mismo Cruz, pero el libro de este último es valioso por su intento de englobar una reflexión general. Así como Arturo Argueta se acerca a la recuperación sistemática de saberes mejor que otros autores.

22 El concepto de *jurhenk^warbeni* mereció un congreso de la comunidad *p'urhepecha* el 3 y 4 de diciembre de 2015.

Jurbenkuarbeni (*jurbenk^warbeni*) es unidad de enseñar/aprender, pero además es enseñar-se, aprender-se. Supone—según una pequeña encuesta de la representación social que elaboramos y analizamos con la Dra. Josefina Guzmán— varias dimensiones: ver (ir mirando para aprender: *ixepani*), enseñarse, practicar (práctica: *arhijtsipeni*), dialogar, escuchar a los ancianos de saber (*tata k'erücha*) en el ámbito del hogar (*kumanchik^wa*), de la familia (*mark^wecha*), a través de la tradición en las fiestas (*k^w'intxekw-echa*), en la producción (*ukata ampe*), en los cargos (*t'erunyik^wa-echa*), mediante el diálogo directivo (*xorbentperak^wa*) y la guía de los ancianos (*arhitsuiperak^wa*). Supone la costumbre (*pindek^wa*) y los valores, la honorabilidad (*kaxumpik^wa*), el preguntar (*kurhak^wuni*) y escuchar.

En la epistemología, *eratsik^wa* se concibe interculturalmente como pensar, pero es también en *p'urbe* el producto mismo del pensamiento, la idea y asimismo la imagen, el sueño o la visión; en este último sentido, en Purechecuaro (*P'urbenchek^warhu*) se considera un término asociado a “cómo ver las cosas”, la perspectiva. En suma, *eratsik^wa* sería pensar-idea-imagen-sueño-visión-perspectiva, que supone la ruptura acción-producto, idea-imagen, realidad ordinaria-no ordinaria, y esta imbuida de subjetividad.

La raíz de *eratsik^wa* permite construir el meditar (*eratsini*, *eratsintani*). En la perspectiva de construir el pensamiento, *mianskueecha* (*mianskueecha*) son los recuerdos como reminiscencias físicas e *irekueecha*, las vivencias, “las cosas de la vida” como fundamentos del conocimiento (de *irekani*, ‘vivir’): conocimiento-vida; aunque también se llega a entender *mianskueecha* como anécdotas y vivencias. Una estudiante de la que fuimos jurado de tesis en 2018 (María Cruz Salmerón) se refirió al término *mik'ukurbhinskueecha*; para emplearlo en relación a las sentencias y enunciados restrictivos de la cultura, que orientan la moral social.

Existe una fina división conceptual entre *kurbankuk^wa* (*kurbantini*: de ‘escuchar’, ‘entender’) como comprensión y entendimiento derivado de la escucha, “algo para oír”, y de la experiencia o del saber de los mayores. Donde el proceso equivalente de interpretación para Cruz sería *K'urbankurbamperani*, pero que es específicamente en lo etimológico escuchar e ir preguntando, es decir una interpretación dialógica, asociada a la escucha. Y *k'urbani kurhamarpeni* es equivalente a cuestionamiento para Cruz, pero no ocurre mucho, según otros hablantes, pero sí tendría que ver con escuchar y preguntar. Tenemos *kurhamarhini*: ‘preguntar’ y de ahí, *kurhamarpeni* en tanto ‘preguntar a manera de encuesta’ o *kurhamarperani* de ‘preguntarse entre sí’. De modo que la propuesta de Cruz sería en todo caso un cuestionar derivado de la pregunta y de la escucha (como el pedir en *kurhak^warhini*) frente al disputar como riña (*arhip'erani*), implica entonces también el “entender-

se”, aunque no es común la expresión. En todo este campo, la oralidad guía el saber a través de *arbitsiperakata* (*arbits'iperakata*) la orientación, en tanto “concientización” o también incluso adoctrinamiento, ‘lo aconsejado’ o la liga con la guía de los ancianos (*arbitsiperak'a*); hay además un conocer asociado a contar: *miuni*.

La metafísica de la argumentación supone no solo la dimensión anterior del conocimiento, comprensión, interpretación, cuestionamiento, sino otros irreducibles: *miek'a jinkoni* como “con conocimiento”, conocimiento de cosas, acciones y registro de los hechos, pero también “conciencia” como “en forma consciente”; en tanto la dimensión de la “creencia” es *jakak'a*, pero asociada al sentido también de “respeto” (en otras variantes más bien *jakakuk'a* o *jakak'uk'a*, *jakáhkukwa* –Carlos García Mora²³– que tiene también la interesante homonimia con la entrada de ‘bautizo’ y –como ya indicamos– se liga a las creencias, la filosofía, los sagrado, la kosmopercepción, lo ordinariamente increíble); la intuición es *xitamarihik'a* (*sitamarihik'a*) como presentimiento, intuición de lo que pasa o va a pasar, porque significa “lo que va pasando”, pero en Huancito lo identifican en particular con la dimensión negativa, como “malos deseos”; *wits'inpiri* es en particular el presentimiento de muerte, muy relevante en la cultura y asociado a signos como un pájaro que se para en la cabeza, un búho que entra a la casa o un perro, término que no es en ocasiones ya de uso general; *mitsita jinkoni* es “con (todo) el corazón”, un equivalente de voluntad, asociada al regalo en una cultura hospitalaria y generosa, que dice Cruz (2015), entrega incluso lo que no tiene. De modo que tenemos una diversidad de conocimientos, la creencia, la intuición, el presentimiento y la voluntad en perspectivas propias, entre las cuales hay que destacar que el corazón es fundamental en el conocimiento, como entre nahuas y *wixaritari*.

Medicina, herbolaria, cuerpo y persona

En sus grandes saberes, la cultura desarrolló una clasificación de las plantas que compite en precisión en más de un aspecto con el ordenamiento científico de Linneo y a ese conocimiento corresponde una muy peculiar botánica y filosofía del

23 García Mora considera la *jakájkukwa* como la norma de pensamiento *p'urbepécha*. (https://www.academia.edu/9015740/JAKÁJKUKWA_LA_CREENCIA_PURÉPECHA) y le asigna: 1° conectar al entorno las partes del poblado y sus sectores sociales en una interpretación general del orden; 2° darle una significación religiosa a cada uno de los aspectos de la vida privada, familiar y comunitaria (trabajo, calendario, horas del día, ciclo anual, comida); 3° la posesión de signos y símbolos de alusión antigua, en particular los asociados a la ordenación del tiempo, el espacio, los puntos cardinales y los cuerpos celestes.

cuerpo, la persona y la salud, que se revelan en la lengua y en la medicina, donde se practica aún la herbolaria, la cura del latido, el cierre de mollera, las sobadas y acomodados de columna, así como la partería.

El saber botánico *p'urhepecha*²⁴ se encuentra en cuatro textos: la “*Relación de los ritos y ceremonias y población y gobierno de los indios de la Provincia de Michuacán*” de 1541, la encuesta de 1571 de las “*Relaciones Historico-Geográficas del siglo XVI*”, el vocabulario de 1559 de Maturino Gilberti “*Vocabulario en lengua de Michoacan*”²⁵ y la obra del médico-naturalista Francisco Hernández “*Historia de las plantas Medicinales*”, que colectó e inventarió más de 250 plantas medicinales de Michoacán con sus nombres *p'urepecha* (y 10 nahuas). Su obra fue seguida por Francisco Ximenez (“*Quatros libros de la naturaleza y virtudes*”, de 1615). Además existe la obra del médico Nicolás Monardes, de 1580, “*Historia Medicinal de los casos que traen de nuestras Indias Occidentales, que sirven de medicina*”. Más tarde, están el “*Theatro Mexicano*” del 1697, “*Americana Thebaida*” del fraile agustino Matias de Escobar y los juicios inquisitoriales, que muestran la pervivencia secular de la medicina *p'urhepecha*.

La clasificación de Hernández remite a una calidad de las plantas: caliente/fría y urente/astringente, que nos hablan de la filosofía de la medicina *p'urhepecha*, que integraba el animismo, el totemismo y el chamanismo.²⁶

La riqueza, concepción y especialización del saber de la salud se evidencia en los trece tipos de médicos, que transcribimos tal como aparecen en la *Relación de Michoacán*:

1. *Jurimiecha o Xurimecha*, el brujo-chamán;
2. *Siquame*, el brujo-hechicero (es nahual, se puede convertir en animal);
3. *Siquame cuini*, la bruja-topo;
4. *Siquame huriata*, la bruja solar que chupaba la sangre su sus víctimas;
5. *Huriata mjyuni*, el agorero;
6. *Vecatansricha*, el brujo que robaba el *mitsita tziperahperi*/alma del cuerpo;
7. *Ixuphitamacha*, brujo que enfermaba con conjuros;
8. *Hiripatiecha*, el cuidador del fuego sagrado;
9. *Curiticha*, el sacerdote;
10. *Tzinaperi*, el curandero;
11. *Ambongansari xuribca*, el médico experimentado;
12. *Canibco xuribca*, el médico que sabe poco; y
13. *Tepari am hurendi*, el doctor que enseña.

24 Véase la información sobre este apartado en <http://www.fineprint.com>.

25 Gilberti (1971).

26 En la actualidad, se emplean las plantas según su calidad, por ejemplo, de planta amarga.

Además, existían once especialistas:

1. *Sicumechan(i) micurini*, el chamán que pronosticaba por adivinación de la suerte;
2. *Vintsiyandaquareni*, el chamán que adivinaba por signos o sueños;
3. *Avanda ambongasri*, el astrólogo;
4. *Penatabpe*, la partera, que es una de las dimensiones con gran continuidad en la cultura actual;
5. *Sipiati miteti*, el médico herbolario, función también ampliamente extendida aunque con saberes más parciales que antaño;
6. *Uni mayapenstani*, el sobador o huesero, función que se cubre hoy con diversos tipos de “sobadas”, generales, de mollera, acomodo del “latido”;
7. *Tzinanganicuhperi*, el oculista;
8. *Tzinandicuhperi*, “el médico de orejas”;
9. *Xuribcamayapensri*, el cirujano (el *cazonci* tenía un *xurimecha*: el *okamba*, el de más experiencia)
10. *Cheexahcuhperi*, el punzador;
11. *Chucubpe*, el sangrador.

Los *xurimecha* además de curar, cumplían con otras funciones sociales importantes dentro de la comunidad: descubrían a los culpables de hurto mirando en la jícara llena de agua; con hechizos arreglaban desajustes conyugales y muchos otros problemas cotidianos.²⁷

Se utilizaban también decenas de fuentes termales y la práctica curativa del baño de vapor o *huringueni* (*temascal*, en nahua), que ya hemos comentado en otro capítulo puede ser pensado como un hospital, el primer hospital antiguo. Existían además una política de estado y sitios institucionales de tratamiento: *pamenchécuaro* (hospital para pobres o enfermería), *sipiati bataquaro* (“farmacia”), *sipiati uri* (“farmacéutico”). Y había castigos a los médicos que hubiesen provocado la muerte de sus pacientes (“...rompíanle la boca con navajas y arrastrabanle vivo, y cubríanle con piedras,” *Relación de Michoacán*, 13).

La medicina *p’urbepecha* aparece como una de las más diferenciadas y sofisticadas en Amerindia, junto con otras como la medicina de cánticos *guna* y la medicina nahua. Un tema llamativo al respecto es que en *p’urbe* se cuenta con una deta-

²⁷ Los nahuas tenían unos cuarenta médicos y magos, según recuperan autores como López Austin. Los *p’urbepecha*, igualmente, como puede verse, tenían prácticas naturales y naturalistas (médicas), además de las mágicas y de conocimientos de la imagen corporal que integran dimensiones no manejadas por occidente.

llada clasificación de las partes del cuerpo, cuyos clasificadores se extienden a otros ámbitos y su descripción llena un libro (les han llamado morfemas espaciales, pero no parece del todo apropiado el término).

El kosmos *p'urhepecha* originario y la relación cultura-naturaleza

En cuanto al ambiente, el kosmos *p'urhepecha* se dividía en tres dimensiones: el mundo de los muertos o *Cumanchécuaro*, el mundo de los vivos *Echerendu* y el cielo *Auandarhu* (–*Awantarhu*–, hoy existe una población llamada Avándaro). Se desarrollaba en cinco direcciones del *quincunce* mesoamericano, ligados a las divinidades nombradas *Tirepemes*: oriente rojo-*Quarencha*; occidente blanco-*Turuptem*; norte amarillo-*Xungapeti*; sur negro-*Caberi*; centro azul-*Chupi-Tirepeme*.

En las fuerzas sobrenaturales son relevantes no solo el sol-fuego (*Kurikaweri*, creador de la luz) sino su hijo del mismo nombre, *Cuerahuáperi* (*K^werajwáperi*, la luna menguante) y su hija *Xaratanga* (“diosa de los mantenimientos”), representada por la luna nueva. Y entre los elementos, junto al fuego están el aire, el agua y la tierra. Como indica Zavala (1988), frente a los principios abstractos de *K^werajwáperi* y *Kurikaweri*, existen los principios concretos ligados a la agricultura *Nana Cutzi* (*Kútsi*: ‘la luna’) y *Tata Huriata* (*Jurbiata*, ‘el sol’), que crearon la armonía, y el mediador, el mensajero *Curita caberi* (*Kurita kajeri*, ‘los rayos del sol’)²⁸. Después seguían elementos de tercer orden, como el hambre y otros fenómenos de la naturaleza. Señala Zavala también:

Como dioses mayores consideramos aquellos que forman la base doctrinal, cultural ceremonial de la religión. Están por encima de los demás dioses y a ellos se lega el devenir histórico del pueblo. Podemos mencionar como dioses mayores los del grupo que finalmente domina, los uacúsecha y que son dos, Curicaueri y Xarátanga. Podemos igualmente mencionar a Thares Upeme, de los de Cumanchen (Comanchuén). Quizá sea adecuado mencionar también a Uazoríquare, dios de los de Naranxan a quien la esposa de Ticatame llevó consigo y que fue colocado en la arquilla donde estaba Curicaueri”. (Zavala, 1988:14)

28 En *p'urbe* la aspiración es velar, pero el sonido fricativo no aspirado es más bien laríngeo o faríngeo, la convención gráfica unifica los sonidos en una j, aunque se encuentran transcripciones como h.

Entre los *p'urbepecha* existía una detallada relación con los animales. Entre ellos el topo, la ardilla y la comadreja eran asociadas a la muerte²⁹. La relación parte de una perspectiva no-occidental cultura-naturaleza. La naturaleza es concebida como culturalizada en términos de la semiótica de la cultura y a la inversa, la cultura es naturalizada: lo social abarca lo natural, lo natural abarca lo social. Esa concepción se desarrolla en el seno de las prácticas y conocimientos, es parte del núcleo centenario *p'urbepecha* más allá de la flora, la fauna, el suelo y los fenómenos de la naturaleza. Así por ejemplo —señala Argueta Villamar (2008)—, el águila-sol es un animal de alta jerarquía que representaba al linaje dominante. Se habla en la relación de Michoacán del regreso a Zacapu de los *uacusechas* o señores águilas. Esa visión del núcleo cultural *p'urbepecha* permanece en parte en la medida que el lago y el bosque se conservaron durante la Colonia y hasta entrado el siglo XIX.

Como un ejemplo de la kosmopercepción *p'urbepecha* actual, de su transformación y peristencia del núcleo ético-mítico amerindio, citaremos algunos de los elementos que son útiles para pensar la filosofía, retomados de una tesis de maestría de Elizabeth Téllez Juanpedro (2017) en la comunidad de Cuanajo. Nos dice la autora:

Frente a la cosificación de lo natural, la percepción de la naturaleza dentro de la comunidad indígena *p'urbepecha* de Cuanajo, refiere a un conjunto humanizado de seres con defectos y virtudes. Cada ser natural es como un ser humano, pero con actitudes extremas, antaño relacionadas con la vida tradicional, hoy también con el avance de la tecnología y el capital.

En la antigüedad *p'urbepecha*, la naturaleza no es hostil sino amiga. Significa un beneficio comunitario, pero debe cuidarse la relación para evitar el mal. La naturaleza y la tierra son sagradas y participan de dimensiones mágicas. Así por ejemplo, como se menciona constantemente en el relato del cerro de la cantera, la cueva es el elemento mágico, de relación entre dos lugares cósmicos, la tierra y el cielo, pero a la vez, es un punto que une territorios lejanos, es la unión del ser humano con entidades malévolas y donde se pone prueba el libre albedrío del ser. Es decir, la ética incluye lo “natural” para occidente y una dialéctica “bueno-malo”. El agua en la comunidad es un elemento que requiere rituales específicos dirigidos a manantiales y ojos de agua. Con una personificación e identificación determinada, con un género en particular; hombre o mu-

²⁹ Algunas especies han desaparecido del territorio, según reseñan algunos autores: el lobo, el jabalí, el pájaro carpintero pico imperial y el pelícano café.

jer, con necesidades y sentimientos propios del ser humano. En la tradición antigua, como señala Zavala (1988) el ser humano no encuentra el agua, la naturaleza la otorga, el ser humano descubre sus signos. Se debe obedecerla y observarla.

Sobre el agua, en el caso del manantial, la población sabe que ella es mujer, acepta regalos e incluso sacrificios, que tiene necesidades de cambiar de vestimenta y en ocasiones se le antojan como ofrendas flores de varios colores, que puede irse y no volver, que sale a las calles, que es complaciente, pero de ninguna manera se le puede molestar en la modernidad con el encajamiento de estructuras de cemento o de cualquier otro material ajeno a su contexto, porque de ser así puede llegar al punto de enojarse y no volver jamás.

Los ojos de agua se encuentran al norte de la población y son considerados, en cambio, como hombres pubertos.

Si hace cuanto, unos cuatro o seis, no seis años, que el jefe de tenencia quería, poner así, cemento como tapar eso, cuando empezó... ya vez que el agua se enoja y por poco se va, ya ves sale un chorrito en el ojo de agua, el chiquito queda al lado, por eso ya no hizo más, lo dejó así a medias, y ni las piedras que se utilizan de lavaderos los quitó, así lo dejó peor, todo feo.³⁰

La inserción dentro del espacio natural por los seres humanos produce reacciones en los elementos naturales, como el agua, en el caso del fragmento de la entrevista actual, reacciona y en base a determinadas acciones muestra su sentir, en este caso, por el uso del cemento y su modificación. A la fecha la población atribuye a estas acciones la poca cantidad de agua que hay en este ojo de agua.

El otro ojo de agua que está a escasos trescientos metros aproximadamente, se muestra más agresivo, pues dicen de él que.

En ese ojo de agua en el que está abajo³¹ de la cancha, con ese hay que tener cuidado porque ese cuando escupe te salen ronchas, y tardan en quitarse, hasta que vas con una vara y lo regañas y le pegas. Mas a los niños, porque ellos juegan y luego lo molestan, cuando así o le echan algo, piedras y botellas.

- ¿Vara de la que sea?

- No de jara, de esa jara con la que limpian los bornos para el pan, o de membrillo, pero hay que pegarle fuerte y regañarlo feo para que sienta.

30 Entrevista, realizada a la señora †Rita Cano, el 25 de marzo del 2000.

31 Expresión coloquial para referirse a que está ubicado al norte de la cancha.

Asimismo en la comunidad de Cuanajo, existe un manantial al oeste de la población, de él se abastece la mayor parte de la comunidad y los ranchos cercanos; el manantial es reconocido como una mujer.

Si apenas ayer (03 de mayo), se le llevo al manantial la ofrenda.

- *¿Qué se le llevo?*

Eso, un jongoreku (jonkoreku), ka ma tarekua (tarek" a), ka ma kobijoni,³² para vestirla, para que estrene... También agua de mar, sal y flores en un batea con una muñeca. Ya tenía mucho tiempo que no se hacía, pero antes cada año se hacía.

- *¿Una muñeca?*

Si en lugar de una niña, porque más antes se le daba una niña chiquita, para que estuviera acompañada. Porque si no ya no sale agua.³³ O se va y anda por ahí por eso a veces se ve alguien así, como que camina rápido y no saluda³⁴ a nadie, no habla pues.

El retomar el ritual en el manantial se dio en la comunidad debido a la poca producción de agua que se tuvo en ese año. Actualmente se hace el ritual y una misa en el manantial.

Si, el manantial indesti (intesti) ma ubari³⁵, así celosa pues, ka ses ma³⁶ bonita y pero es mucho enojona, así como no hay que molestarla, y cuando está bien viene mucha agua, por eso hay que llevarle cosas, vestirla, hablar con ella, par no ikiata³⁷. Y se vaya.³⁸

Los relatos orales, en el caso del agua crean en el ser humano el hábito de pensar y razonar valores positivos y funcionales, así como una formación dirigida a la participación social, generando actitudes importantes y decisivas, integrando elementos creativos, sobre curiosidad y compasión, elementos que objetivamente humanizan tanto a las cosas como a los seres. Muestra el paradigma e ideología de la comunidad, el medio ambiente como un espacio de respeto, de conocimiento, y estilo de vida, debido a que: “El conocimiento de una sociedad, estruc-

32 Una nagua (falda), un fondo y un rebozo.

33 Parte de entrevista a la señora María Pomposa Juanpedro Cano, el 04 de mayo del 2009.

34 En la comunidad el saludo en la calle consiste en decir a todos los que se encuentre al paso: *imbachu ya*, lo cual significa “ya me voy”, contestando la otra persona *yach'kuander*, lo cual significa “ándale”; la población que no habla el *p'urbepecha* dice: “ya me voy” y la otra persona responde el saludo diciéndole “ándale”. A esta dinámica también se han integrado la gente externa de la población de otra religión o personas que se han casado con integrantes de la población.

35 “Ella es una mujer”.

36 “Y es muy”.

37 “Para que no se enoje”.

38 Parte de entrevista a la señora †Clara Ramos, el 07 de mayo del 2000.

tura su cosmovisión, siendo el conocimiento de ésta un proceso continuo en el cual el hombre piensa, reflexiona sobre su entorno para vivir en él, es decir, explica, justifica y legitima la razón de ser y actuar de los hombres que comparten la misma cosmovisión. Esta cosmovisión determina su posición en el mundo y el universo, justifica su relación con el medio, explica los fenómenos circundantes, regula las interrelaciones, como también va formando un cierto tipo de valores y normas.” (Eschenhagen, 2003: 7).

La población de Cuanajo –nos propone la reflexión de Elizabeth Téllez– muestra actitudes, prácticas y relaciones entre los seres vivos y no vivos de una manera muy cercana a la naturaleza, en forma adaptada pero que es coherente con los mitos históricos del agua (de los huérfanos que encuentran las fuentes, del origen del agua, donde siempre hay una referencia al sacrificio para mantener el agua, a la escasez). Para tratar de entenderla, el ser humano la humaniza de tal manera que es así como se establece un diálogo, entre iguales, en cierto momento, pues no todo lo sabe el ser humano, mucho menos lo logra interpretar: el respeto y el miedo a la naturaleza, e incluso la magia están presentes día a día.

La filosofía natural *p’urbhepecha* –como nos permite entender la autora, cuya tesis dirigimos– permite unir la verdad de lo existente con la veracidad para el sujeto, con la rectitud moral de la cultura y la adecuación de la acción en el ajuste funcional con la sociedad desde una comprensión que desarrolla la espiritualidad, la conexión del ser humano con el kosmos, con la totalidad.

Lectura recomendada

Relación de Michoacán. El Colegio de Michoacán. Publicación en línea. <http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relaciondemichoacan/bibliografia/indiceBibliografia.asp?letra=R>

Otras referencias

- Argueta Villamar, Arturo. (1995). Los Purépechas. En *Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México: Región Centro* (216-271). México: Instituto Nacional Indigenista.
- Argueta Villamar, A. (2008). *Los saberes p’urépecha. Los animales y el diálogo con la naturaleza*. México: UMSNH / UNAM / Gobierno del Estado de Michoacán / UIIEM / Casa Juan Pablos Editores / PNUMA.
- Carot, P. (2008). Otra visión de la historia purépecha. En *Estudios Jaliscienses*, 71, 26-40.

- Carrillo, A. (1999). *Estudios Michoacanos VIII*. México: El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura de Morelia
- Chamoreau, C. (2007). *Hablemos purépecha*. Michoacán, México: UIIM y otros.
- Cruz, R. (2015). *Una crítica a la filosofía occidental desde la sabiduría p'urbépecha*. Morelia, México: Secretaría de Pueblos Indígenas.
- Eschenhagen Durán, M. L. (Junio 2003). La necesidad de una fundamentación epistemológica de la formación de profesores y docentes ambientales. En *Memorias del IV Congreso Iberoamericano de Educación Ambiental*. Cuba.
- Estrada, J. (1985). *El Rey Ticátame y la conquista de Michoacán en el siglo XII*. Morelia, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Gioanetto, F. y Cacari, M. (2012). *Medicina tradicional, herbolaria y etnobotánica de las comunidades p'urbépecha de la Meseta*. Recuperado en <http://www.fineprint.com>
- Gallopín, G. (1986). Ecología y ambiente. En E. Leff (Coord.), *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo* (pp. 126-172). Siglo XXI: México.
- Giberti, M. (1971). *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, Tomos I y II, introd., paleografía y notas de J. Benedict Warren. México: Fímax Publicistas.
- Guzmán, Nuño de. (1997). *Proceso, tormento y muerte del Cazonci, último Gran Señor de los tarascos*, por Nuño de Guzmán, 1530, revisado y paleografiado por Armando M. Escobar. Morelia, Michoacán: Frente de Afirmación Hispanista A. C.
- Leff, E. (2000). Democracia ambiental y desarrollo sustentable. En *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI- Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Martínez, R. (recuperado el 3 mayo 2013): *Arqueologías del regreso*. Recuperado el 3 de mayo de 2013 en http://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/wp-content/uploads/historias_72_33-40.pdf
- Nuño Gutiérrez, M. R. (11 al 15 de julio 2005). El agua: cosmovisión y mitología en una población purépecha. En *Memorias I Congreso Latinoamericano de Antropología*. Rosario, Argentina: Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- Oliveros, J. A. (2004). *Hacedores de tumbas en El Opeño, Jacona, Michoacán*. El Colegio de Michoacán-H. Ayuntamiento de Jacona de Plancarte.
- Reyes, J. (2007). Educación ambiental: rumores de claroscuros. En *Curso propedéutico. Maestría en Educación ambiental, Centro Universitario de Ciencias Biológicas y Agropecuarias*. México: Universidad de Guadalajara.
- Téllez, E. (2017). *Diálogo de saberes en torno a la kosmopercepción de los cuerpos de agua y la educación ambiental; wantanskuecha cuanaxo anhapu* (relatos orales de Cuanajo). Tesis de Maestría en Educación Ambiental. Universidad Intercultural Indígena de Michoacán.
- Zavala, A. J. (1988). *Mitología y modernización*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.
- Zavala, A. J. (1995). El costumbre como modo de formación histórico-social. *Estudios Michoacanos VI*, 23-40.

Fragmentos de texto p'urhepecha

El *Petamuti* o filósofo p'urhepecha

Sacerdote mayor o papa, *Petamuti*.

Función principal: Juzgar a los delincuentes, encargado de la leña del dios del fuego, realizar ceremonias.

Categoría general: Sacerdotes.

El sacerdote mayor o *petamuti* era el principal sacerdote, el que estaba sobre todos los demás sacerdotes. Era, entre otras cosas, el encargado “de la leña de los fogones del dios del fuego” (f. 110 v). Una de sus funciones principales³⁹ era hacer la justicia general en la fiesta llamada *Equata consquaro* en nombre y por mandato del *cazonci*. El *petamuti* llegaba con gran ceremonia al patio acompañado por los señores, caciques y oficiales del *cazonci*, y sentado en una “silleta” oía durante veinte días, desde la mañana hasta mediodía, las causas que se le presentaban. Los querrelados le presentaban distintas pruebas en contra del acusado, dependiendo del delito cometido, y con base en ellas el *petamuti* consideraba si este era culpable o no. Si el malhechor había cometido el delito menos de cuatro veces lo perdonaba y lo entregaba a sus parientes, pero si incurría en el delito por cuarta vez lo condenaba a muerte. Como parte de la ceremonia en que se hacía justicia, el *petamuti* contaba la historia de los antepasados del *cazonci*, la cual está contenida en los capítulos 2 a 34 de la segunda parte de la Relación. También otros sacerdotes “menores” (probablemente de los llamados *curitiecha*), enviados por el propio *petamuti*, contaban la historia por los pueblos. Al terminar la historia, el *petamuti* dirigía un largo sermón a la gente que estaba reunida en el patio y después mandaba ejecutar las sentencias. A algunos los mandaba matar y a otros los mandaba encarcelar para que fueran sacrificados después en la fiesta de *Cuingo*. El razonamiento que hacía el *petamuti* consistía básicamente en un recordatorio de las promesas que la gente de los pueblos conquistados había hecho a cambio de no ser sacrificada (hacer sementeras, llevar leña para los templos y ayudar en las batallas) y que no habían cumplido, razón por la cual se hacía la justicia. Especialmente parecía dirigirse a los caciques a quienes les recordaba la vida ejemplar de Hiripan, Tangaxoan e Hiquingaje, comparándola con el exceso de lujos y de buena vida que ahora ellos se daban, y haciéndoles notar el incumplimiento de sus promesas y su ingratitud. Terminada la justicia general, el *petamuti* iba a la casa del *cazonci* quien salía a recibirlo y le daba las gracias. Después de hacer la salva a los dioses, el *cazonci* ofrecía una comida al *petamuti* y a la gente que lo acompañaba. Aunque algunos casos, en especial los más

³⁹ Junto con el *cazonci*.

graves pero no únicamente, los juzgaba el *cazonci*, parece ser que siempre se presentaban primero al *petamuti* y este los turnaba al *cazonci*. El *petamuti* también era el juez en las causas matrimoniales. Ante él se presentaban los que deseaban deshacer su matrimonio, el *petamuti* los amonestaban para que permanecieran unidos pero si se presentaban más de tres veces permitía la separación. También resolvía los casos de adulterio y otros, como los casos de segundos matrimonios, abandono, maltrato, etcétera.

El *petamuti* también era la figura principal en la ceremonia de “alzamiento” de un nuevo *cazonci*. Cinco días después de la elección, el *petamuti* iba a la casa del *cazonci* electo acompañado por los señores y caciques y, después de saludarse, le decía: “señor, por ti venimos para que entres en la casa de tu padre”. Luego, el *petamuti* encabezaba la procesión que llevaba al *cazonci* al patio donde lo esperaba la gente y entonces les dirigía un sermón o razonamiento mediante el cual demandaba a la gente que ayudara y obedeciera al nuevo *cazonci*. Terminaba el discurso diciendo: “Ya habéis visto cómo nos queda rey, que yo le he metido en esta casa; id alegres y contentos a vuestros pueblos”.

Cuando el *cazonci* elegía a un nuevo cacique, el sacerdote mayor (o el gobernador) le dirigía unas breves palabras recordándole, sobre todo, que no tomara las mujeres del cacique muerto. Por lo menos en ciertas ocasiones el *petamuti* era un intermediario entre la gente y el *cazonci*. Por ejemplo, cuando el *curitichea* que había introducido en su señorío a un nuevo cacique volvía a la ciudad, se lo hacía saber primero al sacerdote mayor y este a su vez se lo comunicaba al *cazonci*. También cuando a alguien se le aparecían los dioses en sueños, se lo contaban primero al *petamuti* y este se lo decía al *cazonci*. Pero su intermediación también era en sentido contrario. La justicia la hacía en nombre del *cazonci*, el razonamiento que hacía al final eran palabras que el *cazonci* le había enviado decir, al igual que el sermón que pronunciaba cuando alzaban al *cazonci* nuevo.

Hay muchos indicios que hacen pensar que el *petamuti* era el principal de los sacerdotes llamados *curitichea*. Como a ellos, le llamaban abuelo, y sus insignias eran las mismas: una calabaza engastonada de turquesas sobre su espalda, el símbolo de que tenía a la gente en cargo; un bordón o lanza con un pedernal en la punta que llevaba al hombro; una guirnalda de hilo (o de “trébol”) en la cabeza; unas tenazas de oro en el cuello (colgando sobre el pecho); y un plumaje en el cabello trenzado. Por lo menos algunos señores eran también sacerdotes mayores como, al parecer, era el caso de Zurunban, señor de Tariaran. El *petamuti* era uno de los sacerdotes a los que llamaban *cura* o abuelo, el cargo era hereditario y se casaban.

El *petamuti* está representado en varias láminas. En la lámina 4 ocupa una buena parte del dibujo, es el único que está solo y de pie, con casi todas las insignias que lo caracterizaban: el bordón, la guirnalda y la calabaza a la espalda. Lleva unas sandalias de color azul y un bezote en la barbilla.

En la lámina 14 va delante del *cazonci* electo. Además de los otros atavíos, en esta imagen se le ve el trenzado del pelo y no lleva sandalias.

En la lámina 15 lo vemos pronunciando el razonamiento durante la ceremonia de alzamiento del nuevo *cazonci* y en la 16 está oyendo a un sacrificador, quien probablemente le está contando uno de los sueños que se tomaron como augurios de la conquista española. En esta imagen sí lleva las tenazas de oro.

En la lámina 19 está haciendo la justicia general y se distingue de las demás imágenes porque lleva la manta negra llamada *vcata tararenguequa* que usaba en esta ceremonia.

Finalmente lo vemos en la lámina 41 frente a los caciques y gente congregada en el patio del *cazonci*, pronunciando el sermón o razonamiento final antes de mandar ejecutar las sentencias. Aunque aquí su túnica también es negra, los diseños en color son diferentes a los de la lámina 19. Curiosamente, en ninguna de las láminas se le representa como encargado de la leña para los fogones del dios del fuego, función que, por lo demás, en el texto solo se menciona una vez.⁴⁰

[II] EN LOS QUES HABIA ESTOS SACERDOTES SIGUIENTES

Había un sacerdote mayor sobre todos los sacerdotes llamado *petámuti*, que le tenían en mucha reverencia. Ya se ha dicho cómo se componía este sacerdote, que era que se ponía una calabaza engastada en turquesas y tenía una lanza con un pedernal y otros atavíos. Y otros muchos sacerdotes que tenían este cargo, llamados *cúritiecha*, que eran como predicadores y hacían las cirimonias e tenían todos sus calabazas a las espaldas y decían aquellos tenían a sus cuestras toda la gente. Estos iban por la Provincia a hacer traer leña, como está ya dicho. En cada cu o templo había su sacerdote mayor, como obispo, diputado sobre los otros sacerdotes. Llamaban a todos estos sacerdotes *curá*, que quiere decir abuelo, y todos eran casados y veníanles por linaje estos oficios y sabían las historias de sus dioses e sus fiestas.

40 Fuente: *Relación de Michoacán*. El Colegio de Michoacán. Publicación en línea. <http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relaciondemichoacan/bibliografia/indiceBibliografia.asp?letra=R>

Había otros sacerdotes llamados *curiçitacha* o *curipectha*, que tienen cargo de poner encienso en unos braseros, de noche, y pilas en sus tiempos. Estos agora traen ramas y juncia para las fiestas.

Había otros sacerdotes llamados *tiúniecha* que se componían y llevaban sus dioses a cuestras, y éstos iban así con sus dioses a las guerras, y les llamaban de aquel nombre de aquel dios que llevaban a cuestras.

Había otros sacerdotes llamados *axámencha*, que eran los sacrificadores, y desta dinidad era el *caçonçi* y los señores, y eran tenidos en mucho.

Había otros llamados *opítiecha*, que eran aquellos que tenían a los que habían de sacrificar, de los pies y de las manos...⁴¹

Sobre la imposición del nuevo gobierno

Oído esto que te he dicho; “guarda estas palabras. Basta esto, hermano, que te he dicho; vete a tu casa.” Respondía el que había de ser cacique y decía: “así será, señor, como mandas. Quiero probar yo cómo lo haré”. Acabando el *caçonçi* su amonestación, decíale su gobernador o el sacerdote mayor, al cacique nuevo: “vete hermano, y ya has oído al rey. No se te olvide lo que te ha dicho. No tomes las mujeres del cacique muerto. Y ve que tu has de entender en las guerra; ten más cuidado en esto que en tomar mujeres”. Y respondía: “sea así, agüelo, yo me iré”. Y iba un sacerdote con él, de los que se llamaban *cúritiecha*, a metelle en el señorío y dáble mantas el *caçonçi* y a su mujer naguas. Y llegaban al pueblo y ayuntábase toda la gente, saludaban al sacerdote y al nuevo cacique y decíales desta manera aquel sacerdote, estando en pie: “oíme, gente del pueblo, ya murió el pobre de vuestro cacique que os tenía en cargo, cómo, ¿matóle alguno con alguna cosa? Ninguno le mató, mas él murió de su muerte natural y de su enfermedad, lo cual supo el rey, y mandó a este que está aquí que os ha de tener a todos en cargo, que no es de agora ponelles regidores a la gente común, que de muchos tiempos es. Mirá que no empecéis a desobedecelle a este por ser muchacho, mirá que se quejará al *caçonçi* y que os matará por su mandado, si no fuéredes obidientes. Obedecelde y entrad en la casa de los papas a vuestras velas y tened fuertemente sus azadas, que es: hacedle sementeras y no seáis perezosos en las guerras y mirá que nunca han de cesar de acompañar en las guerras a nuestro dios Curíaveri. ¿Dónde se ha de ir a otra par-

41 Fuente: Jerónimo de Alcalá. (2000). *Relación de Michoacán*. En Moisés Franco Mendoza (Coord.), paleografía Clotilde Martínez Ibáñez y Carmen Molina Ruiz. México: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán. Pp. 568 y 603. Recién en 2016 se publicó una versión en p'urthe de la relación.

te, que aquí tiene su vivienda Curícaveri? No [o]s arrepintáis después de lo que os viniere por ser perezosos. Esto es así, no os juntéis ni mudéis con otros principales porque seréis tomados y muertos por ello, y los que fuéredes adúlteros y hechiceros. Mirá que sois de muchos pareceres, gente común, esto es así. Mirá que no fue agora fingido este oficio de caciques; mas esto ordenaron... (p. 603).

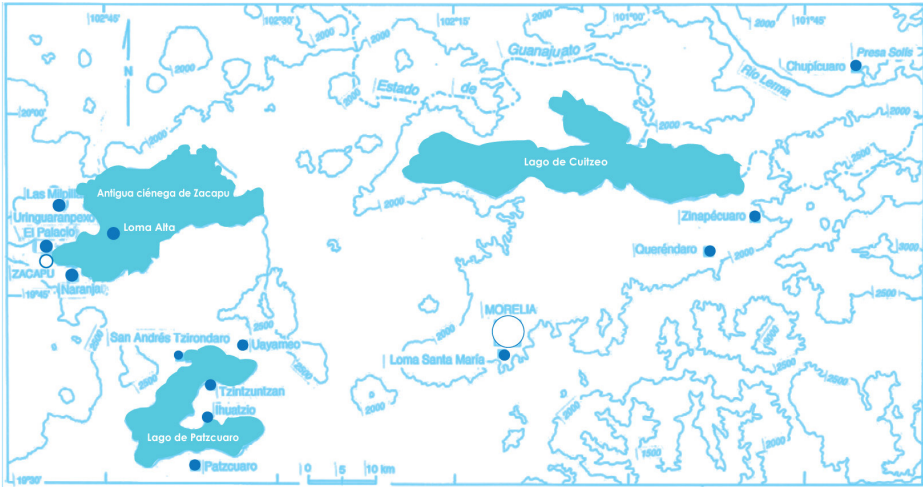


Figura 13. Mapa de las cuencas lacustres de Cuitzeo, Zacapu y Pátzcuaro, Michoacán.⁴²



Figura 14. Dibujo del petamuti a partir de la Lámina 4 de la Relación de Michoacán.⁴³

42 Fuente: Patricia Carot, <http://coljal.edu.mx/Revista/71/otravisio.pdf>

43 Fuente primaria: Relación de Michoacán

Capítulo 8

El mundo trinitario otomí y otopame.

Contribución al rescate de la tierra¹

Luis Pérez Lugo

Salud a la nación otomí por la suerte de colocar su cosmogonía escrita desde sus entrañas. Los *ñabñu* Isabel Pérez, Jaime Chávez persistieron para que en el texto denominado sentipensar de los pueblos nativos americanos lograra estar nuestra versión del mundo. La tarea se viene haciendo desde hace décadas; ahora buena parte del mundo tendrá la oportunidad de conocer otra versión del indigenismo con el pensamiento otopame y otomí en particular, como el pueblo más grande de la familia lingüística, que hunde sus raíces hasta la ancestralidad del origen de la humanidad y del humano en América.²

Ahora que nos encontramos en este tiempo, nuestros sabios nos hablan; dicen no hagamos caso de lo que se ha dicho por los que han escrito en lugar de los otopames, que iniciemos a ver hacia dentro de nosotros, luego lo plasmemos en forma escrita y que el mundo lo sepa. El universalismo empieza a aceptar la otredad y eso también es parte de los mensajes y cometidos, pregonar la igualdad, el respeto y honestidad. Tres cosas que bien pueden practicar todas las culturas también. Todos tenemos derecho a existir y todos tenemos la obligación de defender la otredad.

1 Los coordinadores del libro aceptamos el texto tal y como se presentó a nosotros por integrantes de la Nación Otomí, realizando únicamente correcciones de estilo, e incluso en este caso, respetando el sentido. A diferencia del esfuerzo *me'p'haa* (tlapaneco), no se trata de un punto de vista imbuido del método y terminología académicos, sino de una reflexión filosófica otra, desde la propia kosmopercepción y mitología asumidas como punto de partida verdadero, enfocados desde la identidad y centralidad de la propia cultura en la historia. El texto está construido a partir de entrevistas y de la tradición oral, contraponiéndose a visiones académicas como la de Galinier. En esta lógica, integra aspectos míticos, históricos, lingüísticos y filosóficos, en un rejuego pasado-presente e incluso futuro; la crítica puede hacerse desde estos ámbitos, reconociendo de cualquier manera el valor del mito en la construcción identitaria y en el posible filosofar futuro. Considérese la importancia de la autoreflexividad si pensamos que el *hñabñu* tiene una hondura de siete mil años, coincidente con el manejo del maíz en Tehuacán y que en el presente existen 307 mil 908 hablantes de tres años o más, según la muestra intercensal 2015. Los otomíes están ligados a las más importantes tradiciones históricas de Mesoamérica desde Teotihuacan hasta la ocupación europea.

2 Se refiere a la presente obra.

Se inicia una nueva era, la Madre. La Madre Tierra, agua y fuego en compañía de sus sombras masculinas Tierra, Agua y Fuego; en comunión con sus hijos e hijas, producto de los primeros, marcan ahora una nueva forma de vivir en el mundo, como los seis lados de los copos de nieve en las altas montañas donde son y fueron oratorios ceremoniales de los otomíes, mazahuas, tlahuicas y matlatzincas. Se conserva así mismo hoy el conocimiento de que todos los cuerpos en sí mismos tienen ambos sexos, los hombres tienen su ánima, las mujeres tienen ánimos.

Pese a que se habla de todos los otomíes, la información más actual e inédita es de los *ibubu* de la Huasteca o la Sierra Madre Oriental, por poseer la última información en torno a esa cultura, sobre todo con los datos de Don Pedro Mendoza, *ibubu* de San Lorenzo Achiotepec, Hidalgo. Las categorías base para acceder a la cosmogonía en torno de toda la nación otomí, nos remite a sus diferentes territorios, regiones y tierras. Además de la gran multiplicidad de variantes lingüísticas, una distribución y diversidad de ecosistemas de las que solo falta el desierto puro: semidesierto, selva, bosque, alta montaña, volcanes, costas.

Por último expreso mi agradecimiento a quienes han considerado mis trabajos publicados que son el testimonio rumbo a más de dos décadas, caminando por las tierras otopames; desde el Golfo hasta el Pacífico, pasando por la mesa central. Conociendo a una gran cantidad de amigos, compadres y comadres en Puebla, Hidalgo y Veracruz. Algunos de ellos en Puebla, como mi viejo amigo Don Alfonso García Margarito, en Hidalgo, Doña Rosenda, Don Alberto, Doña Longina, en especial agradezco a Don Pedro sus grandes conocimientos a sus hijos y esposa por brindarme su amistad y confianza; en la Sierra Gorda, mis amigos de Toluca, Querétaro, Tierra Blanca Guanajuato, Juventino Rosas del Valle de Toluca a Tlaxcala, mi gran camarada Isaac Díaz, su papá, sus hermanos, mi compadre Jesús Rojas, mi comadre Ignacia San Juan, mis parientes Polo, Ave, Gabriel, Luisa y muchos más en Michoacán. Don Primitivo y descansen en paz Jesús Manuel de Jesús, Don Lamberto Vega en Tlaxcala y Don Tay Ranchero, en Veracruz Xua Mérida, y todos los que fundamos la Unión Campesina Zapatista ahora en manos de los curas; en fin en todas las tierras otomíes y una vida en la Sierra: en Texcatepec, Tlachichilco, Huayacocotla, Zacualpan. A mi amigo *badi* y compadre Octaviano García y mi comadre Toña de Ixhuatlán de Madero y mis amigos del Valle del Mezquital, descansen en paz Alberto Simón Ramos, a su familia, a Pancho Tavera a mi comadre Isabel y a mi gran colega que no me deja solo para visitar a los otomíes del semidesierto y a los pames, a Jorge Sánchez. A mis amigos chichimecas de San Luis de la Paz, Guanajuato, a los ancestralmente asediados pames de Rayón Tamasopo, a Don Sebastián Olvera, gobernador pame, y a su homólogo de Santa María Acapul-

co y Doña Petra, Don Reyes, pames de Jalpan, Querétaro. A mis amigos, tlahuicas y mazahuas del Estado de México y Michoacán, a los amigos de Lerma, Susana, el Dr. Tomás, Miguel Mireles y a los sorprendentes *ibubu* de Huixquilucan, Lerma y Ocoyoacac. Mi agradecimiento por compartir sus conocimientos y confiármelos para plasmarlos por escrito, espero no sesgar el cometido encargado por gran parte de la toda la nación otomí, se trata no de permanecer fiel a la ciencia sino a los conocimientos emanados de la ancestral y noble cultura otomiana. Claramente poseedora de grandes conocimientos para ofrecer al mundo.

Para quienes son especialistas en el tema, y sobre todo para los otomíes es bueno aclarar que se manejan dos formas de abordar a los otomíes: una, la de academia, emanada desde el eurocentrismo, la ciencia; y la otra, escrita desde las entrañas otomíes donde “Luis Pérez Lugo no concuerda con la visión “dual” de Galinier, pues él propone una cosmovisión tripartita para el mundo otomí, es por ello que entrecomillamos la palabra dualidad, puesto que no esperamos aportar nada a esta discusión” (Battcock, 2012, pp. 95-113).³

Usted amable lector, encontrará en este texto una exposición desde la versión otopame de su mundo, de su origen, distribución geográfica, sus geosímbolos, sus relaciones e interrelaciones, sus sueños para conservar su modo de vida y una gran cantidad de información inédita que será de gran utilidad para el mundo, los otopames, los demás hermanos originarios de América, del mundo, de las ciudades y los pueblos originales que se resisten a sucumbir ante la sociedad universalista.

El origen

En el principio no había vida, ésta emergió del mar, luego saltó a la tierra, pasó su primer tiempo enterrado. Fue el caracol. Luego adquirió hueso y carne. Los organismos cundieron por la tierra, con sus estructuras elementales hueso, carne y agua como el coco, los humanos adquirieron el mismo componente. Carne, hueso y agua. Los *ibubu* relatan que en las costas norte de Sudamérica empezó la vida. Como la estructura esencial: de la tierra que es hueso, las piedras; la sangre, el agua; y la carne la tierra, o el sustrato fértil o la capa superficial de la tierra.

El caracol fue uno de los primeros seres; ahora es la señal del retorno, para establecer un nuevo orden. Lo que va perdurar, la palmera de coco sobrevivirá ante sequías y catástrofes. El coco es el árbol más resistente que hay, significa la

3 “Tenemos las notables contribuciones de Galinier (1990), Soustelle (1937), Carrasco Pizana (1950), Lastra y Quezada (1998), Lastra y Bartholomew (2001) y Pérez Lugo (2002, 2007)”.

persona que tiene hueso y carne blanca. Será el maíz del futuro. Hasta que llegue el que signe con el caracol así iniciarán los cambios. Como la cosmogonía aimara, los otopames al hablar del presente, necesariamente tienen que hablar del pasado y el futuro. Es la causa de citar el origen y su presencia en la actualidad y en el futuro.

En el futuro los cambios en el cosmos y en nuestro planeta, obligarán a la humanidad a retomar el uso de los primeros seres de carne y hueso. Los cambios se anuncian bruscos y nos obligarán a modificar nuestros hábitos alimenticios.

En el origen habló el mundo, por medio del primer trueno, en la oscuridad de aquella noche, el relámpago se hizo presente como el primer verbo, la lluvia, el relámpago anunció la existencia para el inicio de la vida y de los seres. Dando inicio en el centro en la transición de un conjunto de elementos a otro. En el cambio de la multiplicidad para dar origen al advenimiento de la vida.

Nació el *Othoni*, el hijo del trueno, el otomí. Se hizo presente como el primer guerrero, en forma de rayo, como relámpago trajo en seguida el trueno, su primera palabra. El acto cotidiano de hablar, es hacer tronar la palabra. En la noche bajó la mujer de la luna, *Zana*.

El otopame nació en tres etapas: en la primera fueron gigantes, *Okba* vio que eran torpes, los tumbaba un viento, se caían y no se podían levantar. Decidió eliminarlos y formó la segunda generación, eran muy pequeños, las fieras los cazaban fácilmente, eran inadaptados al ambiente; *Okba* los terminó también y decidió crear al humano de la actualidad, ni tan gigante, ni tan pequeño. Los otopames actuales.

Hasta hoy en el Valle de Toluca, los otomíes también narran que la tercera generación fue la de la sabiduría, la del conocimiento, una Nahuala de Veracruz, narra y afirma la existencia de tres generaciones en la antigüedad.

El punto como se explica más adelante se encuentra en el centro del círculo con tres líneas que parten desde el centro. El círculo se reparte en tres partes iguales, representa el padre, la madre y el hijo. Es dividir una vida en tres partes. Los *ibuhu* dividen tres entre tres para volver a la unidad, al uno.

Al dividir 111.111 entre tres resulta 37037, al continuar dividiendo entre tres, resultan los números 1,2,3,4,5,6.⁴ Y el 9 es equivalente a los nueve meses de gestación y al tres veces tres, como los pétalos de la planta de Santa Rosa⁵, su cen-

4 Ajustamos un error del texto, pero no estamos ciertos de la interpretación de este pasaje numérico.
5 N. Ed. La Santa Rosita se asocia, según el caso, tanto a la marihuana como a la *Datura stramonium*. Véase por ejemplo, Báez Cubero, Lourdes. (2012). “El uso ritual de la “santa Rosa” entre los otomíes orientales de Hidalgo: el caso de Santa Ana Hueytalpan”, en *Cuicuilco* 5: 155-174. La marihuana no es de la antigüedad americana.

tro y la gran abundancia de diseños en figuras presentes en todas las tierras otomíes, en la Sierra Madre oriental de Puebla, Hidalgo y Veracruz, los *ibuhu*. En el altiplano, los *ñabñu*, en el valle de Toluca, Michoacán y sur de Querétaro los *ñatbo*, en Tolimán Querétaro y Guanajuato los *ñotbo* y *ñabñó*, en Tlaxcala los *ñubmu*. En todos los otomíes, mazahuas, tlahuicas, matlatzincas, está la estrella de ocho picos y un centro diseñado principalmente en servilletas, también está en los tapetes y otras representaciones artísticas.

El animal representado en pintura rupestre también representa la unidad del nueve. Las patas son el 1,2,3,4, el cuello es el 5; las orejas son el 6, y 7. La trompa es el 8 y la cola el 9. Por eso los Badí y a quienes se les ha dado este conocimiento rezan antes de la ceremonia, sobre todo en su iniciación. Antes de ingresar a los lugares sagrados, expresan —estoy parado en tu puerta, estoy pidiendo perdón, estoy pidiendo favor, a ti gran creador, Santa Madre de las abuelas, Santo Padre de los abuelos, Santa Madre Tierra, Reina del agua, gran maestro *Damu*. Abre mi corazón, mi pensamiento, mis ojos, mis oídos para saber lo que ustedes me dicen.

En los oratorios se entra a otra cuenta del tiempo. Una hora es un año. Una generación equivale a cien años, y conforma una unidad. La siguiente analogía es el ciclo de un humano: amanecer, el nacimiento; mañana, la niñez; medio día, la juventud; tarde, la madurez; noche, la vejez. El transcurso de sus edades representa un día.

El punto de partida para los otomíes, es como un ojo, *nagdo*, un solo ojo, también quiere decir, yo soy el único, en *ibuhu*. Él mismo es el centro del triángulo. El ojo que está en el centro de la misma figura geométrica. Es el punto de partida. *Okba* yo soy quien tú buscas pero ten cuidado, si me acerco mucho paso sobre de ti. Nosotros somos un punto en movimiento. Somos un punto en gestación, crecemos, y desapareceremos. De lo invisible a lo visible y retorno a lo invisible. Eso somos un punto. *Okba* dice yo Soy. Respétenme, cuidenme y ten confianza en lo que respetas y cuidas.

I-I

En la figura anterior, la línea vertical indica igualdad y respeto. La horizontal, trazada en medio de las líneas indica unidad, cuidado, el hijo. La última línea vertical indica la equidad. Los dos preceptos iniciales preceden al tercero, que conmina a no temer. Es de los símbolos otomíes no conocidos, por los no otomíes.

La figura anterior también indica que en la orientación de sus líneas, simboliza al *ibuhu*. *Ibu*, el camino y es el tres mismo.

El símbolo otomí según la última información de los *ibuhu*, la línea vertical puede estar sobrepuesta sobre otra línea vertical, símil de igualdad y de femenino-masculino. Al interactuar ambos, se da el apareamiento; generando la unidad. Al aparearse no se ve qué hubo, será hasta los nueve meses que aparecerá el hijo o la hija (-). Se puede representar esto último como una diagonal cruzada o con una cruz.

En la pintura rupestre, los *ibuhu* ven representada la figura anterior en los humanos con las manos alzadas, las ánimas con las águilas con las manos abiertas. Simbolizan a la vez la creación o seres creadores. El jaguar y el número 9 (Guajuato).

El primer relámpago, el destello, fue el primer verbo en el mundo. El tigre, Jaguar, es palabra *ibuhu*, *kbahuanaya*, que quiere decir, aquí está o aquí hay, *kbahua*. Él representa el trueno, por eso el jaguar tiene manchas como si fueran nubes, otros dicen que son estrellas.

El águila representa el *ñonfeni*, *mabetsi* y desde arriba vio la imagen de la trinidad, ella fue quien comunicó. La historia dice que Dios les indico que donde encontraran un águila parada sobre un nopal, parada en una piedra ahí se asentarían. En *ibuhu*, no es así, para ellos lo primero que pareció en el mundo fue la piedra, no el nopal y sobre esa piedra crece el nopal que no es más que el árbol genealógico de los *ibuhu* y parado sobre eso el ave que descubrió la divina trinidad.

El principio como punto, fue el caracol, luego se convierte en coco. Se cree que tal vez desaparezca el maíz y nos alimentaremos del coco, es necesario cuidarlo. La era del 999 será la del coco. Llegará el día, para el otopame, en que el dinero ya no valga, solo los actos comunales y el modo de vida establecido en un principio.

Okha creó al abuelo, creó a la abuela para tener a una hija esa hija tuvo un hijo que es *Damu*. *Okha* es el creador, el nombre de *Okha* viene del estruendo del trueno, por eso se le relaciona con lo masculino. La nube es la manifestación de la presencia de *Okha*. El rayo es la manifestación de una voz divina, cuando viene el trueno grande es la manifestación, mencionando su nombre, *Okha*. Cuando anuncia la lluvia y riega a todo el campo sin mirar a quien, o sea que da el agua para que la vegetación crezca. En ceremonias dice nosotros pedimos el agua y no solo es para los *ibuhu*, es para todos, incluyendo los mestizos.

Okha crea a *Dadá* y *Naná*, la abuela de las abuelas y el abuelo de los abuelos, de esa creación tienen una hija que es la Madre Tierra, la Madre Tierra tiene

un hijo que es *Damu*, él anda en toda la tierra y hace cosas como devolver la vida o salvar a alguien de la muerte, se encarna en esa persona para darle vida, por eso al revivir ya no es el mismo, cambia. De ahí viene que los muertos vuelven a nacer.

Okba representa a toda América, representa lo que son las nubes, es el agua, la lluvia que está cayendo y produce las cataratas del Niágara. Las cataratas de Niágara hunden sus aguas pasan debajo de México como aguas subterráneas, y salen hasta las cascadas del Iguazú. Pasan por debajo de la tierra. Cuando va a llover, el trueno que anuncia la lluvia, significa *Okba*.

El camino del agua. Dos arroyos se juntan y llegan al mar. El mar *dekba*, es *okba*, sale de un punto un venero de agua y llega a otro punto en el mar. El que sigue el camino del agua, parte de él un venero y llega hasta *okba*, el mar, llega a Dios. El agua dice ya soy el camino, te conduzco al mar. Las nubes se levantan viajan a desplomarse para alimentar al ojo del agua.

Okba es la forma última de denominar a Dios, la forma original es *Ximboi*, para algunos es donde vive⁶. Creó todo lo existente y sigue el curso de cada actividad del universo, rige el cosmos *Okba*.

Yubu, significa más de dos caminos, en el punto donde, *xoñu*, se abre el camino en dos. *Yobo*, de aquí se abre el camino. El *nda*, uno; *yobo*, dos y *niu*, tres. Se hace el triángulo. El número uno significa *numantzu*, primera regla, respétame. El dos, *jamantsu*, cuidame o cuida lo que hay, cuídate. *Nibu*, tres, *Yoguintsugui*, no temas. No cumplir con los dos anteriores caminos, cualquiera que se tome será equivocado. Siempre tendrá la opción de regresar. Porque la misma tierra habla, limpia los caminos. Ellos se definen como caminantes, *ihubu*, que siguieron el curso del agua, el camino del agua, hasta llegar a los mares o lagos.

El *ihubu*, se construyó con los sonidos de la naturaleza; se quiebra una barra se oye *tho*, y eso significa, vara. Al levantar un puño de agua, se dice *xa*, quiere decir, fresco. Los *ihubu* son los originales, los *ñatho*, descubrieron la lengua por medio de las piedras, el *ñabñu* que habla en el camino. La cuenta del número 5 al 9, porque la cuenta la relacionaron con *dö*, las piedras. Ellos las colocaban en la cuenta de los ciclos lunares. Hasta hoy hay montones de piedras de esos tiempos. Los números empezaron con *dö*, 5, 6, 7, 8, 9. Empezaron contando con los dedos, en los cinco primeros números y siguieron con las piedras. Considerando ahora las figuras, el diagrama de 8 puntas y en el centro, el 9, está compuesto de puros triángulos, el triángulo es el mismo *ihubu*.

Ellos observaron la forma y estructura de las montañas, observaron la lluvia y el camino del agua, vieron se concentraba en manantiales. Ahí construyeron

6 N. de los Ed. *Ra Ximhai* es en algunas variantes “el mundo, el universo o la vida”.

sus casas; animales y gente tomaban en el mismo abrevadero porque todo era sano, hasta hoy la gente toma agua donde beben los animales, solo algunos no, como donde toma el perro y el cerdo, por eso los cerros en *ibubu* le dicen *Mu-ñiuni*. Es el que da el agua es el que da la fertilidad. Ahí es a donde cae y hace su camino el agua, ellos siguieron el camino del agua. Alcanzaron a percibir qué decía el aire. Por eso es que *ibubu* al hablar se aspira, por eso se usa la “N” antes de iniciar cualquier palabra. Porque el idioma *ibubu* se oye tan simple y tan poético cuando alguien lo sabe hablar bien, es un idioma muy sabio. Los *ibubu* y los nahuas estuvieron muy relacionados en un principio, con el tiempo tendieron a separarse, los *ibubu* adoptaron el sonido del aire y del agua y lo que perciben de la tierra; el idioma del nahua viene del ave, la primavera. Los nahuas retomaron sus sonidos de las aves, incluso de guajolotes y gallinas; y así hicieron a un lado el idioma *ibubu*.

Donde establecían centros ceremoniales coincidían con la existencia de minas, minerales, petróleo. La gente en la antigüedad recogía las piedras para poder cultivar la tierra. Los españoles ocuparon esas piedras para hacer sus casas o cercas de piedra.

Ñobo, significa hombre, también quiere decir hermano, *ndewe*, tío. La gente mayor se le dice *ndadá*. *Ku*, hermana. A la mujer de mediana edad *hatsigni*, la tía *inanà*, a la mujer mayor y a los niños se les dice *duk*, hijo, la hija *tisbu*. Es una raza de respeto y con nobleza. Al contacto con otras razas sobre todo la española, se hizo acreedor para auto conservarse. Su origen es de gran estirpe, de nobleza.

Antes la gente no se arrodillaba, solo se inclinaba reverencialmente. Los europeos dieron la orden de arrodillarse de acuerdo a su religión, la gente entró en gran conflicto porque las instrucciones de *Okba* no habían sido así.

La noche era el ámbito de realización, del trabajo, lo que ahora se hace en lo diurno. La trasgresión de las normas de la noche llevó a trasladarse al día. Símbolo del occidental. Muchas cosas quedaron truncadas por el cambio. Los *Ñado*, las cabezas de piedra, montañas localizadas en *Mayonikba* y en Querétaro y muchas otras, atestiguan el hecho, son humanos que se petrificaron al sorprenderlos el día. Los otomames dicen que el mismo *Chac mol* fue ser humano que se petrificó. En las cercanías a *Mayonikba* habló la piedra, el *ñado*, ahí se manifiesta *Damu*.

El guía. *Damu*, conducía la gente de noche, ellos no caminaban. Empezaron a renegar y a revelarse por las fatigas. El *Damu* transformó las gotas de la lluvia y la neblina densa en las luciérnagas. La gente reafirmó su fe en *Okba*. En el idioma otomí, *ibubu*, luciérnaga, *t'eni*, se traduce como síguenos o sigan. En remembranza a esos días y como continuidad de esos tiempos, la noche es el tiempo propicio

para la ceremonia. Los jueces de la noche, de la muerte, del remolino, del viento, del bosque, se invocan primero para que no intervengan.

Las ceremonias celebradas en la noche desde tiempos antiquísimos, asunto que compartieron con los chichimecas, por ejemplo. Tiene tres momentos bien marcados, relacionados a tres colores. La limpia: roja, negra y blanca. Éstas se efectúan cuando la ceremonia es completa.

La limpia roja. Cualquier animal puede servir, con la precaución de que no se puede comer. Esa la primera limpia, va dirigida a lo que genera un acto violento, sangriento, a las enfermedades calientes: gripes, fiebres. Se ofrenda refresco rojo primero, luego negro. Al centro se colocan las máscaras de carnaval diablo y un pollo de color rojo. Junto con recortes rojos, negros y blancos. Se cortan pedazos en 8 partes de hierbas con espinas y otras hierbas, en 8 partes también, luego se hacen 4 porciones que se colocan a los lados del centro, dos de cada lado. Al final se recoge todo el material de la limpia para almacenarlo en botella (café, aguardiente, cerveza, refrescos), bolsas (pan, comida, hígado, mole rojo, cigarros).

La limpia negra. La limpia negra va dirigida al juez del cementerio. Al centro se coloca un pollo negro, hierbas. Se recoge la ofrenda roja y negra, se envían a un lugar donde no pase gente y se tira para que no se tope con las energías de la limpia.

La ofrenda blanca, va dirigida a la madre y al padre, a los ancestros. Se colocan cuatro veladoras en las cuatro esquinas y otras cuatro en la parte inferior del altar; en la parte superior del altar se encuentra un tercer altar relacionado con el sol, la luna y las estrellas. La comida, guisado, bebida, café, chocolate, cerveza, vino, se consumen. Es ofrenda buena, comida sagrada deseable para el consumo, pues es curativa.

La lluvia, la llovizna, el chubasco son los hidrometeoros que el *ibubu* espera y en ellas concentra gran parte de la petición de lluvia en las cimas de los cerros, los veneros, las casas, el *ngunkba*, la casas de Dios, o casas de costumbre, como le dicen en partes de la zona *ibubu* de la Huasteca.

La puerta del Golfo está rumbo o en dirección a las islas en el polo norte donde está *Okba*, parte de Canadá, Estados Unidos y Groenlandia, estrecho de Bering. Los *ibubu* dicen que todo el tiempo está lloviendo en el polo norte y se concentra la lluvia en las cataratas del Niagara, en la cosmovisión *ibubu* está inundando continuamente, luego el agua, atraviesa por debajo de las tierras *ibubu*, recorre el continente americano y sale en Iguazú. Los otomíes, *ibubu*, hacen suya la palabra Iguazú, *hua*, pie, *nzu*, mujer; traducido como a los pies de la mujer.

Como la tierra está en constante movimiento otra vez se forman las nubes. Dios, *Okba*, está viendo dónde se necesita el agua y la envía. Eso se cuenta desde hace mucho tiempo. Eso es lo que el maestro no podía interpretar, como no sabe leer ni escribir, pidió apoyo a Don Pedro para que lo realizara.

El cuerpo humano es *Okba*, el ombligo se le considera como la luna, la cabeza se considera que es el sol, es el que ilumina todo el cuerpo. En las ceremonias del elote realizadas entre los otomíes de Texcatepec, Veracruz, se coloca el *badí*, palmas sobre la cabeza simbolizando el sol.

Como parte del cierre del ciclo, los *ihubu* narran la aparición de la muerte y con ella la celebración del día de muertos. Era una familia, los hijos salieron al campo, se encontraron con un tigre que los devoró, sus padres no los encontraban hasta que su mamá recibió su comunicación por un sueño. La niña le comunicó que los había devorado un animal, le indicó con precisión el lugar donde fueron los hechos. Los padres acudieron al lugar y efectivamente solo encontraron el cráneo y las manos.

Al año murió su mamá. Entonces fundaron el panteón, desenterraron los huesos de los niños y de la mamá. Decidieron que para el día primero fuera dedicado a los niños, como los primeros difuntos y el dos a todos los difuntos. Así apareció la muerte y el panteón.

Otro acto fundacional o refundacional a la llegada europea fue lo recurrente de la muerte y su forma anormal por la violencia que fue un modo implantado de vivir. Nació *Sidbu*, en otros lugares llamado *tamantzō*, en otros *tzōyo*. Fue el diablo traído por los españoles. Se le asoció al coyote, al zorro y en parte al lobo, por su carácter nocturno y de comunicación con las entidades no visibles.

Nace también *Tz'daví*, el juez, traído por los españoles. Anteriormente la justicia se hacía por la gente madura o mayor, o por los *badí*. Había además poca población y la gente se sabía autorregular, tenía una forma de vivir que no necesitaba la violencia, la muerte, como recurso de aniquilar a lo diferente a los demás.

Para los *ihubu*, la restricción del espacio, la dominación occidental, la ciudad, llevan a provocar violencia desenfadada, cuestión que trasgrede hasta el cansancio su modo de vivir. La importancia de religarse con su cultura es vital para estos tiempos y por eso la encomienda de escribir sus valores, sus símbolos, como una forma de seguir resistiendo y de preferencia de revertir una forma de vida que ha llevado al aniquilamiento de esa forma ancestral de vivir en muchas partes.

La urbanidad vista por el occidente como la civilización y su sentido utilitarista, interpretado en la actualidad como la presencia de la tecnología, dificultan la conservación de un modo ancestral de vivir, ante la gran presión que implica, la

competencia, creencia occidental de vivir, el consumismo, el gobierno de la tecnología sobre el gobierno civil. Absorben, confunden y opacan la forma de vivir de los nativos americanos y de otros lugares del mundo.

Los gobiernos han planeado que la gente del campo entre ellos los pueblos originarios, se trasladen a la ciudad, y abandonen su cultura y se adhieran a una vida urbana-occidental.

Persiste la gran preocupación entre gente bien dotada de su cultura, del rumbo que tomarán las civilizaciones americanas y se idean formas, estrategias para su conservación. El presente escrito abona a esa pretensión también.

Por lo anteriormente expresado el retorno al origen no está dentro de los planes de los otopames, y menos de la forma escrita en que se ha presentado en versión dominante. Recomiendan no ver lo que pasó, solo disponerse a rehacer con lo que se tiene. Los tiempos que viene serán mejores dicen muchos de ellos.

Pese a los planes de gobierno para la conservación cultural, los de organizaciones internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y las adopciones de sus disposiciones por parte de los gobiernos, plasmadas en la Constitución, no se nota en la cotidianidad que eso se promueva por los gobiernos.

Algunos otopames se ilusionaron porque después de 1990, hubo permisibilidad de parte occidental en México, religiosa y laica. Ahora se están retirando, la parte religiosa en varios casos recula para retomar su papel de destructores de las culturas.

Algunos sacerdotes permitieron el acceso de médicos tradicionales para hacer uso de lo que los mismos indígenas construyeron, las iglesias. De no permitir su ingreso y uso ceremonial los sacerdotes pueden perder su espacio y los otomíes officiar para hacer bautizos, bodas y demás ritos de paso. Para complicar más han puesto precio alto a cada ritual o conjunto de rituales: misa, bodas, cumpleaños, entre otras.

En la parte laica del occidente, se tiene en la mirada a los recursos de los pueblos indígenas, están en áreas, muchos de ellos, donde abunda el bosque, el petróleo, las minas. Aunque hay una ley internacional adoptada por el país y por varios países, en la práctica no se respeta.

A simple vista solo basta con tener un poco de inteligencia y conocimiento de las culturas. Si nos ponemos a observar se ve cómo donde habitan los pueblos indígenas los recursos están más conservados, hay más bosque, más agua dulce. En comparación con el avance en la destrucción de los recursos por los no indígenas.

Mientras se tiene por otra parte el avance del calentamiento global o el cambio de clima con impacto en la vegetación, las sociedades, la disposición de alimento para la gente, los animales domésticos y silvestres. Cuestión que a los organismos internacionales y los gobiernos les queda muy claro, solo adoptan algunas propuesta del occidente como la llamada sustentabilidad, en la práctica sirve para trazar más políticas de encubrimiento y simulación, los problemas del medio ambiente continúan. La Madre Tierra, sigue con los abusos cometidos por quienes no creen en ella, solo la ven como mero objeto de uso.

Por eso los médicos tradicionales otopames se impresionan de la imaginiería occidental que cree en el cielo. Dicen a nosotros nos da de comer la tierra, caminamos en la tierra, no en el cielo. Es recomendable prestar aunque sea algo de atención a estos desequilibrios de origen, la cosmogonía occidental tiene miles de años, su viabilidad como civilización ya es muy dudosa. Aun así a los otopames les queda claro que este mundo es para todos, los iguales, no como el universalismo que dice hay una igualdad universal, definida y tolerada solo como ellos la tipifican.

Ahora caminamos de forma irreversible hacia la inclusión de la diversidad cultural, la tolerancia de la otredad. El universalismo se terminó, el llamado hombre acuñado por el occidente ya no es factible. Ahora es el tiempo de la humanidad. Se acabó el antropocentrismo, el individualismo, la competencia, el gigantismo, la urbanización exagerada.

Los otopames en el continente americano. De las cataratas del Niágara a Iguazú

Los *ibubu* anduvieron todo el continente americano, desde el norte de América hasta Sudamérica, desde el Niágara hasta el Iguazú. Es una historia que escuché hace décadas y la repiten informantes de la Huasteca, con detalle.

Los *ibubu* conocieron las Cataratas del Niágara, el Lago Ontario y demás lagos. No se sabe en qué época. El actual Phil Lane, piel roja, descendiente de Caballo Loco, fue bautizado como nacido del trueno, el rayo y la lluvia. Símbolos que coinciden en los lugares ancestrales y la cosmogonía *ibubu*. En la memoria de algunos, está —como se indicó— que las caratas del Niágara funcionan como un gran centro de absorción del agua que se genera por las lluvias, escurrimientos y deshielos en el extremo norte. Funciona como un vertedero de agua subterránea que sigue su curso y desemboca hasta unos ocho mil quinientos kilómetros al sur de América en las cataratas de Iguazú. Lugar que los *ibubu* tienen como emisión de las aguas del Niágara y en su recorrido pasa en forma subterránea en las tierras americanas.

Desde el Niágara y lugares circunvecinos los *ihubu*, se fueron desplazando hacia el sur, luego caminaron rodeando el Golfo, allí es donde empezaron a poner el arco, que indica la forma de una puerta, el Golfo de México. El arco lo formaban en las cuevas y también usaron las cuevas como templos. Alrededor tenían sus casas. Hasta hoy se sigue celebrando en las cuevas, en varios lugares. Los otomíes, también *ihubu*, de Huixquilucan, los más cercanos a la Ciudad de México, han abandonado las cuevas, próximas a sus comunidades, como Santa Cruz Ayotuxco. Los *ihubu* de la Sierra Madre Oriental tienen una gran cantidad de cuevas donde siguen oficiando.

Habían explorado desde Cuba y demás islas circunvecinas, caminaron bordeando por las costas del Golfo al explorar el norte deciden regresarse por los fríos en el sur de Texas (*te*, vida; *kba*, dios), palabra que los otomíes reconocen como suya; y en el norte de Tamaulipas, las minas de gas existentes ahí provocaban el fuego, de ahí lo tomaron, no lo descubrieron haciendo circular un palo sobre otro.

Caminaron y se asentaron en otro lugar con islas, Tamiahua, *Ta -ma -hua*, palabra que hacen suya los otomíes y significa ‘a los pies de mi padre’. Después se desplazan y construyen la pirámide de Tajín. A causa de una inundación buscan un lugar más alto para vivir, y ahora construyen a la pirámide y sus habitaciones en Castillo de Teayo, la pirámide.

Desde aquellos tiempos en cada altar de las casas de los *ihubu* de la Huasteca o de la Sierra Madre Oriental tienen un arco en la parte frontal de su oratorio, muchos no saben el significado que algunos resguardan.

Damu, enseñó a la gente a hacer los caminos, les dijo –así como el agua hace camino, también ustedes. Les dijo –algún día van a tener todo, no se preocupen. Algunos que se caían les enseñaba como curarse, les enseñaba las plantas medicinales. Les enseñó la planta de la marihuana, ella les enseñó a cantar, danzar y ver lo que no veían normalmente.

Anteriormente sepultaban al hijo, a la mamá y al papá; era 1 2 3, los enterraban encorvados porque era la imagen de *Chac Mool*, en *ihubu*, el *Damu*. Porque del tres, vino el conocimiento, el aprendizaje, sabiduría, la tercera generación de humanos. *Ñu*, *ñunfeni*, el pensamiento es el camino, *niu*, de tres. Porque a los más de abajo, les enseñó la marihuana, los de en medio la amapola y los más de arriba, los más sabios la Santa Rosa. El hecho de consumirla no da el conocimiento y el poder, solo a los elegidos.

Mientras migraban, al casarse los hijos, se quedaba el abuelo y los hijos seguían caminando; en cada estancia estaba el bisabuelo, el abuelo, papá, hijo y nieto

equivalente a una generación, y cada una generaba una nueva y tenía que fundarse en otro lugar. Que equivale a un día para *Okba*, para los humanos 100 años. El patrón de asentamiento en la Sierra Madre Oriental hasta años recientes era que si se casaba alguien, construyera su casa en lugar alejado de sus padres cerca de un venero de agua. En la antigüedad para recordar donde habían dejado las generaciones anteriores se subían a los cerros y de ahí veían el humo que indicaba la existencia de viviendas y donde se habían quedado sus familiares, así se distribuyeron por el continente. Las tierras eran extensas y sin dueño. Donde se quedaba una familia había un *badí*. Hasta hoy en la sierra hay unos cuantos *badí* responsables de familias extensas. La regla era no emparentarse entre familia. Por eso se les llamó *ñu*, pues caminaban. Porque el agua dice “yo soy el camino”, es la que hizo los caminos y la gente solo fue siguiendo el agua hasta donde se estancaba en forma de lago ahí se establecían porque llegaban los animales, los que podían domesticar los domesticaban y los que no, los cazaban para comer. Se trata desde un tiempo muy antiguo, aún no ocurría el diluvio narrado en las tierras otomíes.

Cuando los españoles llagaron al golfo de México, *Okba* les dio la mano y los pasó a sabiendas de quienes eran. Cada dedo significa una generación, cien años es una vida, cinco generaciones es *xudi*, *made pa*, *binde* y *binxui*; todo eso se habla del quinto sol quinientos años para los humanos y cinco días para *Okba*: les dio una mano, la derecha y se la acabaron. Ahora queda la otra mano, el cambio va a la mano izquierda, el tiempo de los *ibubu*.

Del Golfo de México a Tulancingo

La frontera hacia el oriente era el golfo, era la puerta. Los altares hoy representan esa puerta, el golfo, la divina trinidad mirando hacia el Niágara.

Los *ibubu* se habían establecido en Tamiahua. Habían caminado desde Altamira, Texas y Florida. Los *ibubu* descubrieron el petróleo desde Texas, Tamaulipas y llegan a la zona Poza Rica-Tuxpan, en esta zona es donde se les revela la sirena, *Shumphe Debe*. Abarca el ahora conocido como Álamo y Castillo de Teayo, ahí vivieron en la Mesa de Metlatoyuca y en los lugares que iban pasando le denominaban La Mesa.

Luego los *ibubu* se extendieron desde Tuxpan hasta Tantoyuca, por toda la Huasteca. Hubo un tiempo que los pueblos se separaron, como los conocemos nahuas, tepehuas, otomíes, totonacos y los *mengutebe* (no se sabe quiénes fueron).

Había como un deporte, eran luchas, se escogían de las culturas los más fuertes, luego luchaban cuerpo a cuerpo ante el público, sin llegar a matarse, cuan-

do se veían cansados, ambos jefes de ambos bandos ordenaban un alto. Primero entrenaban entre los mismos al interior de cada cultura. Todo el que quisiera participar, ya cuando se cansaban terminaba en una convivencia. Todos contentos. Esas eran las guerras floridas que mencionan. Eran los que quedaban seleccionados para en caso de una guerra o una invasión. Había guerreros jaguar y águilas.

Había otomíes que vivían en Poza Rica, cerca de Papantla, la mesa de Metaltoyuca, Castillo de Teayo y Álamo, eran lugares que se inundaban. —La mesa era lo más alto no nos dejaron vivir ahí, nos tuvimos que subir a la Sierra —dijo el informante—, hasta que se vino la inundación aunada a las disputas que hubo entre los totonacos, nahuas y los *ibubu*, que se fueron para *Mayonikha*.

La inundación complicó las cosas, se tomó como un castigo divino porque se dice que antes las mujeres tenían más poder y ellas hacían peor que los hombres, era tal extremo que la mujer hacía y deshacía. Eso lo hacían todos, no solo los *ibubu*, no se perdió, esa costumbre de náhuatl, porque se transformaban en nahuales. Hubo descomposición social.

Hasta 1970-1980, no tenían formalidad de casamiento, andaban —recuerdan los informantes— con una pareja y otra. En 1960, un amigo de Don Pedro, cada temporada de trabajo llevaba una mujer diferente, y cuando ya iba a regresar decía a los demás hombres ¿quién se quiere quedar con esta mujer? Luego se regresaba a su pueblo y retornaba con una diferente.

A las mujeres no tenían que convencerlas mucho, tampoco ellas pensaban para irse con cualquier hombre, les decían vámonos y de donde estuvieran paradas se iban con quien las invitaba. Era una costumbre que traían desde la inundación. Lo que tiene la mujer nahua había descubierto cómo hacerle para tener y no tener hijos. Los *ibubu* tenían que hacer las cosas con formalidad, hablar con los padres. Había diferencias muy grandes.

Hay gente que es capaz de hacer cosas peores que esas. Antes en San Lorenzo no se podía hablar a una muchacha, luego lo demandaba y a la cárcel, y menos agarre la mano; en la década de los 50, tocarle el seno era un castigo muy grande. Tenía que ir alguien a pedirla formalmente, y aunque ya hubiera consentido la muchacha, las muchachas eran vigiladas.

Los nahuas, a pesar del castigo con la inundación, ellos siguieron. En la zona huasteca, había una piedra de un toro, los nahuas no tienen miedo, si se mueren y —dicen— volvemos a tener otros hijos. Muchos de ellos se transculturaron como también los *ibubu*. En la huasteca estaba el toro y ahí en ceremonia las personas tenían que declararse sin ningún Dios, luego se paraban frente al toro, tenían que pararse tres veces frente al toro. Cada vez perdían el conocimiento y al desper-

tar resultaban atrás del toro, es decir que este tragaba y defecaba al que se paraba enfrente. Si resistía tres veces no teniendo miedo y sin declararse religioso, entonces ya era anual. En Huejutla, hay muchas historias del toro. Luego a decirle que mi libro habla del toro, dijo —sí lo leí, no pensé en que estuviéramos un día platicando. Taparon al toro con tierra, al darse cuenta el gobierno, los nahuales dañinos destruían las cosas, defecan donde quiera, envenenaban las cosas.

Como se dijo, en la generación anterior la mujer era la que dominaba, ella tenía el control de la sociedad. La mujer se sobrepasó, ya no había control, ya no se comportaban como personas sino que obedecían a su instinto animal ya no se sabía de quien eran sus hijos. Antes no existían los burros, perros y puerco; ese fue el castigo que se les dio.

Okha manda el castigo con la inundación y escoge a los que sobrevivirán. Los pocos sobrevivientes se asentaron en los cerros, de ahí se forman nuevamente los pueblos y aparece el dios *Chac-Mool (Damo)*. *Damu* recibe la potestad de encararse en las personas indicadas.

La ciudad de México su nombre original es: *Ndomencha*, la gran mesa, la altiplanicie. ¿Qué es lo que está pasando hoy? Todos llegamos ahí, a la ciudad de México, y nadie se queda sin comer, todos comemos. Esa fue una de las profecías de nuestros antepasados, sin embargo nadie siembra, nadie saca agua, y todos comen y beben.

Las huellas de la antigüedad se ven en tres pueblos: uno es Huehuetla, el otro Santa María e Ixhuatlán; *Tatzcua*, el gran documento, el gran libro, la constitución o una ley. Del otro lado hay una capilla donde está un río, del lado de Álamo se llama *Ndathe*, o sea que está en conexión con Dios por eso señala el río, señala *Ntatzcua*, señala *Ma Vidá* y señala Santa María (sin nombre en *ibuhu*) en Náhuatl Santa María Apipilhuasco. Los cuatro puntos cardinales. San Lorenzo es *Ma dosfó*, que quiere decir la parte del ombligo de la vida. Las mujeres *ibuhu* tejen servilletas, hacen figuras con papel amate donde plasman los trazos antes descritos. El centro, es el quinto punto, el centro de los cuatro puntos.

Se conserva la historia de Moctezuma en la Sierra *ibuhu*, porque es de allá. Tenochtitlán fue fundado por los *ibuhu*, se mantenía una disputa entre nahuas e *ibuhu*, se cree que arribó al poder en un tiempo de tolerancia e inclusión, fue cuando para los *ibuhu* prosperó su propuesta de gobernante y los nahuas consintieron. Ahora en Ixhuatlán de Madero, Veracruz a veces gobiernan los mestizos, a veces los nahuas a veces los *ibuhu*, en otros lugares también.

Retomando el rumbo de la historia de la Sierra. Se sabe que Castillo de Teayo, fue una asentamiento *ibuhu*, hubo disputas por eso lo abandonaron. Después

se habla de un centro arqueológico de San Lorenzo Achiotepc. Los tres centros arqueológicos Tajín, Castillo de Teayo y *Mayonikha*, son los más antiguos. Castillo de Teayo fue el primero porque se considera lugar de los *yogui*. Por eso se llama *Yogui Dangu*, casa de los más viejos, la casa de las piedras antiguas. Por eso le pusieron Castillo dejando entrever que era una casa grande. Las piedras que lo componen en parte eran de la gente buena que se convertía en piedra y le hablaba a la gente cuando quería hablarle. Hasta hoy la gente se comunica con las piedras, unas son las piedras en el campo, otras son las confeccionadas en forma de ídolo, *yogui*.

El acervo de conocimientos y facultades debe permanecer en la Sierra y del lado mexicano. Martín San Agustín de San Lorenzo Achiotepc, ya tenía hijos cuando salió de San Lorenzo Achiotepc, Hidalgo, duró 22 años en Castillo de Teayo, Veracruz. Cuando empezó a recibir su poder soñó un anciano vestido de manta, le dijo, –te vengo a buscar. ¿Para qué?, le contesté –te vengo a dejar esta tijera. Tenía 18 años, recibió las tijeras de mala gana, le dijo no se cortar los espíritus –corta lo que quieras mientras (le dijo).

El *badí* de San Lorenzo, fue llevado en su niñez a Castillo de Teayo allá fue consagrado, después de vivir un tiempo, se fue a Laredo Texas, ahí nuevamente se le aparece el espíritu y le dice “si vas a atravesar la frontera con el conocimiento vas a decidir: dólares o conocimiento *ibubu*”. El decidió el conocimiento *ibubu* y regresó hasta San Lorenzo. Ahora se encuentra oficiando y curando a la gente de la Sierra.

Coincidió con otro *ibubu*, que fue llevado cerca de Castillo de Teayo, para salvaguardar sus dones y conservarlo hasta ahora. Ambos experimentaron algo parecido, tener que salir de su comunidad para estar a salvo, porque si la gente se daba cuenta podía quitarles el poder, se les recomendó a sus familiares enviarlos fuera. Los *ibubu* ya conocían el petróleo y lo llamaban *bonzapo*, estaba más en la zona de Veracruz, Castillo de Teayo, Poza Rica y la Mesa. El petróleo brotaba de la tierra, ellos lo recogían y lo embarraban en las antorchas. Cuando los españoles dijeron –Esto allá no lo tenemos. Ahora es una zona petrolera en explotación por los no *ibubu*.

Una vez que había costumbre llegó el señor y se sentó a mi lado. ¿Por qué no entra? –dijo. –Porque no me conocen –contesté. Te voy a mostrar algo, –si existe *Okba*, si existe *Damu*, existe nuestro *Dadá*, mira allá arriba. Arriba brillaba el sol, había una nube, luego se abrió en forma de cruz, una imagen como de Jesús, como que lo miraba. Luego se apreció la divina providencia, mira este es Dios. Para que veas que el mundo existe. Al poco tiempo lo llevaron para Álamo, ya no volvió a

ver al señor que lo aconsejaba en San Lorenzo. Trabajó fuerte en el campo. Fue perdiendo la lengua *ibubu*.

Don Pedro aún recuerda las historias de aquellos tiempos. El mar en su origen, resultado de la evolución del caracol, asentados en un tiempo muy lejano en las costas bordeando por las costas de Florida, los *ibubu* siguieron por el noreste de México, se asentaron en Tamiahua, vino un diluvio para arrasar a la gente que ya no observaba las costumbres, donde ya predominaban los animales y nahuales dañinos, como el coyote, el zorro y el lobo, representados, en parte, por los animales domésticos actuales el burro, el puerco y la cabra. A los médicos tradicionales que hacen daño, si se aprovechan de sus pacientes sexualmente se les asocia al burro, por ejemplo.

De Tulancingo al sur y al oeste

Después de sedentarizarse en Tamiahua, trasladarse a Tajín, Castillo de Teayo, San Lorenzo Achiotepc, San Andrés, Huehuetla, Tenango, se dirigieron a Tulancingo.

El diluvio provocó que los otomíes del noreste buscaran las partes altas, caminaron desde Tamiahua, Chicontepec hacia la Sierra. Abandonaron sus centros ceremoniales como Castillo de Teayo, San Lorenzo, luego *Mayonikba*.⁷ Avanzaron a Tulancingo, hasta en su nombre lleva el significado, *hmu*, el jefe. Al establecer la jefatura ahí, no hubo acuerdo, hubo conflictos, tal vez la pintura rupestre muestre el ambiente rojo, de pelea, conflicto, ánimos encendidos que prevalecieron ahí. Data de unos 9000 años antes de la era cristiana, otros calculan 13 mil años, de acuerdo a datos de algunos arqueólogos. La pirámide de tres cuerpos que antecedió a la teotihuacana, tiene 12 metros de base y 8 metros de alto, con un altar y pinturas rupestres, lo que convierte a este lugar en uno de los más antiguos ocupados por los pobladores americanos. En el camino dejaban huellas de su paso, sepultaban juntos a un hombre, una mujer y un niño, símbolo trinitario o del sello otomí. Los *ibubu* antes de llegar al centro de México veían a los volcanes en su desplazamiento.

Después de la inundación la gente se retiró a las montañas, pasando por las montañas altas que es Tenango de Doria hasta llegar a Tulancingo, aquí había una laguna, por eso se establecen en Tulancingo.

Se hace un punto de encuentro con todos los sobrevivientes de la inundación de Chicontepec. Pasado eso se olvida la tragedia y comienzan las disputas, el grupo de Tlaxcala se separa, los de Texcoco, otros se establecieron en Zempo-

⁷ En 2016, el centro de *Mayonikba* fue vandalizado, al parecer por fanáticos de los testigos de Jehová, afectando un patrimonio histórico, cultural e identitario fundamental.

la, otros cerca de la ciudad de México en Tenayuca. El grupo de los que seguían a *Dabmu*, desde Tulancingo, los nahuas lo conocían como *Quetzalcoatl*, los otomíes se establecen en Tula. En Tula da sus palabras el *Dabmu* que vemos plasmado en las masas terrestres mostradas por el mapa de Centroamérica. Da enseñanzas de las plantas venenosas, medicinales, comestibles, cómo preparar los alimentos.

Cuando vieron el lago, desde Tulancingo era un punto, el ombligo, le pusieron *hmu*, guía, al acercarse a él vieron que no era *hmu* y siguen a Zempoala. Ya habían llegado a México pero el lago lo confundieron con mar. Se fueron a Tula, donde también encontraron un lago, continuaron su camino llevaba un *dabadi*. Los iba guiando de *Madosfó* a Huehuetla, de Huehuetla de Tenango a Tulancingo. *Hmu*, se colapsó. Hubo conflictos en esa ciudad multicultural, entonces continuaron su camino. Algunos arqueólogos confirman que los constructores de Teotihuacan fueron otomíes. En Teotihuacan se cree está *Damu*.

En Tula es donde se revela la ciudad, es donde se revela la imagen del *Damu*. En Tula están las columnas, en la escalinata está el Dios *Chac Mool* se cree que es ahí donde se convirtió en piedra, se hizo *yogui* (ya habían construido las pirámides y las columnas, cuando se petrifica). Las columnas significan gente encumbrada. Ahora no está la estatua original, cuando llegaron los españoles la enterraron en la pirámide, la que está ahí es una réplica. De ahí se hicieron réplicas en muchas partes, además de Tula, con los *p'urbepetcha*, después las influencias toltecas en Chichen Itzá.

A Tulancingo se llama *hmu* y Tula, *Damu*, es decir lleva el nombre de lo que otros llaman *Quetzalcoatl*, donde está dando la palabra, el guía, el que va adelante, ahí es donde el *Damu* se convierte en piedra. En San Idelfonso, Hidalgo, le llaman *mundahi*, es el mismo como una visión que desaparece en el aire. Es el mismo *yogui*.

Algunas gentes de antes para permanecer para la eternidad se convertían en piedra, por ese motivo es el lugar de las piedras que hablan. Los *huema*, también conocidos como los gigantes, se convertían en *yogui*. Para Octaviano y doña Toña, *ihuhu* de Veracruz, somos piedras que volvemos a reencarnar en algo. Por el territorio otomí están distribuidas las piedras que fueron antiguas, en lugares como el arenal, los monjes, en Querétaro y *Mayonikeba*, los *ñado*.

Los ancestros otomíes después de haber peregrinado, dejaron sus memorias en la pintura rupestre, el petrograbado y en los centros arqueológicos. En la pintura rupestre podemos apreciar los tres colores: rojo, negro y blanco, expresión trinitaria del color; sin que sean los únicos, como los siete colores del arcoíris. Ahí dejaron plasmadas sus ideas, y su imaginación. Hasta hoy los *badi* de la Sierra Ma-

dre Oriental recortan en imágenes con las manos hacia arriba lo que aparece en pintura rupestre en varias partes, abunda en el semidesierto de Hidalgo, Querétaro, Guanajuato y muchos otros estados.

Al explorar el Valle actual de México, *Mondö*, se impresionaron al ver el gran lago, entonces llegaron por el oriente, por lo que ahora es Ecatepec, en San Pedro Xalostoc colocaron una piedra; iniciaron una caminata alrededor del lago para comprobar si este no era mar. Al paso del tiempo llegaron donde habían colocado la piedra y de ese modo verificaron que era un lago. Así, junto con los otros pueblos fueron los primeros en habitar el Valle de México. Algunos historiadores toman como origen de poblaciones del Valle de Toluca al explotar el Volcán Xitle. Su peregrinación ya contaba con un camino muy largo.

Hay evidencias de la relación de los *ibubu* del extremo oriente, en la Sierra Madre Oriental con los *ibubu* que habitan junto a la ciudad de México. La pregunta que los historiadores no han resuelto y no resolverán de acuerdo a los procedimientos que utilizan, es una parte pequeña de la gran incógnita que aquí se responde por la tradición oral. Es evidente la relación ancestral entre la variante lingüística otomí de la Huasteca con los *ibubu* de Huixquilucan, Ocoyoacac, Lerma.

En medio de los ya mencionados territorios *ibubu*, están las variantes lingüísticas *Ñabñu*, del Mezquital, Hidalgo y los *ñatho* del Valle de Toluca. Muchas preguntas quedan aún pendientes, por ejemplo, ¿por qué los *ibubu* que habitan cerca del Distrito Federal o de la Ciudad de México, no se convirtieron en variantes lingüísticas y se hicieron parte de la variante lingüística *ñatho*? como la más próxima a ellos.

La tradición dice que los *ñatho*, los otomíes del Valle de Toluca, Michoacán, parte de Querétaro y de Hidalgo, fueron la octava generación en algún lugar de donde están o estuvieron, colocaron la octava piedra. Siguiendo la lógica de la peregrinación puede que al llegar a México, *Mondö*, y después de haber explotado el volcán del Xitle, los otomíes hayan caminado hacia el Valle de Toluca y más al occidente y norte, fundando la variante lingüística *ñatho*.

Los otomíes de Texcatepec, Veracruz, de acuerdo a la distribución ya planteada, pudieron haber regresado a la Sierra Madre Oriental. Hay historias parecidas entre el Texcatepec, Hidalgo y el municipio del mismo nombre en Veracruz. Lo mismo los que habitaron más al norte desde Texcatepec, Veracruz, hoy un pueblo lleva el nombre de Texca Chiquito en el municipio de Tlachichilco.

En la invasión francesa de 1850, se quedaron varios en la zona otomí de Hidalgo en la parte Huasteca de la Sierra, en lo que es San Bartolo Tutotepec, los franceses se hicieron otomíes y hoy es una población considerable de otomíes

blancos. Sus vecinos del lado de Veracruz, en algunas partes son los mestizos los que lideran la costumbre y la mayor parte de *ibuhu*, no los sigue, ya abandonó las ceremonias.

La tradición cuenta que no solo en el extremo norte de América, el Golfo de México, centro, sur y centro norte poblaron los otopames, también estuvieron en el actual territorio maya y al sur de América. Nuevamente la tradición oral enlaza entre las cataratas de Niágara y las del Iguazú, como ámbito y paisaje habitado en un tiempo antiquísimo por los otomíes.

Arquitectura, arqueología y matemática del *Made*: centro

El punto, es una meta establecerlo por lo menos unas cuantas veces en la vida para el otopame. Es un gran reto determinarlo. En la tierra, un punto puede mostrarse en un venero de agua, de ahí, producto de agua subterránea, emerge del suelo, luego sigue un curso, que se juntará con otros cuerpos de agua, hasta conformar un gran río cuando ya se encuentra en la antesala del mar. Los otomíes tienen al venero y al agua como puntos indispensables en la ceremonia, el agua en casa, el agua donde se toma para beber, el agua para sus animales, el agua atmosférica.

Aparece en un punto, viaja al mar, luego los otopames esperan el regreso del agua vía aérea, en forma de nubes para alimentar el punto. El venero. *Kba ndebe*, como dicen los otomíes y pames, “el agua sagrada”. Es evidente su necesidad y presencia en los hogares, los cultivos, los pastizales etcétera. Mayo y abril, son los meses en que escasea, desde los otopames: matlatzincas, tlahuicas, otomíes, mazahuas... que van al volcán de Toluca, *Xantbe*, hasta los otomíes cercanos al Golfo de México, acuden ceremonialmente a la montaña para petición de agua. El calor de esos días provoca su escasez, pone en peligro los hatos de ganado y los cultivos, disminuye la disposición para consumo humano, los árboles no disponen de fruta regularmente. La vida se tambalea en esas épocas del año.

Por eso los otopames en cada punto ceremonial, aunque sea cristiano o católico, buscarán que esté dotado de un manantial, cuando van a visitar a la Guadalupeana a México, van a sus aguas, lo mismo con la virgen de San Juan de los Lagos y en muchos otros puntos, como en Chalma.

Buscar el punto y dar seguimiento en su camino, movimiento y acto. Es el sentido de la vida del otopame, a cada paso en el camino siempre hay oportunidad de aprender, *Okba*, ofrece esa oportunidad, para removernos, desechar cosas no funcionales. Es decir es el acto, y no el pensamiento, lo que guía los pasos del otomí y otopame.

Al correr el agua encuentra a su paso otro cuerpo de agua que corre, los dos cuerpos se encuentran en un punto en un tercer espacio, para formar un solo cuerpo y seguir su camino. Es el trabajo, el acto y la cotidianidad del otopame, se hace ayuda mutua, porque no solo se realiza para dos partes involucradas, son pensando en un tercero, como el *ayni* en los aimaras.

Buscar nuestro punto, nuestra morada y habitar en la tierra, es una labor de búsqueda de conexión, de interrelacionarse, de consulta con los jefes, espíritus del cada centro. Cada punto tiene guardianes. Es necesario consultar con cada guardián de cada lugar en la tierra, con el fin de saber su anuencia o no, para construir su habitación.

Habitar en la tierra, es habitar en el cosmos, es una tarea de constante interrelación con todo lo que nos circunda en todas direcciones, los otopames antiguos estaban en comunicación con todo, y si algo entorpecía su vida era porque algo debía componerse. Si una plaga entraba a su cultivo, potrero, casa o a su cuerpo una enfermedad, los otomíes dialogaron y aún hay quien lo hace para retirar lo que daña. Los que pregonan la sustentabilidad están totalmente ajenos a esa parte, puesto que además de desconocerla, no está dentro de su cosmogonía. Si una plaga de cogollero ataca su milpa, entonces hablan con ella para que abandone el cultivo, si alguien hace daño a otro, pueda que hable con animales del bosque para que entren al cultivo de quien provoca daños, para que se coman su cultivo. Se hace hincapié nuevamente en el acto, un acto espera otro acto.

Volviendo al agua y su configuración del mundo, el movimiento del agua dibuja su territorio o su tierra natal, las nubes recorren desde los grandes cuerpos de agua hacia las cimas de las montañas, forman la casa, *ngui* (la nube). La *ngu*, la casa, la sombra, *nxui*, de la vida. Sin la circulación del agua en sus distintos estados físicos distribuida en su dinámica espacial, la vida otopame no sería posible así como la de ningún humano. Los otomíes dicen en sus ceremonias, llamamos el agua nosotros y llegará para todos, aún los no otomíes, o los que no creen en su modo de vivir.

Los pames hablan de un trueno grande y varios truenos menores y los *ihu-bu*, hablan también de un trueno grande. Ambos relacionan al trueno con Dios. La vida está influida por el trueno, cualquier acto de la cotidianidad y sus consecuencias, se interpreta para el otopame como resultado de sus acciones. La caracterización por colores, temperaturas que a la vez, se relacionan con animales, plantas relacionadas al mismo arquetipo numérico, el tres.

Las nubes, *ngui*, son la casa atmosférica que brinda la salud, la vida, la frescura a los seres en el planeta, ellas tienen clara su distribución y su comportamiento

tanto las que se trasladan desde el Atlántico, como las del océano Pacífico. Por eso los huicholes viajaban grandes distancias para encontrarse con sus hermanos otomíes para invocar juntos las nubes del Atlántico, desde el occidente hasta el centro de México. Cuestión que comparten los otomíes orientados a las vertientes del Golfo, con los otomíes de las vertientes del océano Pacífico.

Ngui es la sombra, la casa, *ngu*, por eso el humano recibió la encomienda de guarecerse desde los tiempos en que habitaba en cuevas, riscos, hasta en nuestros días que se hace en casa, en los últimos tiempos adquirió con más precisión los elementos que debe considerar para su morada. Buscará primero el centro de la habitación para de ahí planear las orillas.

En el centro estará el fuego. Una piedra al norte, otra al sur y una tercera al occidente. El oriente quedará sin piedra, en frente de él quedará la puerta de la habitación. Alrededor del fuego se asegurarán otros utensilios: el molcajete de tres patas, el metate de tres patas, el banco de tres patas, entre otros muebles y artefactos.

El fuego en el centro regulará el frío y el calor de hogar. El frío es enfermedad, lo caliente también. El centro deseado es el fresco. Si alguien enferma, buscarán la estabilidad de su cuerpo, buscarán el fresco. Si es por calor lo tratarán con plantas frías y rematarán con plantas frescas para buscar su estabilización. Si padece frío, será tratado con yerbas calientes, luego lo estabilizarán con plantas frescas.

La infección al centro tal vez haya sido provocada por la desestabilización de este en su milpa, del corazón de la montaña o de otro centro. En la distribución del cuerpo, hay tres partes: la baja, de la cintura hacia abajo, ligada al color negro; de la cintura hacia arriba está el color rojo (la conservación de una buena vista tendrá que ver con no dejar de refrescar con hierbas frescas la cabeza); el centro está en medio del cuerpo, es de color blanco.

El primer número es el cero, *xaybu*. Lingüística y estructuralmente *xa*, es lo fresco, la brisa, lo saludable, la medicina agradable. *Ybu*, es por ejemplo, la base del cuello, la transición de la cabeza hacia el cuerpo. El principio, el comienzo, la transición. Está relacionado con *xumi*. Esto designa un momento de transición. El crepúsculo, es eso, no es día, tampoco es noche, es el paso del día a la noche. El amanecer es otra sombra, la transición de la noche al día.

Al escuchar, dice un informante, de inmediato lo relaciono con mi cabeza, el centro de ella es un punto clave haciendo referencia a mi frente. No en la parte superficial sino en el interior de la cabeza, donde está el cerebro, el centro de la cabeza. Para decir mitad es la misma palabra. Cuando se hace referencia a la mitad

de algo en alusión al centro. Cuando decimos *made nihni*, nos referimos al cerebro de la comunidad, al centro. *Made* es la parte medular de un objeto o de un espacio.

Las cuatro esquinas de un pueblo, no se orientan al norte, sur, este y oeste. Los puntos quedan en la parte intermedia de los cuatro rumbos. En el centro, marca el quinto punto, el más importante. Si se enciman los cuatro rumbos ahora tendremos ocho rumbos y el centro será el noveno punto. Hay otros centros, por el momento no se mencionarán. Las cuatro esquinas, las intermedias entre rumbos, son los espacios más significativos, no solo para otomíes, también para muchos pueblos americanos. No existen los cuatro rumbos como los principales. De esta forma se mostró la distribución espacial del cuerpo, el cosmos, la casa, para estos fines será suficiente; porque faltan otras geo-referencias simbólicas.

La otra versión sobre otomíes, la dominante, la de escuela, la que usted amable lector, encontrará sobre el indigenismo es la llamada dualidad o mitad para los otomíes. Al utilizar *made* como mitad no se está haciendo uso correcto del término, solo lo relaciona el hablante con la parte superficial e inmediata de lo que esté hablando. Al decir *mäde* se utilizan dos palabras, *mä* y *de*. Al decir solamente *dé*, sí se refiere a la mitad. Al decir *mäde*, al unir o utilizar las dos palabras, no significa mitad sino centro. En la cotidianidad se puede escuchar entre pláticas *made, made*, mitad y mitad o *medio, medio*. Es porque en las lenguas indígenas aún no hay la responsabilidad para reflexionar si lo que se está diciendo está bien. Como en la deriva, esto apenas se está reflexionando para tratar de ordenar y que no ocurran este tipo de errores al hablar o de confundir un concepto con otro. El escritor cuida, lo que comunica por escrito, las palabras utilizadas que realmente correspondan entre lo que se pretende decir y el contenido del concepto.

La Gran Madre y la Madre Tierra

Pese que a *Okha*, Dios, se le concibe como padre y madre, domina lo femenino en su substancia central. Así gobierna a padres, madres e hijos, de todas las criaturas del mundo. La Gran Madre creadora de todo, tiene su predilecta en la Madre Tierra, la jefa más grande, después de ella. En ningún momento trata de anular como en occidente, a los demás, siempre está en busca de la colaboración, el consenso, la armonía.

En el centro de México y en todos los lugares donde habitaron y viven actualmente los otomíes se adoró a la Gran Madre, el 22 de diciembre, que coincide con el solsticio de invierno del 20 y el 23 de diciembre todos los años en el hemisferio norte. En sus construcciones antiguas legadas para nosotros como Cuicuilco

y Teotihuacan, y algunas montañas, crearon calendarios, hicieron mediciones basados en las estrellas, la luna y el sol. Los cristianos ajustaron la fecha de la celebración de la Guadalupana al 12 de diciembre, las posadas y el nacimiento de Cristo. En la posición norte de las orientaciones otópames se ubica la estrella polar y se le asocia a la virgen Guadalupana en el aniversario, correspondiendo a la fecha ya señalada.

El solsticio de invierno, cuando la vegetación cambia en el hemisferio norte, era motivo de gran invocación a la renovación de la piel de la tierra. El solsticio de verano tuvo más intensidad ceremonial que el de invierno. Por el movimiento de traslación de la tierra el sol se mueve de sur a norte en el invierno y de norte a sur en el verano. Las localidades al norte del Ecuador tienen duraciones del día menores de 12 horas. Los rayos solares inciden en forma vertical entre el trópico de Capricornio y el Ecuador. Dado que la Tierra no orbita de forma recta, sino que está inclinada sobre su eje en 23 grados y medio, los hemisferios norte y sur de la Tierra cambian de lugar para recibir la luz (eso es lo que causa el invierno y el verano).

En el solsticio de invierno, en el cambio de posición del sol, sus rayos se transforman de color azul, el movimiento significa el regreso del colibrí izquierdo. Es el manto azul de la virgen. El solsticio de invierno, 22 de diciembre, se hacía una fiesta muy grande con el palo encebado, ese día colocaban el pino, porque el pino tiene un significado fuerte, es el único que se mantiene verde ante la nieve, significaba la vida. Ese día llegaba la nieve y el sol retornaba a su punto, una señora en San Miguel, Tutotepec, Hidalgo le confirmó también a Isaac Díaz, *n̄atho* de Toluca. Las vueltas son el movimiento del sol, la llegada de la nieve.

El dos y tres de mayo es año nuevo otomí. El nacimiento del fuego. Origen de los humanos. 2 de mayo a las 7 de la noche se hace la danza nocturna. Hoy en una fecha cercana, el 10 de mayo en Tutotepec, se oficia a *Makeba Mbe*, la Madre humanizada, igual la visten de novia, la virgen está lista para tener nueva familia, nuevos hijos, por eso el cambio de vestido de novia, cambio de piel, cuando se esperan las próximas lluvias, el crecimiento de la vegetación, es el vestido de la tierra, la nueva piel.

La tierra es bien ataviada en ceremonias, a su espíritu o sombra se le pone vestido, peinetas, canastas, junto con sus utensilios metate, comal, ollas y para sus arreglos personales, aretes, collares, vestidos nuevos, zapatos. Al llegar al punto ceremonial, se encuentra regularmente con utensilios, vestimenta que ya otros ritualistas le dejaron. Los recién llegados retiran esa sombra y colocan la nueva, en medio de cantos, danzas, premoniciones, consejos. Cuestión que frecuentemente produce llanto ente los asistentes por la forma tan especial que dirige sus mensajes

mediante el o las responsables de la ceremonia, los cantos acompañan a la música que entona el son de la tierra y sus fases de saludo, despedida y agradecimiento.

La virgen de Tutotepec, *Makha Mbe* es una mujer en edad reproductiva, feliz, sana, fuerte, es santa para los *ihubu*, por su gran vitalidad, no por su vejez o su infertilidad. La imagen del mapa de la república mexicana, es la Madre de la Tierra —es la Virgen de nosotros, en parte es la Guadalupana, dicen los *ihubu*.

En Ixmiquilapan, Hidalgo, está la virgen del señor de la Magdalena, evidentemente un mestizaje de la religión *ñabñu*, otomí, con el cristianismo. Sus celebraciones, formas y lugares donde aparece y los relatos sobre ella, lo evidencian.

La aparición de la Guadalupana fue a un *ihubu*, se dirigió al representante de la iglesia para que le hablara a *Makha Mbe*. Aún estaba el Lago de Texcoco, Santa Clara, San Pedro, el *ihubu*, paso por los cerros del Caracol, el Risco, hasta llegar al Tepeyac. Después de insistirle a los curas que intercedieran por él ante *Makha Mbe*, para pedirle por sus enfermos. Los sacerdotes le dicen que cómo es su virgen, la describen ellos y la representan. Los españoles ya tenían una virgen y la hicieron pasar como la que platicó el *ihubu*. Eso se dice en San Lorenzo Achioteppec.

El agua

¡No sería nadie sin los cerros!, exclama un *badí* en la Sierra Madre oriental, solo los iniciados tienen entendimiento con las montañas, ellas les dan su respaldo, su poder, guían sus pasos, en el interior de la Sierra como en cualquier parte del mundo, antes de salir de las montañas piden permiso y su protección. Cuida a este -tu hijo o hija que se dirige a otra parte, haz que logre a lo que va y regresa alegre y cómo se fue, o mejor. Son algunos de los rezos a las montañas.

En las cimas viven los hijos e hijas de la tierra, la semilla, el agua. El agua es la hija de la tierra, en la cima de las montañas, se encuentra su residencia para los *badí* que la invocan, los otopames de la Huasteca, ubicada principalmente en la Montaña de Chicontepec, la Madre está en *Mayonikha*, hay otras montañas de la Sierra Madre Oriental, Hidalgo dónde está la *xumphe*, incluida en esa área la zona otomí de Tulancingo, El Napateco. Para los del Valle de Toluca, está el Volcán de Toluca, La Verónica, el Cerro de las Campanas, El Jocotitlán, El Cerro de Acambay, otros lugares en Michoacán, como en Donaciano Ojeda, las cercanías a San Felipe Los Alzati. En el Valle del Mezquital, está la Montaña de *Bospí*, El Texcatl, El Altépetl, El Xicuco; en Querétaro y Guanajuato la montaña del Zamorano. En los otomíes, *ñubmu*, de Tlaxcala está la Montaña la Malinche y los volcanes cercanos.

En Tolimán y Querétaro, está la virgen del *Xakba*, que hasta hoy se le relaciona a esa princesa chichimeca, con los veneros y el agua.

Hay una gran cantidad de veneros, lagos, lagunas, ríos, y el mismo mar del Golfo y parte del Pacífico, que es lugar ceremonial también de los otopames. Aunado a una gran cantidad de cuevas, riscos, acantilados, donde ofrendan también.

La sirena o *xumphe*, en sus paisajes más poderosos donde están los mandos mayores, es muy fuerte, no a cualquiera le es permitido arribar ceremonialmente, solo los más fuertes, la gente de más poder sube y se entrevista con ella.

Solo quien tiene el espíritu de chamán y guerrero, se enfrenta con gran conocimiento, voluntad y firmeza. –Tengo planeado dar una lección a mis hijos, dice en sus revelaciones el espíritu del agua –Vengo con el copal, la vela y la comida, al frente para que si no es suficiente, me hagas a mí, lo que planeas para los otomíes –dice un *badí* en ceremonia, en la cima de una montaña. Responde –¿tú estás dispuesto a responder con tu propia vida los errores de otros?, -estoy dispuesto, responde el chamán. –Entonces pasa, las puertas están abiertas para ti.

No solo el valor, la decisión y la voluntad bastan, el chamán cuenta con una preparación, lleva completa su ofrenda a la montaña. Se entiende con las montañas y son pocos los destinados o marcados para esa misión. Tendrán el poder para llamar al agua, detenerla si es torrencial, para los truenos, predecir el tiempo, ver las señales del tiempo en la vegetación, los animales, en el viento, en el cosmos y en la atmósfera.

Para un otopame con las anteriores características, no habría hambre en el mundo, si el agua se hiciera presente en forma oportuna para los cultivos, los pastizales, los frutales y en general para toda la vegetación. El culto al agua se ha disminuido, lo que trabaja la gente presenta mayor dificultad que antes, por la escasez del líquido.

Hay profecías en torno a la disposición de agua en el futuro. Lo que hoy es abundancia de agua, donde uno puede zambullirse en lagunas bañarse y nadar, en el futuro, el baño será solo con unas cuantas jicaradas. El otomí y el otopame recuerdan en cada ceremonia el respeto y cuidado al agua, para que no los castigue con lluvias torrenciales, ventarrones, granizadas, sequías, escasez de alimento, de forraje, enfermedades, entre otras consecuencias que puede traer.

En cuanto el espíritu del agua ordena peregrinar, ofrendar y comunicarse con ella, debe el *badí* realizar su tarea, la gente debe estar atenta a su llamado y lo está en una proporción de la población; otra parte ha cambiado por el modo de vida deseado por el país y este a la vez vive con los patrones de vida occidental.

Las aguas están ligadas a los colores rojo, negro y blanco. El blanco relacionado con el agua limpia, el rojo y negro con el agua sucia. Éstas aparecen en ceremonias en diferentes fases del ritual. Se recorta su figura o su sombra de color según corresponda la fase ritual: al principio se le relaciona con rojo o negro, después con el color azul o blanco.

Muthe, para algunos es la deidad del agua, para otros es la creadora de la vida, lo femenino, su compañero es *mutbo*, lo masculino. También la última palabra significa pirámide, la pirámide tiene dos partes y tiene dos palabras, la parte de arriba y abajo⁸.

El fuego

Es uno de los tres jefes que integran la trinidad, es un gran civilizador, en mayo 2 y 3 se celebra el año nuevo con fogatas, en el Valle de Toluca, son ceremonias ligadas a la humanidad. El fuego hizo y sigue estando presente en la humanidad, sigue en las hogueras en todos los hogares, aunque sea de forma distinta, ahora provocado por gas u otras energías.

El fuego otopame como Madre del fuego y padre hace presencia ante sus hijos: la gente, para disponerse a su servicio. En los fuegos sagrados se colocarán ceremonialmente tres piedras. Las piedras son símbolos de los humanos. Colocar tres piedras es como poner de guardias a tres humanos. Al centro de las tres piedras está el centro, *made*, es el número y símbolo cuatro.

El centro *madé* del fuego, es una alusión a una de las categorías centrales para abordar el pensamiento otopame. El centro del pueblo, *made bmini*, es el lugar donde entre otras cosas, se hace arder el fuego en tiempos ceremoniales, lo mismo en la casa y la ubicación del fuego de acuerdo a la arquitectura otopame va colocado al centro de la habitación para que la hoguera dé forma al hogar, en torno al fuego se distribuían los demás objetos, incluidos los lugares para dormir; algunas casas conservan esa forma y distribución de la casa con el fuego ubicado en el centro.

En torno al fuego se colocan aún en forma circular para ofrendarle, es uno de los tres sitios donde obligadamente, los *ihubu* y otros otomíes se detienen a rezar, ofrendar y danzar. Esto ocurre en las casas donde se realiza la ceremonia. Para realizarse, a diferencia de los otomíes del Altiplano mexicano, no hay fechas pre-

⁸ En casos como este se ve la importancia de procesos opositivos, junto a la concepción trinitaria (Nota de los coordinadores).

establecidas o calendáricas, cuando el *badí* recibe la orden tendrá que hacer la ceremonia o cuando la comunidad así lo necesite.

Los oratorios del fuego están en varios lugares sobre todo en la Sierra Madre Oriental, en santuarios como *Mayonikba*, hay un santuario del fuego, entrando al lado izquierdo, su vestimenta es color rojo, aunque los recortes que realizan los *badí* son de papel revolución frecuentemente son para representar al espíritu del fuego, hay quienes colocan al fuego con los colores que le corresponden. Los colores del fuego son el rojo, para el fuego dañino, como son un incendio, una quemazón forestal; otro es el fuego negro, dañino igualmente. El tercero es el fuego blanco, es un fuego para sanación.

Otro elemento que es parte del fuego es el humo. En las ceremonias no faltará el humo de copal, copalear hasta los santos católicos como una forma de limpiarlos, a los humanos, a los objetos. Está presente en las tres limpias: roja, negra y blanca. Es el medio de comunicación con otras entidades, como el espíritu del río, la montaña, la casa, de determinada sombra o espíritu humano.

El *badí*, diagnostica sobre la sombra del paciente con el auxilio del fuego. Coloca humos de copal frente al médico otomí, luego coloca una vela frente al humo. Procede a hacer la lectura de los cuerpos, dice al paciente qué le pasó; a consecuencia de qué tiene determinado mal y cómo puede tratarse. El viento da forma al humo y mueve a la luz para diagnosticar el estado de salud del paciente. Una estudiosa de Estados Unidos cuando la llevé a ver un *badí*, se impresionó tanto frente al diagnóstico de los humos del copal y la vela del *badí* y que le hubiera dicho el resultado de su diagnóstico; que seis meses atrás se había accidentado y que producto de ese accidente tenía dolores en determinadas partes del cuerpo. Ella en seguida le pidió que le enseñara. Él contestó que no se enseñaba, se adquiriría la habilidad y poder, que él había nacido así.

Las formas medicinales de curar, diagnosticar y tratar seguirán impresionando a la cultura occidental y otras culturas. Hace unos años médicos chinos acudieron a los otomíes para entrenarse en la curación con el fuego, cuando vieron el poder del fuego para curar las enfermedades y el entendimiento de los otomíes con el fuego, ellos expresaron que pensaban que la civilización China, era la que más sabía del fuego. El uso de él para cura de moxibustión y otras terapias. Dirigen la energía del fuego hacia la enfermedad como gran habilidad de los otomíes.

Curar con el fuego seguirá siendo una de las misiones en este mundo a cargo de los otomíes, su manejo en el temazcal junto con las hierbas, el vapor se seguirá ofreciendo para seguir sanando a la gente.

Entre los *ñatbo* del Altiplano, sobre todo del Valle de Toluca, el temazcal es una institución que resguarda la cultura, utilizado para el saneamiento social, si alguien perjudica a los pueblos se le somete a consejo ante el temazcal, y ahí tendrá que jurar ante el fuego su compromiso de reinserción social.

Mientras el calor del fuego y los vapores se dirigen con el ojeador hacia un niño y se mezclan los vapores del temazcal con los soplidos del temazcalero para tratar a un niño, se le entonan canciones o consejos —tú eres importante para la comunidad, no te dejes vencer por estos males, luego hablan con la enfermedad y le piden abandone el cuerpo donde parasita o se hospeda, y vaya a otra parte.

Se ofrenda directo al fuego con comida, bebida, hierbas, sobre todo en lugares muy alejados de las ciudades. Fuimos invitados una comisión de otomíes para un intercambio cultural con varias culturas nativas de Estados Unidos y ahí los navajos ofrendaban monedas de dólar al fuego. Los *ibubu* de la Sierra Madre Oriental dan monedas como una forma de limpiarse, luego las tiran lejos. Hay lugares donde hay muchas monedas en oquedades de piedra y los mestizos irrespetuosos van a recoger el dinero y la ofrenda, como vinos y comida.

Los fuegos negro, blanco y rojo, están presentes en las ceremonias de los otomíes, sobre todo los serranos, en *Mayonikha* está un santuario al fuego, se le corta su figura, o sombra, se le viste de rojo, con indumentaria como si fuera humano, con todos sus ajueres que utiliza tanto en la cotidianidad como en momentos especiales un *ibubu* de la Sierra.

Dadá y Makha Mbe engendran a Damu, el que está en Centroamérica

Tenemos que entender que *Damu* existe, que anda entre nosotros, que nos acerquemos a él, para tratar de hablar *ibubu* para que nos entienda. *Damu* anda en todo el mundo, normalmente resucita a la gente. Es cierto que resucitó. Puede que se haya metido en una persona y que se hable con él. *Damu* estuvo con el niño Jesús, al nacer y le dio los medios. El *Damu* le da sus enseñanzas, porque Jesús era *badí*, porque no da completa la sabiduría, solo una parte. Cuando lo crucifican, él hablaba como hablaba *Damu*, cuando él dice yo soy hijo de Dios, comete un error, para ver si se salvaba de quienes lo tenían. Entonces es cuando le preguntan si era el rey, contesta que sí, entonces el rey que tenemos aquí de quién es, donde está tu reino. Él contesta que está en el cielo. Se refirió al otro lado del mundo, arriba. Habló maya —el que crea en mí se va al paraíso, era América.

Todo el continente americano representa a la Madre de todas las madres, la tierra sobraba, no había necesidad de pelear por la tierra, se acababa el alimento y

se iban a otra parte donde había. Él, *Damu*, los trajo a América, pensando que con respetar, querer al próximo con eso era suficiente, era Jesús no era el hijo de Dios, cruzaron el mar, síganme y llegaron a donde está su imagen de *Damu*, en Centroamérica, en el Caribe.

Llegaron después de 1500 años porque se conservaba el mandato en las casas ricas. Porque los espíritus, las almas no mueren, se conservaban en una dimensión, la vida está en una dimensión, los muertos están en otra dimensión, los ángeles, arcángeles y querubines, los chaneques ellos están en una dimensión, los duendes, ellos están entre nosotros, solo algunos los ven.

En la tradición *ihubu* se reivindica la pertenencia de Cuauhtémoc al mundo otomí y se vincula al pueblo con la tradición tolteca. El *Chac Mool* de Tula es el *Damu*, las columnas son la gente. Tiene las manos con las palmas hacia arriba diciendo pidan lo que quieran. Es el mismo *Damu*, en Centroamérica platicando con la gente, las islas. Su postura quiere decir que no vas a poder pasar allá arriba sino es por medio de mí, arriba es el templo. El mensaje es que para que llegues a ser como los gigantes que están ahí, tienes que pasar por mí. Eso ha estado oculto por miles de años.

De ahí se forma el grupo y se fueron a Yucatán, ahí hacen lo mismo y forman otra ciudad que es Chichén Itzá. Una réplica de Tula. El *Damu* cuando termina su tiempo de enseñanza se convierte en piedra maciza en Tula. La línea que deja marcada *Damu*, es Tula, Chichén Itzá y su imagen de tierra emergida que llega hasta el canal de Panamá.

Quetzalcoatl, se representa como serpiente, para los *ihubu* es el camino. En el camino, asociados a las plantas de poder, los otros pueblos llegaron a conocer la mariguana y la amapola. Los *ihubu* descubrieron la Santa Rosa, al tomarla o masticarla; se elevaron con su pensamiento como el águila, de la serpiente de abajo al águila de arriba, el pensamiento. A la llegada española estaban los *ihubu* con caras de jaguar, los guerreros, dispuestos a la confrontación y los que portaban cabezas de águila, los que aspiraban al conocimiento como Cuauhtémoc. Hasta hoy al tigre, jaguar se le llama *phuni*, el nahual. *Jahua*, nombre del jaguar, es decir aquí está, o también, *zate*, las tres formas de nombrar el jaguar. El *badí*, prefiere los espíritus de águila o león, puma.

Los *badí* de la Sierra Madre Oriental ven a *Damu* como el jefe de las semillas, como una de sus atribuciones. *Mudetha*, el jefe del maíz, *mujb*, el jefe del frijol, *mu'í*, el jefe de los chiles, entre otros. *Mu* preside toda la producción, la vegetal, todas las semillas. La animal, la reproducción de todo el ganado y la humana.

Damu como jefe mayor, en parte encarnado en las semillas; se le representa en forma de diferentes semillas con diferentes recortes de espíritus. Se recorta o se configura con papel revolución o papel amate, las fuerzas de cada réplica de las semillas, a la vez cada recorte es la sombra de cada cosa y no se restringe a las plantas, está con los animales y los humanos también.

Interrelaciones

Los pueblos otopames son naciones originarias de América que la nación mexicana logra opacar con mucha dificultad. Sería recomendable un nuevo pacto nacional para que México promueva y conserve diversidad sin la sombra paternal del occidente. Las creencias, las instituciones. El modo de vida debe incorporarse a la vida del país.

El pensamiento otopame ofrece al mundo y a México otro sistema de pensamiento, una nueva filosofía. Que bien puede ser considerada por el mundo, el ánimo de buscar la salud humana y el saneamiento social. Las bases de su pensamiento es un acervo resguardado por los pueblos que aún no se ha dado a conocer.

Lo fuerte de los nativos americanos sigue estando en las plantas, a los otros se les ha proporcionado poco conocimiento. Una de las plantas que se le dio a conocer a los españoles es la marihuana, algunos le dice Mariana y es la misma guadalupana de cinco hojas y de cinco pétalos. Según los otopames la planta se queja –ahora ellos me quieren destruir, después de haberlos hecho tan inmensamente ricos y se equivocan porque será más fácil que ellos terminen primero. También expresan su inconformidad por haberla vendido a los chinos. La planta que no fue dada a conocer fue la Santa Rosa, tiene siete hojas, para ellos es la planta reservada para la comunicación con el entorno. Son tres plantas hermanas, la marihuana, la del poder menor, le sigue la amapola y la más fuerte es la Santa Rosa.

En lugar de la razón y el conocimiento los otopames iniciados practican la aspiración. El espíritu, *ndabi* (*ntābi*), es la conexión con el entorno, la que muestra el camino. Cuando corresponde, según el otopame, uno es llamado por el espíritu. El espíritu es la guía, uno no va, no camina donde uno quiere, sino donde lo lleva a uno el espíritu. *Okha* anda arriba, donde vuela *Dokha*, el ave, que se mueve con el viento y como el viento. En Tzicatlan, Veracruz, un *ibuhu* dijo –*Okha* anda al lado, atrás, delante de ti y tú no lo ves, es como el viento.

Sé parte de la piedra, *do*, es la antigua. Algunos *badí*, las tienen en su casa, las tienen en los altares, se comunican con ellas, otras están petrificadas como el mismo *ChacMool* que es el *Damu* petrificado. En sus desplazamientos algunos *ihu-*

hu son interceptados por las piedras que les hablan, algunos las llevan a sus casas, otras piedras fosilizadas como peces se les relaciona con el agua. Al morir los otomíes de la antigüedad y los actuales creen que se convierten en piedras y luego hablan a los vivos aptos para recibir su mensaje.

Para los otomíes lo que los aztecas no recibieron como información concreta es que el águila debería estar parada sobre una piedra. Luego, *dokha*. El ave posaría sobre la piedra y sería a la vez *Okha*, Dios.

Okha impregna con su espíritu a *mokha*, el sacerdote, quien tiene la facultad de comunicarse con *makeha Damu*; y este a la vez comunica el deseo de los humanos a *Okha*.

El creador y el universo *Ximboi*, es la parte donde vive *Okha*, es el más importante. Se le relaciona con lo alto y a la vez es el ámbito de la atmósfera, las nubes, los truenos y toda la actividad meteorológica, literalmente se le traduce como la piel de la tierra. En torno a la piel hay una gran cantidad de significados (ver Pérez Lugo, 2007) para quienes quieran seguir abundando sobre esto. *Ximboi*, está en uno de sus santuarios en *Mayonikha*, aparece en la parte más alta del centro ceremonial, conocido como centro arqueológico. Está en la selva y sigue siendo visitado en forma ceremonial por los *ihuhu* en abril y mayo, principalmente.

Le sigue a *Makeha Mbe*, la Madre, para algunos la forma antigua de denominarla es *Mu boi*; para otros y esto es más certero *Muboi*, es el jefe de la tierra y *Makeha Mbe*, es la parte femenina, sus hijos son lo que produce la tierra: las plantas, los animales y la humanidad, entre otros elementos.

Aparece en tercer lugar, *Muthe*, es la jefa del agua; *Damu* es la parte masculina, para otomíes de San Pablito Pahuatlán, Puebla y de Texcatepec, Veracruz. Sus hijos son los ríos, las lluvias, las lagunas, y todos los cuerpos de agua. Se acude a su visita principalmente al cerro, la montaña es el lugar indicado para la ceremonia. La preferencia por habitar la montaña está registrada entre otomíes desde tiempos antiquísimos.

Los tres jefes están presentes en las ceremonias de la Sierra Madre oriental. La tierra, el agua y el fuego. Nos hemos referido a la tierra y al agua, el fuego, ocupa el tercer lugar, no figura mucho, es creación humana, se le relaciona con el sol.

El aire y el viento no aparecen como se ha hecho creer, dentro del conjunto trinitario. Por eso no es fundamental en la existencia razonar, aspirar es una forma de saber vivir, como saber adquirir el aire para los humanos y otros seres. El bebé lo primero que hace al presentar en la vida es adquirir el aire, respirar. Luego sigue con el consumo del líquido, agua, en tercer lugar la comida sólida. El viento lleva

y trae mensajes, un *badí*, chamán o médico tradicional pide al viento lleve sus mensajes a la montaña, al mar, a las nubes, a los lugares de poder, como el *Mayonikba*.

El aire y el viento no aparecen en las deidades más grandes, porque el orden del mundo no es cuaternario, es tridimensional en los otopames.

A la llegada de los europeos se trató de evitar la colaboración entre todo en el cosmos y su modo de vivir individualizado se proyecta a su representación sagrada en forma individual. Los otomíes de la Sierra Madre Oriental, tienen la historia que cuando el Dios relacionado con el Sol, el occidental, llegó y dijo que los demás ya no mandaban, se terminaba su fuero y solo él gobernaría solo el curso del mundo. Entonces la tierra ya no produjo, el agua se retiró, el fuego se negó a encender. Al ver esto el Dios solar, dijo está bien todos tenemos funciones y mando aquí, sigamos como antes. Y los otomíes ahí siguen con su costumbre comunal ancestral.

Poner como dicen los europeos, al hombre, en el centro del mundo, no es aceptable para los otopames; los humanos no somos dueños ni de nuestros hijos, en las revelaciones de un *ihubu* de San Lorenzo Achiotepic cuando estaba muy preocupado por su hijo que trabajaba lejos de casa, se le aparece *Okba*; entra un señor a su casa del *ihubu*, se veía la sombra que le hablaba en *ihubu* y le dice —tú te preocupas por tu hijo y el día que te mueras, yo soy el que cuida a tu hijo. Tú solo serviste de enlace, de procreador, yo soy el que lo cuido, lo alimento, yo lo aconsejo, déjalo en mis manos. El *ihubu* quedó incrédulo de lo que vio y escuchó. Se le aparece otra vez y le dice que existe, que se presenta y no lo distingue la gente, lo llaman acude y no lo reconocen. Esta vez era un señor, delgado con la compleción de los *ihubu* de la Sierra, bajito muy humilde como que traía un morral. Otra vez habla en *ihubu* —le dice al despedirse “los zapatos calientan los pies, mañana cuando me reconozcan todos pedirán ponerse mis zapatos”, eran unos huaraches.

Lectura recomendada⁹

Viveiros de Castro, E. (2009). El Diablo en el cuerpo (a propósito de *La moitié du monde: le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, de Jacques Galinier). En *Dimensión Antropológica*. Año (16), 46. Recuperado en <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=3849>

⁹ Las lecturas remiten a la interpretación antropológica estándar, no a la propia elaboración de los otomíes que se nos ha brindado en el texto.

Otras referencias en el capítulo

- Battcock, C. (2012). Acerca de las pinturas que se quemaron y la reescritura de la historia en tiempos de Itzcóatl. Una revisión desde la perspectiva simbólica. En *Revista estudios de cultura náhuatl* 43, pp. 95-113.
- Carrasco Pizana, P. (1950). *Los otomíes, cultura e historia prehisbánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. México: UNAM.
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. UNAM, CEMCA, INI: México. Versión original: Galinier, J. (1997). *La moitié du monde: le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*. París: Presses Universitaires de France.
- Lastra, Y. y Bartholomew, D. (Eds.). (2001). *Códice de Huichapan. Paleografía y traducción* (de las notas de Lawrence Ecker). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Lastra, Y. y Quezada, N. (1998). *Estudios de Cultura Otopame*. México: UNAM.
- Patrick-Encina, G. (2011). El calendario *hñabñu* un análisis epistémico y semántico para establecer su estructura (*The hñabñu calendar. an epistemic and semantic analysis to establish its structure*). En *Revista Ra Ximbai*. Vol.(7), 1.
- Pérez Lugo, L. (2007). *Tridimensión cósmica otomí. Aportes al conocimiento de su cultura*. México: Universidad Autónoma Chapingo, Plaza y Valdés Editores.
- Pérez Lugo, L. (2002). *La visión del mundo otomí (Ñubú) en correlato con la maya en torno al agro y al maíz*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Soustelle, J. (1937). *La famille otomí-pame du Mexique central*. París: Institut d'Ethnologie.

Otras referencias académicas a consultar

- Abramo Lauff, M. (2007). *Las patas limpias. Mitos otomíes del sur de Querétaro*. México: INAH.
- Castillo, A. (2004). Espacios sagrados. Una expresión de continuidad cultural, en *Estudios de Cultura Otopame* 4, Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro.
- Dow, J. (1975). *Santos y supervivencias de la religión de una comunidad otomí*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Galinier, J. (2009). *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*. México: INAH/CDI/CMCA.
- Garret, M. G. (2010). El “cabo de año” de un chamán. Nociones sobre ancestralidad y chamanismo otomí. *Dimensión Antropológica*, Año 17, vol. 50, septiembre/diciembre, pp. 108-132.
- Jiménez, W. (1999). Síntesis de la Historia Pretolteca de Mesoamérica II. En *Boletín de la Biblioteca Juan Comas*, enero-febrero 1999, n° 29, IIA-UNAM. Reedición de original de 1959, publicado en Cook, C. y Noriega, R. (coord). *Esplendor del México Antiguo*, tomo II. México: Centro de Investigaciones Antropológicas.

- Martínez, R. (2004). Las múltiples caras de la muerte: un estudio sobre la resignificación cultural en migrantes otomíes en Guadalajara. *Estudios de Cultura Otopame* 4, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Peral, F. J. (2011). Léxico de las partes del cuerpo humano y algunas de sus extensiones semánticas en el *hñābñu* de Xochimilco y San Pablito Pahuatlán, Puebla, en *Dimensión Antropológica*, Año 18, vol. 52, enero-abril, pp. 49-77.
- Van der Fliert, L. (1998). *Otomí en busca de la vida*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Vázquez, A. (2005). ¿Peregrinar o morir? Lugares sagrados entre los chichimecaotomí, en *Gazeta de antropología*, No 21.
- Wright, D. Ch. (2008). La continuidad del pensamiento religioso de los otomíes, en *Acta Universitaria*, Universidad de Guanajuato, 18: 15-23.

Fragmento de texto *ñāñho*

El muchacho/Juan/Dios¹⁰

Entre los otomíes de Amealco, Querétaro se cuentan unos mitos¹¹ sobre la creación del mundo. Marcelo Augusto Abramo Lauff recopiló en 1997 y tituló el presente mito de la manera señalada. Lo compara con el mito nahua de *Huitzilopochtli*, que aquí excluimos junto con otro de los mitos, por motivos de espacio. Todos los comentarios al mito, desde la introducción, son de él. El mito fue narrado por Crescencio Román Galindo, poblador de Santiago Mexquititlán, oriundo a su vez de Zitácuaro, Michoacán.

El Dios y su madre, la Virgen

(mito otomí 1: Zitácuaro, Michoacán: *La creación del mundo*)

... huían de los Demonios que los querían matar. El Dios todavía no nacía, y estaba en el vientre de su madre. Pero podía hablar con ella. Los Demonios estaban a punto de alcanzarlos, cuando el hijo dijo a la madre: – Madre, avienta hacia atrás, por encima del hombro, esas piedrecitas que están por allí.

La madre obedeció, y en ese momento las piedrecitas crecieron tanto, que se convirtieron en montañas enormes, y éstas se interpusieron entre los fugitivos y los perseguidores, eso hizo retrasar el avance de los Diablos. Desde entonces existen las montañas y los cerros.

10 Versión de Marcelo Augusto Abramo, quien ha publicado una extensa recopilación de mitos otomíes.

11 (Nota del autor) Los mitos otomíes de este artículo son tomados del material de mi tesis doctoral *‘El principio, el fin y el medio’*, 2000, inédita; del libro de Lydía Van de Fliert, *Arñāñho bongar zaki. El otomí en busca de la vida*, 1988, y de Raúl Guerrero Guerrero, *Los otomíes del Valle del Mezquital*, 1983.

Pero luego los Diablos estaban otra vez a punto de alcanzar al Dios y a su madre; entonces el Dios, desde el vientre de la madre le dijo:

– Madre, avienta por encima del hombro ese pedazo de espejo que está allí.

La madre obedeció, y el pedazo de espejo se convirtió en un inmenso mar que separaba los fugitivos de sus perseguidores. Desde entonces existen los ríos, las lagunas y el mar.

Poco tiempo después los Diablos andaban de nueva cuenta a punto de alcanzar al Dios y a su madre. Otra vez el hijo dijo a la madre:

– Madre, avienta por encima del hombro esas plantitas que siembran aquellos hombres.

La madre obedeció otra vez, y las plantitas se convirtieron en un vasto y cerrado bosque, que permitió que el Dios y su madre siguieran fuera del alcance de los Diablos. Desde entonces existen los bosques, las selvas y los cultivos.

El Dios y su madre siguieron en su huida, y cada vez que los Demonios llegaban cerca, los fugitivos creaban algo para que no los alcanzaran. Los ñõñhu existen desde entonces.

A pesar de los elementos católicos impuestos (el dios, la virgen y los demonios), Abramo señala que hay una matriz precolonial referida a *Huitzilopochtli* y su diálogo con su madre *Coatlicue*, antes de nacer, orientándola para la fuga.¹²

El relato refiere al origen del mundo o a algunos accidentes geográficos importantes, el origen humano y de los cultivos, indica Abramo. Esa comunicación, en el mito otomí, transforma el mito tenochca:

... en un pueblo, hace tiempo (*mito otomí 2. San Ildefonso Tultepec, Querétaro. La persecución*)¹³ nació Juan XIV (...) este niño fue trasladado a otro lugar

12 *Coatlicue* y *Coyolxauhqui*, lo mismo que el llamado “calendario azteca”, son en sí compendios filosófico-escultóricos, que merecerían ensayos enteros desde el punto de vista exclusivamente filosófico-simbólico.

13 Lydia Van de Fliert, op. cit., pp. 48-49. Respeto la redacción de la autora. Entre paréntesis me tomé la libertad (quizás indebidamente) de hacer señalamientos (*sic*) y omisiones seguramente inadvertidas por Van de Fliert; en mi última inserción entre paréntesis omito la traducción propuesta por la autora para la palabra *ar nidu* como ‘lugar muerto’, y la sustituyo por ‘inframundo’. La palabra *ar zunthu* ha sido traducida por quienes conocen la lengua otomí como ‘diablo’. Tengo sin embargo reservas en cuanto a esta traducción, porque una figura puntualmente equivalente al demonio judeo-cristiano no existe en el imaginario otomí. Nota de Abramo.

donde empezó a trabajar. Antes de irse, su madre le dio un poco de sal para que siempre la llevara consigo.

Todo el trabajo lo hacía increíblemente rápido. El patrón de la hacienda le ordenaba que plantara aguacate y ese mismo día la semilla se maduraba lista para ser cosechada. Al otro día le mandaba sembrar trigo y antes de que el Sol se ocultara, los panaderos horneaban el pan.

Un día, su patrón le dijo a Juan: “Tú eres tan listo que te voy a dar a mi hija pero primero tienes que hacer que llueva”.

Juan no tenía la más mínima idea de cómo provocar la lluvia, pero la hija del hacendado lo socorrió y le dijo: “Tienes que matarme, partir mi cuerpo en dos y amarrarme a la mesa. Para llamar el temporal, antes (*sic*) debes de lanzarme al agua”. Así como le indicó la muchacha, hizo Juan, y al tirar su cuerpo exánime en el agua, comenzó a llover a chorros. Cuando el patrón le pidió parar la lluvia, sacó a la joven del pozo y el cielo se aclaró casi inmediatamente. El patrón tuvo que admitir que Juan había ganado, pero aún no le era suficiente.

“Juan, tienes que amansar el potro del corral antes de que puedas casarte con mi hija, pero si te caes, pierdes”. Cuando Juan fue a ver el caballo salvaje de su amo se asustó. ¿Cómo iba a domesticar una bestia así? Pero también esta vez, la hija se presentó a ayudarlo.

“No tengas miedo”, dijo, “yo te voy a revelar un secreto: el caballo es mi padre, la silla es mi mamá y la cuarta soy yo”. Al haber descubierto el misterio, Juan se llenó de valentía, ensilló el potro, subió en él y al poco tiempo amansó el animal.

El patrón, con creciente asombro, atestiguó la fuerza de Juan y al final tuvo que admitir que (este) otra vez había ganado, pero tenía que esperar hasta el amanecer para tomar como esposa a su hija.

Naturalmente, no era su intención (del patrón) cumplir con su palabra, y había planeado secuestrar a su propia sangre (*sic*). Ella, sin embargo, sabía que su padre no iba a dejarla ir con nuestro héroe, así que le susurró al oído: “Juan, llévame lejos de aquí, hoy en la noche debemos huir...”

Cuando oscureció, (la muchacha) acomodó su cama con almohadas, como si alguien durmiera bajo las cobijas, escupió en la puerta y subió al caballo con Juan para darse a la fuga galopando. Su padre sin embargo, desconfiaba de su empleado y preguntaba cada diez minutos: “Hija, ¿estás ahí?, hija, está (*sic*) dormida?” Y una voz contestaba: “Sí, papá, estoy aquí”. Pero la voz se hizo más delgada (*sic*), hasta desvanecerse, porque la saliva que estaba produciendo el sonido poco a poco se secaba. Cuando al fin el patrón descubrió que su cama se encontraba vacía, se enfure-

ció e inmediatamente armó un ejército de hombres, caballos y rifles para comenzar la persecución. Siguiendo las huellas del potro avanzaban velozmente y cuando estaban a punto de alcanzar a la pareja, la muchacha le preguntó a Juan: “¿Qué traes en tu bolsa?”

Él contestó: “Solamente un peine, un espejo y un jabón”.

“Entonces tira tu peine sobre la espalda”. Cuando el peine tocó el suelo, el terreno tras los jóvenes se volvió rocoso y de la nada repentinamente aparecieron unas peñas enormes, montañas, grutas y valles.

Esto les permitió sacar (*sic*) ventaja, mientras que el padre y sus soldados quedaban atrás. No duró mucho su tranquilidad, sin embargo, pues (*los perseguidores*) cruzaron el terreno y se acercaron con rapidez. Para salvarse del peligro la muchacha gritó: “Juan, tira el jabón...” y de repente el aire se nubló tras ellos. Nuevamente lograron escapar, pero por tercera (*sic: de hecho es la segunda*) vez el padre recuperó la distancia. El (*sic*) único que quedaba era el espejo. Juan lo tiró al suelo y cuál no sería su asombro cuando en su lugar apareció un mar grandísimo, difícil de atravesar. Esta vez se libraron definitivamente de sus perseguidores.

Llegaron a salvo al pueblo donde vivían unos tíos de Juan. (Este) dejó su novia con ellos y prometió regresar pronto con sus padres para realizar la boda. Feliz llegó a la casa donde había nacido y sus padres recibieron la noticia con alegría.

“Vamos a dormir” decían, mañana es el gran día en que te vas a casar”.

A la mañana siguiente, la hermanita de Juan, de cuatro años, llena de júbilo porque había llegado el hermano que tanto tiempo había extrañado, entró en su dormitorio y le acarició la cara, besándolo.

Al tocarlo, sin embargo, su memoria se borró y al despertar no recordaba que tenía la ilusión de casarse, ni con quién. Cuando sus padres, listos para el viaje, le preguntaron, “¿En dónde está tu novia?” contestaba: “¿Cuál novia, qué boda?” Así pasó el tiempo y la boda quedó en el olvido.

Un día una comunidad vecina celebró su gran fiesta. Toda su familia se preparó para ir al baile. Entre la muchedumbre estaba la hija del hacendado. Se acercó a Juan para preguntarle qué había pasado en tantos años y por qué no había regresado para recogerla. Pero Juan le dijo: “¿De qué me estás hablando? No te conozco, ni sé quién eres”. Y la muchacha le contaba cómo solía plantar el aguacate, y cómo este maduró en un solo día y luego cómo sembró el trigo e hizo llover. Pero la memoria de Juan no reaccionó: “Aún no le recuerdo a Usted”, dijo.

Entonces ella contestó:

“Pues yo soy la hija del zunthu y voy a regresar a mi casa, el nidu (... el inframundo)”.

Abramo resalta las habilidades extraordinarias de Juan, que van más allá de las capacidades normales de cualquier otra persona: “elimina los tiempos que deben transcurrir entre las labores de siembra, cultivo y cosecha, y logra que inmediatamente después de la siembra el producto esté listo para la cosecha.” Lo que lo confronta al patrón, quien le propone alianzas, pero también lo somete a pruebas extremas y la entrada al mundo sobrenatural, en el que es ayudado por la hija del patrón. Abramo indica que el humo es “un símbolo inequívoco de la cultura” (y la niebla es metáfora del humo), y los elementos se ven “expresados por los objetos espejo-piedras/peine-plantitas/jabón.”

En la persecución, señala Abramo, hay una pareja mítica que huye. La pérdida de memoria del héroe, en su interpretación remite a la ruptura necesaria sociedad humana/seres sobrenaturales.

La caricia de la hermana menor, genera conflicto para la alianza y restablece el vínculo familiar de Juan: “la muchacha regresa al inframundo, y Juan permanece entre los humanos. Y esta disyunción definitiva ocurre durante una fiesta.”

Abramo destaca el papel del engaño y la juventud del héroe, el desvalimiento y el eslabón con la familia, frente al intento de matar a la madre. Donde, a diferencia del mito antiguo, indica Abramo, en este no había persecución explícita, pero sí combates que no existen en el mito otomí. Y agrega: “El orden principal es muy claro en el mito 2: el mundo físico y el mundo mágico no deben unirse.”¹⁴

En el texto otomí que hemos presentado, las figurillas de papel se asocian a *Damu*, el ser máximo, el jefe. Cada recorte es la sombra de cada cosa, está con las semillas, las plantas, con los animales y los humanos también. Los *badi* representan con frecuencia el espíritu del fuego con recortes de papel.

En los estudios antropológicos, al referirse a los centros anímicos se ha escrito que los huesos son el centro en la Fiesta de muertos. En los rituales, la sangre anima la piel de las figuras de papel recortado. En el *mbui* residen los principios in-materiales de la persona-humano-cuerpo: el *nzakbi* al que refieren las figurillas –de *za* (árbol), energía vital cósmica, animal o vegetal– y *Ntâbi* –“almasoplo”. *Nzakbi* –similar al *tonalli* nahua– cumple la función de conexión y acción sobre otros cuerpos, voluntades. El *nzakbi* o *n'zakbi* está también en lo no-humano y no es estable ni definitivo (Garrett, 2010, p. 108), haciendo posible la manipulación chamánica,

14 Fuente: Abramo, Marcelo Augusto. (2013). *El muchacho /Juan/ Dios. ¿Un Huítzilopochtli otomí? Una aproximación estructural a tres versiones actuales del mito prehispánico*. Recuperado el 22 de Marzo de 2013 en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=976>

la contaminación y la acción “a distancia” –reseña Viveiros de Castro a partir de Galinier. La figura clave es el falo que es el lugar de manifestación del *nꝛabki*, generado en *mbui*.

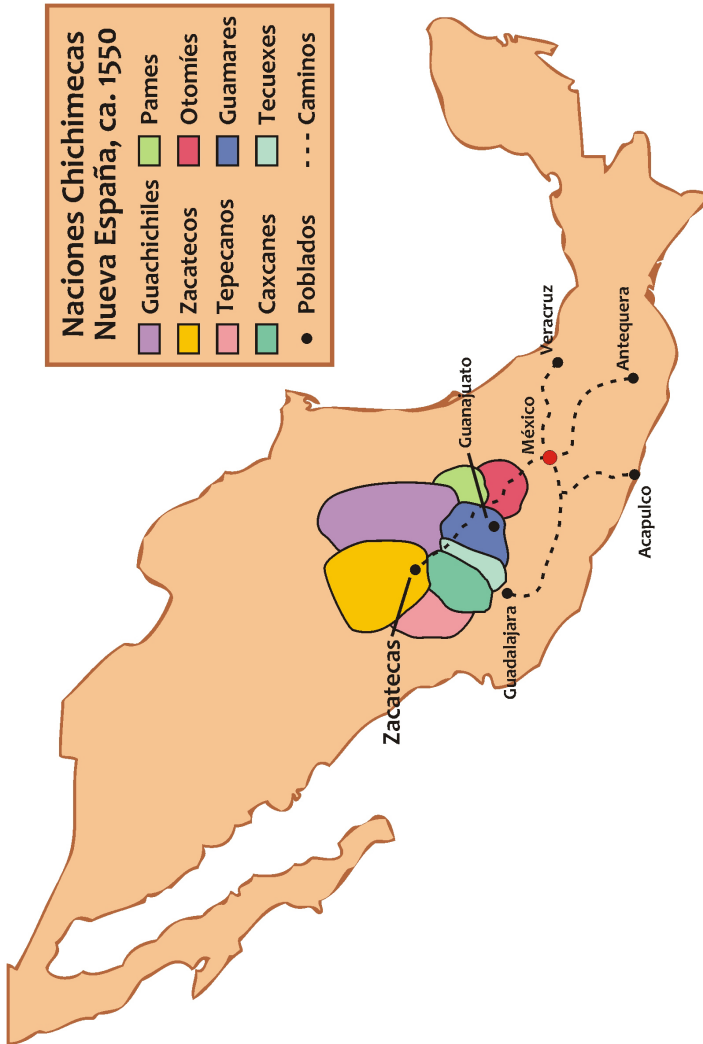
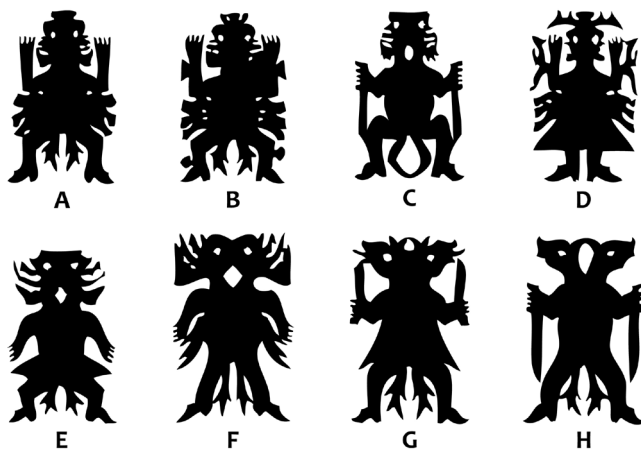


Figura 16. Mapa de las llamadas naciones chichimecas en 1550, en Nueva España.



a

Figura 17. Representaciones de *nzahki* en figurillas de papel y la estrella de ocho puntas¹⁵
 A) Señor del Relámpago; B) Señor del Trueno; C) Señor de Moctezuma; D) Arco Iris; E) Sirena Mala; F) Señor del Nagual; G) Trompa de Toro; H) Trompa de Caballo

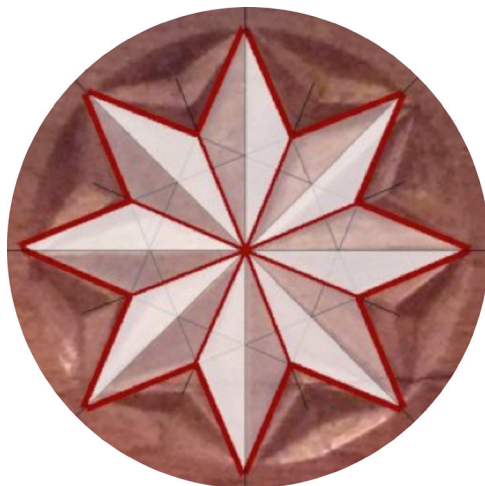


Figura 18. Estrella otomí de ocho puntas.

Fuente: <https://ibiguri.wordpress.com/2014/05/11/estrella-de-8-puntas/>

Los cuatro rumbos del norte, sur, este y oeste no son lo central, sino los puntos que quedan en la parte intermedia de los cuatro rumbos. El centro, marca el quinto punto, el más importante y es a la vez el noveno punto.

¹⁵ Fuente: García Téllez, Alfonso Margarito. *Libro de curación de antigua, ceremonia religiosa contra la brujería*. Alfonso Margarito García Téllez ed.: San Pablito, Pahuatlán.

Capítulo 9

Ometeotl, macehualidad y toltecayotl: la filosofía nahua¹

Juan Manuel Contreras y Pedro Reygadas

La importancia de la filosofía nahua se da por sí misma. Se refleja en la incesante labor de León Portilla, que ha publicado cerca de 70 libros sobre asuntos de la historia y el saber originarios, en su mayoría dedicados a esta cultura. Y se ve también en el hecho de que los nahuas constituían el principal proyecto político del norte continental antes de la agresión europea y en que todavía hoy contamos con un millón 725 mil 620 personas hablantes de náhuatl de tres años o más, según la muestra intercensal 2015.

Los contenidos del pensamiento filosófico nahua se encuentran “diluidos” (Johansson, 2005, p. 71) en mitos, ritos, cantos, enseñanzas morales, normas de convivencia social y principalmente en diálogos que tenían sus reglas del discurso, su método argumentativo y su articulación necesaria. Entre éstos destacaban los llamados *huebuetlatolli* o discursos de los viejos. Además, existen –incluso a la fecha– otros géneros discursivos propios de los nahuas, entre ellos es significativo filosóficamente el *Yectlabtollí/quallitlabtollí* (*Yekabtollí/kevalliahtollí*): el discurso recto, bueno, verdadero².

Debajo del lenguaje religioso, pedagógico, moral o normativo subyace la concepción filosófico-racional que fundamenta y justifica los diferentes campos de la vida social indígena y que en no pocas ocasiones irrumpe como filosófica³ mediante metáforas estrictamente conceptuales y no meramente como alegorías simbólico-míticas.⁴

1 Parte importante de esta sección –la dedicada al saber-sentir, al Principio Integral y a la macehualidad– es tomada con algunas modificaciones de la tesis doctoral de filosofía de Juan Manuel Contreras Colín.

2 El sonido tl, en transcripción fonética internacional se escribe como una letra lambda, que no utilizaremos para facilitar la lectura.

3 Piénsese por ejemplo en el extenso coloquio que sostuvieron los *tlatiminimeh* de Huexotzinco a fin de deliberar el significado de “flor y “canto”: ¿es posible decir “palabras verdaderas” en este mundo? (*Cantares Mexicanos*, fol. 9v - 11 v.), o los múltiples cuestionamientos que los *tlatiminimeh* hicieron a las repuestas que ofrecía el discurso religioso oficial en el inicio de la Colonia (León-Portilla, 1997, p. 59, en *Obras completas*, 2007).

4 “Todos los cantares de éstos son compuestos por unas metáforas tan oscuras que apenas hay quien las entienda, si muy de propósito no se estudian y platican para entender el sentido de ellas. Yo me he puesto de propósito a escuchar con mucha atención lo que cantan

Fray Bernardino de Sahagún, brillante alumno de la Universidad de Salamanca donde seguramente estudió con el notable jurista dominico Francisco de Vitoria y el famoso filósofo agustino Alonso de la Veracruz (León-Portilla, 1997, p. 18), reconoció que los *tlamatinimeh* eran “perfectos filósofos y astrólogos” (Sahagún, 1999: t. I, 13) o “sabios y filósofos”.⁵ En el *Códice Florentino* (Amoxtili de Tlatelolco), específicamente en la sección que engloba los tres primeros capítulos del libro VI (fol. 1r-12r), Sahagún, con base en el rigor científico con que elaboró su magna obra, anotó sin empachos que allí se trataba de:

La retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales. (Sahagún, 1988: t. II, p. 171)

De esa filosofía trabajaremos el principio integral supremo absoluto de *Ometeotl*, *Ixtlamachiliztli*, un concepto central asociado con el saber-sentir y la verdad, la dimensión filosófica del rostro-corazón (*In ixtli in yolotl*), la ética y normatividad (*In quallotl in yecyotl*) y la dignidad humana (*In macehualli: la macehualidad*). Aunque por supuesto podrían tratarse un gran número de otras dimensiones, pero que han sido trabajadas ya en otros textos, como la retórica, la fugacidad de la vida o la importancia de los centros anímicos en pecho (*itonah*), coronilla-esternón (*iyolo*), *isewal*, *inawal*, y la fuerza en el ombligo (en Puebla actual, Velázquez 2018).⁶

y entre las palabras y términos de la metáfora, y pareceme disparate y, después, platicando y conferido, son admirables sentencias, así en lo divino que agora componen, como en los cantares humanos que componen” (Durán, 1967, p. 21).

5 Nota marginal hecha por Sahagún en el *amoxtili* en Madrid o *Códice Matritense* en las últimas líneas del fol. 118 r y primera mitad del 118 v.

6 Estos equivalentes analógicos mesoamericanos del “alma” occidental son una parte del kosmos, concentración de fuerzas anímicas y de sustancias vitales; generan impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento, y permiten la realización de funciones psíquicas (véase una abundante bibliografía, desde López Austin hasta Aguado, Lupo y otros). Entre los pueblos mayas son muy conocidos los estudios del *ch’ulel* tzotzil. López Austin (2016) distingue en Mesoamérica por un lado: 1.- El alma esencial ligada a la especie, donación del santo patrono de la humanidad y residente en el corazón, convirtiéndolo en sede de la mente. 2.- Las almas necesarias. Que completan las funciones vitales. Algunas almas son literalmente impuestas, individualizantes, como el *ihiyotl* (“para que crezcas, para que brotes”, *inic tizmoliniꝥ*, *inic ticeliaꝥ*) y el *tonalli* (“alma irradiación” le dice López Austin, relacionada con el dios-tiempo, ligado a la astrología del día de imposición del nombre: “le carga el nombre, le levanta el tonalli”, *qitocamama*, *qitonalehua*). 3.- Las almas contingentes. Que se añaden sin ser vitales. Las que un dios añade al elegir a un ser. 4.- Las almas dañinas.

***Ometeotl*: el principio integral supremo absoluto**

Textos nahuas sostienen –como ya apuntábamos en las referencias a Tula– que el *tlatoani* y *tlamatini* de Tula llamado *Quetzalcoatl* es quien descubre, mediante una rigurosa práctica de penitencia, reflexión profunda y meditación, la respuesta fundamental que el pensamiento nahua buscaba: el que ofrece suelo a la tierra, el que la sostiene en pie, el que le da fundamento, el que le da verdad es *Ometeotl*.

Ahora bien, este *fundamento*, según el testimonio indígena, es al mismo tiempo femenino y masculino: “La del faldellín de estrellas” y “El que hace lucir las cosas” (noche y día); “Señora y Señor de nuestra carne”; “La que está vestida de negro y El que está vestido de rojo” (el saber y el conocimiento). Se trata entonces de un principio integral. A la vez podemos pensar que es un principio trino: lo masculino, lo femenino y lo uno que los integra.

La reflexión filosófica de los *tlamatimēb* tiene como elemento constitutivo y constituyente, y por lo tanto como característica principal, la *integralidad*, que ya hemos propuesto desde la introducción a la filosofía, al sentipensar mesoamericano. Ese principio integral supremo lo designaron los *tlamatimēb* como *Ometeotl*, palabra compuesta por el adjetivo numeral *ome*, “dos”, y el sustantivo *teotl*, “dios” (u otros equivalentes). Literalmente se traduce como “dos dios” o de acuerdo a lo arriba expuesto lo podemos traducir como “dios dos”, “dios-diosa dos” o “dios integral” (León-Portilla, 1997, p. 151-152), pero no como el “dios dual o de la dualidad”. Aunque esa integralidad se expresa en la dualidad y en el tres (fundamental en la tradición *bñabñu* –ligada a lo nahua desde Teotihuacan–, así como en el número de los mundos y de los centros anímicos nahuas).

Al haber mencionado en primer lugar el origen tolteca de esta concepción filosófica se resalta que proviene de la mejor tradición de pensamiento antiguo

En algunas culturas puede haber un “alma” derivada de recibir un rayo. O el “alma *ecáhuil*” de un antepasado homónimo que pasa al bebé que lo reemplaza al tomar su nombre. Hay “almas transitorias”. En la muerte hay almas que se reintegran a su fuente, otras que vagan. Otras se hacen conductores de meteoros. Los centros anímicos se relacionan también con el *tonal/nabual*. El “alma animal” que es enviada desde el Monte Sagrado para acompañar al nuevo ser y que le da su carácter. En el llamado *Códice Laud (Mictlan)* aparece un dibujo en que se representan la corporalidad viviente de *tonakatl* (“nuestra carne”) haciendo referencia icónica a esos centros anímicos y a los órganos, a las fuerzas que salen de ellos y en el caso del *tonalli* a la facultad, que se integra con su contraparte del *nabual*. De acuerdo a Yuribia Velázquez, a partir de etnografía de la Sierra Norte de Puebla, remite al *Yolotl* (coronilla, esternón, fuego), *Nacayotl* (cuerpo, frío, agua), el *Tonal* (pecho, resplandor, viento), el *Naval* (fuerza, calor, animal) y *Seval* (cuerpo, frío, tierra).

gestado en el mundo mesoamericano. Este es un argumento de autoridad.⁷ Recuérdese que para los *tlamatinimeh* nahuas (mexicas, texcocanos, chalcas, etcétera) la *toltecatoytl* llegó a implicar lo más elevado y perfecto de todas las artes y ciencias. Tal fue el reconocimiento y la admiración que tuvieron por los toltecas que el sustantivo *toltecatl* se convirtió en sinónimo de sabio y artista.⁸

Después de mencionarse el lugar donde mora *Ometeotl*, se nos dice que este es un solo Principio. Los escritos (véanse los fragmentos de texto) emplean el sustantivo *teutl*, en singular y no *teteo* o *teteu* que son las formas plurales de *teutl*. Para los *tlamatinimeh*, este único Principio es *in nelly*, “el verdadero”. Recuérdese que el adjetivo *nelli*, “cierto, verdadero, real, cimentado, firme”, es la raíz del sustantivo *ne-lhuayotl*, “principio, fundamento, base, raíz, origen” y del sustantivo verbal *neltiliztli*, “verdad, certeza”. *Nelli* guarda además relación directa con el verbo neutro *nelti* o *neltia*, “reconocerse, realizarse”, y con el también verbo *neltilia*, “averiguar, asegurar, certificar, testificar, poner en obra, ejecutar una cosa” (Siméon, 2006, p. 319). Se trata entonces no de un principio, sino de “*in* (el) Principio” cuya característica fundamental es que tiene raíz, que está firme, que está bien cimentado o enraizado, es, por lo tanto, “*in nelli* (el verdadero) principio”.

Ahora bien, el texto dice que el verdadero principio tiene *inamic*, “su esposa, su compañera” o como traduce León-Portilla, “su comparte” (León-Portilla, 1997, p. 152). La expresión *inamic* está compuesta por el adjetivo posesivo *i*, “su, (de él)” y el síncope o acortamiento del sustantivo *namictli*, “esposo, esposa”. La raíz de ese sustantivo es el verbo *namiqui*, “estar cerca”, el cual engloba la idea de apoyarse, encontrarse, estar de acuerdo, estar completo. El verbo *namiqui* es también la raíz del sustantivo *namiquiliztli*, “vecindad, proximidad” (Siméon, 2006, p. 301). Otras traducciones son de la opinión que *inamic* significa: “su igual, lo que con él embona, algo que viene bien y cuadra con otra cosa” (León-Portilla, 1997, p. 152).

Pareciera que se trata entonces de dos principios: el verdadero y su esposa, compañera, pareja, comparte o igual. Pero no es así, el texto se encarga de clarificar las cosas cuando afirma que el nombre del verdadero principio es *Ome-Tecubtli*, “Señor Dos” y el de *inamic*, “su igual”, es *Ome-Cibuatl*, “Señora Dos”. El adjetivo numeral *ome* o *ume*, “dos”, ha sido interpretado como “dual” o “dualidad”, noso-

7 Los argumentos de peso para los indígenas eran los de autoridad (lo que decían los ancianos, los sabios, los *tlamatinimeh*), los de antigüedad (lo que dice la tradición) y los de coherencia (lo que dice el orden, la costumbre). Véase la coincidencia con el texto de la *Filosofía andina* en Estermann, 1998, p. 106.

8 El *Amoxtlí en Madrid* o *Códice Matritense* en el vol.VIII, fol. 117, v., designa al *tlacuilo*, “pintor”, como *tlilatl toltecatl*, “tolteca de la tinta negra”, y en el fol. 122 al orador como *tentoltecatl*, “tolteca de labio o de la palabra” (León-Portilla, 1997, p.148).

tros consideramos que ese adjetivo y sustantivo, por provenir de la misma raíz que la palabra “dualismo”, además de aparecer como uno de sus sinónimos⁹, son inadecuados para calificar la concepción integral del pensamiento filosófico indígena, es mejor interpretar *ome* como “dos”, en el sentido de “integral” o “integralidad”, de complemento, de plenitud, de reciprocidad, de relación armónica necesaria de respeto y reconocimiento sin subsumir, encubrir o negar al otro. Entre ellos no hay polaridad sino complementariedad (Ávila, 2002, p. 282). Según lo anterior, *Ometecubtli* y *Omecibuatl* serían la manifestación de la dimensión integral, masculina y femenina, del Principio verdadero, sus *ome* (dos) rostros o modos complementarios de ser. El texto es muy claro en señalar también que tanto *Ometecubtli* como *Omecibuatl* comparten los mismos atributos: uno es *ilhuica-teutl* y la otra *ilhuica-ciuatl*, poseen, por ser epifanía del verdadero principio, la misma naturaleza. Destaca en ello la importancia nahua de lo femenino: *Omecibuatl*, la abuela *Toci*, la madre *Tonantzin*, junto a *Citlalicue* (la de falda de estrellas) y otras entidades femeninas de diversas integralidades que se desdoblán en lo dual: desde lo trascendente (*Tlazolteotl* de la tradición huasteca, *Chalchiuhtlicue* –comparte de *Tlaloc*–, *Coyolxauhqui*, *Coatlícue*, *Chicomecoatl*, *Xochiquetzal*) al gobierno mexica del *tlahtoani* y la *cibuacoatl*, pasando por el culto del agua, del mar común a numerosos pueblos.

Por último el texto nos dice que el verdadero principio, que en adelante calificaremos de Integral, es trascendente pues está *matlactomomepan ilhuicac*, “sobre los doce cielos”, es decir en *Omeyocan* (treceavo cielo), “Lugar Dos” (el “Lugar de la Integralidad”, de acuerdo a nuestra lógica interpretativa), y desde allí es *tecutli*, “señor”, y *tlatocati* “soberano”, es decir, absoluto sobre todo lo que existe. Solo él, como sostén del universo, está en pie por sí mismo (León-Portilla, 1997, p. 98).

El principio integral, llamado también *Huebuetetl* (el dios viejo y dios del fuego) es el fundamento del universo y su presencia abarca toda la realidad posible. En su aspecto integral el principio absoluto es al mismo tiempo *inan*, “madre” (dimensión femenina) e *ita*, “padre” (dimensión masculina). Por eso puede generar y concebir en sí mismo y dar origen a todo cuanto existe.

En relación a su omnipresencia, aparte de estar en el lugar integral por antonomasia, *Omeyocan*, el “Lugar Dos”, se dice que el principio integral está:

1. en “el ombligo de la tierra”;
2. metido en un encierro de turquesas;
3. en las aguas color del pájaro azul;
4. encerrado en nubes; y
5. en las sombras de la región de los muertos.

⁹ Véase por ejemplo algunos diccionarios de sinónimos y antónimos especializados en línea como el de www.wordreference.com

El Principio Integral femenino y masculino no solo está en pie por sí mismo gobernando el Universo desde lo más alto de los estratos celestes (*Omeyocan*, “Lugar Dos”, Lugar de la Integralidad), sino que también está *in tlalxicco onoc*, tendido “en el ombligo de la tierra”. El sustantivo *tlalxicco* se empleaba para designar al templo o la morada de *in Xiubtecubtlí*, “el Señor del Fuego”¹⁰, uno de los atributos del principio integral en su acepción de *Huebuetotl*. La construcción *tlalxicco* está compuesta por el sustantivo *tlalli*, “tierra, campo, propiedad”; el radical del también sustantivo *xictli*, “ombligo, punto, centro, blanco de tiro”, y la posposición *co*, “en”. Por su parte el verbo irregular imperfecto *onoc* significa “estar acostado, tendido, alargado”, refiriéndose a una persona o a objetos largos (Siméon, 2006, p. 359). Al morar el principio integral en el *tlalxicco*, equivalente al centro del *quincun-ce-nabui ollin-macuilxochitl* o punto de unión de los cuatro puntos cardinales, se está indicando que le “da verdad” al mundo, que es su fundamento y sostén (León-Portilla, 1997, pp. 94, 197). En *nabui ollin*, el cuatro se torna cinco con el movimiento y se liga al quinto sol. En *macuilxochitl*, la figura se integra por cuatro pétalos y el círculo al centro.

Debido a su dimensión femenina y masculina, el principio integral es concebido como el núcleo generativo y sostén universal de la vida y de todo lo que existe. Por su omnipresencia es el fundamento que mantiene en pie y ofrece suelo a la tierra (*tlallamana*) y el que la viste de algodón (*tlallichcatl*), es decir, el origen de la fuerza que produce los cambios en el cielo (León-Portilla, 1997, p. 92).

Otro texto indica, insistiendo en la dimensión integral del principio absoluto, que el ser humano ha sido “inventado” por *Ometotl*.

Aquí nos interesa señalar que para los *tlamatimimeh* no hay ningún problema en designar al principio integral en su aspecto femenino (*Chalchiubitlicue*, “la de la falda de jade”) o masculino (*Chalchiubtlatonac*, “el del brillo solar de jade”). Como principio creador de los seres humanos es *in Tonan in Tota*, “nuestra Madre, nuestro Padre”¹¹, es decir, *in Teyocoyani*, “el Inventor de hombres”, o *Tezcatlanexia*, “Espejo que hace aparecer las cosas” (*Historia Tolteca-Chichimeca*, p. 33). Esta última denominación del principio integral sostiene, en otras palabras, que produce las cosas como su reflejo (el “espejo” cumple la función de reflexión, de interiorización, de volverse sobre sí del principio integral, o de la subjetividad filosófica del *tlamatini*:

10 Algunas interpretaciones designan erróneamente esta morada como tradicionalmente es concebido el infierno “cristiano”, el lugar del castigo (Siméon, 2006, p. 606). Ignoran la lógica integral indígena: cielo-tierra, agua-fuego, frío-caliente, etcétera.

11 Esta designación de *Ometotl* es fundamental para entender el *Nican mopobua*: *Tonantzin*-Guadalupe es el rostro femenino del principio integral supremo absoluto llamado *Ometotl*.

“el que está dialogando con su propio corazón” –Dussel, 2004, p. 144–). El término con el que es designado, *Tezcatlanextia*, “Espejo que hace aparece las cosas”, se complementa con el de *Tezcatlipoca*, “Espejo que humea”. Pareciera que *Tezcatlanextia* y *Tezcatlipoca*, siguiendo la lógica integral indígena, son una más de las manifestaciones del principio absoluto como Señor del día y de la noche (León-Portilla, 1997, p. 157)¹²

Lo anterior se confirma porque muchas de los títulos propios de *Tezcatlipoca* se emplean también para designar al principio integral, a saber, junto con lo ya mencionado sobre el desarrollo del concepto en Tula:

1) *Tloque Nabuaque*, “Dueño del cerca y del junto” (este título, presente en los Cantares Mexicanos fol. 1v:18 y 22 - Nebel, 1992, p. 173 -, está compuesto por los adverbios *tloc*, “cerca” y *nabuac*, “en el circuito de, en el anillo”¹³; el sufijo posesivo personal *e*, que se agrega a los adverbios *Tloqu-e* y *Nabuacu-e*, da a los dos términos la connotación de que lo que está cerca y de lo que está en el anillo son “de él”). Tal composición podría traducirse como “el dueño de lo que está cerca y de lo que está en el anillo o circuito”; “en él cabe quien está el ser de todas las cosas”, conservándolas y sustentándolas; “aquel que tiene todo en sí”; “el que está junto a todo, y junto al cual todo está”. De lo anterior se desprende la omnipresencia terrestre del principio integral que da fundamento y sustento a la tierra desde su centro. Todo le pertenece, desde lo que está más cerca hasta lo más remoto del anillo de agua que circunda al mundo, y es, al mismo tiempo, efecto de su acción generativa, que da sin cesar verdad: cimiento a cuanto existe (León-Portilla, 1997, p. 167-168). Con este título se designaba la soberanía y acción sustentadora del principio integral. Es semejante a la expresión del africano Agustín de Hipona: “En él vivimos y somos”;

2) *Yobnalli, Ebecatl*, “Noche, Viento” (en la “noche” originaria todo es invisible, misterioso; en el “viento” originario todo es impalpable, imperceptible, no objeto de los sentidos: trascendencia absoluta, análoga quizá al “caos” griego);

3) *Totecuio*, “Nuestro Señor”;

4) *Moyocoyatzin*, “El que se inventa a sí mismo”;

5) *Icnobuacatzintle*, “Compasivo”, etcétera (León-Portilla, 2006^a, pp. 59-61).

¹² El término se refiere también al amanecer del día, como en el saludo de los buenos días: *kuali tlanesi* (*kʷalli tlanesi*).

¹³ Recuérdese que dentro de la kosmopercepción náhuatl un anillo acuático es el que rodea la tierra, el mundo conocido (*cem-a-náhuac*).

Nombres todos que se atribuyen, con varios más, a *Tezcatlipoca*, que en su acepción de noche-viento se liga al hígado y a la tercera esencia anímica humana, al *ihiyotl*, y con ello a la tierra.

Juan José Batalla atribuye también como rasgo de *Tezcatlipoca* en los *amoxtin* el *expitzal*, traducido en ocasiones como “soplo de sangre”, “ráfaga de sangre” o “símbolo de sangre”, que el investigador asocia también a las emociones (ira, cólera, discordia) que genera *Tezcatlipoca* en las personas.

En cuanto a *Ometeotl*, más allá del lenguaje mítico o religioso, la razón filosófica nahuatl afirma por medio de las metáforas conceptuales que el *ome*, “dos” y no el *ce*, “uno”, es el origen absoluto y eterno de todo. El planteamiento filosófico es sumamente relevante. Las tradiciones filosóficas occidentales y asiáticas tienen como principio el uno: la griega, con Platón (en el diálogo del Parménides que versa sobre la *Teoría de las Ideas*) y Plotino (en la *Enéadas*), la hindú, la taoísta china o la moderna hegeliana (para la cual primero es el Ser y la Nada, y en segundo lugar, por el movimiento o devenir, el Ente), todas “padecen” el problema de la determinación o paso del “Uno” a la pluralidad, es decir, la cuestión de la “materia”. En el sentipensar nahua el origen es ya codeterminado: el principio supremo absoluto y su coprincipio (*i-namic*). (Dussel, 2004, p. 142)

Ahora bien, el principio integral recibía muchas determinaciones con un profundo grado de abstracción conceptual. Gerónimo de Mendieta afirma que a *Ometeotl*, el principio integral absoluto desde nuestra lectura, “también le decían *Moyocoyatzin*, *ayac oquiyocux*, *ayac oquipic*, que quiere decir que nadie lo creó o formó” (Mendieta, 1945: t. I, p. 95). El grado de precisión ontológica de estos términos es sorprendente. El sustantivo *Moyocoyatzin*, título atribuido a *Tezcatlipoca* que significa “Señor que se piensa o inventa a sí mismo”, es una construcción formada por el pronombre reflexivo de la tercera persona del singular *mo*, “él se”, y el verbo *yocoya*, “hacer, crear, formar un nuevo ser” (Siméon, 2006, p. 193) y el reverencial *tzin*. Según eso se trataría de una auto-poiésis absoluta que se realiza por medio del pensamiento, como en ciertas versiones actuales de la física cuántica sobre la generación del universo. El verbo *yocoya* engloba la idea de crear o inventar a partir del pensamiento, de la imaginación como sustancia primordial. Las otras dos designaciones reiteran lo anterior: *ayac oquiyocux*, “nadie lo hizo a él” y *ayac oquipic*, “nadie le dio su forma” (Dussel, 2004, p. 143; aunque si *oquipic* es pasado de *quipia* –“tener” –, entonces es literalmente que nadie lo tuvo, lo engendró, increado).

Dando vida y movimiento a todo lo que existe, es *Ipalmobuani*, “El que nos da la vida, Aquel por quien todos viven” o quizá –pensamos nosotros– “aquello

por lo que se vive”, sin personalizar.¹⁴ Este era uno de los títulos que más frecuentemente se empleaba para designar la función vivificante del principio supremo; haciendo llegar su presencia desde “las aguas color de pájaro azul”. Desde su “encierro de nubes” (*Códice Florentino*, lib. VI, fol.71, v) gobierna el movimiento de la luna, de las estrellas que son simbólicamente el faldellín con que se cubre el aspecto femenino¹⁵, de su ser generador y dando vida al astro que hace lucir y vivir las cosas¹⁶, pone al descubierto su rasgo masculino de creador, dotado de maravillosa fuerza generativa.

Nótese el altísimo grado de abstracción y a la vez de concreción del principio integral que no pide nada a la ontología griega o católica: en él está todo, lo cerca y lo junto (*tloque nahuaque*); él se crea a sí mismo por el pensamiento (*moyocoyani*); por él —lo que— vivimos, da existencia (*ipalnemohuani*).

Al lado de este primer principio integral, fundamento y sostén del universo y que por sus características bien podríamos llamar principio ontológico absoluto, existen otras fuerzas que para la gente común eran la multiplicidad de los Dioses, pero que en lo más abstracto de la kosmología nahuatl eran las cuatro fuerzas en que *Ometeotl* se despliega —sus hijos—,¹⁷ los cuatro elementos: agua, tierra, fuego y aire, que actuando desde uno de los cuatro rumbos del universo introducen en este los conceptos de tensión, movimiento, edades, evolución y orientación espacial de los tiempos. De este modo se explica la relación del “Ser Integral” (principio ontológico absoluto) con la realidad fenoménica, histórica, material concreta llamada *Tlalticpac* (*Cantares Mexicanos*, fol. 35). Cada una de esas fuerzas primordiales en las que se despliega el principio absoluto preside una edad o Sol (de agua, de tierra, de fuego y de viento), contribuyendo de esa forma al proceso de evolución “en espiral” (León-Portilla, 2006, p. 15-16).

Al desplegarse el auto-poiético principio integral ejerce lo que la filosofía hegeliana llama una *Diremtion* y el Pseudo Dionisio Aeropagita o Scoto Erí-

14 El sustantivo *Ipalnemohuani* está compuesto por la posposición que denota causa *pal* o *ipal* “por él, mediante él”; la forma impersonal del verbo *nemi*, “vivir”: *nemohua*, que se traduce por “se vive o todos viven” y el sufijo participial *ni* que da a la construcción *ipal-nemohua-ni* el significado de “aquel por quien se vive” (León-Portilla, 1997, p. 382), para nosotros “aquello por lo que se vive”.

15 *Citlalimicue*, “La del faldellín de estrellas”.

16 *Citlallatónac*, “Astro que hace lucir las cosas”.

17 El mayor se llamó *Tlatlanbqui Tezcatlipoca*, “Espejo Humeante Colorado” y se encuentra al poniente; el segundo *Yayauhqui Tezcatlipoca*, “Espejo Humeante Negro”, ubicado al norte; el tercero, *Quetzalcoatl Tezcatlipoca*, “Serpiente Emplumada” mora en el oriente; y el cuarto y más pequeño *Huitzilopochtli Tezcatlipoca*, “Zurdo Colibrí”, habita en el sur.

gena una *Explicatio*. Ahora bien, la *Diremtion* no se llamaría, siguiendo a Hegel, *Entzweiung*, “el tornarse o volverse dos”, porque originalmente el principio integral es *ome*, “dos”; sería más bien una *Entvierung*, tornarse o hacerse *nani* (*nani*) “cuatro”. La disposición de esos cuatro principios concretos originarios del universo coincide con la ontología de las tradiciones polinésicas y con la de casi todas las culturas americanas, así como con la china —que considera la centralidad de los elementos, pero desde el número cinco (con el metal y la madera, en lugar del aire). Y como en Empédocles, entre los primeros filósofos griegos, reinan los cuatro principios: tierra, agua, aire y fuego (Dussel, 2004, p. 143).¹⁸

Gracias a su componente integral, femenino y masculino, el principio absoluto puede pensarse y concebirse a sí mismo. Se genera permanentemente en virtud de la acción recíproca de sus dos, distintos y complementarios, modos de ser. El mismo devenir del universo así como la existencia de todas las cosas es también producto de la acción generativa (masculina) y concepcionista (femenina) del principio absoluto. Desde esa perspectiva todo lo que existe recibe su verdad, su cimiento, su raíz, su fundamento de esa generación-concepción a-temporal llamada principio integral que es, según los *tlamatinimeh*, invisible como la noche e impalpable como el viento: *Yohualli-Ehecatl* —Noche-Viento—, otro atributo asociado a *Tezcatlipoca* (León-Portilla, 1997, p. 177).

La dimensión práctica de esta concepción filosófica, fundamentada y justificada racionalmente, tuvo resonancias en todos los aspectos de la vida mexicana: en el nivel de gobierno había dos figuras complementarias de autoridad suprema que detentaban las tomas de decisiones, a saber: el *huey Tlatoani*, aspecto masculino del gobierno, y la *Cihuacoatl*, su complemento femenino; en el ejército también había dos rangos supremos: la *tlacatecatl* y el *tlacochealcatl*, que eran los títulos que detentaban los capitanes que presidían el consejo de guerra; los sumos sacerdotes, de más alto grado después del *huey Tlatoani*, también formaban una pareja: *Quetzalcoatl Tlaloc-tlamacazqui* y *Quetzalcoatl Totem-tlamacazqui*; los principales funcionarios de la administración pública del *altepetl* México-Tenochtitlan y de quienes dependían las demás autoridades locales también era una pareja con los títulos de *petlacatl* y *hueycalpixqui* (Ávila, 2002, pp. 255-256). El idioma náhuatl, en sí mismo portador y creador de esa visión integral, posee una figura que expresa lingüísticamente a la perfección el sentido del principio integral, a saber: el *difrasismo* o *dilogismo*.

¹⁸ Véase en el capítulo de los otomíes que de acuerdo a la información recogida por Pérez Lugo, los *ibuhu* manejan hoy tres elementos centrales, acorde con una numerología trina.

El difrasismo, vigente hasta el día de hoy en las lenguas indígenas y en el castellano de México, es una entidad conceptual formada por dos lexemas¹⁹ generalmente relacionados. De la unión de esos dos términos irrumpen un nuevo significado distinto al que enuncia cada una de las palabras base. Los dos lexemas constituyentes son partes de una conceptualización y tienen que ser concebidos como tales, ya que de otra forma no se comprendería lo que quiere comunicar el difrasismo, como forma unitaria de percibir y conceptualizar la realidad. La construcción del significado se lleva a cabo a través de la metonimia²⁰ y la metáfora, no exenta de sentido filosófico (Montes de Oca, 1997: 31-32):

Difrasismo	Traducción literal	Significado
<i>in xochitl in cuicatl</i>	La flor y el canto	La poesía, el arte, la filosofía misma
<i>in tlilli in tlapalli</i>	La tinta negra y la tinta roja	La escritura, la sabiduría, el conocimiento
<i>in huehuetl in ayacachtli</i>	El tambor y la sonaja	La música
<i>in ixtili in yollotl</i>	El rostro y el corazón	La personalidad
<i>in ixtepehualli in ohtlamaxalli</i>	El tropezadero y la encrucijada	El peligro moral
<i>in atl in tepetl</i>	El agua y el cerro	El pueblo
<i>in abuehuetl in pochotl</i>	El sabino y la ceiba	La autoridad
<i>in temoxtili in ebecatl</i>	El polvo y el viento	La enfermedad
<i>in atl in metlatl</i>	El agua y el metate	La mujer
<i>in macehualli in ilhuilli</i>	El que merece, el que vive al día	El peón

Cuadro 1. Difrasismos nahuas

De lo que hemos expuesto hasta aquí, podemos decir cómo el pensamiento filosófico náhuatl está caracterizado por:

¹⁹ El lexema es una unidad mínima con significado léxico: sol, libr-o, cas-a, etcétera.

²⁰ Fenómeno de cambio semántico por el cual se designa una cosa o idea con el nombre de otra, sirviéndose de alguna relación semántica existente entre ambas, a partir del orden, de la sintaxis, de la contigüidad, de las partes. Se contraponen a la metáfora, que es figura de sustitución.

1) Su integralidad: dos son los modos de ser o rostros del principio absoluto que constituye toda la realidad. Esos modos de ser no son antagónicos ni contradictorios, sino complementarios y armónicos. El dualismo no tiene cabida en el pensamiento filosófico mesoamericano. No se trata de dos principios absolutos (uno femenino y otro masculino), sino de un principio con dos modos de ser íntimamente relacionados.

2) Su relacionalidad: la relación no es un aspecto exterior, posterior o casual del principio integral, sino su esencia misma. La relación que vincula y religa a los dos rostros del principio absoluto está caracterizada por la complementariedad, la reciprocidad y la integralidad y no por el antagonismo y la oposición como en el dualismo. El respeto y el reconocimiento mutuo de los dos rostros epifánicos del principio integral evitan que haya entre ellos subsunción, asimilación, negación, encubrimiento o muerte. Al desplegarse los dos modos de ser del principio integral generan *ad extra*²¹ una compleja red de relaciones (vínculos y nexos) en el kosmos que conecta y religa a todo con el todo. La relacionalidad se expresa en todos los aspectos y niveles de la existencia: todo es relación. No existe en ese sentido el ente aislado. Todo ente tiene en sí mismo, desde la perspectiva de la filosofía, del sentipensar nahua, una estructura relacional que lo vincula, religa, conecta, complementa con todos los demás. El ente es concreto en la medida que está interrelacionado. Debido a la estructura relacional de lo existente, desde el principio integral hasta el último de los entes, todo es trascendente e inmanente al mismo tiempo.²²

3) Su armonía: los distintos aspectos o campos de la realidad se corresponden, en relación mutua y bidireccional, de manera armoniosa.

Uno de los temas filosóficos centrales de los *tlamatinimeh*, profundamente vinculado al del principio integral supremo absoluto, es el del ser humano. Pero antes de verlo, entremos un tanto al corazón del senti-pensar.

***Ixtlamachiliztli*: el saber-sentir o sentipensar, y la verdad de las cosas**

Muchas y variadas fueron las temáticas que abordaron los *tlamatinimeh* en sus reflexiones filosóficas.²³ Sin embargo, la búsqueda de una nueva forma de saber, capaz de llevar al hombre al conocimiento seguro del punto de apoyo inmutable ci-

21 “Hacia afuera”.

22 Es interesante notar cómo la Filosofía mesoamericana coincide en general con la *Filosofía andina* (Estermann, 1998, pp. 114-121).

23 Aquí seguimos los aportes del Dr. Miguel León-Portilla expuesto en sus obras de 1997, 1999a y 2006.

mentado en sí mismo, sobre el cual debía descansar toda consideración verdadera (León-Portilla 1997, p. 141) fue uno de los aspectos más importantes de sus preocupaciones filosóficas. Las primeras dudas e inquietudes que agitaron al pensamiento nahuatl giraron en torno a la insatisfacción humana y su búsqueda por encontrar algo verdaderamente valioso sobre la tierra (León-Portilla, 2006, p. 60).

Los textos (véase los fragmentos de texto) cuestionan lo que la razón y el corazón pueden encontrar de valioso sobre la tierra. En ellos el verbo *ilnamiqui* significa “acordarse de una cosa, pensar, reflexionar, considerar”, y es la raíz del sustantivo verbalizado *ilnamiquiliztli*, “recuerdo, reflexión”, el cual engloba ante todo la acción de reflexionar mucho sobre algo, varias veces (Siméon, 2006, p. 188).

Es interesante constatar que el sustantivo verbalizado *nematiuani* comparte la misma raíz que el sustantivo *nematiliztli*, “prudencia, habilidad, afecto, encariñamiento, acción de interesarse, de sentir afecto por alguien”, a saber: el verbo *mati*, el cual armoniza en su significado acciones complementarias, “pensar, reflexionar, saber, sentir, apasionarse, sentirse bien con alguien, etcétera” (Siméon, 2006, p. 257).

El conocer es entonces conocer-sentir, donde los sentidos son parte del conocimiento y tienen función activa proyectada de los órganos a la realidad: la pupila —la humanidad, la perspectiva humana, en forma próxima a una posible lectura de fragmentos del griego Demócrito— ilumina el mundo.

En la búsqueda del conocimiento seguro, el ser humano, que es al mismo tiempo *ixtlamachiliztli*, “razón” (conocer el rostro de las cosas) y *nematiuani*, “sentimiento”, se pierde y destruye (*popolaa*) si anda *abuicpa*, “de un lugar a otro”, dando²⁴ su *corazón* o entregándose a sí mismo a todas las cosas. Esa entrega hace que el corazón humano se destruya porque las cosas de la cambiante *Tlalticpac*, “sobre la tierra”²⁵, no permanecen para siempre, se corrompen, se destruyen. Consciente de que el devenir y sus efectos son la constante sobre la tierra, el *tlamatini* cuestiona si verdaderamente (*nelli*, palabra que comparte el campo semántico de la verdad con *melak* —cierto—, *melawak* y un poco tal vez con *wel* —uel—, *welli* —bueno, bien—) se puede vivir en medio de la permanente transitoriedad (diferente al *tempus fugit* latino, porque parte de lo transitorio para preguntarse sobre lo trascendente).

24 El verbo nahuatl que se emplea es *mana* y significa “darse uno mismo”. Cuando el ser humano da su *yollotl* se da a sí mismo, integralmente.

25 Recuérdese que los indígenas nahuas distinguían tres niveles cósmicos: a) el *topan*, “lo que está por encima de nosotros”, donde se encuentra *in ilhuicatl*, “el cielo”; b) la realidad terrestre llamada *tlalticpac* y c) el *micilan* o “región de los descarnados”. El primero y el tercer nivel son trascendentes para los seres humanos.

Si la existencia de todas las cosas, incluido el ser humano, en *Tlalticpac* es momentánea y necesariamente todo ha de perecer, entonces ¿no hay la posibilidad de encontrar algo firme, cimentado, verdadero en este mundo?

Como la existencia en *Tlalticpac* es un sueño entonces no hay en esta realidad cambiantes condiciones para el surgimiento del cimiento firme: la verdad. Tal situación provoca sufrimiento y dolor en el *tlamatini* pues sabe que toda acción humana encaminada a encontrar un fundamento en *Tlalticpac* es inútil. Entonces ¿qué sentido tiene afanarse en este mundo?: “Ciertamente nada verdea aquí:/ abre sus flores la desdicha”.

A pesar de eso, el *tlamatini* se pregunta si el ser humano tiene, por alguna razón, la posibilidad de escapar de este sueño que niega todo fundamento: “¿Qué es lo que viene a salir bien?”.

El *tlamatini* llega a un punto central del problema: la verdad del ser humano. El sustantivo verbalizado *neltiliztli*, “verdad, certeza”, tiene su raíz, al igual que el sustantivo *nelbuayotl*, “principio, fundamento, cimiento, raíz, origen”, en el adjetivo *nelli*, “cierto, verdadero, real” (Siméon, 2006, p. 319). Algo que es verdadero posee la cualidad de estar sólidamente fijado, bien cimentado o profundamente enraizado. Cuestionar sobre la verdad humana, equivale a indagar si los seres humanos poseen las cualidades propias de la verdad. De poseerlas, el ser humano tendría la posibilidad de escapar de la transitoriedad y fugacidad de las cosas; es decir, acceder a una sólida fundamentación del hombre y del mundo: ¿*Cuix oc nelli'n tlaca?* ¿*Tlen o zo ihca?*, “¿A caso son verdaderos los hombres? ¿Qué está por ventura en pie?” (León-Portilla, 2006, p. 57-61).

Debido a que en este mundo (*Tlalticpac*) no se pudo acceder al fundamento buscado, los *tlamatimeh* indagaron acerca de su verdad en uno de los planos trascendentes de su kosmovisión, a saber: el *Topan*, “lo que está por encima de nosotros”. Allí fue donde encontraron respuesta al origen y fundamentación del mundo y de las cosas, para construir su fisonomía moral, su particular personalidad.

In ixtli in yolotl: el rostro, el corazón

Para designar el concepto de “personalidad”, lo que es exclusivo de cada ser humano, la filosofía, el sentipensar nahua elaboró la categoría *in ixtli in yolotl*, complejo idiomático cuyo significado literal es “el rostro, el corazón”.

El difrasismo *in ixtli in yolotl* está compuesto por el sustantivo *yollotl*, “corazón”, cuya raíz es la misma que la del sustantivo *ollin*, movimiento”, a saber: el ver-

bo *yolli*, “nacer, vivir, resucitar, arder de amor, abrirse las flores” (Siméon, 2006, p. 195). *Yollotl* designa, pues, dos aspectos complementarios:

1) la dimensión dinámica de la persona, en cuanto un ser insatisfecho e inacabado que busca y desea; y

2) el centro del que proviene toda la acción del hombre: *teyollia*; es uno de los tres centros anímicos fundamentales del ser humano. El otro componente del difrasismo es el también sustantivo *ixtli*, “faz, rostro, cara”, el cual forma parte fundamental de la raíz del sustantivo verbalizado *ixtlamachiliztli*, “razón, prudencia”. Para los *tlatimimeh* el *ixtli* connotaba la fisonomía moral del ser humano, era la manifestación de un yo que se había adquirido por la educación y caracteriza la naturaleza más íntima de cada persona. Por todo lo anterior, el complejo idiomático se empleaba para designar la personalidad integral (principio dinámico y fisonomía moral) del individuo (León-Portilla, 2006, p. 150).

Para la sociedad nahua los seres humanos nacen con un rostro y un corazón indefinidos, es decir, sin personalidad. La responsabilidad de crear las condiciones para dotar de ella a cada individuo recaía en la comunidad. Para cumplir con esa encomienda la sociedad mexicana organizó un sistema educativo con carácter universal y obligatorio (p. 150), en el cual todos los miembros del *altepetl* debían recibir formación independientemente de su origen socio-económico a fin de adquirir un rostro y un corazón firme (*Códice Matritense*: fol. 109 v).

Con base en lo anterior se explica por qué el ideal supremo de la educación nahua (León-Portilla, 1958, pp. 57-81), tanto doméstica como institucional, fue la *Ixtlamachiliztli*, “acción de dar sabiduría a los rostros” y la *Yölmelabualiztli*, “acción de enderezar los corazones” (*melahuac* presenta connotaciones de “bueno”, “verdadero”, “noble” –León-Portilla, 2006, p. 149). El proceso educativo no era otra cosa que la permanente tarea y responsabilidad, personal y comunitaria, de humanizar y dignificar los rasgos propios y exclusivos de la fisonomía moral (*in ixtli*, “el rostro”) y la voluntad, el querer, la acción (*in yollotl*, “el corazón”) de cada individuo, a fin de integrarlo convenientemente a la vida de la sociedad mexicana. Había, pues, una estrecha relación entre los valores e ideales éticos y educativos con el concepto de *in ixtli in yollotl*.²⁶

La auténtica formación del “rostro y el corazón firme” a través de *in xochitl in cuicatl*, lo único verdadero sobre la tierra que da raíz, fundamento y verdad (*neltliztli*), permitía al individuo que lo poseía escapar del ensueño y de la transitoriedad

²⁶ Véase todos los discursos con normatividad ética que los padres dirigían a sus hijos para bien vivir en el *Códice Florentino*, Lib. VI, cap. XVIII, fol. 80 v y ss.

de *Tlalticpac* y lo capacitaba para llegar a dar con su propia verdad.²⁷ Esa búsqueda y asunción de la propia verdad se manifestaba socialmente mediante un comportamiento ejemplar que respetaba las exigencias y tradiciones del bien vivir.

No solo la pedagogía y amonestaciones de los discursos en forma de *bue-buetlahbtoilli* pueden ser filosóficos. En los *icnocuicatl* en particular, poemas, himnos con frecuentes preguntas y lamentaciones, se tiene un género particularmente reflexivo-filosófico y no necesariamente dogmático: sobre el kosmos, la vida-muerte, el ser humano, la pérdida, la relación con lo divino. También hay giros del filosofar en otros cantos: *xochicuicatl*, *xopanucicatl* de la naturaleza y las flores; *abuicnicatl* y *cuecnebcuicatl* del amor y la sexualidad; y los cantos de los animales sagrados. Textos recogidos mayormente en los *Cantares Mexicanos* y en los *Romances de los Señores de la Nueva España*.

***In quallotl in yecyotl* o la ética y normatividad jurídica nahuas²⁸**

La constitución de la personalidad conlleva una compleja filosofía moral, de la rectitud, que apunta también hacia la Ética y a la filosofía del derecho, además de relacionarse con la dimensión profunda de la verdad del ser humano sobre la tierra y su permanencia a partir del sustento que se le brinda.

A través de la *Tlacahuapabualiztli*, “arte de criar y educar a los humanos”, la sociedad nahua buscaba capacitar y formar en el plano personal a los educandos e incorporarlos eficazmente a la vida de la comunidad. Con la educación doméstica se iniciaba el conocimiento de las normas y las tradiciones que regían el funcionamiento de la comunidad. La educación impartida en el hogar tenía como finalidad básicamente dos aspectos:

1) lograr que las niñas y los niños desarrollaran el autocontrol personal, esto se lograba por medio de una reglamentación de privaciones a las cuales debían habituarse y

2) el conocimiento de sí mismos y de lo que deben llegar a ser, que se les inculcaba a través de reiteradas exhortaciones tanto maternas como paternas (León-Portilla, 1997, p. 223).

²⁷ León-Portilla, 1997, p. 192.

²⁸ Este es, sin lugar a dudas, uno de los aspectos más trabajados y conocidos de la cultura intelectual de los nahuas. Así lo evidencia la abundancia de estudios históricos y jurídicos que al respecto se han realizado. Véase por ejemplo los estudios que cita León-Portilla (1997, p. 231) y los que abundantemente se han publicado en el *Anuario mexicano de historia del derecho* que edita el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

Sin embargo, era en los centros educativos, el *Calmecac* y el *Telpochcalli*, donde de forma sistemática se enseñaba a las niñas y niños, así como a las jovencitas y a los jóvenes la obligatoriedad ética y el cumplimiento de la normatividad jurídica que regulaban el mundo de la vida nahua.

Allí se les enseñaba, entre otras muchas normas jurídicas, “cómo habían de acatar y obedecer a la república (gobierno) y a los regidores de ella”. En el plano de la normatividad moral se les daban preceptos que prohibían los vicios y un ordenamiento de prácticas rigurosas y austeras, así como ocupaciones continuas en cosas provechosas a la república que les permitían “vivir moral y virtuosamente” (Sahagún, 1988: t. II, pp. 242-243).

Hay un testimonio llamado *Huebuetlatolli A* en el cual se enuncian los aspectos fundamentales de la moral que se inculcaba en los centros de formación mexicana.

Desde el inicio del proceso educativo (*in pebualiztli*) se le hacía ver al *momachtli*, “estudiante, escolar, aprendiz”, el profundo contenido ético de su formación. Eso se hacía con la finalidad de que los educandos tuvieran claridad sobre la meta que debían alcanzar mediante ese proceso: “apropiarse de un rostro sabio y un corazón firme, hábil y comprensivo” (*Códice Matritense*: vol. VI, fol. 215). Sabiendo las dificultades y los riesgos que implicaba encontrar en *Tlalticpac* lo único verdadero, los *tlamatinimeb* se preocuparon por dotar a sus *momachtique* de una regla de vida fundamental, *in iuh nemizque*, “cómo han de vivir”, que les permitiera discernir el camino recto a seguir y evitar la peor de las desgracias: perder el propio corazón (León-Portilla, 1997, p. 234).

El primer contenido básico fundamental de la etapa sistemática de la *Tlacahuapahualiztli*, “arte de criar y educar a los humanos”, era el respeto, el honor, la deferencia (*in temauizttiliztli*²⁹) hacia los otros, particularmente hacia aquellos que estaban investidos de legítima autoridad. Este principio ético constituyó profundamente a la comunidad indígena nahua en todos los ámbitos, tanto domésticos como institucionales, de su organización social. Basta leer los *Huebuetlatolli* (Bautista, 1988), el diálogo de “la flor y el canto” (*Cantares Mexicanos*, fol. 9 v - 11 v) o la contra argumentación que los *tlamatinimeb* hicieron en el siglo XVI al adoctrinamiento cultural y religioso de los franciscanos (Sahagún, 1986), por poner algunos ejemplos, para constatar el respeto y el reconocimiento que tenían hacia sus interlocutores. La primera actitud ética, pues, que debían aprender y asumir *in moma-*

29 La raíz del sustantivo verbal *temauizttiliztli* es el adjetivo verbal *mauiztli*, “persona respetable y honorable, digna de gloria”, el cual proviene a su vez del verbo *mauizti*, cuyo significado es “ser estimado, honrado, respetado” (Siméon, 2006, p. 265).

chtique, “los estudiantes”, del *Calmecac* y del *Telpochcalli* era el respeto y el reconocimiento que los otros merecían.

Los *tlamatinimeh* tenían un criterio supremo llamado *tlamanitiliztli*, “conjunto de cosas que deben permanecer”, el cual jugaba un rol fundamental en el juicio de valoración sobre la bondad o maldad de un acto.³⁰ El contenido normativo (ético, moral y jurídico) de la *tlamanitiliztli* descansaba sobre los conceptos de bien y mal. Esto viene a colación porque otro de los aspectos fundamentales que debían observar los educandos era *in quimomacazque in quallotl in yecyotl*, “cómo se han de entregar a lo conveniente y recto”.

El difrasismo *in quallotl in yecyotl*, que literalmente significa “la moderación, la tranquilidad”, se empleaba para designar el concepto de lo bueno (León-Portilla, 1997, p. 235). Sus componentes son los sustantivos *quallotl*, “bondad, moderación, discreción” y *yecyotl*, “bondad, tranquilidad, buen humor, disposición”. El primero de ellos proviene del adjetivo y sujeto verbal *qualli*, “bueno, buena”, literalmente “comestible” (Siméon, 2006, p. 399), y cuya raíz es el verbo *qua* que significa “comer algo”. Lo que se designa al unir el verbo *qua* con el sufijo abstractivo *-llotl* es todo aquello que puede ser comido o asimilado por el propio yo debido a que es adecuado y conveniente. Este detalle es importante en el sentipensar nahua, muestra la centralidad de la comida, de la vida, del sustento. El segundo sustantivo, *yecyotl*, tiene su raíz en el adjetivo *yectli*, “bueno, virtuoso, justo, mejor, preferible”, que unido al sufijo abstractivo *-yotl* connota la cualidad inherente de ser algo no torcido, desequilibrado, chueco o curvo, sino recto, de acuerdo a su propio modo de existir. En resumen se puede decir que mediante el difrasismo *in quallotl in yecyotl* los *tlamatinimeh* indicaban que algo es bueno porque conviene (enriquece) al ser humano ya que puede ser apetecido y asimilado por este porque en sí mismo es recto o “como debe ser”. En otras palabras, algo es bueno porque es “lo conveniente, lo recto” (León-Portilla, 1997, p. 235).

Lo moralmente malo era, por supuesto, toda aquella acción que propiciaba, a corto o largo plazo, el empobrecimiento y la pérdida del rostro y el corazón, es decir de la personalidad del sujeto concebido integralmente. El texto correspondiente de los fragmentos menciona dos formas concretas que propician la maldad: la perversión (*in tlabeledilocayotl*) y la avidez (*in tlacazolyotl*).

El primer concepto, *in tlabeledilocayotl*, es un sustantivo abstracto que resulta de la unión del adjetivo *tlabelediloc*, “malvado, perverso”, y el sufijo abstractivo *-yotl*. La perversión engendra el mal porque mediante sus viciosas materializaciones ap-

30 Mediante esta palabra también se designaban “los usos y costumbres del pueblo o las tradiciones y ordenanzas que en él se guardan” (León-Portilla, 1997, p. 234).

titudinales (la corrupción, el desorden, la discordia, la desunión, la hipocresía, etcétera) perturba y priva de rectitud a la acción humana. El segundo concepto, *in tlacazohyotl*, tiene su raíz en el verbo *zoloa*, “envejecer una cosa, arruinarla”. Ahora bien, la ruina se ocasionaba porque se buscaba dotar sin límite e insaciablemente a la cosa, o en este caso a la persona, de lo que ya no necesita. Debido a eso, lo innecesariamente “apropiado” era designado como *tlazollli*, “basura, inmundicia, estiércol”, porque, a pesar de ser bueno en sí, no aprovechaba de ninguna manera al ser humano. Al contrario, lo perdía. El concepto de *in tlacazohyotl*, pues, quiere llamar la atención sobre el hecho de que sin disciplina, límites y auto-control el querer del ser humano, por el ansia y la codicia, se desvirtúa, se pierde (p. 236). Pero vemos también la importancia de la vida: la comida y lo asimilable es bueno; lo envejecido, la inmundicia, el desecho es malo. Podemos ver aquí un paralelo con grandes éticas mundiales, como la budista, o como la de Benito Espinosa, en las que juega un papel central la relación deseo-aversión, pero que se constituye en la filosofía nahua desde la vida misma, desde lo asimilable.

Dentro del plano jurídico tanto la normatividad como su aplicación específica estaban inspirados en la doctrina fundamental de *in ixtli in yolotl*, “el rostro, el corazón”.

Dos eran las fuentes que nutrían el derecho nahua. En primer lugar estaban las antiguas costumbres y tradiciones y, en segundo lugar, los conjuntos de leyes u ordenanzas que los *Huey tlatoanimeh* o gobernantes y los miembros del *tlatocan* o consejo supremo habían dotado de obligatoriedad. La normatividad jurídica nahua cubría los aspectos más importantes de las relaciones humanas en los planos civil, mercantil, penal, procesal e incluso interestatal (piénsese por ejemplo en los principios de obligatoriedad que tenían las alianzas, las embajadas y las guerras – León-Portilla, 1997, p. 241–).

Coherentes con su visión integral, los *tlamatinimeh* elaboraron, a partir de la unión armónica entre ética y normatividad jurídica, un solo principio supremo que tenía necesariamente repercusiones personales y sociales y que alcanzó su máxima expresión en la *Huehuetlamaniliztli* o “antigua regla de vida”: se debe buscar y realizar “lo conveniente, lo recto” porque es la única forma de “estar en pie, de ser verdadero”, de adueñarse de “un rostro firme y un corazón verdadero”. Tal perfeccionamiento personal armonizaba simultáneamente con la sana y necesaria convivencia comunitaria y el legítimo reconocimiento y aprobación social (p. 242). Por eso se ha mencionado como un equivalente del derecho el concepto *tlacacoayolli*: “hacer las cosas porque así lo dicta el alma y conforme a la rectitud de la co-

munidad”. Esa comunidad conformada en su mayoría por los humildes, los trabajadores, los macehuales.

In macehualli: la macehualidad o dignidad humana

Varios son los testimonios escritos indígenas que abordan, desde diferentes perspectivas, el tema del origen del ser humano. Destaca sobre todos, por su antigüedad, extensión y profundidad de contenido, el registrado en el *Manuscrito de 1558*.

La pareja indisoluble de *Tezcatlipoca* y *Quetzalcoatl*, símbolo de la sabiduría nahuatl y epifanía del principio integral, son los protagonistas, según la antigua tradición indígena que recoge el manuscrito mencionado en sus folios 75-76, no solo de la creación del mundo, sino también de los seres humanos. *Quetzalcoatl* es quien asume la tarea de restaurar a los seres humanos. A fin de cumplir ese propósito, viaja a “la región de los muertos”, el *Mictlan*, en busca de los “huesos preciosos” que empleará para la formación de los seres humanos. Después de superar serias dificultades y con la ayuda de su *nabual*, de gusanos y de abejas silvestres, logra, mediante su propia sangre y la penitencia de cinco Dioses, crear a los seres humanos. Éstos fueron llamados *macehuales*, es decir, “los merecidos por la penitencia” (León-Portilla, 2006, pp. 19-20).

El texto menciona en los versos 1-3 que *Quetzalcoatl*, uno de los aspectos o rostros epifánicos femeninos³¹ de *Ometeotl*, una vez presente en el *Mictlan* se dirige a *Mictlancibuatl* y *Mictlantecuhтли* para hacerles saber que se encuentra allí, donde ellos tienen señorío, a causa de *in chalchiuhomiltl*, “los huesos preciosos”, los cuales representan a las mujeres y los hombres de las generaciones pasadas, que allí se guardan. Con *Mictlantecuhтли*, rostro masculino de *Ometeotl* en su acepción de “Señor de la región de los muertos”, *Quetzalcoatl* entabla un diálogo. Mediante esta dinámica relacional recíproca de esos dos modos complementarios (femenino y masculino, vida y muerte) tiene lugar la creación, la fundamentación, el enraizamiento del mundo y del ser humano.

En el verso 4, *Quetzalcoatl* sostiene que los Dioses, “están descontentos, afligidos, entristecidos y ponen todo su esfuerzo, se preocupan” (*nentlamati*) para que alguien viva en la tierra. Este deseo divino de que el hombre viva en *Tlalticpac*, “sobre la tierra”, produjo dos corrientes distintas de pensamiento:

1) la visión místico-guerrera sobre la que se levanta y justifica el expansionismo militarista tenochca, la cual sostiene que la función del ser humano es la de

31 Generalmente el sujeto *Quetzal-coatl* se ha empleado para designar a un personaje (*Teotl*, *Tlatoani* o *tlamatini*) masculino, sin embargo, su género es femenino (*in -coatl*, “la serpiente, culebra”).

ayudar con su sacrificio (liberando su corazón, centro del *quincunce-nabui ollin* humano en el que se integra el centro y las dos direcciones: arriba-abajo de *quetzalli* y *coatl*, derecha-izquierda de *tonal-nabual*) a sostener el orden cósmico (Séjourné, 1984, pp. 83-89); y

2) la visión filosófica de “flor y canto” de los *tlamatinimeh*, quienes tienen como principal preocupación la búsqueda de una forma de saber, capaz de llevar al hombre al conocimiento seguro del punto de apoyo inmutable, cimentado en sí mismo, sobre el cual debía descansar toda consideración verdadera (León Portilla, 1997, p. 141).

Según el texto indígena, versos 5-9, *Mictlantecubtli* es quien posee el atributo más importante de *Quetzalcoatl*, a saber: el caracol. Este es signo de generación, de nacimiento y, a la vez, de superación del orden corporal, de la generación de un orden espiritual, de un profundo conocimiento interior (Séjourné, 1989, p. 55). Además, *Quetzalcoatl* debe dar cuatro vueltas (integralidad) en torno al círculo precioso (*quincunce-nabui ollin*, plenitud) de *Mictlantecubtli*. Este intercambio indistinto de los atributos simbólicos de los protagonistas en absoluto es una confusión, al contrario, se trata de una argumentación intencional que tiene como finalidad dejar en claro que el único creador del género humano es el principio integral absoluto. En las ruinas históricas se aprecia como aparece la representación de cuatro mariposas dirigidas a los rumbos con fondo-figura de color blanco/negro alternativos formando al centro un caracol, representación de *Quetzalcoatl*.

En los párrafos 10-16 aparece nuevamente el componente integral de la filosofía mesoamericana, ahora mediante el *nabual* de *Quetzalcoatl*, el cual interviene en situaciones particularmente problemáticas: es representante y consejero de *Quetzalcoatl* (responde a los servidores de *Mictlantecubtli* y da consejo cuando se le pide). El pensamiento filosófico indígena atribuye al *nabual* connotaciones trascendentes e inmanentes (principalmente chamánicas). Mediante esa facultad, tomar la forma de un animal, los Dioses podían interactuar con los humanos. Se creía, además que cada persona, al momento de nacer, tiene ya el espíritu de un animal (ese era su *nabual*), que se encarga de protegerlo y guiarlo. Además el *nabualli*, como lo llamaban los indígenas, era consultado cuando la inteligencia carecía de informaciones o datos para establecer relaciones, vínculos y efectos entre el pasado, el presente y el futuro, nunca dejaba de responder y, generalmente, sus consejos eran propicios y acertados.

Debajo de esa comprensión simbólica existe una estructuración racional integral que la explica y fundamenta, a saber: la relación necesaria *tonal-nabual*. El *tonal* nace con el ser humano y muere con él; hace relación a la parte derecha del

cuerpo. Se corresponde con el espacio común y ordinario en donde se desenvuelve la existencia humana. Ahí la razón encuentra el sentido y significado de las cosas y las situaciones. Es el limitado mundo conocido en el cual se da la manifestación del yo-razional. El *nabual* es la otra parte del ser humano (su doble) que siempre está ahí, antes, durante y después de él; hace relación a la parte izquierda del ser humano. Se corresponde con la realidad no visible, con el aspecto sutil de la conciencia, la intuición, la percepción extrasensorial, la retrocognición y la precognición. Es decir, con la realidad trascendental, no ordinaria. El *tonal* es el mundo que se urde con la razón y el *nabual* es el mundo del poder donde el hombre solo puede atestiguar. Esos dos modos de manifestación humana se relacionan y completan recíprocamente, uno incumbe y sustenta al otro, se complementan e integran mutuamente. El predominio de alguno de ellos afecta necesariamente la constitución subjetiva del ser humano y sus interacciones sociales y cósmicas.³²

En los versos 17-21 se afirma que un aspecto fundamental de la vida humana (los “huesos preciosos”) procede de las entrañas de la muerte (el *Mictlan*). Sin embargo, no son vivificados en el vientre materno de la “región de los muertos”, sino *in Tamoanchan*, “el lugar del origen”, “el lugar de donde se procede”, que es identificado también con *in Omeyocan*, “El Lugar Dos”, “el Lugar de la Integralidad”, donde mora por antonomasia el principio integral absoluto. Allí por la acción de *in Quilaztli*, “la Madre del género humano”, llamada también *Cihuacoatl*, “Mujer Serpiente”, o *Tonantzin*, “Nuestra Reverenciada Madrecita”, son molidos y depositados en una vasija. Gracias a que *Quetzalcoatl* esparce su propia sangre sobre el polvo de los huesos y a la penitencia de los Dioses es que nacen los seres humanos. La relación dinámica y complementaria muerte-vida, *Mictlan-Tamoanchan* constituye al ser humano desde su origen.

Por el trabajo de *Tonantzin*, la generosidad, gratuidad y solidaridad de *Quetzalcoatl* (ofrece su propia sangre, su vida) y la penitencia (austeridad, riguroso dominio de sí, interiorización y discernimiento) de los Dioses nacieron *in macehuallin*, es decir, “los merecidos por la penitencia”. La acción que realizan en su conjunto los distintos modos o rostros epifánicos, siempre femeninos y masculinos, de *Ometeotl* es *macehua*, “obtener, merecer una cosa, hacer penitencia”. Ese verbo es la raíz de otros dos verbos muy relacionados: *macehuia*, “merecer, obtener algo que se desea, ganar, hacer penitencia, ganar una cosa para alguien”, y *macehuilia*, “obtener, merecer algo para alguien, hacer penitencia para él”. La penitencia (*tlamacehuiliztli*) en el pensamiento indígena engloba la idea de realizar una buena acción, de ejecutar una obra meritoria (Siméon, 2006, p. 607) a favor o en beneficio de otro.

32 Véanse los trabajos sobre el *nabualli*.

El verbo *macehua* también es la raíz del sustantivo verbalizado *macehualli*, el cual puede significar: a) hombre del pueblo y b) mérito, recompensa. Este último significado engloba el sentido de merecimiento (que yo lo merezco) y dignidad (soy digno de eso). Ese sustantivo está, a su vez, íntimamente relacionado con el verbo *macehualti*, “ser feliz, merecer, obtener el objeto de sus deseos”; literalmente “es mi recompensa, es lo que yo merezco” (Siméon, 2006, p. 244). El sufijo *-ti*, que acompaña al radical *macehual-*, indica que está en “caso” acusativo.

El sustantivo verbalizado *macehualli* hunde su origen etimológico, más allá del verbo *macehua*, en el sustantivo *mal* que significa “dones llevados en brazos”. El don que cada ser humano lleva en brazos (*mail*, “mano, brazo”, y *macpalli*, “palma de la mano”) es designado como *malhuicayotl*, “honor, estimación, bien, dignidad”, de allí que el ser humano deba *malhuia*, “tratarse bien, tener en cuenta su honor, ser moderado, sobrio” (Siméon, 2006, p. 251), porque es el guardián, tiene a su cargo el propio honor, la propia dignidad que ha recibido gratuitamente. En ese sentido el ser humano tiene *in nemahuiliztli*: “la dignidad de ser honrado, de ser respetado”. Pero, otra vez, podríamos interpretar como algo relacionado por connotación con resaltar la vida, en su simpleza, lo que nace: el llevar en brazos al que merece vivir.

La importancia económica y moral de la noción de *macehualli* se extendió al mundo maya, donde a la fecha el pueblo está formado por los macehuales.

a) Merecimiento y responsabilidad

El concepto ético-político de *in macehualli*, “el merecido, el digno”, es uno de los aspectos más ricos de la antropología filosófica mesoamericana. Para los nahuas el principio integral absoluto, por medio de sus rostros epifánicos, se había pre-ocupado y ocupado para que los seres humanos fueran dignos de existir: se aflige, ofrenda generosamente su vida, su sangre, su trabajo, su penitencia y su alegría. Mediante ese acto de absoluta gratuidad y generosidad de parte del Otro es que el ser humano recibe su ser: es un *macehual*, un merecido, un digno.

Los Otros son quienes les “merecen” la vida a los *macehuallin*. En un acto de responsabilidad recíproca, de complementariedad y de justicia, los *macehuallin*, “los merecidos, los dignos”, harán *tlamacehualiztli*, “merecimiento, mérito, buena acción, obra meritoria, penitencia”, para compensar, retribuir y completar el acto que les dio vida y de esa forma mantener el equilibrio y la armonía cósmica. Esta última será la tarea específica del *macehual* dentro del complejo relacional cósmico.

El “ser-merecido” constituye la subjetividad humana en un estado existencial de responsabilidad (pre-ocupación y ocupación) por el otro y lo otro.³³ Este

33 No se trata aquí de una deuda, negativamente considerada, como el *prōton kakōn* de Plotino o la *Schuld* de Kierkegaard, que Freud interpretó como “conciencia o sentimiento de

“modo-de-existencia” es la respuesta básica fundamental que el *macehual* asume como agradecimiento, correspondencia y reciprocidad por el don de la vida, de la dignidad que ha sido originado y otorgado a él gratuitamente desde la Alteridad. En ese sentido la justicia, la solidaridad y la responsabilidad para con el todo y particularmente para con los miembros de la comunidad es un acto de exigida gratificación (Dussel, 2008, p. 31).

b) *Macehualidad*, respeto y reciprocidad

El *merecido*, el *digno* forma parte de la compleja red de relaciones que hay en todo el universo (*Mictlan-Tlalticpac-Topan*, “región de los muertos-sobre la tierra-lo que nos sobrepasa”), es, como todo lo que existe, un aspecto integral e integrante del todo. No es, por supuesto, el centro de toda la realidad, sino un aspecto o elemento importante de la misma (Soustelle, 1996, p. 56). La posición que ocupa dentro del universo relacional se explica por la función específica que cumple dentro del complejo entramado cósmico³⁴, a saber: es el responsable de conservar y restablecer, en caso de ruptura, el equilibrio armónico relacional recíproco que dignifica a todo.

Mediante la práctica cúltilo-celebrativa es respetado (cuidado y mantenido) y restablecido, en caso de ruptura, el equilibrio armónico de la relacionalidad universal. De allí la importancia en el mundo indígena de la creencia y práctica religiosa, la cual no se limita al ámbito sacro, sino que tenía fundamentos y consecuencias éticas, políticas, económicas, sociales y cósmicas.³⁵

Sobre ese aspecto las dos tradiciones más importantes de pensamiento nahua, la místico-guerrera y la de los *tlamatinimeh*, hicieron también una interpretación muy distinta. Para los primeros, el hombre era un ser elegido y dignificado para mantener el orden cósmico por medio del rito de la sangre (el sacrificio humano). Para los segundos, los sacrificios, y no necesariamente humanos, eran solamente un medio para lograr ese equilibrio, pero no el más importante, ni el más efectivo ni el mejor. Los *tlamatinimeh* veían en general al ser humano como el digno responsable del equilibrio relacional armónico del todo, el cual solo se podía lograr mediante la búsqueda, el reconocimiento, el respeto y la vivencia de la verdad: *in xochitl in cuicatl*, “flor y canto”. Para ellos, más importante que el ofrecimiento de sangre era la meditación dirigida a buscar el verdadero sentido humano y del mundo. Dicha búsqueda decantaba en una vida con profundos contenidos éticos culpa”.

34 Véase Estermann, 1998, pp. 198-200, para la coincidencia con la *Filosofía andina*.

35 Piénsese, por ejemplo, cómo los distintos calendarios organizaban perfectamente y sin oposición los ciclos litúrgicos, y las actividades personales y comunitarias de la sociedad indígena.

que la hacían respetable y digna de vivirse. Piénsese, por ejemplo, en el contenido ético y moral de los *buehuetlatolli*,³⁶ en el pensamiento profundo de los *teotlatolli*, la palabra divina sobre los orígenes, el ser humano, la cultura, en diversos cantos (*cuicatl*), etcétera.

La normatividad de los *buehuetlatolli*, de los consejos para bien vivir, enmarcaba el comportamiento de un ser humano digno. En su contenido se hallan prescripciones de ética-sexual, reglas de urbanidad y comportamiento social como el modo correcto de escuchar, hablar, vestir, comer y beber. Había una prescripción moral de convivencia, reconocimiento, trato y respeto hacia los otros y lo otro, además de sentencias ético-morales contra la pereza y todo aquello que dañara o rompiera la armonía y los vínculos de la comunidad o atentara contra la dignidad propia y la de los demás.

El *macehualli* era en sí mismo, al igual que todo lo demás, desde el principio integral absoluto hasta el último de los seres, un nudo de múltiples relaciones y conexiones. El kosmos no era otra cosa que una compleja red universal de relaciones recíprocas y armónicas que dotaba a todas las cosas de una identidad relacional.³⁷ Desde esa perspectiva, la identidad antropológica del *macehualli* es la relación. El sujeto es, según la comprensión antropológica indígena, sujeto digno concreto en la medida que está vinculado, completado y respetuosamente relacionado con el todo. Es una subjetividad intersubjetiva e interobjetiva, es decir, está constituido y religado, por y con todos, y por y con todo, de allí la exigencia de reconocer y respetar a todo y a todos. Se es sujeto digno en la medida que se respeta y se cumple con la responsabilidad común, comunitaria y cósmica.

Desde esta concepción filosófica el ser humano no tiene dignidad, él mismo es dignidad, una dignidad relacional y al mismo tiempo una dignidad responsable.

A fin de cumplir con esa responsabilidad el *macehualli* seguía su *otli* o *utli*, “camino, ruta, canal, arteria, vena”: desde el día de su nacimiento, su nombre y destino habían sido elegidos astrológicamente según los “signos” del año y del día. El sacerdote interpretaba sus *tonalamatl* o libros adivinatorios, los cuales estaban basados en el *tonalpobualli* o calendario adivinatorio, y de acuerdo a la concatenación del tiempo y el espacio delineaba el futuro del recién nacido. Por supuesto que este “destino” no estaba determinado absolutamente sino que tan solo era una orientación propicia para que el nuevo *macehualli* encuentre su propia verdad. El

36 Los *buehuetlatolli* (la palabra de los viejos o ‘antigua’ para León Portilla) son: “los principios y normas vigentes en el orden social, político y religioso del mundo nahuatl”. León-Portilla-Galeana, 1993: (Prólogo).

37 En este punto también coincide la filosofía mesoamericana con la andina. Véase Estermann, 1998, p. 202.

proceso educativo de apropiación de “un rostro y un corazón” firmes era el que forjaba el carácter o voluntad para ser “merecedor” de ese destino en el caso de que fuera propicio o para modificarlo en caso de que fuera desfavorable.

c) *Macehualidad* (subjetividad) - *in ixtli in yolotl* (personalidad)

A pesar de la prioridad de la dimensión relacional, el ser humano, que es en sí mismo digno gracias al don gratuito de la Alteridad, no queda subsumido o asimilado en el ámbito de lo cósmico-comunitario. A fin de complementar la dimensión comunitaria del *macehualli*, el sentipensar nahua elaboró la categoría *in ixtli in yolotl*, difrasismo náhuatl cuyo significado literal es “el rostro, el corazón”, el cual se empleaba para designar el concepto de “personalidad”, lo que es exclusivo de cada individuo.

Partiendo del hecho de que cada persona era en sí misma *macehualli*, “merecimiento, dignidad”, el propósito del proceso educativo nahua fue concientizar al individuo de lo que eso significaba y de las exigencias que tal comprensión tenía en la integralidad de su vida cotidiana.³⁸ Ese objetivo solamente se lograría si cada individuo, mujer y hombre, era dueño de un rostro y un corazón firme.³⁹ Debido a eso, el ideal supremo de la educación nahua fue la *Ixtlamachiliztli*, “acción de dar sabiduría a los rostros” y la *Yolmelabualiztli*, “acción de enderezar los corazones” (León-Portilla, 2006, p. 149). La tarea de “hacer sabios los rostros y firmes los corazones” recaía en primer lugar en los padres (educación doméstica) y, en segundo lugar, en los *tlamatinimeh* y sacerdotes (educación institucional).

En el proceso de apropiación de un rostro firme los formadores eran determinantes. Éstos podían ser auténticos o falsos educadores. El verdadero *tlamatini* o filósofo nahua era definido como *teixtlamachtiani*, *teixcuitiani*, *teixtomani*, “quien hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla”. El que se hace pasar por *tlamatini* sin serlo es *teixcnepani*, *teca mocayavani*. *Teixpoloa* (*Códice Matritense de la Real Academia*: fol. 118 v), “hechicero que hace volver el rostro (desorienta), extravía a la gente, hace perder a los otros el rostro”.

El rostro, pues, era para los *tlamatinimeh* la manifestación de un *yo* equilibrado, armónico que se ha adquirido y desarrollado por el proceso de educación. Es al mismo tiempo lo que caracteriza la naturaleza más íntima del *yo* peculiar de cada hombre (León-Portilla, 1997, p. 190). Según esto, no bastaba que el ser humano

³⁸ Entre los valores fundamentales de la educación nahua se encontraban el dominio de sí, la libertad (no en el sentido de hacer lo que se quisiera, sino de realizar de manera impecable lo que se debía hacer), el respeto a las antiguas tradiciones y a la legítima autoridad, el orden material y normativo (tanto jurídico como moral), el trabajo, etcétera.

³⁹ *Códice Matritense de la Real Academia*: fol. 109 v.

fuera en sí un *macehual*, “un merecido, un digno”, sino que la comunidad y el individuo mismo tenían la permanente tarea y responsabilidad de humanizar, de dignificar los rasgos propios y exclusivos de la fisonomía moral (*in ixtli*, “el rostro”) y la voluntad, el querer, la acción (*in yollotl*, “el corazón”) de cada individuo: su personalidad.

Mediante la complementaria diferenciación *macehualli - in ixtli in yollotl*, los *tlamatinimeh* pudieron distinguir claramente la subjetividad humana común a todos los seres emocionales-rationales y la personalidad peculiar de cada individuo. Es decir, para ellos todos los seres humanos sin excepción eran *macehualli* (merecidos, dignos) pero no todos lograban desarrollar y apropiarse de un rostro y un corazón firme, es decir, vivir de acuerdo a ese merecimiento o dignidad. Es un deber personal, una responsabilidad del individuo en relación con la comunidad.

d) *Macehualidad* y normatividad jurídica

Fieles a su comprensión integral, los nahuas consideraban que el ser humano estaba constituido de dos aspectos necesarios, armónicos y complementarios: el anímico y el fisiológico. El primero procedía, como don gratuito, del principio integral absoluto, el cual ponía las entidades anímicas en el vientre de las madres. El segundo tenía su origen en los progenitores, es decir, era mediante la unión de los dos líquidos generativos, materno y paterno, que en el interior de la mujer tenía lugar la formación corporal del ser humano (López Austin, 1984, p. 335).

De acuerdo a su origen anímico, el ser humano o *macehualli* era la encarnación o materialización de una partícula celeste (Séjourné, 1984, p. 65). Así lo sostiene hasta el día de hoy la *visión chamánica* indígena⁴⁰, además del discurso que se pronunciaba “cuando la recién casada se sentía preñada”.

La “piedra preciosa y pluma rica”, de acuerdo a su posición y función en el universo como *macehualli* (ser el responsable de conservar y restablecer, en caso de ruptura, su equilibrio armónico relacional recíproco) tenía que cumplir en *Tlalticpac* una misión.

Esa misión, con sus tareas y responsabilidades específicas, variaba de acuerdo a la posición y al lugar social donde nacía el nuevo *macehualli*. Por ejemplo, al hijo del señor principal o cacique, que algún día asumirían la responsabilidad de gobernar un señorío, se le decía que debía llevar la república conforme al orden del principio integral.

Dado que la “piedra preciosa y pluma rica” era, al igual que sus progenitores y los demás *macehuales*, merecimiento y dignidad, había en la sociedad mexicana una

40 Véase la religión mexicana.

normatividad, prohibiciones y medidas de protección (Gayosso, 1992, p. 76), que le garantizaban respeto y reconocimiento por parte de la comunidad.

Apenas se sabía que una mujer estaba *itlacauqui*, “embarazada, en cinta”⁴¹, se practicaban, hasta antes del nacimiento de *in piltzintli, in conetzintli in oc tototl, in oc atzintli*⁴², “los niñitos y los bebitos que son aún pájaros, que son aún gotitas de agua” (*Códice Florentino*: libro VI, Cap. VIII), una serie de ritos que incluían preceptos tradicionales y prohibiciones dotados de fuerza jurídica⁴³ que el padre y la madre debían observar con el fin de proteger a su digna “criaturita” (Soustelle, 1955, p. 190).

La justificación que tiene todo este comportamiento, que responsablemente deben observar la madre y el padre, es la preservación de la salud de su “piedra preciosa y pluma rica”.

En otros testimonios, que también recogió fray Bernardino de Sahagún en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, los familiares del esposo hacen recomendaciones concretas a la embarazada para que cuide su salud y evite hacer cosas que afecten directa o indirectamente a la criaturita (Gayosso, 1992, p. 79):

Una de las advertencias hechas en el fragmento 8 (“mirad, no seáis causa de alguna enfermedad por vuestra culpa”) tiene un talante estrictamente jurídico: se habla de causa y culpa. A raíz del comportamiento irresponsable o imprudente de los padres se puede llegar a producir una grave consecuencia, la enfermedad o la

41 El adjetivo *itlacauqui*, tiene su raíz, al igual que el sustantivo verbal *itlacauiliztli*, “corrupción, alteración; embarazo de la mujer”, en el verbo *itlacani*, “quedar en cinta, concebir; descomponerse, corromperse, deteriorarse”. El sentido que los nahuas daban a la “alteración” que la mujer experimentaba con el embarazo no tenía en absoluto una carga negativa. Para ellos la gestación humana, al igual que la semilla de cualquier planta, precisa de un ambiente húmedo y un proceso de des-composición y trans-formación para generar nueva vida. A la mujer embarazada se le considera “enferma”, porque dicho proceso de muerte-vida se daba en su interior. Allí los dos líquidos generativos, femenino y masculino, se re-estructuraban, dejaban de ser ellos mismos, de allí el concepto de corrupción, para dar origen a una nueva composición de la materia. Véase López Austin, 1984, p. 336.

42 El alumbramiento implicaba una acción de descenso: el recién nacido debía *piloa*, “colgarse, caer, derramarse” sobre la tierra. En ese sentido era un *pilli*, “suspendido, colgado” (Siméon, 2006, p. 383). Los nahuas designaban metafóricamente al nacimiento como una especie de *chipini*, “caer gota a gota, gotear” (Siméon, 2006, p. 104). En ese sentido es que se nombraba a los recién nacidos como *atzintli*, “gotitas de agua”.

43 Los preceptos tradicionales, las prohibiciones y las costumbres no eran meros consejos o sugerencias domésticas del grupo familiar o social. Se trataba, como bien sostiene Gayosso, de la intervención directa, sistematizada y ritual de quienes ejercían el poder en la sociedad mexicana, a fin de preservar la tradición mágico-religiosa-política que daba cohesión a la comunidad. Véase Gayosso, 1992, p. 77.

muerte de la criatura (Gayosso, 1992, p. 79). La culpabilidad de tal acción recaería directamente sobre el padre y la madre, ya que los dos comparten la responsabilidad de respetar y cuidar la digna “joyita de Dios”.

En el párrafo 12 se expresa la preocupación que las ancianas y los ancianos tienen no solo por la salud física o corporal de los destinatarios de sus preceptos, sino también por su salud psicológica o anímica. A la mujer embarazada le desean prosperidad, salud y alegría y a su “joyel” que viva con lo que se merece: higiene, cuidado, limpieza y salud (p. 80).

Hasta aquí hemos podido constatar que la *macehualidad* o dignidad en el pensamiento indígena es una facultad que las personas poseen en sí, de manera personalísima. La dignidad humana desde la perspectiva de esta antropología es sustancialmente relacional, es decir, es una facultad que vincula profundamente con la comunidad, la cual acoge desde sus orígenes al individuo que la posee y crea un sistema de normatividad jurídica y moral que le garantiza el reconocimiento y el respeto comunitario.

e) El reverencial dignificativo *-tʒin*

El nahuatl cristaliza también lingüísticamente, de la misma forma como lo hace con los difrasismos en relación a la concepción integral de la filosofía, del sentipensar nahua, la importancia y relevancia que la *macehualidad* o dignidad humana tenía dentro de la sociedad mexicana.

La lengua nahuatl expresa sus relaciones sintácticas, coordinación y unión correcta de palabras para formar oraciones y expresar conceptos, mediante la cohesión “aglutinante” o “adhesiva” de distintos elementos gramaticales. Mediante el empleo de formantes no flexivos, como los sufijos y los prefijos, altera la estructura de vocablos base y, a partir de ellos, deriva nuevas entidades lingüísticas (Johansson, 2007, p. 14-15), expresando de este modo, una vez más, la forma integral de percibir y conceptualizar la realidad.

Una de esas construcciones aglutinantes, peculiar de la lengua náhuatl (Humboldt, 2003: 15), es la llamada “forma reverencia, honorífica o dignificante”, la cual se forma con el sufijo reverencial *-tʒin*. Dicha construcción dignificante puede englobar todas las entidades lingüísticas del nahuatl, a saber: nombres comunes y propios; adjetivos calificativos, numéricos e interrogativos; pronombres personales e indefinidos; adverbios, locuciones prepositivas y verbos. Veamos el ejemplo que pone Johansson (Johansson, 2007, p. 16):

Nombre común	<i>calli</i> , “casa”	<i>caltz̄in</i> , “casita”, “casita digna”, “casa digna”
Nombre propio	<i>Axayacatl</i>	<i>Axayacatz̄in</i> , “digno <i>Axayacatl</i> ”
Adjetivos calificativos	<i>iz̄tac</i> , “blanco”	<i>Iz̄tacatz̄in</i>
Adjetivos numéricos	<i>ce</i> , “un”	<i>Cetz̄in</i>
Adjetivos interrogativos	<i>quen</i> , “cómo”	<i>Quentz̄in</i>
Pronombres personales	<i>yehuatl</i> , “él, ella”	<i>Yehuatz̄in</i>
Pronombres indefinidos	<i>occe</i> , “otro”	<i>Occetz̄in</i>
Adverbios	<i>oc achi</i> , “más”	<i>Oc achitz̄in</i>
Locuciones prepositivas	<i>motloc</i> , “cerca de ti”	<i>Motloctz̄inco</i>

Cuadro 2. El reverencial *-tz̄in*

Esta composición aglutinante, fiel a la comprensión armónica integral del pensamiento indígena, expresa simultáneamente el sentimiento de cariño, afecto, ternura, gentileza y compasión (Siméon, 2006, p. 730), así como la actitud de respeto y reconocimiento del merecimiento o dignidad del otro y de lo otro.⁴⁴ Para el pensamiento nahua la mejor forma de mostrar respeto y reconocimiento de la dignidad del otro es hacerlo tierna y cariñosamente, es decir, con afecto y cercanía (Siller, 1981, p. 296).

Lectura recomendada

León-Portilla, M. (2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 10). México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas.

Otras referencias

Bautista, fray Juan. (1988). *Huebuetlatolli: Testimonios de la antigua palabra*, facsímil de la edición de 1600, estudio introductorio de Miguel León-Portilla y traducción Librado Silva Galeana. México: Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos.

Cantares Mexicanos. (1994), reproducción facsimilar por Miguel León-Portilla y José Moreno de Alba. México: UNAM.

Códice Florentino. (1979). Ed. Facsimilar. México: SEGOB-Archivo General de la Nación.

Códice Matritense de la Real Academia de la Historia. (1907). Textos en náhuatl de los indígenas 44 Concha, 1981, p. 384; Siller, 1984, p. 52; Siller, 1988, p. 28; Nebel, 1992, p. 193; Nebel, 2002, pp. 252-253.

- informantes de Sahagún, fototipia de Hauser y Menet. Madrid: Ed. facsimilar de Fco. Del Paso y Troncoso.
- Concha, M. (1981). La virgen de Guadalupe y la evangelización. En *Revista Servir*.
- Contreras, J. M. (2011). *Das Nican mopohua: kritischer Ausdruck des indigenen Denkens. Eine ethnische und politische Lektüre* (Tesis doctoral). Munich: Hochschule für Philosophie.
- Durán, fray D. (1967). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. México: Edición de Ángel María Garibay.
- Dussel, E. (1994). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Madrid: Nueva Utopía.
- Dussel, E. (2008). *A new Age in the History of Philosophy: the World dialogue between philosophical traditions*. En *Prajñā Vibhāra* (Bangkok, Thailand), (9), 1, pp. 1-32.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ecuador: Abya-Yala.
- Gayosso, M. (1992). Reflexiones respecto a la posición jurídica del *nasciturus* en el pensamiento náhuatl. En *Anuario mexicano de historia del derecho*, 4. A partir de Gayosso, M. (1990). Reflexiones respecto a la posición jurídica del *nasciturus* en el pensamiento *nahuatl*. En *V Congreso de Historia del Derecho Mexicano*. Chapata, pp. 25 y ss.
- Historia Tolteca-Chichimeca*. (1942). Ed. facsimilar de Ernst Mengin, Vol. I, del *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*. Copenhagen *Sumptibus Munksgaard*: Copenhagen. Existe la edición de Reyes, Luis y Odena, Lina. (1976). México: INAH.
- Ms. Anónimo de Tlatelolco de 1528*. (1945). Copenhagen: Ed. facsimilar de E. Mengin.
- Humboldt, W. Von. (2003). *Mexikanische Grammatik, herausgegeben von Berthold Riese*. Bonn: Institut für Altamerikanistik und Ethnologie der Universität.
- Johansson, P. (2005). Especulación filosófica indígena. *Revista de la Universidad de México*, Nueva Época, 21, pp. 69-77.
- Johansson, P. (2007). La lengua náhuatl hoy. En *Revelta. Revista Latinoamericana de Pensamiento* 6, Universidad de las Américas.
- León-Portilla, M. (1958). *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*. México: UNAM.
- León-Portilla, M. (1997, 2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 10). México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas.
- León-Portilla, M. (1999a). Ometeotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca "Dios principal". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30, pp. 133-152.
- León-Portilla, M. (2006). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: FCE.
- León-Portilla, M. (2006a). *Oraciones a Tezcatlipoca en las pestilencias, hambrunas y guerras*. Estudios de Cultura Náhuatl, 1.
- León-Portilla, M. y Silva Galeana, L. (1993). *Huehuetlatolli, testimonios de la antigua palabra*. México: FCE.
- López Austin, A. (1984). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: IIA-UNAM.

- López Austin, A. (2016). La cosmovisión de la tradición mesoamericana. *Arqueología*, ed. especial.
- Mendieta, G. de. (1945). *Historia eclesiástica indiana*. Madrid: Edición de Francisco Solano y Pérez-Lila.
- Montes de Oca, M. (1997). Los difrasismos en el náhuatl, un problema de traducción o de conceptualización. *Amerindia revue d'ethnolinguistique amérindienne*, 22, pp. 31-43.
- Nebel, R. (1992). *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*. Freiburg: Immensee, Neue Zeitschrift für Misionwissenschaft.
- Nebel, R. (2002). *Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. México: FCE.
- Sahagún, B. de (1986). *Coloquios y doctrina cristiana*, edición facsimilar introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla. México: UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales, A. C.
- Sahagún, B. de (1988). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 2v. México: Alianza Editorial Mexicana y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Sahagún, Fray Bernardino de (1993). *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, 1907, (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), fototipia de Hauser y Menet. Madrid: Ed. facsimilar de Fco. Del Paso y Troncoso.
- Séjourné, L. (1984). *Pensamiento y religión en el México antiguo*. México: FCE.
- Séjourné, L. (1989). *El universo de Quetzalcóatl*. México: FCE.
- Siller, C. (1981). El método de la evangelización en el *Nican mopobua*. En *Estudios Indígenas* VIII, (2), pp. 217-309.
- Siller, C. (1984). *Guadalupe: luz y cambio de nuestra realidad*. Estudios Indígenas 1.
- Siller, C. (1988). *Hier wird der Reihe nach erzählt. Das ereignis von Guadalupe. Urtext und Kommentar*. Annweiler, Alemania: Verlag Thomas Plöger.
- Siméon, R. (2006). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana. Redactado según los documentos impresos y manuscritos más auténticos*. México: Siglo XXI.
- Soustelle, J. (1955). *La vie quotidienne des Aztèques*. Paris: Musée de L'Homme.
- Soustelle, J. (1996). *El Universo de los Aztecas*. México: FCE.
- Velázquez, Yuribia. (2018). *El hombre es como el maíz. Muerte y renacimiento entre los nabuas de la sierra norte de Puebla*. Instituto de Antropología, Universidad Veracruzana. Manuscrito.

Fragmentos de texto del filosofía nahua Fragmentos sobre Ometeotl

A

Auh motenehua mitoa
(*Quetzalcoatl*) *ca ilbuicatl iitic in tlatlatlantiaya*

in moteotiaya auh in quinotzaya,

Citlalin icue Citlallatonac,

Tonacacibuatl Tonacatecubtli,

Tecolliquenqui Yeztlaquenqui,

Tlallamanac Tlallichcatl,

Auh ompa on tzatzia yub quimatia Omeyocan

Chicunaubnepaniuhcan in ic mani in ilbuicatl.⁴⁵

B

Auh quimatia (tolteca)
Ca mic tlamanlti in ilbuicatl.
Quitoaya ca matlac nepanolli om ome.

Umpa ca nemi in nelly teutl ihua in inamic

in ilbuicateutl itoca Ome-Tecubtli

auh in inamic itoca Ome-Ciuatl ilbuicaciuatl

Quitoz nequi:
Matlactomomepan ilbuicac tecuti tlatocati.⁴⁶

Y se refiere, se dice que *Quetzalcoatl* invocaba, hacía 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 Dos (de la Integralidad), el de los nueve travesaños con que sostiene el cielo...

Y sabían los toltecas que muchos son los cielos, decían que son doce divisiones superpuestas.

Allá vive el verdadero Dios y su comparte.

El Dios celestial se llama Señor Dos;

y su comparte se llama Señora Dos, Señora celeste;

quiere decir: sobre los doce cielos es rey, es Señor.

45 *Anales de Cuanbuitlán*, fol. 4.

46 *Códice Matritense*, vol.VIII, fol. 175, v.

C

In teteu inan in teteu ita, in Huebue teutl,

in tlalxicco onoc,

in xiubtetzacualco in maquitoc,

in biubtotoatica in mixtatzacualiubtica,

in Huebue teutl in ayamicltan,

in Xiubtecubtli.⁴⁷

D

Tlacatl totecno,

chalchivitl icue.

Chalchiub tlatonac.

Ca oyecoc in macebualli

ac ca oquibualmibuali in Tonan in Tota,

in Ume Tecutli in Ume cioatl.

in chicuanbnepaniubcan,

in Omeyocan.⁴⁸

E

Motenehua mitoa, ca yub nauhtlamantli

mochiuh nemiliztli ipan iya macuili edad.

In yubqui matia huebuetque

inipan in ce tochtli,

ipán moman in tlalli in ilhuicatl,

ibuan yubquimatia

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 del pájaro azul, el que está encerrado en nubes,

el Dios viejo, el que habita en las sombras de la región de los muertos,

el Señor del fuego y del año.

Señor, amo nuestro:

la de la falda de jade,

el del brillo solar de jade.

Llegó el hombre

y lo envió hasta acá nuestra madre, nuestro padre,

el Señor Dos, la Señora Dos,

el del sitio de las nueve divisiones, el del Lugar Dos.

Se refería, se decía que así hubo ya antes

cuatro vidas, y que ésta era la quinta edad.

Como lo sabían los viejos,

en el año 1 Conejo

se cimentó la tierra y el cielo.

Y así lo sabían,

47 *Códice Florentino*, lib. VI, fol.71, v.

48 *Códice Florentino* lib. VI, fol. 148, v.

inicuac omoman tlalli in ilhuicatl

oyub nauhtlamantli onoca in tlaca

*nauhtlamantlinemiliztli,
omochiub*

iniuhquimatia ce centetl in tonatiuh catca,

aub quitobuaya canextli in quinchichiub

inquinyocox inteub quitobuaya itech

quitlamiaya in Quetzalcoatl chicome eecatl

itonal in quinchib in quinyocox.

Inic ce tonatiuh

on manca in itziuccan 4 atl

inital mitoa atonatiuh inipan

in ye icuac in mochiub in atoco ac in anenextibuac

in tlacamichtibuac.

Inic ome tonatiuh

on manca 4 ocelotl

*in itonalcatca motenehua ocelotonatiuh,
ipan mochiub tlapachiub in ilhuicatl in tonatiuh*

*inicuac amo otlatocaya can nepantla tonatiuh,
mochibua niman tlayobuaya*

in onotlayobuac niman Tecualoya.

Aub ipan inin Quinametin nemia conitibui

que cuando se cimentó la tierra y el cielo,

habían existido ya cuatro clases de hombres,

cuatro clases de vidas.

Sabían igualmente

que cada una de ellas había existido en un Sol [una edad].

Y decían que a los primeros hombres

su dios los hizo, los forjó de ceniza.

Esto lo atribuían a *Quetzalcoatl*, cuyo signo es 7 Viento,

él los hizo, él los inventó.

El primer Sol [edad]

que fue cimentado, su signo fue 4 Agua,

se llamó Sol de Agua.

En él sucedió que todo se lo llevó el agua.

Las gentes se convirtieron en peces.

Se cimentó luego el segundo Sol [edad].

Su signo era 4 Tigre.

se llamaba Sol de Tigre

En él sucedió que se oprimió el cielo, el Sol no seguía su camino.

Al llegar el Sol al mediodía,

luego se hacía de noche y cuando ya se oscurecía,

los tigres se comían a las gentes.

Y en este Sol vivían los gigantes.

in huebuetque in huetlapalolizcatca

*matimobuetziti ipampa
in aquin buetzin ic cen buetzin.*

*Inic ei tonatiuh
on manca 4 Quiabuilt
in itonal mitoa Quiyauh-tonatiuh,
ipan in in mochih inipan tlequiauh*

*in onoca ic tlatlaque,
ihuan ipan xaltequiyaub*

*conitobua icnac
motepeuh in Xaltetl
intic itta ihuan popozocac in tezontli,*

*ihuan iquac momaman
in texcalli chichibihinticac.*

*Inic 4 tonatiuh,
4 ecatl intonal
ecatoniuh,
ipan in ecatocoac*

*ozomatihuac
cuaubtla quin tepehuato
in onoca tlacaozomatin.*

*Inic macuilli tonatiuh
4 olin in itonal
mitoa ollintonatiuh
ipampa molini in olatoca aub
in yuh conitotibui in huebuetque,
ipan in in mochihuaz*

Decían los viejos que los gigantes así saludaban:
“no se caiga usted”,
porque quien se caía, se caía para siempre.

Se cimentó luego el tercer Sol.
Su signo era 4 Lluvia.
Se decía Sol de Lluvia [de fuego].
Sucedió que durante él llovió fuego,
los que en él vivían se quemaron.
Y durante él llovió también arena.
Y decían que en él
llovieron las piedrezuelas
que vemos, que hirvió la piedra tezontle
y que entonces
se enrojecieron los peñascos.

Su signo era 4 Viento,
se cimentó luego el cuarto Sol.
Se decía Sol de Viento.
Durante él todo fue llevado por el viento.
Todos se volvieron monos.
Por los montes se esparcieron,
se fueron a vivir los hombres-monos.

El Quinto Sol:
4 Movimiento su signo.
Se llama Sol de Movimiento,
porque se mueve, sigue su camino.
Y como andan diciendo los viejos,
en él habrá movimientos de tierra,

tlalloliniꝯ mayanaloz inic tipolihuiꝯque.

*In ipan in 13 acatl
quilmachyeipan
in tlacat in axcan onmantiuh tonatiuh,
ye icnac tlauetz
ye icnac tlathuic
in axcan onmantiuh ollin tonatiuh.*

*4 ollin in itonal,
ic 5 inin tonatiuh*

on mani ipan tlalloliniꝯ mayanaloz.⁴⁹

*Inin tonatiuh
itoca naollin
inin ye tehuantin totonatiuh,
in tonnemi axcan
aub inin inezca
in nican ca inic tlepanbuetz in tonatiuh
in teotexcalco
in oncan in teotihuacan.
ye no ye itonatiuh
catca in topiltzin in tolla
in Quetzalcobuatl.⁵⁰*

Fragmentos sobre *In ixtli in yollotl*

A

*¿Tle in mach tiquilnamiquia?
¿Can chan in nemia'n moyollo?
Ic timoyol cecenmana Aya.
Abuicpa tic huica: timoyolpopoloa Aya.*

habrá hambre y así pereceremos.

En el año 13 Caña,
se dice que vino a existir,
nació el Sol que ahora existe.
Entonces fue cuando iluminó,
cuando amaneció,
el Sol de Movimiento que ahora
existe.

4 Movimiento es su signo.
Es este el quinto Sol que se ci-
mentó,
en él habrá movimiento de tierra,
en él habrá hambres.

Este Sol,
su nombre 4 Movimiento
este es nuestro Sol,
en el que vivimos ahora,
y aquí está su señal,
cómo cayó en el fuego el Sol,
en el fogón divino,
allá en Teotihuacan.
Igualmente fue este el Sol
de nuestro príncipe, en Tula
o sea de *Quetzalcoatl*.

¿Qué era lo que acaso recordabas?
¿Dónde andaba tu corazón?
Por esto das tu corazón a cada cosa,
sin rumbo lo llevas: vas destruy-
endo tu corazón.

49 *Anales de Cnauhtitlán*, fol. 2.

50 *Manuscrito de 1558*, fol. 77.

*¿In tlalticpac can mach ti itlatiuh?*⁵¹

B

¿Cuix oc nelli nemobua oa in tlalticpac Yhui obuaye?

An nochita tlalticpac: zan achica ye nican. Obuaye.

*Tel ca chalchihuitl no xamani
no teocuitlatl in tlapani
no quetzalli poztequi Ya hui obuaya*

*An nochita tlalticpac: zan achica ye nican.*⁵²

C

¿Azo tla nel o tic itobua nican, ipal nemobua?

Zan tontemiqui in zan toncochitlebuaco

Zan iubqui temictli...

Ayac nelli in quilbuia nican...

(Cantares Mexicanos, fol. 5, v y fol. 13, r.)

D

Ninotolinia:

In aic notech acic in pactli in necuiltonolli.

¿Ye nican tla zan nen naico?

¡Ca abmo imochinyan!

Talcazo abtle nican xotla

Cueponi in nentlamachtilli.

(Cantares Mexicanos, fol. 4, v.)

E

¿Cuix oc nelli'n tlaca?

Ye yuh ca ayoc nelli in toci.

¿Tlen o zo ihca?

¿A caso se puede ir en pos de algo sobre la tierra?

¿A caso de verdad se vive en la tierra?

No para siempre en la tierra: solo un poco aquí.

Aunque sea de jade se quiebra, aunque sea oro se rompe, aunque sea plumaje de quetzal se desgarran,

no para siempre en la tierra: solo un poco aquí.

¿Acaso hablamos algo verdadero aquí, dador de la vida?

Solo soñamos, solo nos levantamos del sueño.

Solo es un sueño...

Nadie habla aquí de verdad...

Sufro:

nunca llegó a mí alegría, dicha.

¿He venido aquí solo a obrar en vano?

¡No es ésta la región donde se hacen las cosas!

Ciertamente nada verdea aquí: abre sus flores la desdicha.

¿A caso son verdaderos los hombres?

Por tanto ya no es verdad nuestro canto.

¿Qué está por ventura en pie?

51 *Cantares Mexicanos*, fol. 2, v.

52 *Cantares Mexicanos*, fol. 17, r.

¿Tle hual quiza?

(*Cantares Mexicanos*, fol. 10, v.)

¿Qué es lo que viene a salir bien?

Fragmentos de *In macehualli*: la macehualidad o dignidad humana

A⁵³

1. *Auh niman ye yanb in mictlan: itech azito in mictlantecutli in mictlanzibuatl niman quilbui:*

2. *ca yebuatl ic nibualla in chalchiubomil in ticmopiellia, ca niccuico.*

3. *auh niman quilbui: tle tichihuaz quetzalcobuatle.*

4. *auh ye no zepa quilbui ca yebuatl ic nentlamati in teteo aquin onoz in tlalticpac.*

5. *auh ye no cepa quito in mictlantecutli: ca ye qualli tlaxoconpitzá in motecziz aub nauhpa xictlayabualobti in nochalchiubteyabualco*

6. *auh amoma coyonqui in itecziz; niman ye quinnotza in oculme quicocoyonique niman ye ic ompa callaqui in xicotin in pipiolme niman ye quipitza quibualcac.*

7. *auh ye no zepa quilbuia in mictlantecutli: ca ye qualli xoconci.*

8. *auh niman ye quimilbuia in ititlanhuan in mictlantecutli in micteca, xoconihuitin teteo zan quicabuaquinh.*

1. Y luego fué *Quetzalcoatl* al *Mictlan*, se acercó a *Mictlantecubtli* y a *Mictlancibuatl* y en seguida les dijo:

2. “Vengo en busca de los huesos preciosos que tú guardas, vengo a tomarlos”.

3. Y le dijo *Mictlantecubtli*: “¿Qué harás con ellos, *Quetzalcoatl*?”

4. Y una vez más dijo (*Quetzalcoatl*): “Los dioses se preocupan porque alguien viva en la tierra”.

5. Y respondió *Mictlantecubtli*: “Está bien, has sonar mi caracol y das vuelta cuatro veces alrededor de mi círculo precioso”.

6. Pero su caracol no tiene agujeros; llama entonces (*Quetzalcoatl*) a los gusanos; éstos le hicieron los agujeros y luego entran allí los abejones y las abejas y lo hacen sonar.

7. Al oírlo *Mictlantecubtli*, dice de nuevo: “Está bien, toma los huesos”.

8. Pero dice *Mictlantecubtli* a sus servidores: “¡Gente del *Mictlan*! Dioses, decid a *Quetzalcoatl* que los tiene que dejar”.

53 *Manuscrito de 1558* fol. 75-76, Cit. en Lehmann, 1938, pp. 330-338. Lehmann, W. (1938), *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, en *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*, Bd. I, Text mit deutscher Übersetzung von W. Lehmann, Stuttgart.

9. *aub in quetzalcobuatl niman quibualli-to, camo ca ye iczen nicitqui.*

10. *aub nima quilbuia in inahual za xiquimonilbui zan niccabuaquiub*

11. *niman quibualilbui yn quin tzaꝥili-tiub ca zan niccabuaquiub*

12. *aub ic uel ontlecoc niman ye ic concul in chalchiubomil ꝥecni temi in oquichtli in iyomio no ꝥecni temi in ꝥibuatl iyomio niman ic concuic niman ye ic quimilloa in quetzalcoatl niman ye ic quitquiꝥ*

13. *aub ye no ceppa quimilbui in mictlantectli in ititlanbuan teteoye nelli quitqui in quetzalcobuatl in chalchiubomil. teteoye xiquallalilitin tlaxapochtli.*

14. *niman contlalilito inic oncan motlaxapochui motlabuítēc. ibuan quimaubti-que ꝥoꝥoltin mictibuetꝥ. aub in chalchiubomil niman ic quizenmantibuetꝥ niman quiquaque in ꝥoꝥoltin quiteteitꝥque.*

15. *aub niman ic hualmoꝥcalli in quetzalcobuatl, niman ye ic choca niman ye quilbuia in inahual. nonabuale quenyeꝥi.*

16. *Aub niman ye quilbuia quenin yeꝥ can el otlatlacaub maꝥo nel yubqui yaub.*

17. *aub niman ye connechicoa compepen conquimillo*

18. *niman ic quitquic in tamoanchan. aub in oconaxiti niman ye quiteci itoca quilachtli yebuatl iꝥ ꝥibucobuatl niman ye ic quitema in chalchiuhapaꝥco.*

9. *Quetzalcoatl* repuso: “Pues no, de una vez me apodero de ellos”.

10. Y dijo a su *nabual*: “Ve a decirles que vendré a dejarlos”.

11. Y este dijo a voces: “Vendré a dejarlos”.

12. Pero, luego subió, cogió los huesos preciosos. Estaban juntos de un lado los huesos de hombre y juntos de otro lado los de mujer y los tomó e hizo con ellos un ato *Quetzalcoatl*.

13. Y una vez más *Mictlantecubtli* dijo a sus servidores: “Dioses, de veras se lleva *Quetzalcoatl* los huesos preciosos? Dioses, id a hacer un hoyo”.

14. Luego fueron a hacerlo y *Quetzalcoatl* se cayó en el hoyo, se tropezó y lo espantaron las codornices. Cayó muerto y se esparcieron allí los huesos preciosos, que mordieron y royeron las codornices.

15. Resucita después *Quetzalcoatl*, se aflige y dice a su *nabual*: “Qué haré, *nabual* mío?”

16. Y este le respondió: “Puesto que la cosa salió mal, que resulte como sea.”

17. Los recoge, los junta, hace un lío con ellos, que luego llevó a *Tamoanchan*.

18. Y tan pronto llegó la que se llama *Quilaztli*, que es *Cibnacatl*, los molió y los puso después en un barreño precioso.

19. *aub niman ye ipan motepolizō in quetzalcoatl, niman mochintin tlama-zebua in teteo in nipa omoteneuhque, in apanteuctli, in huictollinqui, tepanquizqui. tlallamanac. Tzontemoc. techiquazēnca in quetzalcobuatl*

20. *aub niman quitoque otlacatque in teteo in mazehualtin*

21. *ye ica in itopantlamazehubque.*

19. *Quetzalcoatl* sobre él se sangró su miembro. Y en seguida hicieron penitencia los dioses que se han nombrado: *Apantecubtli*, *Huictollinqui*, *Tepanquizqui*, *Tlallamánac*, *Tzontemoc* y el sexto de ellos, *Quetzalcoatl*.

20. Y dijeron: “Han nacido, oh dioses, los macehuales (los merecidos por la penitencia).

21. Porque, por nosotros hicieron penitencia (los dioses).

B

Hijo mío muy amado: nota bien las palabras que quiero decir, y ponlas en tu corazón, porque las dejaron nuestros antepasados viejos y viejas, sabios y avisados, que vivieron en este mundo; es lo que nos dijeron, y lo que nos avisaron y encomendaron que lo guardásemos como en cofre y como oro en paño, porque son piedras preciosas muy resplandecientes y muy pulidas, que son los consejos para bien vivir, y que no hay raza ni mancha, dijeronlas los que perfectamente vivieron en este mundo; son como piedras preciosas que se llaman *chalchibuites* y zafiros, muy resplandecientes delante de nuestro señor, y son como plumas ricas muy finas, y muy anchas y muy enteras que están arqueadas; tales son los que las tienen en costumbre y llámense persona de buen corazón.⁵⁴

C

5. Oíd pues, señores que estáis presentes, y todos los demás que aquí estáis, viejos y viejas y canos y canas: sabed que nuestro señor ha hecho misericordia, porque la señora N., moza y recién casada, quiere nuestro señor hacerle misericordia y poner dentro de ella una piedra preciosa y una pluma rica, porque ya está preñada la mozueta; y parece que nuestro señor ha puesto dentro de ella una criatura.⁵⁵

⁵⁴ Sahagún, 1988, pp. 355-356.

⁵⁵ Sahagún, 1988, libro VI, Cap. XXIV.

D

4. Habéis de trabajar, habéis de afanaros, y habéis de cansaros; para eso habéis sido enviado a este mundo. Bien sabemos que fuiste adornado y compuesto de dones antes de la creación, para ser estimado y amado.⁵⁶

E

5. [...] por ventura habéis sido enviado para llevar a costas a la república, y para guardar y para concervar el reino de aquel que está en todo lugar [...]

6. Vos habéis, señor, de poner el hombro y las espaldas, para llevar sobre vos al pueblo y a la república, y vos habéis de sufrir el trabajo, y vos habéis de sentir cansancio de esta carga, habéis de ser el que la ha de llevar a costas, vos habéis de hacer sombra y amparo, y debajo de nuestro gobierno y a nuestra sombra ha de estar toda la república o reino.

23. [...] por ventura merecerá la república gozarle, y se amparará debajo de su sombra y debajo de su abrigo [...].⁵⁷

F

2. También decían que si la mujer preñada miraba al Sol, o a la Luna cuando de eclipsaba, la criatura que tenía en el vientre nacería mellados los brazos, y por eso las preñadas no osaban mirar al eclipse, y, para que esto no aconteciese, si mirase el eclipse poníase una navajuela de piedra negra en el seno, que tocase la carne.

3. También decían que la mujer preñada, si mascaba aquel betún que llaman *tzictli*, la criatura cuando naciese, que le acontecería aquello que llaman *montzopoonia*, que mueren de ellos las criaturas recién nacidas [...].

4. [...] que la mujer preñada, si anduviese de noche, la criatura que naciese sería muy llorona; y si el padre andaba de noche y veía alguna estantigua, lo que naciese tendría mal del corazón.

6. Y también los hombres se ponían en el seno chinas o *picietl*, para excusar el peligro del hijo que estaba en el vientre de la madre [...].⁵⁸

G

8. Oíd otra cosa, hija mía, que os encomiendo mucho: mira que guardéis mucho la criatura de dios que está dentro de vos [...]; mirad, no seáis causa de alguna enfermedad por vuestra culpa, a la merced que vuestro señor os ha hecho, que es haberos dado criatura, que es como un joyel con que os ha adornado; mira que os guardéis de tomar alguna cosa pesada con los

56 Sahagún, 1988, libro VI, Cap. XXXIV.

57 Sahagún, 1988, libro VI, Cap. XXXIV.

58 Sahagún, 1988, libro V, Cap. XIX.

brazos, o de levantarla con fuerza, porque no empezáis y vuestra criatura; mira, hija que no uséis el baño demasiadamente, mirad que no lo matéis con el calor demasiado del baño.

9. De otra cosa os aviso, y ésta quiero que la oiga y la note nuestro hijo, vuestro marido N., que está aquí, y es esto: porque somos viejos, sabemos lo que conviene; mirad, los dos que no os burléis el uno con el otro porque no empezáis a la criatura [...].

12. Seáis hija, muy bien aventurada y próspera, y vivas con mucha salud y contento; y viva con sanidad y con salud lo que tenéis dentro de vuestro vientre [...]. (Sahagún, 1988, libro VI, Cap. XXV)

H⁵⁹

1. *Ic pēhua in quīnmachtia:*

2. *in iuh nemizque,*

3. *in iuh tlalacamatizque, in iuh temabuiztilizque,*

4. *in quimomacazque in quallotl in yecyotl,*

5. *aub inic quitlalcabuique in ixpampa*

6. *ebuaque in aquallotl in ayecyotl,*

7. *in tlabuelilocayotl, in tlacazolyotl.*

1. Comenzaban a enseñarles:

2. cómo han de vivir,

3. cómo han de respetar a las personas,

4. cómo se han de entregar a lo conveniente y recto,

5. han de evitar lo malo,

6. huyendo con fuerza de la maldad,

7. la perversión y la avidez.

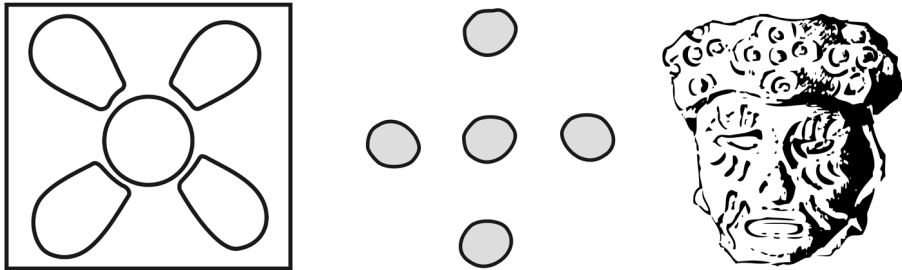


Figura 19. Imagen del quincunce

59 Garibay, 1943, pp. 31-53. Garibay, Á. M. (1943). "Huehuetlatolli, Documento A". En *Tlalocan*, vol. I.

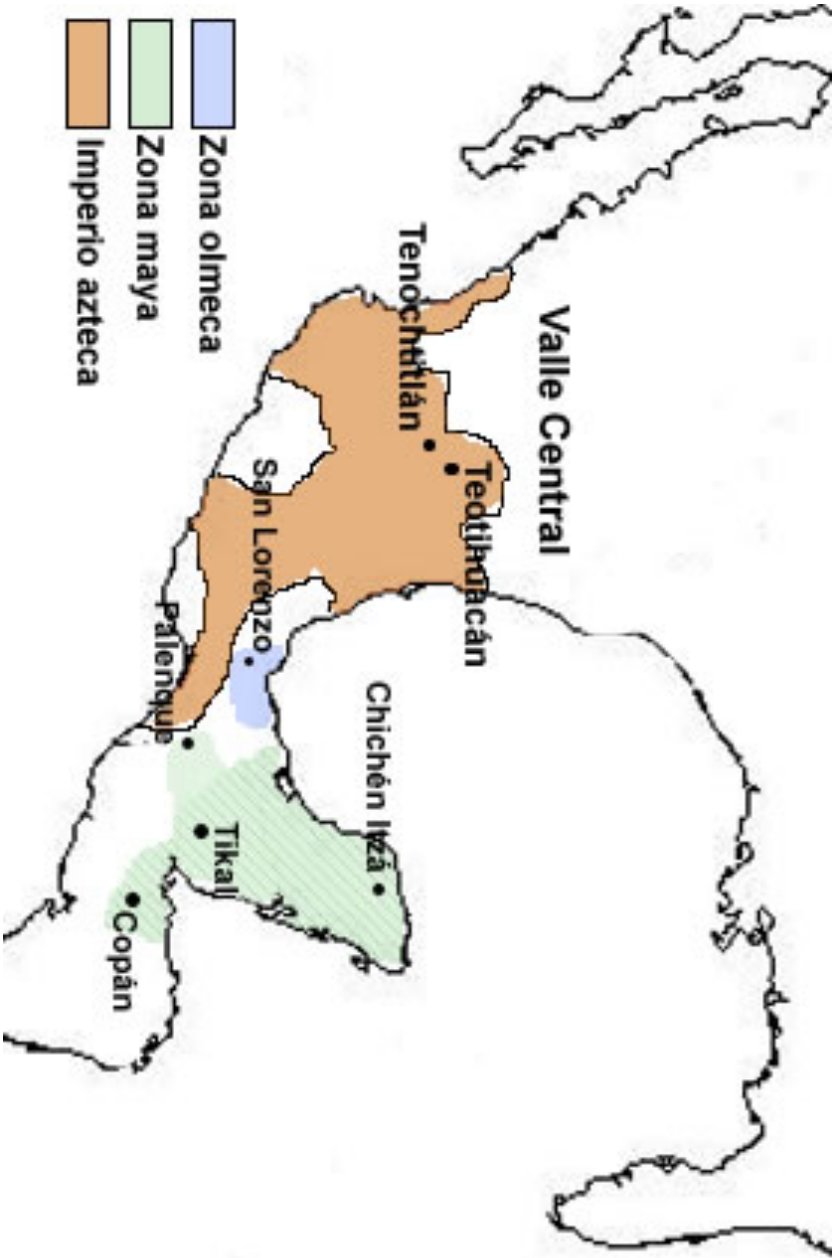


Figura 20. Mapa de la cultura mexicana en Mesoamérica

Capítulo 10

Tloque Nahuaque (El Señor del Cerca y del Junto): Ética, flor y canto en *Nezahualcoyotl* y los *tlamatinimeh*

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras

En el mundo mesoamericano en general y mexicana en particular, el nombre y el nacimiento constituían dimensiones básicas de la vida, a través del calendario se configuraban las posibilidades del recién nacido. El *Acolmiztli* (Brazo o *Fuerza de Puma*) tuvo una ardua experiencia adolescente que lo hizo cambiar su nombre por *Nezahualcoyotl* (“*Coyote que Ayuna*”, “Coyote hambriento”). Nació el 28 de abril de 1402 *ec.*, correspondiente, en el calendario azteca, con “...el año que llaman *ce tochtli*, y el signo y día que llaman *ce mazatl*” (*Ixtlixochitl*, 1979, p. 31), en el mes *tozozontli*; es decir, se asocia en los significados del año “uno conejo”, el mes “vigilia pequeña”, y el signo y día “uno venado”.¹

Nezahualcoyotl era de estirpe noble por ambos padres: hijo de *Ixtlixochitl* El Viejo y de *Matlalcibuatzin*, señora de México Tenochtitlan, hermana del gobernante *Chimalpopoca*. Se formó en la escuela de altos estudios del *calmecac*. Su historia se conservó en una larga serie de códices (*amoxtin*). Representó el momento histórico cumbre de los *tlamatinimeh*, de la sabiduría nahua, antes del avance militar mexicana tras la reforma de *Tlacaélel*, su contemporáneo. Fue la cima de la tradición de *Quetzalcoatl-Nezahualcoyotl*, preocupada por la búsqueda de la verdad a través de “la flor y el canto” (*in xochitl in cuicatl*), con los *tlamatinimeh* como creadores principales en la construcción inicial de la filosofía sistemática nahua.

En su condición de *tlamatini* llegó a ser no solo un filósofo en toda forma, sino gobernante, sabio (científico, para occidente) y poeta, en una vida llena de vicisitudes que lo tornan legendario en el quiebre de la tradición chichimeca a la tolteca en Texcoco.

En el poder llegó a ser el séptimo gobernante del reino de Texcoco, recordado por su descendiente Alva *Ixtlixochitl*, quien lo nombra reverencialmente *Ne-*

1 No es ocioso ver al menos en nota al pie algunos de los sorprendentes significados calendáricos que maneja todavía la tradición esotérica: el conejo se asocia a la luna, la abundancia, la fertilidad, la esencia de lo femenino de *Mayahuel* (señora del licor sagrado, del pulque), al energético, trabajador, sensual pero infiel, se liga (por las largas orejas) al escuchar la palabra interior del espíritu, y en el *Amoxtli Yobualli-Ehecatl* aparece en la bandera de la guerra y del sacrificio; y el venado se liga a *Tlaloc* (en Texcoco hay una asociación del monte *Tlaloc* y los guerreros), a la lluvia, al licor que bebe la tierra, a la agilidad, la estética, la alegría, al amistoso solitario que sabe callar y conoce sus limitaciones.

zabualcotz'in. Fue una figura clave para *Acolhuacan* y para la llamada Triple Alianza de México, *Tlacopan* (Tacuba) y Texcoco, porque también fue un gran guerrero.

Tras el asesinato de su padre por los tepanecas, *Nezahualcoyotl* enfrentó la guerra: el año 1-Pedernal (1428) –como recuerda Contreras Colín, 2011– los ejércitos mexica y texcocano dirigidos por el *tlatoani Ixcoatl*, el joven *Tlacaelel*, su hermano *Motecubzoma Ilhuicamina* y el príncipe *Nezahualcoyotl* de Texcoco derrotaron a los tepanecas de Azcapotzalco. Pero *Nezahualcoyotl* se encargó luego de la dimensión constructiva, de estabilidad y de paz. Reinó en Texcoco 41 años y le siguió su hijo *Nezahualpilli* hasta 1515.

Como gobernante se guardan fragmentos de su bellísimo discurso de me-recedor humilde al ser ungido gobernante, seguidor, conforme a la ideología de su tiempo, de una filosofía política que consideraba la guerra pero también lo divino y el cultivo de los frutos de la tierra para garantizar el alimento a su pueblo.

¡Oh señor nuestro humanísimo, amparador y gobernante invisible e impalpable! Bien sé que me tenéis conocido, que hoy soy un hombre de baja suerte, criado y nacido entre estiércol, hombre de poca razón y bajo juicio, lleno de muchos defectos y faltas, que ni me sé conocer, ni considerar quién soy... Me habéis puesto en la dignidad y trono real, ¿quién soy yo, señor mío, y qué es mi valer para que me pongáis entre los que vos amáis, conocéis y tenéis por amigos escogidos...?²

Como arquitecto e ingeniero hidráulico fue responsable del diseño del primer acueducto, del sistema de presas, del manejo del agua dulce y salada en los lagos del Altiplano, haciendo patente un conocimiento que no pedía nada a los holandeses, los más avanzados ingenieros hidráulicos europeos al momento de la invasión al mundo mexica, al *Cemanahuac Tenochca Tlalpan*. Como recuerda Contreras Colín (2011), en el *Altepetl Mexico-Tenochtitlan*.

En el costado oriente de la ciudad se encontraba la superficie del inmenso lago de Texcoco, la cual se veía cortada por la famosa albarrada de *Nezahualcoyotl* (un dique hecho de madera, piedras y lodo que servía para separar las aguas dulces de las saladas).

Nezahualcoyotl desarrolló habilidades como economista en el manejo de su gobierno. Planificó la distribución de oficios en los pueblos texcocanos, como haría Vasco de Quiroga en la Colonia michoacana. Construyó hermosos palacios,

² <http://www.artehistoria.jcyl.es/cronicas/contextos/12542.htm>

como el *Hueitecpán* de Texcoco. Además, cultivó el estudio de la naturaleza en célebres jardines zoológicos y botánicos (Garibay, 1987). A él le debemos el célebre bosque de Chapultepec de la Ciudad de México y los llamados “Baños de *Nezahualcoyotl*” en el bosque de *Tetzcotzincó*. Los jardines botánico-zoológicos fueron contruidos antes de que Europa pensara siquiera en algo similar, y las especies tenían nomenclatura y clasificación dos siglos antes de Linneo.

Como poeta, dadas las lógicas antiguas es difícil determinar la estricta autoría de los poemas que se le atribuyen. Pero el conjunto de textos que se consideran suyos (los más numerosos, 36, León Portilla escribió en los cantos y crónicas que cerca de 30) expresan la grandeza literaria y filosófica más alta del *Anahuac*, en poemas que por el “*Amoxtlí* en Madrid” (*Códice Matritense*), sabemos se transmitían entre el pueblo para que los aprendiese. La variante texcocana del nahuatl que hablaba *Nezahualcoyotl* era considerada como la de mayor prestigio en el nahuatl clásico.

Dado que la obra de *Nezahualcoyotl* ha sido estudiada repetidamente, no tiene objeto extendernos sobre ella en este mapa, o volver a citar a los consabidos Garibay, León-Portilla y José Luis Martínez que la estudiaron. Pero a la vez, no podemos dejar de reconocer la obra del *tlabtoani* de Texcoco como muestra de alta filosofía y como ejemplo del nivel del pensamiento filosófico individual indoamericano. De modo que optamos por algunas versiones menos conocidas del análisis de su obra —que reconocen a los investigadores fundadores— y por el recuento realizado en el N° 58 de *Arqueología Mexicana*, dedicado a él.

Transcribimos un breve fragmento de poema de *Nezahualcoyotl* que Valentín Peralta (1995) recupera en una versión actual casi idéntica, conservada en la memoria oral de San Jerónimo Amanalco, Texcoco. Es una muestra de la vigencia y de la portentosa fidelidad histórica de la tradición oral, en ocasiones. Expresando, como señala el autor, la continuidad del pensamiento nahua: el respeto a los mayores, la vida como una prueba y la muerte como un paso hacia el otro mundo en una población que tiene como un mito-historia fundamental la elevación de *Nezahualcoyotl* a una condición mítico-divina, como fuerza cósmica positiva del *achikolli*, opuesta al *temilo*-diablo.

Además, hacemos mención del texto de Laidy Xiomara Rodríguez (2009), dedicado en específico a la filosofía de *Nezahualcoyotl* sobre *Tloque-Nabuaque* (el Señor del Cerca y del Junto), *El Dador de la Vida* y recuperamos dos textos más: un fragmento de texto que muestra la relación entre la muerte y la dimensión erótica, sensual, según la interpreta Johansson (2006); y un importante texto en que interviene *Nezahualcoyotl* y que fue estudiado ya en la tesis doctoral de Juan Manuel Contreras Colín. Este último texto muestra la presencia de varios *tlamatimēh*, en

el “diálogo de la flor y el canto”, en casa del *tlamatini Tecayehuatzin*. Podemos ubicar este intercambio como un hito en la tradición de discusión filosófica nahua, que se expresará al inicio de la Colonia en el coloquio con los franciscanos y luego en el *Nican mopohua* (*Nikan mopowa*) que plantea la visión nahua del culto a la *Tonantzin*-Guadalupe.

En la búsqueda por encontrar fundamento y raíz, los *tlamatimih* se cuestionaron acerca de la “verdad (*Wahrheit*) de los hombres” y de la posibilidad de decir “palabras verdaderas” en la tierra. Sus hallazgos los expusieron en muchos poemas y diálogos. Destacan por su calidad estética y profundidad racional el diálogo de “la flor y el canto” y las reflexiones del sabio *tlatoani Nezahualcoyotl*.

El diálogo llamado de “la flor y el canto” (*Cantares Mexicanos*, fol. 9 v - 11 v.), tuvo lugar en la casa de *Tecayehuatzin*, señor de Huexotzinco, quien convocó a sabios de diversos lugares en el 1490, para celebrar un coloquio con la finalidad de aclarar el más profundo sentido de “flor y canto” (*in xóchtli in cuicat*).

El diálogo inicia con la pregunta de *Tecayehuatzin* de Huexotzinco respecto a si “flor y canto” es lo único que puede dar fundamento o raíz al hombre: “¿Es esto quizás lo único verdadero en la tierra?” *Ayocuan*, *tlamatini* de Tecamachalco, responde que, por su origen divino, la poesía permite al hombre decir “lo único verdadero” y es también el único recuerdo del hombre en la tierra. Además las flores y los cantos perduran también con el “Dador de la Vida”. *Aquiabhtzin*, sabio originario de Ayapanco, afirma que al Dador de la vida se le encuentra mediante el camino de flor y canto, y son una invocación al “Dador de la Vida”, el cual se hace presente a través de la inspiración del arte y la poesía. *Cuaubten-coztlí* de Huexotzinco expresa sus dudas acerca de la verdad³ (*Wahrheit*) que puedan tener el hombre y sus cantos:

¿Son acaso verdaderos los hombres?
 ¿Mañana será aún verdadero nuestro canto?
 Aquí vivimos, aquí estamos,
 pero somos indigentes, oh amigo.

Para disipar ese pesimismo responde *Motenehuatzin*, príncipe *teupil*, que son las flores y los cantos lo único que puede ahuyentar la tristeza. Nuevamente *Tecayehuatzin* toma la palabra y los exhorta a alegrarse. *Motenehuatzin* interviene nuevamente e insiste en que flor y canto es la riqueza y alegría de los príncipes. Para el *tlamatini Xayacamach* de Tizatlan el úni-

3 Nebel, 1993, p. 99.

co medio para embriagar los corazones y olvidarse de la tristeza son flor y canto. A lo cual responde *Tlapaltencitzi* que flores y cantos deleitan al hombre y acercan al “Dador de la Vida”:

...yo florido colibrí,
con aroma de flores me deleito,
con ellas mis labios endulzo.
Oh Dador de la vida,
con flores eres invocado.

Interviene nuevamente *Ayocuan, tlamatini* de Tecamachalco, y en función de flores y cantos elogia a Huexotzinco porque allí, donde está la casa de las pinturas, las casas preciosas, no reina la guerra. *Tecayehuatzin*, que ha sido el huésped generoso de este coloquio, concluye el diálogo presentando una idea en la que todos los invitados, a pesar de su rico pluralismo de ideas e interpretaciones, estarán de acuerdo, a saber: que flor y canto es lo que hace posible la reunión de los amigos, la amistad:

¡Sabemos que son verdaderos
los corazones de nuestros amigos!

Antes de tal diálogo, *Nezahualcoyotl* había ya avanzado en expresar la comprensión de la vida en su fugacidad y a la vez la permanencia, la trascendencia a través de la flor y el canto (*in xochitl in cuicatl*).

Por su parte el *tlamatini* y poeta *Nezahualcōyotl* (1402-1472), *tlatoani* del señorío de Texcoco, llega a la conclusión de que en este mundo cambiante y pasajero solo existe algo que puede escapar de la destrucción final por ser lo único verdadero sobre la tierra, a saber: *In xochitl in cuicatl* o poesía (León-Portilla, 1997, p. 146):

Por fin lo comprende mi corazón:
escucho un canto,
contemplo una flor,
ojalá (que) no se marchiten!

No acabarán mis flores,
no cesarán mis cantos.
Yo cantor las elevo:
se reparten, se esparsen...

(*Cantares Mexicanos*, fol. 16 v)

Los *tlamatinimeh* llegaron a la conclusión de que solo a través de *in xochitl in cuicatl* (por su simbolismo y sus metáforas conceptuales), fruto de una intuición que conmueve el interior del hombre y lo hace pronunciar palabras que llegan hasta el meollo de lo que sobrepasa toda experiencia empírica, se pueden decir palabras verdaderas, y por lo tanto es el camino a la verdad del misterio y sentido de la vida.

En otra parte, *Nezahualcoyotl* da continuidad a ese pensamiento en un texto clásico y de profundo valor filosófico de la frase “solo un poco aquí”, en realidad, solo un “poquito”, un breve momento venerable (*Nican zan ce tepitzin*):

¿Acaso de verdad se vive en la tierra?
 No para siempre en la tierra:
 solo un poco aquí.
 Aunque sea jade se quiebra,
 aunque sea oro se rompe,
 aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar,
 no para siempre en la tierra:
 solo un poco aquí. (fol. 17 r)

Xiomara Rodríguez hace mención de la importancia de la reflexión filosófica de *Nezahualcoyotl* en torno a *Tloque-Nabuaque*, en el contexto histórico de la pérdida de su reino y en el contexto personal de la pérdida de su padre, buscando una ética, una mejor manera de vivir en el mundo a partir de su conocimiento de la tradición tolteca y de su perspectiva crítica, buscando “darle dirección a su corazón”; es decir, una perspectiva filosófica propiamente, en toda la extensión.

Tloque-Nabuaque era ya venerado por los toltecas –véase la mención en el apartado correspondiente–, se asocia, según hemos ya delineado al perfilar la continuidad Teotihuacan-Tula-Tenochtitlan, a la dimensión trascendente creadora del universo de la filosofía, del sentipensar nahua, junto a los principios de Tezcatlipoca, de *Moyocoyatzin* (el que se crea a sí mismo), de *Yobualli-Ehecatl* (Noche-Viento), de *Ipalnemobuani* (*Ipalnemowani*, aquello por lo que se vive), de *Ometeotl* (véase el conjunto de conceptos asociados al principio integral en la ficha previa de filosofía nahua). Pero con *Nezahualcoyotzin* su culto pasa a una dimensión más filosófica y se expande (Vaillant, 1973: 145, en Rodríguez, 2009, p. 16).

Es decir, *Tloque-Nabuaque* empieza a pasar de deidad religiosa a concepto filosófico, sugiere Rodríguez. Creemos que así es, que representa la transición hacia la sistematicidad del pensamiento. *Nezahualcoyotl* no le pone un rostro a *Tloque-*

Nabuaque, solo afirma que sufrimos junto a él en el mundo, mientras él lo permite (Martínez, 1972, en Rodríguez, 2009, p. 17). De ahí se despierta una visión activa de la vida, no basta saber a dónde se va después de la muerte (Soustelle, 1956, en Rodríguez, 2009, p. 17). Por otro lado, no podemos dejar de señalar que *Tloque-Nabuaque* como “dador de la vida” tiene una enorme similaridad con la concepción quechua del *Inka* y de *Wiraqocha* (véanse los textos correspondientes en el apartado de filosofía quechua, puede ser algo mesoamericano, o también vincularse a la traducción misionera).

Ahora bien, desde el reconocimiento de la finitud derivada del sufrir en el mundo, de que todos vamos al lugar de los descarnados, la ética de *Nezahualcoyotl* por ese mismo hecho impone la obligación de pensar el obrar sobre la tierra, de enderezar el corazón en la tranquilidad, en lo recto, lo asimilable para el yo (*in quallotl in yecyotl*)⁴.

¿A dónde iremos
 donde la muerte no existe?
 Mas ¿por esto vivirá llorando?
 Que tu corazón se enderece:
 Aquí nadie vivirá para siempre.
 Aún los príncipes a morir vinieron,
 hay incineramiento de gente.
 Que tu corazón se enderece:
 Aquí nadie vivirá para siempre.
 (Martínez, 1972, p. 211)

La condición de reconocimiento de la amargura es necesaria para liberarse de ella. Y la condición de la muerte equipara a los hombres: son iguales ante la muerte. Enteramente en otro tenor, Johansson estudia, entre otros textos, un fragmento del *Xopancuicatl*, mostrando la relación de la muerte y el *eros* nahuatl en *Nezahualcoyotl*, en la imagen del corazón que muere, reverdece y germina, dando cuenta de la complejidad y riqueza de su poesía y filosofar.

También *Nezahualcoyotl* expresa esa igualdad del ser humano en su repetido poema humanista: “*Amo el canto del cenizotle, pájaro de cuatrocientas voces; amo el color del jade y el enervante perfume de las flores pero amo más a mi hermano: el hombre*”.

Mucho más podría decirse de la filosofía de *Nezahualcoyotl*, pero para los restringidos fines de este mapa es suficiente, hace evidente de golpe la ruptura
 4 Recuérdese que el corazón, *yollotl*, se asocia a vida (*yollli*) y a *teyollia*, el centro anímico que comanda al ser humano.

ra de muchos prejuicios, dadas la existencia de un conglomerado de individuos filósofos(as); la existencia de una filosofía en sentido pleno incluso para occidente; el carácter de desprendimiento religioso que se inició en el mundo nahua y seguramente en otros casos como el maya; el carácter democrático-crítico para su momento; la configuración conceptual en un sistema de pensamiento; y el carácter universal desde la propia tradición.

En realidad, tendrían que situarse como filósofos y filósofas de la tradición en lengua nahuatl, algunos gobernantes como *Tlacaelel*, por su compleja visión (a pesar de su carácter guerrero) o muchos de los poetas, por el carácter filosófico de la “flor y canto”. Es el caso de los 13 (luego 15) poetas del mundo mexicana que estudió León Portilla, quienes además de *Nezahualcoyotl*, comprenden a los siguientes, algunos de ellos también poetas-gobernantes e incluso chamanes: *Tlaltecatzin* (*Cuanabchinanco*), *Cuacuauhtzin* (*Tepechpan*), *Nezahualpilli* (repetidamente señalado como mago y astrólogo), *Cacamatzin* (Texcoco), *Tochibuitzin* (*Coyolchiuhqui*), *Axayacatl*, *Macuilxochitzin*, *Temilotzin* (Tlaltelolco), los mencionados *Tecayehuatzin* (Huexotzinco) y *Ayocuan* (*Cuetzpaltzin*), *Xicohtencatl El Viejo*, *Chichicuepon* (Chalco).

Cuacuauhtzin, de quien queda un poema que condena su muerte, fue mandado asesinar en la Guerra Florida por *Nezahualcoyotl*, para desposar a su prometida, en un evento que muestra la complejidad y contingencia de la acción humana y el pensamiento antiguo, que alcanzó su cumbre con el gobernante texcocano, muerto en 1472 para ser “trasladado entre los dioses” y seguir al sol, esperando su muerte a los cuatro vientos con una piedra verde en la boca. *Nezahualcoyotl*, como expusimos, se liga a la reflexión de lo que es filosofía, filosofar a través de *in xochitl in cuicatl*, al pensamiento sistemático, a la búsqueda de la verdad, de lo recto (*in qualloil in yecyotl*), de lo bello, a la reflexión del principio creador (*Tloque-nabuaque*), del erotismo, de la muerte, de la fugacidad y del humanismo.

De *Macuilxochitzin* (“Cinco Flor venerable”, nombre de la deidad del canto y la danza) mujer poetisa, vale la pena una mención particular, señalando que no es un caso único en la cultura nahua, pues se menciona también, por ejemplo, a la señora de Tula y amante de *Nezahualpilli*, hay divinidades femeninas múltiples y divinidades-poetisas (*Mayabuel*, asociada al pulque) y el rol femenino es fundamental en la kosmopercepción.

Macuilxochitzin nació en Tenochtitlan en 1435 y fue hija de *Tlacaelel*, de quien canta sus batallas. Se conserva un fragmento sobre las súplicas de las mujeres otomíes que salvaron la vida de su capitán *Tlilatl*, durante las campañas de *Axayacatl*. El canto (véase el texto adelante) además, es también un canto al Dador de la Vida,

refrendando la centralidad de este culto y su asociación con la fragilidad de la vida (lo perenne en “la casa de Él” frente a lo efímero: “aquí están vuestras flores”):

¿Adónde de algún modo se existe.
a la casa de Él
se llevan los cantos?
¿O solo aquí
están vuestras flores?,
¡comience la danza!

Pero quizá, se trata de la contraparte de *Nezabnalcóyotl*, ya que se canta en la tradición guerrera y de las “guerras floridas”, la alabanza de *Axayacatl* como gobernante:

Con flores divinas
con flores de guerra
queda cubierto
con ellas se embriaga
el que está a nuestro lado.

Texto recomendado

Arqueología Mexicana, (X), 58, nov-dic. 2002. México: Ed. Raíces.

Referencias

- Cantares Mexicanos*. (1994). Reproducción facsimilar por Miguel León-Portilla y José Moreno de Alba. México: UNAM.
- Comunidad Nahua. (1907). *Amoxtlí en Madrid* (Códice Matritense del Real de Palacio), textos en nahuatl de los informantes de Sahagún. Madrid: Ed. facs. de Francisco del Paso y Troncoso, V. VIII, fototipia de Hauser y Menet.
- Contreras, J. M. (2011). *Das Nican mopobua: kritischer Ausdruck des indigenen Denkens. Eine ethische und politische Lektüre* (tesis doctoral). Munich: Hochschule für Philosophie.
- Garibay, Á. M. (1953): *Historia de la Literatura Náhuatl*. México: Ed. Porrúa (1987).
- Ixtlixóchtli*, Fernando de Alva. (1979). *Nezabnalcóyotl Acolmiztli. 1402-1472*. México: Ed. Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- León-Portilla, Miguel. (1997, 2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 10). México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas.
- León-Portilla, M. *Cantos y crónicas del México Antiguo*. En <http://enp4.unam.mx/amc/>

libro_munioz_cota/libro/cap1/lec10_cantosycronicasdelmexicoantiguo.pdf.
Recuperado el 9 de agosto 2016.

Martínez, J. L. (1998). *semblanza de Nezahualcoyotl*. México: FCE.

Peralta, V. (1995). *Achikoli-Nezahualcoyotl*. Remembranzas de un pasado, literatura y filosofía en la comunidad de Amanalco, Texcoco, Edo. de México. En *Actes: Le "découverte" des langues et des écritures d'Amérique*, pp. 341-349.

Rodríguez, L. X. (2009). *La pregunta por el dador de la vida en los "cantos y flores": Nezahualcoyotl, filósofo del mundo azteca* (trabajo para obtener el grado de Estudios en Filosofía. Corporación Universitaria Minuto de Dios.

Soustelle, J. (1956). *La vida cotidiana de los Aztecas en vísperas de la conquista*. México: FCE.

Vaillant, G. (1973). *La civilización Azteca, origen, grandeza y decadencia*, nueva ed., revisada por Suzamah B. Vaillant. México: FCE.

Fragmentos de Texto de *Nezahualcoyotl*

Poema original atribuido a *Nezahualcoyotl*, traducción de Valentín Peralta y versión contemporánea de San Jerónimo Amanalco

Nezahualcoyotl:

Nonantz'in ibcuac nimiquiz motlecuilpan xinechtoca ompa tiaꝯ titlaxcalchibuaꝯ, ompa nopampa xichoca. Iitla acab mitztlablaniꝯ, "¿Nonantz'in tle ica tichoca?" xiquilhui, "Caxoxouhqui in cuahuil ihuan nechchochoctia ica cebcencab popoca."

Traducción:

Madrecita, cuando yo muera entiérrame junto a tu *tlecuil*⁵ y cuando hagas tus tortillas ahí llora por mí.

Y si alguien te pregunta, "¿Madre mía por qué lloras?" dile: "Está verde la leña y tanto humo me hace llorar".

Versión contemporánea de Amanalco:

Tinonankon, kwak nimikis ixne:chto:ka ixxitla motlekwil wan kwak tibchivas motlaxkal ompa ixne:chcho:kili.

Wan kwak aka mitstla/lanilis, "¿Tinonankon, tleka timocho:ki:tia?" Ixkilwi te/wa, "caxoxohki in kwawitl wan miyak poktli nechcho:ktia."

5 El fogón de piedras o adobe, nos dice Peralta, es el corazón de la casa en Amanalco. La población, afirma, sigue enterrando bajo el *tlecuil* el cordón umbilical de la niñas, mientras que el de los niños es enterrado en el cerro de *Tlaloc*, en asociación histórica con la condición de los guerreros.

Traducción:

Madrecita mía, cuando yo muera entiérreme bajo su *tlecuil* y cuando haga sus tortillas, ahí lllore por mí.

Y cuando alguien le pregunte: “¿Madrecita, por qué lloras?” Contestele: “está muy verde la leña y tanto humo me hace llorar.”⁶

Fragmento del *Xopancuicatl* de *Nezahualcoyotl* interpretado por Johansson

La sensualidad y el erotismo se conjugan con la muerte en la cultura náhuatl, por lo que no resulta extraño encontrar en el *xopancuicatl* el eros y el tánatos estrictamente vinculados:

Xoxopan xibuitl ypan tonchihuico.
Hualcecelia, hualizmolini in toyollo.
Xóchitl in tonacayo:
cequi cueponi on cuetlabuia. (Cantares mexicanos, 1994: fol. 14v)

Cada primavera nos venimos a hacer hierba.
 Reverdece, germine nuestro corazón.
 Nuestro cuerpo es una flor:
 se abre, luego se marchita.

Este corazón que reverdece y germina como hierba en primavera, esta carne que florece, expresan el impulso erótico vital que tiene como contraparte natural el marchitar y el morir.⁷

Macuilxochitzin Icuic

A nonpehua noncuica,
ni Macuilxochitl,
zan noconahuiltia o a in ipalnemoa,
yn maconnetotilo – obuaya, obuaya!

Quenonamican,
can o ye ichan
im a itquibua in cuicatl?

6 Fuente: Peralta, Valentín. (1995). *Achikoli-Nezahualcoyotl*. Remembranzas de un pasado, literatura y filosofía en la comunidad de Amanalco, Texcoco, Edo. de México. En *Actes: Le “découverte” des langues et des écritures d’Amérique*, pp. 341-349. Recuperado en http://celia.cnrs.fr/FichExt/Am/A_19-20_31.htm

7 Fuente: Johansson, Patrick. (2006). Dilogía, metáforas y albuces en cantos eróticos nahuas del siglo XVI. En *Revista de Literaturas Populares*, Año 6, (1), p. 71.

*Ic z̄anio nican
y iz̄ca anmoxochiuh?
In ma onnetotilo – obuaya, obuaya!*

*Temomacebual matlatz̄incatl,
Itz̄cobuat̄zin:
In Axayacatz̄in ticmomoyabuaco
in altepetl in Tlacotepec – a obuaya!
O ylacatz̄iuh ya ommoxochiuyh,
mopapaloouh.
Ic toconabuilitia.
In matlatz̄incatl, in Toluca, in Tlacotepec – a obuaya.*

*Ayaxca ocontemaca
in xochitlaihuitla
ypalnemoa – obuaya.
In quauhichimalli in temac,
ye quimana – obuican ouibua,
yan tlachinolli itic,
yxtlahuatl itic – obuaya, obuaya.
In neneuhqui in tocuic,
neneuhqui in toxochiuh,
can tiquaochpan,
in toconabuilitia ypalnemoa – obuaya, obuaya.
In quauh̄xochitl
in momac ommani,
Axayacatz̄in.
In teoaxochitl,
in tlachinolxochitl ic,
ȳz̄buayotimani,
yca ȳbuintibua
in tonahuac onoca – obuaya, obuaya.*

*Topan cueponi – a
yaoxochitl – a,
in Ebecatepec, in Mexico – ye ohoje
ye huiloya yca ȳbuintibua
in tonahuac onoc.*

*Za ye netlapalolo
in tepilhuan,
in acolibuaque,
an antepaneca – obuaya, obuaya.*

*In otepeuh Axayaca
nobuian,
Matlatzinco, Malinalco,
Ocuillan, Tequaloya, Xobcotitlan.
Nican obualquizaco.
Xiquipilco oncan
oquimetzhuitec ce otomitl,
ytoca Tlilatl.*

*Auh yn oabcico,
quimilhui yebuahuan:
– Xitlacencabuacan in maxtlatl, in tilmatl,
anquimacazque amoquicbui.
Oquinenotzallan:
– Ma buallauh yn otomitl,
yn onechmetzhuitec!
Momaubtibtica yn otomitl,
quittoa:
– Anca ye nechmictizque!
Quibualhuica in huepantli,
in tlaxipehualli in mazatl,
ic quillapaloco in Axaya.
Momaubtitihuitz.
Auh zan oquitlaubtique yn icibuahuan Axayaca.*

Canto de Macuilxochitzin

Elevo mis cantos,
Yo, Macuilxochitl,
con ellos alegre al Dador de la vida,
¡comience la danza!

¿Adónde de algún modo se existe.
a la casa de Él
se llevan los cantos?
¿O solo aquí
están vuestras flores?,
¡comience la danza!

El matlatzinca
es tu merecimiento de gentes, señor Itzcóatl:
¡Axayacatzin. tú conquistaste

la ciudad de Tlacotepec!

Allá fueron a hacer giros tus flores,
tus mariposas.
Con esto has causado alegría.
El matlatzinca
está en Toluca, en Tlacotepec.

Lentamente hace ofrenda
de flores y plumas
al Dador de la vida.

Pone los escudos de las águilas
en los brazos de los hombres.
allá donde arde la guerra,
en el interior de la llanura.

Como nuestros cantos,
como nuestras flores.
Así, tú, el guerrero de cabeza rapada.
das alegría al Dador de la vida.

Las flores del águila
quedan en tus manos,
señor Axayacatl.

Con flores divinas.
con flores de guerra
queda cubierto.
con ellas se embriaga
el que está a nuestro lado.

Sobre nosotros se abren
las flores de guerra.
en Ehcatepec, en Mexico,
con ellas se embriaga
el que está a nuestro lado.

Se han mostrado atrevidos
los príncipes.
los de Acolhuacan.
vosotros los tepanecas.

Por todas partes Axayacatl
hizo conquistas.
en Matlatzinco, en Malinalco.
en Ocuillan, en Tequaloya, en Xohcotitlan.

Por aquí vino a salir.
Allá en Xiquipilco a Axayacatl
lo hirió en la pierna un otomí,
su nombre era Tlilatl.

Se fue este a buscar a sus mujeres,
les dijo:
«Preparadle un braguero, una capa,
se los daréis, vosotras que sois valientes.»

Axayacatl exclamó:
-«¡Que venga el otomí
que me ha herido en la pierna.»
El otomí tuvo miedo,
dijo:

«¡En verdad me matarán!»
Trajo entonces un grueso madero
y la piel de un venado.
con esto hizo reverencia a Axayacatl.
Estaba lleno de miedo el otomí

Pero entonces sus mujeres
por él hicieron súplica a Axayacatl.⁸

8 Véase: León-Portilla, M. (1972). *Trece poetas del mundo azteca*. México: Sep-setentas.

Capítulo 11

Didxa, guenda y ladxi: el sentipensar discursivo, la verdad madre de todas las cosas y el yo binni záa (zapoteca)...

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras, reseña de Gregorio López

Los mixtecos y zapotecas (término nahua para “pueblo del zapote”), constituyen dos de los nodos culturales fundamentales de la gran región sureña de Oaxaca, una zona mesoamericana con una enorme riqueza de culturas y lenguas originarias. Aunque los documentos e historias de ambas culturas se entrecruzan, hemos escogido del conjunto oaxaqueño a los zapotecos, algunas de cuyas informaciones históricas vienen precisamente de códices (*amoxtin*) mixtecos, como el *Códice Tonindeye* (Nuttall) o el *Lienzo de Guevea*, o de códices mixteco-zapotecos.

Los códices más estudiados son el Selden (para nosotros *Amoxtli Jaltepec*), el Bodley (para nosotros *Amoxtli Tilantongo*), el Vindobonensio (para nosotros *Amoxtli de la escritura mixteca*) y el Colombine (Proponemos llamar al Becker, del que forma parte, *Amoxtli Ocho Venado y Cuatro Viento*).

El pueblo zapoteco se insurreccionó frente a la Colonia en 1660 y 1715. Oculta, soterrada, su filosofía ha logrado permanecer hasta el siglo XXI en muchos detalles junto con los varios dialectos y las 62 variantes de su macrolengua – que ha florecido en una moderna tradición literaria– y su arte –que ha entrado a la dimensión nacional e internacional, con artistas como Francisco Toledo. Su población en el año 2000 era de 545,581 habitantes, extendidos en distintos estados de México (Veracruz, Chiapas, Estado de México, Distrito Federal –Serrano, Embriz y Fernández, 2002–), siendo predominantes en la región del Istmo de Tehuantepec y en el estado de Oaxaca (70% de los zapotecos). Ese año, 114,633 hablantes del Istmo podían desenvolverse en el manejo de la lengua zapoteca, de “la palabra verdadera” (Millán, 2006). En todo Oaxaca, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas reporta 410,906 hablantes en 2010, en el Diario Oficial de la Federación. En la muestra intercensal 2015 se reportan 479,474 hablantes de zapoteco de tres años o más.

En su autodenominación, se conoce a los zapotecas como *binni záa*, de la tradición *binningula’sa’* (los padres gigantes zapotecas mitológicos, descendidos de las nubes) y a la macrolengua zapoteca como *didxazáa*, que pertenece a las lenguas otomangués. Henestrosa describe poéticamente a la “gente que provino de las nubes” (traducción de *binni záa*: “gente de las nubes” y *didxazáa*: “palabra de las nu-

bes”): “...cayeron a la tierra en forma de pájaros, de una nube: sabían cantos meliosos y en las plumas trajeron pintados todos los colores del trópico” (2003, p. 30).

Oaxaca fue escenario de la posible domesticación del maíz *Cucurbita*, hacia el año 8000 *a. ec.* Y, como recordábamos en la tesis doctoral de Juan Manuel Contreras (2011), desde el período arcaico los *binni zúa* se habían establecido en el valle de Oaxaca, la más extensa llanura de tierras fértiles del sureste mexicano. En esa zona se han descubierto por lo menos tres fases. La primera de ellas comienza hacia el 1200 *a. ec.* La última fase, que inicia hacia alrededor del 900 *a. ec.*, prepara el gran período de Monte Albán (Bernal, 2007, p. 135¹), centro urbano ubicado estratégicamente en la cima allanada de una montaña que se levanta en medio del valle y que los *binni zúa* empezaron a edificar alrededor del 500 *ec.*, para erigirlo como su ciudad capital (Marcus–Flannery, 2001, p. 30). La primera fase de la construcción urbana de Monte Albán tiene una clara influencia olmeca procedente de La Venta (Ávila, 2002, p. 91). Ya en la era actual, Monte Albán fue *binni zúa* del 500 al 800 *ec.* y luego ocupado por mixtecos hacia el 1300 *ec.* El sitio mantuvo la hegemonía regional un milenio.

Dado su desarrollo político y militar, los *binni zúa* no fueron sojuzgados por el imperio azteca, los mexicanos entablaron alianza político-matrimonial con el pueblo que se pensaba descendiente de los *binnigula’sa’*. Antes bien, hacia el año 1400 *ec.*, los *binni zúa* se extendieron desde el Señorío de Zaachila desplazando a los *ayunkejä’äy* (mixes) y huaves (hoy *mero ikoots*, *ikojts* o *kunajts*) del Istmo.

Monte Albán, que tenía ya una estructura de ciudad-Estado, fue el primer gran centro urbano de Mesoamérica (Pipitone, 2006, p. 30). La ciudad alcanzó a tener, durante su máximo apogeo, una extensión de 6.5 kilómetros cuadrados y una población aproximada de 150,000 habitantes (Ávila, 2002, p. 91). La plaza central, empleada para las celebraciones político-religiosas y el comercio, medía 100 por 300 metros y estaba alineada con enormes pirámides, templos, palacios y un juego de pelota (Davies, 1980, p. 186). Contaba además con infraestructura para el almacenamiento de agua y un eficiente sistema de drenaje.

La concentración de conocimientos especializados en astronomía, en escritura, en religión y en el calendario, le permitió al grupo en el poder un mayor control sobre el resto de la población. La escritura desde los “programas pictográficos” del 500 *a. ec.* al presente muestra una larga historia, que parece preceder a la

1 Remitimos a Bernal, Ignacio (2012). *Homenaje a Ignacio Bernal*. INAH: México. Comprende notas de sus estudios, libros y artículos fundamentales.

maya. En ese contexto creció la filosofía, el sentipensar *binni z'áa* y mixteca, como reseña Contreras en su tesis doctoral:

Los zapotecas poseyeron un sistema de escritura ideográfico y parcialmente fonético evidentemente más desarrollado que el de los olmecas (Urcid Serrano, 1997, p. 43). Según algunos estudios especializados, su escritura tenía una base logográfica en la que los glifos representaban a las palabras. Esos glifos se combinaban con otros que tenían un valor fonético y algunos de ellos eran silábicos. Aunque sus inscripciones eran breves, en su estructura se ha podido identificar funciones gramaticales básicas (sujeto, verbo, y predicado, así como locativos y marcadores de tiempo) con un evidente ordenamiento lineal que revela el uso de una sintaxis (Ávila, 2002, p. 106).

Sus observaciones astronómicas fueron también más avanzadas que las de sus vecinos de la costa sur del Golfo de México (León-Portilla, 2004, p. 192), ya que en Monte Albán se construyó lo que algunos estudiosos han llamado el primer observador astronómico de Mesoamérica (Ávila, 2002, p. 99). Sus conocimientos astronómicos les permitieron estructurar, entre otras cosas, un sistema calendárico muy desarrollado compuesto por dos calendarios: uno mágico-ritual de 260 días y otro agrícola de 365 días basado en el ciclo solar anual. El calendario entre los zapotecas como entre los olmecas, teotihuacanos, mayas, nahuas y otros pueblos de Mesoamérica, era como la espina dorsal que les permitía moverse, actuar y pensar dentro del tiempo. No ya solo desde un punto de vista utilitario, en relación principalmente con la agricultura, sino también estrechamente ligado a las fiestas religiosas, a las conmemoraciones, a los mitos cosmogónicos, en síntesis, a su vida social y religiosa.²

La escultura fue un arte profesional realizado por especialistas de tiempo completo que en un primer momento acogió la influencia olmeca pero que con el paso del tiempo fue definiendo su propio estilo. La cerámica característica de esta cultura fue la de color gris (Ávila, 2002, p. 104).

Mitla fue la última ciudad *binni z'áa*, pero cuenta con influencia mixteca. Y así, la cultura se expresó en Yagul, Zaachila, Tehuantepec, Tututepec, hasta una multitud de sitios más pequeños. Sin duda, conforme se penetra más hondo en la

² El calendario en estas culturas jugaba un rol fundamental y estaba omnipresente en el mundo de la vida de las culturas mesoamericanas (León-Portilla, 1997, p. 282).

filosofía simbólica indoamericana podemos decir más de lo que estos sitios encierran, filosóficamente hablando. Por ejemplo, algunas grecas monumentales del sitio de Mitla, “el lugar de los muertos” (en nahuatl), repiten en motivos ornamentales el concepto filosófico del kosmos mesoamericano: el *quincunce*, las cuatro esquinas y el centro. Una práctica analógica a la que ocurre, por ejemplo, entre musulmanes, que decoran los muros de las escuelas de enseñanza del Islam con citas de *El Corán*.

Como sucede en general, la filosofía y los filósofos se especializan en un grado mayor en la medida del avance de la diferenciación social y el aumento del excedente económico. Así, vemos entre los *binni z'áa* la diferenciación entre nobles y pueblo llano, diversos grupos de gobernantes, administradores, guerreros, comerciantes, artesanos y campesinos. En ese proceso, adquieren la filosofía, el alto conocimiento, los que atraviesan por el elevado centro cultural de *Xaguié* (“al pie de la piedra”, nombre de Teotitlan o “lugar de los dioses”, para los nahuas).

De entre los aspectos de la filosofía, el sentipensar *binni z'áa* que López (1955)³ ha recuperado en un peinado de la historia a contrapelo, como propone Walter Benjamin, está *didxa*: la palabra, el discurso, el *logos binni z'áa*, así como su expresión de *guenda*: el Ser, a través del *ethos* y el yo *binni z'áa (ladxi)*. Aunque no dejaremos de mencionar algunos otros aspectos de entrada, por supuesto, con menos detalle. Recordamos en este sentido lo planteado por Contreras acerca del sentipensar *binni z'áa*, dentro de su tesis doctoral:

Creían en un Dios supremo creador llamado *Pije-Tao*, “Dios trece”. De entre todas sus demás divinidades, que estaban relacionadas con los elementos de la naturaleza, sobresalían *Cocijó*, una variante zapoteca de *Tláloc*, el Dios de la lluvia de los Teotihuacanos, y la pareja divina compuesta por *Cozaana* y *Nobuichana*, creadora de los seres humanos y de los animales. El jaguar era una divinidad vinculada, al igual que los olmecas, con los montes, la tierra y la lluvia, además de ser el símbolo del poder y el dominio (Ávila, 2002, p. 98). El culto a los muertos tuvo especial im-

3 Seguimos a Gregorio López y López a lo largo de este texto, dada la riqueza, conocimiento y puntualidad de su análisis. Esta ficha es en gran medida un resumen de su trabajo en lo que atañe a la mayor parte de lo mencionado *sobre didxa, guenda, ladxi y guelagueza*. A futuro habrá que desprenderse de cierto toque de innecesaria comparación o equivalencia con los conceptos filosóficos europeos —empezando por el ser estático—, pero que constituyeron el primer paso en el reconocimiento de la filosofía de *Abya Yala* también en León Portilla, Estermann y otros.

portancia y los sacrificios humanos también estuvieron presentes en su ritual (Gay, 1950, p. 212).

En el culto al también dios central *Xipe*, se le conocía por tres nombres: *Xipe* (dios creador), *Totec* (dios mayor) y *Tlatlaubqui Tezcatlipoca* (*Tezcatlipoca* “rojo”, dios astro o Sol). *Pitao Cozobi* era dios del maíz y de la agricultura, tenían igualmente un dios de la luz.

Otra importante tradición *binni z'áa* que pervive en sus transformaciones es la del ritual de las “velas”, reflejo de su forma de pensamiento antiguo, asociado al culto a los muertos, a los ancestros.

La filosofía política *binni z'áa* originaria todavía se deja ver en sus huellas en Tehuantepec, donde persiste el cargo de *xuaana*, “el que tiene el poder en la mano”, “el que manda”, “el que mueve al mundo”, “el dueño de las costumbres”. Perviven también en la organización social el cargo de *gussana*, “organizador de las fiestas” y *chagola*, “casamentero”. Asimismo, es extendido el trabajo en común (*tequío*) y la reciprocidad patente en las fiestas, la “manovuelta” (Acosta, 2007), dentro de la organización, la filosofía política y la ética comunitarias. La sabiduría *binni z'áa* (*guendanaciññè*) revela el *ethos*, el ser en el mundo, el mundo de la vida de este pueblo.

Didxa

Los *binni z'áa* han conservado su tradición discursiva. Nos ha llegado hasta el siglo XXI una literatura que se ha mantenido y a la vez transformado. En su retórica originaria, los *binni z'áa* desarrollaron géneros propios:

1) *Libana*: un discurso ceremonial, equivalente al “sermón” occidental, en el que se distinguen las variantes *biini*, *guela* y *guie' chita*. Equivale también al *buebuetlatolli* o discurso pedagógico de los ancianos nahuas.

El *libana binni-z'áa*, con los *buebuetlatolli* nahuas o el género mixteco *sa'vi*, son ejemplos de los recursos retóricos de fuente mesoamericana, el “estilo de los indios”, del área lingüística mesoamericana, el estilo ceremonial mesoamericano: de ornamentos, de difrasismos, de metáforas (tropos, figuras, sinónimos, símiles, metáforas, paralelismos, la adición o parataxis, el vocativo, la repetición, la cadencia regular). (Farriss, 2014)

2) *Diidxagola*: cercano al proverbio o refrán.

3) *Rinuunda'* o *liuunda'*: discurso literario poético y cantado.

4) *Düüdxagüca'-düüdxaxhüübui'*: la mentira y el cuento: lo inventado y los hechos reales. Es el gusto de escuchar bellas mentiras, dice Matus.

5) *Mito y leyenda*, correspondientes poco más o menos a occidente.

Estos y otros géneros retóricos *binni z'áa* (incluso una forma propia analógica a la novela) tienen su raíz en la rica concepción del *didxa*: “palabra, idioma, razón, causa, concepto, discurso, asunto, plática, argumento, tesis, ciencia, proverbio, etc., etc.”, nos dice López y López (1955), que le atribuye el carácter de principio lógico-dialéctico, además de medio de explicación de la realidad y de estructuración de la ciencia.

Respecto a la exuberancia del decir *binni z'áa*, Fray Juan de Córdova (1578) anotaba en su vocabulario la gran versatilidad y riqueza conceptual de algunos vocablos, así como la proliferación de voces para nombrar las más diversas realidades y detalles del kosmos *binni z'áa*:

que unos mismos vocablos se hallan puestos en diversos lugares porque sirven para todo, y así en todas partes que se hallen. La segunda Por que estos indios zapotecos, aún a las cosas que nunca gente les aplicara nombres se los dan ellos v. g. Quien ha visto dar nombre a los diferentes tañidos de las campanas o lo que dizque dicen cuando suenan, y lo que hace la culebra cuando anda, y la carreta cuando anda y a los latidos y pulsos del corazón, y al hervor de la olla y a otras cosas ansi semejantes aún a los actos que hacen las aves y animales, y a las demás cosas inanimadas y a las que hazen los instrumentos con que hazemos algo, para todo hallan nombres e interjecciones conque las explicar.⁴

López nos indica que *didxa* es como “la palabra que expresa; y la razón que explica”. La metafísica de *guenda* (equivalente *binni z'áa* –según López– del “ser”, detallado más adelante) se expresa a través de *didxa*. *Didxa* requiere *guenda*; o dicho en comparación intercultural con el helenismo dominante, como comenta López: el *logos* requiere el ser. El contenido del discurso es la relación de pertenencia de las cosas con *guenda*, con el ser, la relación que las cosas dicen al ser: *nunaguenda*. Señala además López en su tesis de maestría que

nunaguenda viene del verbo *brunaguenda* que prístinamente significa: “ar-güir ser”, “implicar ser” “aludir al ser” “pertenecer”, “atribuir” y que es la equivalencia en zapoteco del verbo “ser”. Decir, por ejemplo, “esto

4 Recuperado en <http://archive.org/details/arteenlenguazapo00juan>

es” equivale en zapoteco a decir: “esto arguye ser”, “esto pertenece o dice relación al ser” (p. 14, versión digital).

El “esto” no es una cosificación, sino una relación que se reconoce, argumenta con el ser. En la epistemología, conocer (*brunibea*) es escuchar con atención *didxa*. Las cosas son verdad “en cuanto son partes, especies o formas de *guenda*”. *Guendarunibea* es el conocimiento de las cosas que se dicen en relación con “un principio unitario y absoluto”. Lo que no expresa *guenda*, es falso. Pero además, solo conocemos *guenda* a través de *didxa*, por las cosas que se dicen y guardan relación con el principio. Y, citemos aquí puntualmente a López (1955, p. 8, en la versión electrónica):

Resumiendo: directa e inmediatamente conocemos las formas, partes o especies del ser. Indirecta y mediatamente el ser mismo, es decir, por reflexión; ya que *guenda* (el ser) trasciende nuestro pensamiento y lo limita. Nuestro pensamiento mismo es una forma, parte o especie del ser (*guenda*). Por tanto, solo puede adecuarse no con *guenda* (el ser); sino con las cosas, esto es, con las formas, partes o especies (del ser). Ahora bien, tanto la verdad de las cosas como la verdad del conocimiento no son la misma verdad (*buandi*). Porque las cosas no se resuelven ni en sí mismas, ni en el conocimiento; tampoco el conocimiento se resuelve ni en sí mismo ni en las cosas. Las cosas y el conocimiento se resuelven, gracias a *DIDXA*: el verbo o logos, en el seno del ser, esto es, en *GUENDA*, del cual son determinaciones. *Guenda* es madre de todas las cosas: la misma verdad por la que todo lo demás se dice verdadero.

El conocimiento en esta filosofía –señala López– responde a la metáfora de la balanza: señala el equilibrio, lo justo de las cosas para con el ser (con *guenda*), por medio del fiel *bea* (*guendaruni-bea*): “peso o medida”, el punto de vista o *skopós* del conocimiento.

López propone que en la filosofía *binni zúa*, el principio de no contradicción, mediante el cual una cosa no puede ser y no ser, en el mismo respecto y tiempo, se expresa de manera original como *qui zanda guunaguenda gastí ne cadí guunaguedani lu tobiroa-ci didxa* (“nada puede bajo la misma razón, decir y no decir relación con el ser”); es decir, la no-contradicción se enfoca, se acentúa desde la discursividad, desde el poder de la palabra.

En el proceso de elaboración de su pensamiento, los *binni zúa*, a diferencia de lo que piensan Miró Quesada o Mejía Huaman, superaron el mero concepto y

elaboraron terminología técnico-filosófica, como revela López (1955) a partir del *Vocabulario* y el *Arte* de la lengua *didxazá* recuperado por Juan de Córdova en el inicio de la Colonia:

- *ruguunaguenda*: predicar, atribuir, aplicar
- *huegunaguenda*: predicado, atributo o categoría
- *didxa tobiroa-ci-ni*: nombre unívoco
- *didxa nucha lu*: nombre equívoco
- *didxa gadxee-gadxee lu*: nombre análogo
- *didxa naxhidi lu*: habla confusa, enredada
- *didxa nariini lu*: habla clara o distinta
- *didxa guizaa lu*: concepto comprensivo, exhaustivo, perfecto
- *didxa gola*: concepto aprehensivo, conocimiento no exhaustivo, imperfecto
- *diee*: género
- *cuée, lu*: especie
- *nadxee*: diferencia
- *natobi-ci*: identidad entre cosas o de la cosa consigo misma

De modo que *didxa* no es el mero “discurso” occidental. Incluye aspectos de la razón, pero específicamente de la argumentación, de la retórica y de la lógica incluso, pero también aspectos de la causa, del concepto y de *guenda*.

Guenda

El concepto *guenda* es entonces una construcción similar al ser, un concepto abstracto-universal, absoluto. Juan de Córdova, citado por López (1955, p. 4), señala en su *Arte en Lengua Zapoteca*: “tiene innumerables significados y tiene tanta fuerza que donde quiera que se ayunta lleva tras de sí todos los significados y todo lo trae al retortero”. Y López acota, que si bien puede entenderse como Ser, no tiene derivados y lo es tanto sustantivo, “pues en zapoteco no hay verbo sustantivo”. Sucede como en gran número de otras lenguas amerindias, que hay una profunda concepción del ser, pero no aparece la condición lingüística griega o de las lenguas romances de la cópula, sino que el ser se sobrentiende. En nahuatl, por ejemplo, si acaso, aparece al final de oración el morfema *yes*, para indicar la noción de ser futuro (el *ye* es también el adverbio “ya”) o el *nican ka* como “estar aquí”, “aquí-ahora”. De modo que en zapoteco, el ser

se suple con el pasivo que significa ser hecho, o por elipsis, esto es, callando la cópula de las proposiciones; v.gr. yo bueno en lugar de yo soy

bueno. El zapoteco aún tiene más medios para suplir el verbo sustantivo.⁵

En zapoteco, explica López, la locución plural “los seres” se expresa como: “*ca lu, ca cuée, ca xpaa* donde: *lu, cuée, xpaa* valen tanto como especie, parte o forma, y *ca* es la partícula que se antepone para hacer el plural”. Dando así, por ejemplo, *ca lu guenda*: “las especies del ser, las partes del ser o bien las formas del ser”, los seres, las cosas. Y “una cosa” daría lugar a *tobi lu, tobi cuée* o *tobi xpaa*, “una especie, una parte o una forma del ser.” Aunque –indica López– podría afirmarse el ser en una expresión como *tobi lu guenda, tobi cuée guenda* o *tobi xpaa guenda* y otros casos análogos.

López destaca el caso de *guizaa lu* como expresión técnico filosófica: “literalmente se traduce: especies, formas o partes *completas* o mejor *justas* especies, formas o partes”, equivalente de “todas las cosas, todos los seres, el universo”.⁶

En el otro extremo, lo individual concreto se expresa subordinadamente como “elemento de”, con el uso común de clasificadores: “*chupa guique bere*: dos cabezas de gallina, por decir dos gallinas; *gande ñee biongo*: veinte pies de ceiba, por decir veinte ceibas; *chona cuee yu*: tres partes de tierra, por decir tres tierras”. Hecho que sucede en forma similar en muchas lenguas amerindias, poseedoras de clasificadores, como el náhuatl y maya clásicos.

Lo importante, sostiene López, es que entonces *guenda* se concibe como un todo unitario y absoluto, que comprende las partes, en una inter-implicación partes-todo, individuos-grupo. Es nuevamente, como en la casi totalidad de *Abya Yala*, el principio de conexión, la imposibilidad de hablar de los seres o cosas como aisladas: “Todo ser (*guizaa lu*) si es o existe verdaderamente, es y existe dentro de una unidad”, de la que emergen todas las cosas, de *guenda*. “*Guenda* es madre de todas las cosas: *gola gozaana guizaa lu*”, “gran parturienta de justas caras”, “gran parturienta de completas caras”. Es decir que las especies, partes o formas de *guenda*, son caras. El ser, elucubra López, ha sido concebido como hecho estético, como joya de infinitas caras, cada una (*tobi tobi lu*) es una parte, un destello (*tobi tobi xtuxu*), una cualidad o virtud (*guezá*).

Lo que ata todo es *guenda*, que se distingue de la multiplicidad de las caras y de las cosas: *gadxeenaca guenda gadxee naca guizaa lu*. Es el principio, la madre que permite hablar de las cosas, la universalidad *binni zaa* del ser desde la selva exuberante,

5 Fco. Pimentel, ‘Tratado de Filología Mexicana’, 1875, en López, 1955, p. 4, versión electrónica.

6 *Ibidem*, p. 5, versión electrónica

donde todo nace, gravita, considera López y López. Y tal condición –nos describe en su tesis de maestría (p. 11)– aparece en “todas las relaciones, predicaciones o atribuciones que hace el zapoteca, se halla siempre supuesto de modo implícito o explícito, tácito o expreso, el ser”.

En la lengua, *guenda* interviene también como elemento antepuesto a un término concreto para volverlo abstracto: *v. gr. bro* comer, *guendabro* la comida; *naob-abui* bueno, *guendanachabui* la bondad.

Sabemos, por otra parte que, en la cultura, *guenda* es también una creencia totémica, una entidad que representa el doble animal de determinada persona (como el *nabual*) a la que se encuentra unido. Protege a la persona, pero también el daño producido a la *guenda* repercute en quien está ligado a su destino. Todo lo cual si bien nos muestra que podemos hacer comparación filosófica intercultural provechosa entre ser y *guenda*, la noción *binni zúa* de *guenda* desborda el ser griego en múltiples aspectos, por más que trate López de ajustarlos. Porque incluye:

1) su dimensión discursiva-argumentativa en lugar de la separación Ser-Logos (o en todo caso, próximo solo a algunas interpretaciones, como la de Heráclito), su argüir ser;

2) supone la conexión de todo, más que el concepto de Parménides del ser único y redondo, igual por todas partes;

3) incluye la Antropología, el ser humano (*binniguenda*) y

4) al *nabual*, al doble, lo espiritual.

Guenda es más bien –de acuerdo a la misma elucubración de López– un Argüir Ser, un Discurso del Ser, una Relación al Ser, que forma la humanidad en su condición completa material y espiritual, por lo cual habría que estudiarla mejor desde el propio interior del *didxazá*. En ella, en su polisemia, todavía hoy, como pudimos comprobar en Juchitán, *guenda* es también acción y para algunos cumple función de agentivo, de volver sujeto. Es inteligencia o cultura *en guendabianni*. Puede ser moneda en economía. En política es cargo y representa poder, como en *binniguenda* en tanto gente de poder que construyó Monte Albán y Mitla. En el plano trascendente es espíritu, alma, energía vital y también don. De modo que, como diría un *binni zúa*, *guenda* es todo, la madre de todas las cosas.

Ladxi

La dimensión de la primera persona, del “yo” da lugar en *binni zúa* al concepto *ladxi*. El yo que emite un juicio: *guendabiáni*; que ejerce su voluntad: *guendariciguenda-*

ladxi; que manifiesta desde la *guelagueza*, la facultad de guardar una cosa estimándola: *guendarapadxuunu*, etcétera.

El *ladxi* depende —dice López— del *éthos*: *xpea*, *xquenda*, *xpea tobi tobi guidxi*. A su entender, el centro de este en zapoteco es la muerte: *guendaguti*, como algo inaplazable que da lugar a la defensa de la vida, a “una apología de la perpetuidad”, que no parece ajena tampoco a la inspiración nahua de Nezahualcoyotl.

Ahora bien, el aporte de López sobre el *ethos* se complementa con la complejidad de la 3ª persona del *dixazá* en particular en el complejo caso de la variante dialectal de San Pedro Güila. A. López Cruz (1997) ha descrito la tercera persona del zapoteco como teniendo una dimensión pragmática que resalta en el concierto de las lenguas del mundo por su complejidad: *làa'ní* (inanimado), *làa'ni'* (sagrado), *làa'má* (animal), *làa'xà'* (confianza) *làa'bí* (familiar), *làa'bá* (respeto). La tercera persona es de lo que se habla, del mundo de *Guenda*.

Binniguenda

Los seres nacidos del parto de *guenda* son *binniguenda* (*binni*, ser humano y *guenda*, ser); es decir, poseen algo equivalente —según López— al espíritu, que Juan de Córdova traduce como “hombre de ser, de tomo o autoridad”, que expresa *didxa*, lo lleva a cuestras: *binniroadidxa*, seres ligados a la significación, a un destino, una razón, pero que se extiende del ser humano a todos los seres, al igual que en casi todo el continente, donde alma, espíritu, humanidad no son condición de la especie. A través del ser espiritual se manifiesta la creación, como esencia de los *binniguenda*, ligados a *didxa* y al amor: *guendaranaxbí*, el amor que engendra, en el seno de *guenda* a los verdaderos espíritus.

En zapoteco de la sierra se ha escrito de los seres creadores como *benegwblas* (suena un poco como “binigulás” para un hablante de español), sobre los que escriben Henestrosa o Julio de la Fuente, desde un enfoque afectado desde la Conquista por el eurocentrismo, relacionándolos con los mitos de gigantes. Los *benegwblas* son un foco cultural identitario, del origen *binni záa*, con el que los infantes aprenden a relacionarse a través de los ancianos y de la mitología zapotecos.

Y ese ser *binni záa* se expresa de manera puntual en la *guelagueza*, que conocemos por la fiesta ya de fama internacional, pero que es más que folclor y danza, es una “virtud”, un significado abstracto que López compara al griego *aretée*, a la “dignidad”, la cualidad ontológica de la virtud (no *guezza*, que aparece como “virtud” en el vocabulario de Juan de Córdova —señala López—).

Persona digna y virtuosa se dice en zapoteco *binninagueza*: *binni* (humano) y *nagueza* (virtuoso). O *binniragueza*: virtuoso, de *binni* (humano), *ragu* (que se nutre) y *gueza* (virtud); el ser humano que se nutre de la *guelagueza*, del alimento espiritual humano, de la sabiduría; el que cumple con el deber, la obligación o cargo. Porque *Gueza* significa también deber, cargo u obligación, de acuerdo a una concepción de la jerarquía en el orden de las cosas, el kosmos.

La *Guelagueza* muestra, como en otros pueblos de *Ahya Yala*, la condición determinante absoluta del bien: sigue operando a pesar de recibir el mal, es el bien por el bien; es “plenitud de gracia”, afirma López y López⁷. En el mismo sentido —señala— se distingue de la ley (*beanaꝥoo*), porque *Guelagueza* es medida solo de concordia, se rige por el impulso amoroso, mientras que la ley, el derecho, implica coerción.

Lectura recomendada

López, G. (1955). La Filosofía de los Zapotecas. *Filosofía y Letras, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México* (UNAM), N^{os} 57, 58 y 59.

Otras referencias

Acosta, E. (2007). *Zapotecos del Istmo de Tehuantepec. Pueblos indígenas del México contemporáneo*.

México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Ávila, R. (2002). *Los pueblos mesoamericanos*. México: Instituto Politécnico Nacional.

Bernal, I. (2012). *Homenaje a Ignacio Bernal*. México: INAH.

Bernal, M. (1987). *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. I. New Jersey: Rutgers University Press.

Burgoa, Fray Francisco de. (1989, original de 1674). *Geográfica descripción de la parte Septentrional del polo ártico de la América y nueva iglesia de las indias occidentales y sitios astronómicos de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*, T. I y II. México: Editorial Porrúa S.A.

Contreras, J. M. (2011). *Das Nican mopohua: kritischer Ausdruck des indigenen Denkens. Eine ethische und politische Lektüre* (tesis doctoral). Munich: Hochschule für Philosophie.

Córdova, Fray Juan de. (1578). *Arte en Lengua Zapoteca*. Recuperado en <http://archive.org/details/arteenlenguazapo00juan>

Córdova, Fray Juan de. (1987, original de 1578). *Vocabulario Castellano Zapoteco*. México: Ed. Toledo

Davies, N. y Pörtner, R. (Herausgeber). (1980). *Alte Kulturen der Neuen Welt*. Düsseldorf:

⁷ Véase su tesis de maestría en filosofía.

ECON.

- Farriss, N. (2014). *Libana. El discurso ceremonial mesoamericano y el sermón cristiano*. México: Artes de México.
- Henestrosa, A. (2003). *Los hombres que dispersó la danza*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- León-Portilla, M. (2004). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: UNAM.
- León-Portilla, Miguel. (1997, 2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 10). México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas.
- López Cruz, A. (1997). *Morfología verbal del zapoteco de San Pablo Guilá*, tesis de licenciatura de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- López, G. (1955). *Esquema del pensamiento filosófico zapoteca* (Tesis de Maestría). Facultad de Filosofía y Letras. México: UNAM.
- Marcus J. y Flannery, K. (2001). *La civilización zapoteca*. México: FCE.
- Millán, S. (2006). *Oaxaca y sus pueblos indígenas. Indicadores socioeconómicos*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Pipitone, U. (2006). *Oaxaca prehispánica*. México: CIDE.
- Serrano, E., Embriz, A. y Fernández, P. (Coords). (2002). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México 2002*. México: Instituto Nacional Indigenista, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Consejo Nacional de Población.
- Urcid Serrano, J. (1997). La escritura zapoteca prehispánica. En *Arqueología Mexicana*, 26. México: CNCA-INAH, Editorial Raíces.

Fragmentos de texto del *didxa binni záa*

Mbala Yuzi

Guana La`tu didxa guní menegulajza: Mba rajca stajla ijza, guyu toy guele nadza dux quiedze no', mba stubile'si ñalano lo nse'. Neajcame de que toy mba'la xtujlahua. Duxumejne no'bidzieij ñilabua.

Guyu chujpa mene gaele, ña ñuti mbala cala, toy de leajcame duxumejne no' no stoyj-me neajcame de Tlacotepec, gujtziajcame mejne ante ñajcame de que bele ñuyaajcame nse riene lo guiagu gayajta, entonces, be'tiajcame mbala huej, pero bele guiajta nse claro, señal hua de que mba ñeiti guere no, no leacame mba diñibiguiataajcame.

Sajtiajcame, ora bidziniajcame gaxu de Guiagulajna, hualijpa lajna nse, birajlaajcame ladi maró cala, lojpa guijquima, biajpa gueropa mene gaele, sejtí betiajcame ma', ejru yaa, bojpo, bojpo riene biruj guiagu cala, ora bidzinihvia guiedze, duxumejneno begajpa naa'.

La serpiente

En los años anteriores el pueblo se estaba inundando a causa de una serpiente, la gente del pueblo estaba desesperada y tenían miedo que el pueblo se perdiera en el agua.

Así que dos personas que eran naguales, se dispusieron a ir a matar a la serpiente uno de ellos era Domingana, y la otra era de Tlacotepec, ellos dijeron que la señal que le daban al pueblo, si cumplían con matar a la serpiente, era que del río iba a correr agua con sangre y espuma, y si no lograban con su propósito el agua iba a estar limpia, pero ellos nunca más iban a regresar.

Se dispusieron a ir, y cuando llegaron al lugar donde estaba la serpiente, los dos se aventaron de forma inclinada convirtiéndose en rocas, para poder machucarle la cabeza, y así fue como mataron a la serpiente, y del río corría agua con sangre y espuma, cuando este llegó a la vista del pueblo todos se alegraron porque el pueblo estaba a salvo.⁸

El mito del conejo

El conejo quería crecer.

Dios le prometió que lo aumentaría de tamaño si le traía una piel de jaguar, una de mono, una de cocodrilo y una de serpiente.

El conejo fue a visitar al jaguar.

Dios me ha contado un secreto –comentó confidencial.

El jaguar quiso saber y el conejo anunció un huracán que se venía.

- Yo me salvaré porque soy pequeño. Me esconderé en algún agujero. Pero tú, ¿qué harás? El huracán no te va a perdonar. Una lágrima rodó por entre los bigotes del jaguar.

- Solo se me ocurre una manera de salvarte- ofreció el conejo-. Buscaremos un árbol de tronco muy fuerte. Yo te ataré al tronco por el cuello y por las manos y el huracán no te llevará.

Agradecido, el jaguar se dejó atar. Entonces el conejo lo mató de un garrotazo y lo desnudo.

Y siguió camino, bosque adentro, por la comarca de los zapotecas.

Se detuvo bajo un árbol donde un mono estaba comiendo. Tomando un cuchillo del lado que no tiene filo, el conejo se puso a golpearse el cuello. A cada

⁸ Fuente: Recuperado en http://www.santodomingopetapa.com/mitos_leyendas_zapoteco_domingano.shtml

golpe, una carcajada. Después de mucho golpearse y reírse, dejó el cuchillo en el suelo y se retiró brincando.

Se escondió entre las ramas, al acecho. El mono no demoró en bajar. Miró esa cosa que hacía reír y se rasco la cabeza. Agarró el cuchillo y al primer golpe cayó degollado.

Faltaban dos pieles. El conejo invitó al cocodrilo a jugar a la pelota. La pelota era de piedra: lo golpeó en el nacimiento de la cola y lo dejó tumbado.

Cerca de la serpiente, el conejo se hizo el dormido. Antes de que ella saltara, cuando estaba tomando impulso, de un santiamén le clavó las uñas en los ojos.

Llegó al cielo con las cuatro pieles.

– Ahora créceme- exigió.

Y Dios pensó: “Siendo tan pequeñito, el conejo hizo lo que hizo. Si lo aumento de tamaño, ¿Qué no hará? Si el conejo fuera grande, quizás yo no sería Dios.”

El conejo esperaba. Dios se acercó dulcemente, le acarició el lomo y de un golpe le atrapo las orejas, lo revoloteó y lo arrojó a la tierra.

De aquella vez quedaron largas las orejas del conejo, cortas las patas delanteras, que extendió para parar la caída, y colorados los ojos, por el pánico.⁹

El mito de la lagartija y la abundancia de agua

Víctor de la Cruz, en algún pueblo de Oaxaca recogió un mito donde la lagartija es el símbolo del agua, del rayo, de la lluvia y la sequía, sin especificar el nombre del lugar donde obtuvo su información, lo cual nos sirve para aclarar este nombre de día.

En la cumbre de una montaña vivía desde antes del amanecer del mundo el Viejo Rayo de Fuego, *Cocijoguí*, era el rey y señor de todos los rayos grandes y pequeños.

Al pie de su trono deslumbrante tenía bajo su custodia cuatro inmensas ollas de barro donde guardaba encerrados, en una, a las nubes; en la otra al agua, en la tercera al granizo y en la cuarta al aire. Cada una de estas ollas, a su vez, estaba vigilada por un rayo menor en forma de “chintete” o lagartija.

Este es un fragmento del relato mítico que recogí:

Y dice que estando sembrando ahí con un compadre que tenía él, estaban sembrando una mañana y vieron que se formó una nube en el cerrito de Monte Albán; se empezó a formar así y empezó a caminar – decían ellos– y en lugar de traer agua traía rayos.

⁹ Fuente: recuperado en <http://www.masacalli.com/2008/12/el-conejo-quera-crecer.html>

Entonces vieron que venía avanzando y en un ratito ya lo tuvieron encima. De repente oyen un gran trueno al lado donde estaba su compadre, cuando pensaba mi abuelo que había matado al compadre cuando se fija para abajo y ve que su compadre ya está levantando un chintetito:

– Mira, dice, este es el rayo.

Por eso decía mi abuelo, cuando vayan al campo hay un chintetito que parece lagartijita, porque la lagartijita es ágil así. Pero este chintetito tiene brillantes aquí, brilla mucho. Es más chiquita, es más bonita, pero es trepador y la lagartija no trepa, nomás corre. Y este chintetito – dice– que lo agarra y le dice:

– Mira este es el nahual del rayo, aquí esta, aquí lo tengo. Pero cuando se acercaron dice, vio que estaba llorando, le salían lagrimitas. Este es nahual aprendiz, pero me lo voy a llevar, vas a ver como lo voy a castigar.

– Y se lo llevaron para su casa y lo mete en un jarrito, con sal adentro; lo pone a la mitad y lo encierra ahí. No sé qué virtud tiene la sal que no pudo salir el chintetito, nomás asomaba las manitas –y dice– le escurrían sus lagrimitas. Y dicen que al otro día cuando estaban ya por terminar su faena, entonces dicen que no trabajaban más de las doce; y ya se iban a descansar cuando ven que venía aquella mujer y aquel hombre a lo lejos. La mujer hasta se caía de la desesperación de que venía caminando y les hacia el sombrero así a lo lejos. Cuando ya se acercaron –decía mi abuelo, porque no decía el hombre si no el cristiano aquel– cuando se acerca dice:

– Oigan, amigos, saben que... Hey, tú amigo, devuelve a mi hijo, no seas cabrón –le dice el señor.

– Pues, cuál tu hijo? Yo no tengo ninguno.

– Claro que sí tú lo tienes, ayer lo agarraste. No seas canijo –dice–, es que es nahual nuevo; no sabe bien cómo se hace.

No, no lo tengo.

Total que le logra sacar la verdad.

– Bueno, sí lo tengo.

– Entrégamelo no seas malo y velo por ese dolor de esa madre que viene ahí atrás.

Mira como está llorando, hazlo por ella.

Se compadece el señor este, y dice:

– Pero con una condición, porque tu hijo me quería matar. Qué tal si me agarra el rayo, me mata.

–No –dice–, mira. Dámelo con una condición. Yo me encargo de que este año el agua llegue bueno para tu cosecha.

Le dice el compadre aquel de mi abuelo:

– Bueno, te lo voy a dar con una condición: que le enseñes bien y que me traigas agua para mi milpa.

Acordaron bien –dice:

– Y cómo voy a hacer para entregártelo.

– Así como lo tienes, no tengas miedo; porque vas a ver otra vez lo que viste ese día.

Y dice que llegaron a la misma hora cuando lo llevaron. Y que mero la hora cuando vio que se levantó aquella nube, iba a volver a ver otra vez la nube.

No tengas miedo –dice–, porque voy a ser yo.

Entonces, después, al otro día agarra lleva su jarrito que tenía la sal allí y lo lleva a la cabecera de la tierra. Cuando ve que se empieza a formar la nubezota dice que ve como viene otra vez pero echando grandes truenos, pero ya casi cuando esta cerquita se sube el jarrito [a la cabeza] y se oye un gran rayo. Se va el rayo. Piensa en mi abuelo que ya estaba muerto su compadre, cuando se da cuenta, que estaba más vivo que nada. Y dice:

Mira compadre, ya se fue el chintete.

La sal seguía allí, el chintete se fue. Dice que ese año tuvieron una cosecha excelente, contaba mi abuelo.

No obstante, no hay que especular tanto para encontrar este nombre de día en otra parte, pues en el *Vocabulario* de Córdoba hay entradas donde aparece la raíz del nombre: “lagarto y grandezillo que comen”, *cotàche*, actualmente *guchachi* en El Istmo; “lagartixa verde”, *cotácopéche*, que sería en El Istmo *guragu* ‘-bidxi’, ‘lagartija-sapo’; “lagartixa de esotras”, *cotache*, para este nombre tenemos dos posibilidades en El Istmo: *guin*, que es una especie de iguana pequeña de cola corta, y *guragu*, la conocida lagartija. En cuanto al color azul con el cual se pintaba a la lagartija en los códices, hay que recordar que la turquesa, símbolo del agua, es de color azul-verde, por lo que en Córdoba encontramos el nombre de esta piedra preciosa como *quie quézananagáa*, “piedra preciosa verde”.

En conclusión, que la lagartija simbolice la abundancia de agua tiene un origen mítico, mientras el uso de color azul para pintarla tiene su origen en el color de la turquesa. Por lo que se refiere al glifo de este nombre de día, aunque no soy arqueólogo ni epigrafista, siendo la lagartija el nahual o *guenda* de Cociyo –dios del rayo y el agua supongo que la representación glífica pudo ser hasta el Clásico el rostro de este dios y a partir del Posclásico la figura del *guenda* mismo. La lagartija.¹⁰

10 Fuente: Villagómez, Yanga (7 de marzo 2013). *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe. Pueblos indígenas de México y agua: zapotecos del Istmo*. Recuperado en: http://www.unesco.org/uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/22_Zapotecos.pdf

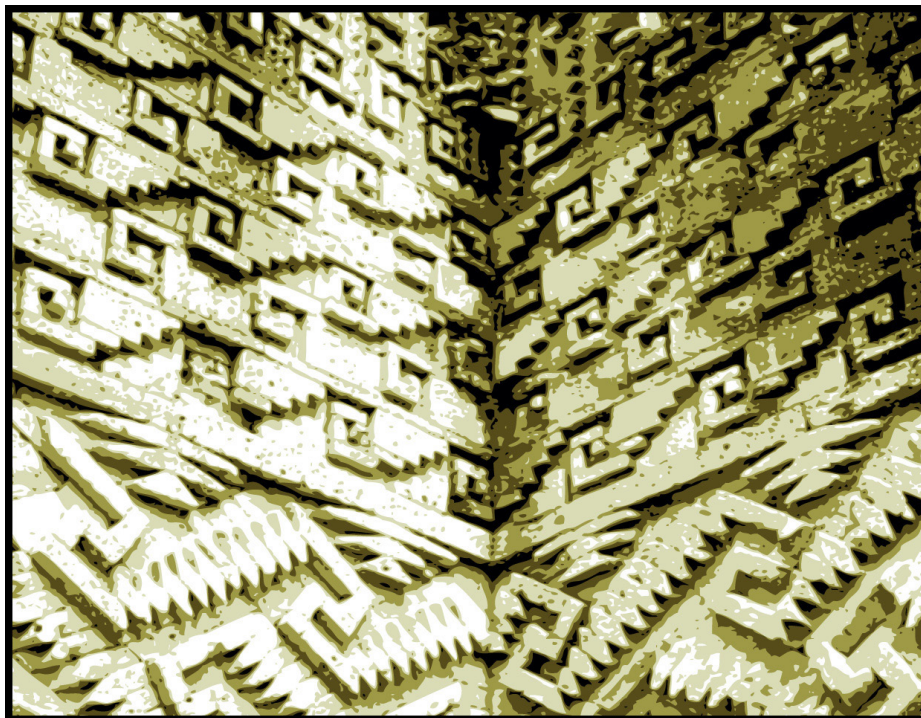


Figura 21. Grecas de Mitla, Oaxaca.



Figura 22. Región geográfica de Monte Albán.



Figura 23. Lápida de conquista del Edificio J, Monte Albán, Oaxaca.

Algunos “programas” pictográficos zapotecos muestran topónimos de comunidades conquistadas. A partir de foto de Javier Urcid.¹¹

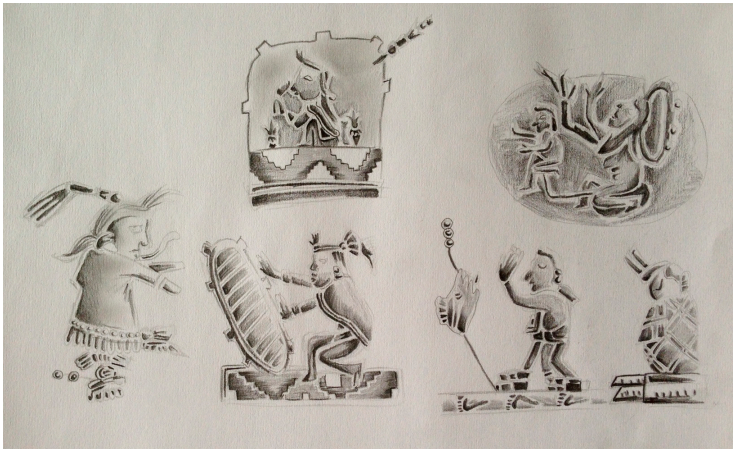


Figura 24. Verbos en los códices oaxaqueños: “Oler”, “nacer”, “acatar”, “empujar”, “caminar”, “morirse”.¹²

¹¹ Fuente primaria: recuperado en <http://www.arqueomex.com/S2N3nZAPOTECA70.html>

¹² Fuente primaria: recuperado en <http://arteshache.blogspot.mx/2010/02/cultura-mixteco-zapoteca-la-union-de.html>

Capítulo 12

***K'aboolal*: el conocimiento maya del tiempo, las abejas y el águila bicéfala mayas**

Pedro Reygadas y Juan Manuel Contreras, reseña de Julio López,
Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin y Luis Alberto Padilla

Hasta hace poco se pensaba que los pueblos mayas, extendidos desde el núcleo aislado de la Huasteca potosina (los *teenek*) al hoy sureste mexicano y Centroamérica, aunque con antecedentes milenarios del período lítico, consolidaban su identidad propia un par de siglos después de Cristo. El descubrimiento de la enorme pirámide de *La Danta* y el complejo de *El Mirador* en Guatemala nos trasladan más de mil años atrás en el tiempo de formación de la sabiduría maya. La cerámica antigua más abundante del sitio corresponde a los complejos cerámicos Cascabel del Preclásico Tardío (300 a. ec.-150 ec.). Pero *La Danta* presenta ocupación humana desde el Preclásico Medio. *El Mirador* fue ocupado desde el 1000 a. ec. y *La Danta* supone una elaboración ya existente de múltiples aspectos kosmoperceptivos (Sucuy Ley y Hansen, 2013), de arquitectura y de astronomía.

La cultura maya, a pesar de sus cataclismos internos, mantuvo determinada continuidad hasta entrada la Colonia, pues los últimos reductos mayas fueron invadidos ya al término del siglo XVII. El maya yucateco es la lengua con mayor unidad entre las lenguas de México, las lenguas y grupos mayas son mayoría en Guatemala, y el conjunto de pueblos originarios y lenguas mayenses manifiestan una gran riqueza cultural, lingüística y filosófica viva en el área centroamericana y del sureste mexicano.

Ahora bien, a diferencia del pensamiento de muchos otros grupos originarios, los lectores pueden acudir a numerosos textos de la filosofía, del sentipensar maya, en especial —pero no solo— en español, inglés y alemán. Además es posible pensar en preguntas filosóficas occidentales desde su respuesta maya. Por ello, de la enorme riqueza maya, trataremos aquí solo tres aspectos en forma breve:

- 1) el tiempo y el kosmos maya,
- 2) la filosofía política y los aportes recientes revolucionarios a la comprensión de la escritura y la organización maya, realizados por Julio López Maldonado y
- 3) el *Cabavil* como ejemplo de los peculiares conceptos filosóficos originarios, ligado a un símbolo compartido por muchas culturas del mundo: el águila bicéfala. En otra ficha tratamos el pensamiento maya tojolabal.

Pero antes de adentrarnos en estas dimensiones filosóficas, expondremos algunos nodos histórico-culturales necesarios para comprender y contextualizar el filosofar maya, pueblo con aún 859,607 hablantes de tres años o más en la muestra intercensal 2015.

La historia maya antigua

Los mayas se establecieron en un amplio territorio que posee características geográficas muy variadas. El lugar de su asentamiento se puede dividir geográficamente en tres zonas: en el norte, la península de Yucatán, compuesta por vastas llanuras áridas y desprovistas en general de grandes corrientes de agua. La única fuente de agua superficial, exceptuando los pocos lagos y pequeños arroyos salobres próximos a la costa, es la que suministran los cenotes o grandes pozos naturales¹; en el sur, las tierras altas de Chiapas, Guatemala y Honduras con abundante vegetación y excelente clima (esta región será la sede de los grandes logros culturales de los mayas: la escritura, la numeración y el calendario) y en el centro, una zona cubierta de espesa selva tropical y recorrida por tres caudalosos ríos, el Motagua (Guatemala-Honduras), el Usumacinta y el Grijalva (sureste de México) (Davies, 1980, p. 164). Su apogeo clásico duró varios siglos (200-900 d. C.) y se prolongó hasta la invasión y conquista española del siglo XVI (López, 1957, p. 107).

Para el estudio histórico de la civilización maya, suele dividirse este en cuatro períodos, con una variación en torno a los años señalados antes para Mesoamérica en general, a saber: el llamado Período Lítico (9,000-2,000 *a. ec.*), el Período Formativo (2,000 *a. ec.*-200 *ec.*), el Período Clásico (200-900 *ec.*) y el conocido como Período Postclásico (900-1542 *ec.*).²

Para el período Clásico los mayas habían formado varias ciudades-estado de tamaño desigual y bajo el gobierno de un señor o *halach uinic* (Ríos, 2007, p. 11). Eran ciudades administradas autónomamente pero con vínculos culturales comunes, una especie de confederación. Por el complejo desarrollo cultural alcanzado por los mayas su civilización es considerada como la más avanzada de Mesoamérica.

1 Los cenotes, cuyo número es abundante en la zona norte de la península, son cavidades de formación natural producidas por el hundimiento del suelo calizo que al fracturarse deja al descubierto la fuente de agua subterránea. Un estudio interesante sobre la dimensión ritual de los cenotes se puede ver en Coggins-Shane, 1993.

2 Rivera, 1986, p. 36. Una visión general de la historia maya en Culbert, 1974 y en Coe, 1980.



Figura 25. Región geográfica de la cultura maya

La etapa más elevada de esta civilización tiene lugar hacia el 250-300 *a. ec.*, cuando muchas ciudades-estado mayas se disputan la hegemonía territorial y comercial de las tierras bajas meridionales. Entre los centros urbanos que luchaban por la hegemonía se encontraban Palenque, Piedras Negras, Yaxchilán, Altar de Sacrificios, Seibal, Dos Pilas, Tikal, Uaxactún, Altun Ha, Caracol, Quiriguá y Copán (León-Portilla, 2004, p. 192).

Alrededor del 600-900 *ec.*, cuando la región de las tierras bajas del sur se encontraba densamente poblada, en ese momento, la civilización maya sufrió un repentino y misterioso colapso.³ Entre el 800 y el 900 muchas ciudades fueron aban-

³ Se han formulado muchas hipótesis para intentar explicar el colapso maya. Richard Adams ofrece una clasificación de ellas con sus respectivos exponentes: 1- Causas ecológicas: a) Agotamiento del suelo (O. F. Cook, W. T. Sanders, M. Harris); b) Pérdida de agua y erosión (C. W. Cook y O. G. Ricketson); c) La hierba de sabana (S. G. Morley). 2- Catástrofes naturales: a) Terremotos (E. Mackie); b) Huracanes. 3- Evolución (B. Meggers). 4- Enfermedades (H. Spinden). 5- Demografía (U. Cowgill y H. E. Hutchinson). 6- Estructura

donadas y la población total de la región disminuyó drásticamente (León-Portilla, 2004, p. 193).

Tras la caída de las ciudades de las tierras bajas (Culbert, 1973, pp. 3-19), el centro de la civilización maya fue transferido a la región de la actual península de Yucatán, en particular a las ciudades de Chichén Itzá, Uxmal y Cobá (Riese, 1980, p. 245). En el siglo X el pueblo tolteca procedente del norte de México emigró a la región, y la cultura maya sufrió el influjo de las costumbres, el arte y la religión toltecas. Entre los años 1000 y 1250, Chichén Itzá era el nuevo estado dominante de la región y recibía el tributo de las áreas circundantes (Landa, 1938, p. 138).

Hacia 1250 Chichén Itzá fue derrotado por la ciudad-estado de Mayapán la cual estableció una unidad estatal en la región de la Península de Yucatán (Riese, 1980, p. 240). A mediados del siglo XV esta unidad se descompuso en una docena de miniestados muy competitivos entre sí. Este fue el panorama político que se encontraron los europeos cuando llegaron a Yucatán en 1517.

En general, la economía maya giraba en torno a la agricultura y explotación de los recursos del bosque tropical húmedo. El modo de producción en su conjunto venía definido por las relaciones económicas entre el campesinado y el grupo dirigente. Tales relaciones se traducían en pautas de comportamiento social y en la ideología que los enmarcaba. Así, la base de la economía era una estructura de dominación derivada de la existencia de dos estamentos fundamentales: los *al-mehen* o “nobles”, que formaban la clase gobernante y detentaban los medios de producción, y el resto del pueblo que era la clase trabajadora dependiente política y económicamente de la nobleza (Rivera, 1982, pp. 25-31).

Esta marcada estratificación social permitió a la ilustrada aristocracia, que llevaría a esta cultura hasta alturas antes desconocidas (Bernal, 2007, p. 140), monopolizar el poder, detentar los puestos políticos y religiosos y disfrutar de los beneficios de la prosperidad económica. Por tratarse de un gobierno basado en una jerarquía teocrática, el gobernante supremo de la provincia, llamado el *halach uinic*, “hombre verdadero”, era en quien residía el poder absoluto sobre los asuntos terrenales y espirituales.

El grupo de los sacerdotes tenía la misma categoría que los jefes. El sacerdocio era hereditario y privativo de unas cuantas familias de la nobleza. Sus actividades se relacionaban con el ritual, los sacrificios, la adivinación, la astronomía, los cálculos cronológicos, la escritura, la educación religiosa y la administración de los templos.

tura social (J. E. S. Thompson, M. Altschuler, A. V. Kidder). 7- Invasión (R. E. W. Adams, G. Cowgill, J. A. Sabloff, G. R. Willey). Véase Adams, 1973, p. 21. Cit. en Ríos, 2007, p. 19.

Los mercaderes profesionales eran miembros de la nobleza, no solo por descender de los conquistadores de esas tierras, sino por tener en sus manos la actividad económica. Por su condición de nobles, los mercaderes fueron aliados poderosos de los jefes militares, ya que les informaban sobre las rutas y las posibilidades económicas y defensivas de otros pueblos (Riese, 1980, p. 230).

Debajo del estrato de la nobleza estaba el pueblo. La gente común era la más numerosa y comprendía a los campesinos, pescadores, leñadores, aguadores, albañiles, artesanos, canteros, tejedores, cargadores y los esclavos. El pueblo era el que cultivaba el maíz y producía los alimentos para sí mismo y para la elite dominante (Ríos, 2007, p. 11). También era el que cortaba, cargaba, labraba y esculpía las piedras que conformarían los grandes edificios, el que construía las calzadas y los templos, el que decoraba sus fachadas con pinturas y mosaicos, y el que con su tributo en especie y en trabajo sostenía a la clase privilegiada (López, 1957, p. 112).

La dieta alimenticia de los mayas era en general muy variada y rica en nutrientes vegetales y animales, los cuales obtenían de sus cosechas y de lo que la región selvática generosamente les ofrecía (Riese, 1980, p. 227). La práctica de cacería de animales y aves exóticas les permitió tener abundancia de pieles y hermosas plumas con las cuales elaboraban indumentarias y adornos que comercializaban, junto con muchos productos tropicales, con otras regiones mesoamericanas, especialmente con Teotihuacan.

Ninguna cultura mesoamericana logró el desarrollo artístico y cultural de los mayas (Bernal, 2007, p. 140). Por supuesto que tuvieron influencias de otras culturas mesoamericanas (olmeca, teotihuacana, tolteca) en diferentes etapas de su historia. Sin embargo, lograron desarrollar un estilo propio que los caracterizó en la arquitectura (el empleo de marcadores, estucos decorativos, molduras horizontales, el arco, la bóveda, dinteles, tragaluces, crestería, peineta); en la escultura y el relieve (empleados principalmente en las estelas, en los paneles de estuco de los muros de los edificios, en dinteles de las puertas y en los frisos de las canchas de juego de pelota) y en la pintura mural (en general estuvo caracterizada por su realismo, la brillantez de los colores, la amplitud, la variedad de las escenas y la belleza de su composición). Con todo ello diseñaron y ornamentaron el urbanismo de sus ciudades, que en general seguía un patrón muy preciso: plataformas y terrazas para situar los edificios, basamentos piramidales, templos, palacios, arcos de triunfo y juegos de pelota que se ordenaban en torno a las plazas, los patios y las avenidas (Ávila, 2002, pp. 129-139).

Durante el período clásico, los mayas desarrollaron un sistema muy complejo de escritura, único en toda Mesoamérica, con características fonético-silábicas.

Las inscripciones, cuyo contenido es eminentemente histórico (Bernal, 2007, p. 140), se encuentran principalmente en altares, dinteles y estelas, junto a personajes reales (gobernantes-chamanes, sacerdotes, guerreros) o haciendo referencia a un acontecimiento astronómico con asombrosa exactitud (eclipses de sol, de luna y de otros eventos celestes). Los temas de sus antiguos textos rebasan por supuesto las meras biografías cronológicas de los gobernantes mayas. Mediante esas inscripciones se ha tenido acceso al conocimiento exacto de sus chamanes, sus ancestros divinos y reales; sus guerras: triunfos y derrotas; sus vínculos familiares: matrimonios, hijos y hermanos; sus alianzas; muertes y funerales; el juego ritual de pelota; ritos de autosacrificio; la humillación pública de los cautivos; la dedicación de casas y templos, etcétera (Ávila, 2002, p. 143).

En el campo del cómputo del tiempo, los mayas no tuvieron rival (Riese, 1980, p. 226). Inventaron el calendario más exacto del mundo en su época (Ávila, 2002, p. 116). Su constante preocupación por el registro de los acontecimientos históricos los impulsa a fecharlos de manera muy precisa, razón por la cual emplean un complejo sistema de cómputo compuesto por los siguientes elementos: el calendario de la zona central mesoamericana, caracterizado por la combinación de un ciclo de 365 días (agrícola-religioso) y otro de 260 días (adivinatorio) en un ciclo de 52 años; el ciclo de 360 días (histórico-adivinatorio) y la llamada cuenta larga que heredaron de los olmecas, la cual permitía anotar cualquier número por muy elevado que fuera y cualquier fecha por muy lejana que estuviera (Bernal, 2007, p. 140).

Los aportes mayas más importantes y trascendentales a nivel mundial fueron, sin lugar a dudas, la concepción del cero en las matemáticas y el sistema de notación de posición. El cero lo inventaron los mayas en el 36 *a. ec.*, antes que los hindúes⁴. Su numeración, que empleaba tres tipos de símbolos (el punto representaba el valor 1, la barra representaba el valor 5 y el caracol —u otro símbolo— representaba al 0), fue vigesimal (Riese, 1980, p. 239). Vinculado a ese relevante desarrollo matemático estaba la notación de posición, en la cual el lugar que ocupaba un determinado símbolo matemático es lo que definía su valor. Lo anterior les permitió alcanzar grandes adelantos en la aritmética mediante el uso de las operaciones de suma, resta, multiplicación y división (Ávila, 2002, p. 150) —aunque las posibilidades operativas del sistema maya eran limitadas—. El cero fue una posición ocupada

4 El signo *nfr* indicó el cero en Egipto hacia 1700 *a. ec.* (*Papiro Boulaq*), pero con un uso limitado (véase adelante); significaba “bello”, “feliz”, “bueno”, además de su sentido matemático y de negación. Tenía también usos ocultos, esotéricos y de referencia a la tráquea, el corazón y los pulmones. Se ha postulado asociado al principio creador.

y tenía sentido de completud, representado por la mano con el puño cerrado (integrados, completos), por la concha (asociada a la muerte, al cierre, a la integración y cuyo sonido convoca ritual, tiempo y espacio) o por un glifo de flor que se asocia al fruto pero además semeja el *macuilxochitl* nahua –*quincunce*– (símbolo que entre los mayas es además atributo de *Itzamná* y está ligado al símbolo de *Kin* –el sol–, así como a la cruz foliada de Palenque) y la indicación de los rumbos del mundo, con las esquinas señaladas también a veces con hojas o mazorcas. Además, otras representaciones del cero podían ser la semilla, la matriz, el ojo y el perfil maya. Filosóficamente el cero, *mixba'al*, estaría asociado entonces a: 1) la unidad principio-fin, 2) la completud, 3) la vida-muerte, 4) la potencia de: a) la fecundación y la vida, b) el fruto, c) el tiempo-espacio, al engendrar desde el vacío-plenitud, en un discurso que en su sencillez es tan actual como la física de vanguardia.

Gracias a sus avances matemáticos pudieron los mayas desplegar sorprendentes conocimientos astronómicos (Riese, 1980, p. 238). Mediante complejos y elevados cálculos matemáticos dieron seguimiento al curso de los astros, observaron solsticios, equinoccios y predijeron eclipses. Varios fueron los períodos que establecieron y conocieron: los meses sinódicos de la luna, el año trópico y los ciclos de los eclipses. Estudiaron además las revoluciones sinódicas del sol, la luna, Venus, Marte y algunas constelaciones de estrellas como las Pléyades, las Hides, Orión, Cástor y Pólux, la Cruz del Sur, la Cruz del Norte, la Osa Mayor y Casiopea, realizando observaciones precisas y registros rigurosos (Ávila, 2002, p. 149).

La religión permeó todos los ámbitos de la vida social e individual de los mayas. Las fuerzas de la naturaleza jugaron un rol fundamental dentro del ritual y creencia sacra, así como el culto a los muertos, la penitencia, los sacrificios humanos y el chamanismo. Entre sus principales deidades se encuentran: *Hunab-Ku* (asociado en el mito creador a *Ixbalanqué*: ligados al maíz y al cacao) su “Dios” supremo, según algunos el centro galáctico; *Itzamná*, Señor del cielo, de la noche y del día, patrón del día *Abau*, primer sacerdote, inventor de la escritura y de los libros, quien nombró los lugares de Yucatán; *Ixchel*, Diosa de la luna y del alumbramiento; *Chac*, Dios de la lluvia y de la germinación; *Kukulkán* (“Serpiente Emplumada”, Estrella de la Mañana) Dios del viento y de la vida cultural; *Ab-puch*, Dios de la muerte, etcétera. Otorgaban además un simbolismo mitológico a la “Serpiente Emplumada”, al jaguar, al perro y al zopilote. La cosmología maya, íntimamente ligada a lo religioso, compartía muchos de los elementos mítico-rationales del patrón mesoamericano: mitos de creación (*Popol Wuj*, en quiché); la existencia de varios mundos anteriores al actual; el inframundo, la tierra y el cielo (situados en diversos niveles jerárquicos superpuestos); los cuatro puntos cardinales con un de-

terminado simbolismo; el árbol de la vida (la ceiba para los mayas coloniales), etcétera (Ávila, 2002, p. 152).

Hemos dicho más arriba que los mayas recibieron en el siglo X el fuerte influjo de las costumbres, el arte y la religión de un grupo cultural procedente del norte de México que emigró a la región y el cual formaba parte del pueblo tolteca. Veamos algunas de sus características culturales.

El pueblo que mejor contó el tiempo

Lo más conocido del pensamiento maya (que entenderemos aquí en su sentido general, no en el yucateco) es su manejo del tiempo, la astronomía y la matemática. León Portilla efectuó en 1968 una investigación clásica sobre el carácter del tiempo maya. Así que remitimos a los lectores a ese texto (León Portilla, 1968, ed. 2003) y a algunas de sus observaciones:

1) El lugar principal del tiempo en la filosofía maya, quizá como en ningún otro pueblo en la historia mundial.

2) El carácter pionero de los mayas como primeros descubridores mundiales del uso matemático sistémico del cero.⁵ Además del lugar destacado en la geometría y en la aritmética, con el sistema posicional vigesimal, aunque con limitaciones operacionales.

3) El manejo exacto, sin instrumentos de precisión, para medir los ciclos cósmicos y las cuentas calendáricas.

4) El año de 365 días (*haab*) y el de 260 (*tzolkein*).

5) Las cuentas calendáricas de un día (*k'in*), veinte días (*uinal*), 360 días (*tun*), 7 200 días (*katún*), 144 000 días (*baktún*) y la “cuenta larga” en la que no se repiten las condiciones de un día en 374 440 años.

6) La medición de la revolución sinódica de Venus (584 días frente al cómputo moderno de 583.92), los ciclos lunares, el año solar, los eclipses.

7) La noción abstracta del tiempo como algo sin principio ni fin.

8) La perspectiva de registro persistente del tiempo y su carácter cíclico (para nosotros, más bien espiral revolvente) como una manera de profecía, de conocer el devenir, el futuro.

9) La concepción del ser humano como ser en el tiempo.

⁵ El jeroglífico egipcio *nfr* no aparece en los papiros matemáticos conocidos. Sus dos usos fueron: 1) para marcar el punto cero sobre un número de líneas que sirvieron de guías en la construcción, y 2) para señalar el resto cero en las cuentas. (Lumpkin, s/f).

10) El tiempoespacio (a diferencia del espaciotiempo *inuit*) como un concepto en que el tiempo permea el espacio y los años se pueden espacializar.

11) El tiempo como dador de un orden a la naturaleza y a la sociedad: relación del tiempo con cada aspecto de la vida, la sociedad, la política y la naturaleza, expresada en su extremo en el “hablar de la sangre” de los adivinos (cuya palpitación remite a las cuentas calendáricas), en la relación de los portadores de los años con el cambio de poder y en la espaciotemporalidad del espacio comunitario que representa la división del poder a imagen y semejanza del universo.

12) Relación entre la distancia temporal y la distancia espacial.

13) El tiempo como atributo divino (*k'in* es sol, día y dios).

14) El tiempo como destino y sentido.

Considerérese además que:

- a) en cuanto a la astronomía, siguen sorprendiendo los alcances de la previsión maya;
- b) en cuanto a la matemática, no solo se trata de su manejo del cero, sino de su carácter, de “posición ocupada”, lleno, filosóficamente muy distinto a occidente, lo que hace que se represente, entre otras imágenes, con el símbolo de la semilla (el engendrar) o el caracol;
- c) la existencia en la lengua originaria de un pasado remoto, mítico, también engendrador y vital, porque la percepción del tiempo se refería a la creación primera del kosmos, a la plenitud originaria;
- d) a la vez, el maya, curiosamente, es sobre todo una lengua centrada en el modo, el aspecto (la toma de la acción o su conclusión, en yucateco: irreal, completo, incompleto y resultativo) y las formas adverbiales, más que en el tiempo gramatical (*tense*);
- e) el manejo del tiempo no solo por el calendario y el espacio dinámico en el tiempo espacializado, sino también por el carácter profético mencionado, así como por su articulación con la memoria, la identidad, el lugar de cada ser humano en el kosmos y la ética. Al respecto de este último punto, como recuerdan Rodríguez y Vázquez (2012): “el tiempo, la memoria, y la historia importan: la cuestión consiste en cómo ‘abrir el mundo, cómo encontrar la esperanza en un mundo que la niega, cómo encontrar el sol en un cielo totalmente gris’ (Holloway, 2005, IX)”. De hecho, Florescano realiza en 1992 un estudio que titula *Tiempo, espacio y memoria histórica entre los mayas*.
- f) A diferencia de lo descrito por León Portilla o Florescano, lingüísticamente –nos enseñó Fidencio Briceño Chel– el pasado maya pasa

delante de los ojos y el futuro, que no se ve, se sitúa detrás. Es como una cinta cilíndrica dinámica, corriendo, una espiral revolvente, como acabamos de anotar.

Ahora bien, el espacio maya que corresponde al tiempo se condensa en sus dos modelos cósmicos:

1) el modelo de capas yuxtapuestas: 13 del cielo y 9 del inframundo, en una estructura de prisma rectangular y

2) el modelo de capas como peldaños: una pirámide celeste de 7 niveles y una inframundana de 5, como rombo (tomado de Kocyba, 2005).

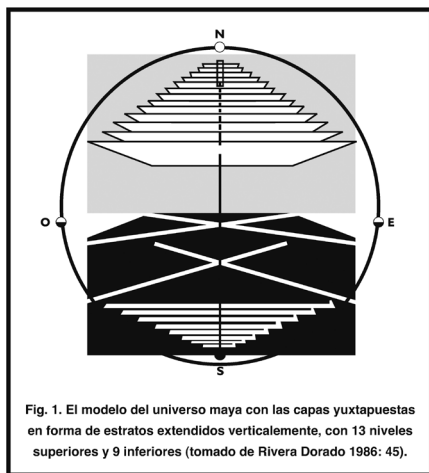


Figura 26. Modelos mayas del universo⁶

La discusión del pensamiento antiguo es siempre dinámica. De modo que del espacio y el universo maya surgen siempre reinterpretaciones. Por ejemplo, Henryk Farol Kocyba (2005) ha planteado, entre otras cosas, que “la ceiba ciertamente representaba el *axis mundi*, pero solamente a partir del período colonial. En las épocas anteriores, es decir, en todos los períodos prehispánicos, el eje del Universo se representaba de varias maneras, siendo el árbol su manifestación más frecuente” (p. 1, versión electrónica). Es decir, que el manejo del espacio es históricamente variable. En el Posclásico, “esta estructura tenía la forma de un prisma, con dos series de estratos sobrepuestos verticalmente” (p. 6) y no era piramidal. Se relacionaba con el movimiento del Sol pero no con la estructura vertical del universo. Según Kocyba “los Trece Señores del Día y los Nueve Señores de la Noche designan los días de

6 Fuente primaria: Kocyba, 2005.

la semana de trece días y las noches de la semana de nueve noches respectivamente, y no las partes del día y de la noche” (p. 7). Porque (p.7):

los datos disponibles (para los zapotecos, los mexicas y los mayas tzo-tziles de los Altos de Chiapas) sobre las subdivisiones de día y noche se refieren tanto a puntos como a períodos de duración variada, mismos que nada tienen que ver con las horas y no se presentan en números de trece y nueve. En otras palabras, no pueden servir como punto de partida para el modelo SKT (Köhler, 1995, pp. 99, 118).

En cuanto al tiempo, Kocyba afirma que no hay datos sobre la relación de la estructura prehispánica con el movimiento solar. La estructura vertical general del Universo fue fijada por el Primer Padre, Hun-Nal-Ye, “1-Maíz-Revelado”. Era el dios del maíz y no el dios solar (Freidel, Schele y Parker, 1999, pp. 50, 57, 415, en Kocyba, 2005). Separó el cielo de la tierra y fijó el eje central del Universo. Donde el Árbol del Mundo, que significa literalmente “cielo elevado”, incluye las palabras *mak* (que significa “6”) y *kan* (que significa “4”) –señala Kocyba. El centro del cielo en el período Clásico era un área oscura del cielo (no la Estrella del Norte, no el cenit y el nadir). En Palenque, por ejemplo, *Wacab-Chan* es la representación (Zambrini) de la Vía Láctea, el ave *Itzam-Ye* es la constelación de la Osa Mayor y la serpiente bicéfala la eclíptica. El mundo era entonces abajo-tierra-arriba. Y el sol fijaba la dimensión vertical del mundo, pero no las capas del cielo.

Desde las ciencias del lenguaje, Olivé Le Guen (2011) ha planteado que el Tiempo maya es diferente al castellano, pues no tiene un carácter metafórico, sino que expresa en lo verbal y paraverbal una concepción no lineal y cíclica del tiempo.

López Austin tiene una opinión general sobre los estratos del cielo y del inframundo en una concepción general mesoamericana, así como sobre porque aparece la ceiba u otros árboles como *axis mundi*. Pero más allá de lo temporal humano o de los astros, López Austin (2016, 2ª parte: 23 y sigs.) hace ver aspectos de la filosofía mesoamericana y en ella la maya, que van más allá de *Ser y Tiempo*. Existe –nos dice–: un tiempo-espacio mundano y un tiempo-espacio del anécumeno (el mundo de los seres sutiles); son dimensiones distintas.

En el anécumeno o mundo no ordinario tenemos:

- El “Dios”-Único que está en el no-tiempo y no-espacio de la intrascendencia.
- Hay una dimensión mítica (marcada en maya con el pasado remoto):
 - o del tiempo-espacio procesual, del presente absoluto, de la inmediatez, de los dioses proteicos y de sus aventuras; y

- del tiempo-espacio limitáneo, de los tránsitos, de la fijación de los dioses, de la muerte, la solidificación, el ordenamiento, la resurrección. Es el paso entre el ecúmeno y el anecúmeno, un tiempo que no se destruye en su secuencia. Determina los ciclos, las secuencias, las formas de comunicación mundo-dioses.

Dice López Austin (p. 26), el acomodo del tiempo limitáneo se ve en el *Chilam Balam de Chumayel*. El ser primigenio Oxlahún Oc, provisto de 13 pies marcha sobre las 20 huellas que otro dejó. Refiere al encadenamiento del tiempo: “Y se fueron en medio del cielo y se tomaron de las manos para unirse unos con otros”. En el ecúmeno o mundo ordinario tenemos:

- El presente en transcurso, la inmediatez, del nacimiento y vida de las criaturas.

Eventualmente, las criaturas pueden viajar mediante su sustancia sutil al anecúmeno, al absoluto presente, al tiempo total, de la simultaneidad, de la presencia absoluta. Los dioses, expulsados, son lanzados al ciclo de vida-muerte.

Para el caso maya, expone López Austin un conjunto de procesos:

- 1) La circulación de los dioses de los días en el anecúmeno.
- 2) La circulación de los dioses numerales que integran los días.
- 3) Un punto de fusión en que se funden los dioses previos, antes de entrar al ecúmeno, por ejemplo, el dios jaguar y el dios siete.
- 4) El tránsito unidos en el ecúmeno.
- 5) El punto de fisión en que los dioses se vuelven a separar.

El tiempo, el día, la hora son personificados, como es todavía el caso entre los chujes –nos señala. Los numerales viajan en sus animales voladores y ocupan como personas los cartuchos numerales.

Es en ese contexto que López Austin comprende los 13 niveles del cielo y los 9 inframundanos, con sus equivalentes en otras culturas, como el nahua: el *Chicnanhtopan* (nueve niveles), el *Tlalticpac* (4 niveles) y el *Chicnaubmictlan* (9 niveles). En donde los dioses deciden separar la tierra del cielo con los sostenedores del mundo maya o nahua. Y en donde entran los símbolos de los planos horizontales ligados al quincunce mexica: las bandas cruzadas celestes, la flor de cuatro pétalos y el centro terrestre, y el *omicallo* o cruce de fémures para la región de la muerte con por ejemplo una calavera al centro. Así se entiende también la ceiba o cualquier árbol como *axis mundi* que permite transitar los espacios. Así, en el *Nabalte* en Dresde, se ve a un cargador y se ven también los “dobletes de los *katunes*”.

Las vías de comunicación se ven también en el símbolo de la cuerda trenzada, el *malinalli*. Son como los árboles –dice- caminos para ascender y descender por los niveles cósmicos. Como se ve también en la cruz del mundo del *Códice Fejérváry-Mayer*. Un cruce de *malinalli*, señala (p. 49), significa movimiento y representa la alternancia. Un segmento mayor es el símbolo de la guerra. En la danza anual, los giros representan su trayecto: ascendente levógiro (inicio) y descendente dextrógiro (final).⁷

Pero aquí también es muy relevante salir del esquema lógico de León Portilla, López Austin o Florescano. La producción de sentido se da desde los cuerpos. El “campo de presencia” sería el dominio espacio-temporal en el que se ejerce la percepción, de un yo-dialógico que enuncia, piensa y siente, repele o atrae, tiene la experiencia única de lo que ahí hay en el tiempoespacio, esa que Malinowski era incapaz de ver en el mar mientras todos los sujetos que investigaba la veían.

En este sentido, la división de los tiempos no es exclusiva indoamericana, aparece filosóficamente en Espinosa-Deleuze (el plano de inmanencia y el plano de organización) y podemos asociarla a la kosmopercepciones del tiempo como en el caso de los tiempos griegos, y los tiempos y cuerpos mesoamericanos: 1) el tiempo de Aión –dios de la eternidad, vida, aliento, fuerza vital-, niño y anciano satisfecho sería el *nabual*: deseo, singularidades, multiplicidades intensivas, dan consistencia y contenido al cuerpo de fuerzas; 2) el plano de organización es tiempo de Cronos, que fija y determina las cosas, los sujetos sería como el *tonak*: las multiplicidades externas cuantificables, de sujetos que se expresan en la ley y la representación.

Las abejas, la kosmología, la filosofía política y la filosofía del lenguaje mayas

No solo los puntos consabidos del pensamiento en lenguas mayenses, del *Popol Wuj*⁸ y del *Chilam Balam* son fundamentales sino también su concepción antropológica y del cuerpo, su saber chamánico y curativo, así como su filosofía política que está por recuperarse y sistematizarse, la cual les permitió a los pueblos mayas

⁷ Fuera del discurso académico, existe también otra simultaneidad intermedia que podríamos omitir pero está ahí, una dimensión llamada hoy “banco psi” en el esoterismo maya: una especie de campo alrededor de la tierra, de la información pasado-presente-futuro, a la que los humanos accedemos (como el *akashá* hindú), y que tiene sus guardianes.

⁸ Hay interpretaciones que hablan de que la lectura correcta del texto es *Pop vuh*. En general se ha escrito *Popol vuh*. La última traducción crítica, de Sam Colop, lo transcribe desde el quiché como *Popol Wuj*. En español se cuenta también con la edición de Adrián Inés Chávez, que tradujeron recientemente al maya yucateco Fidencio Briceño Chel, Ricardo Gerónimo Can Tec, Marcelina Chan Canché Sosaya Cano y José Concepción.

una larga resistencia, repetidas insurrecciones contra el sistema de dominación colonial europeo e importantes movimientos sociales en el siglo XX que culminan con el zapatismo en 1994.

El nombre mismo del libro sagrado maya —el *Popol Wuj*, en quiché, texto sobre el que se debate si tiene un antecedente jeroglífico— es parte de una filosofía política, como señala Hernández (2009, en Dussel, E, Mendieta, E. y Bohórquez, 2009): *Popol* es ‘junta’, ‘casa común’, mientras que *vuh* o *úuh*, es ‘libro’, ‘papel’ o ‘trapo’ y el árbol mismo. *Popol na* es la ‘casa de la comunidad’, la escuela para analizar los asuntos del saber, para instruir, para analizar los asuntos del pueblo (*na*, en yucateco, es madre). *Pop* en el verbo quiché es ‘juntar’, ‘adunar’, ‘amontonarse la gente’. Se dice *popol* de lo relativo al cabildo, lo comunal, lo nacional. Reyes (2009: 45), señala que: *pop* significa “la estera en que se sustenta la autoridad”, en quiché y en otras lenguas mayas, así como también es una partícula indicadora de pluralidad y continuidad (según afirma siguiendo a Villacorta); *vuh* o *úuh* significaría “libro, papel o trapo” (del maya *húun* “ó *úun*, “papel” o “árbol”);” y que Chávez traduce *Pop Wuj* como “libro del tiempo”.

Los pensadores mayas, los personajes míticos del *Popol Wuj* manifiestan una peculiar sabiduría de la palabra (filosofía del lenguaje implícita), ya que unen pensamiento y palabra en el sentido de que esta tiene el poder de mover las cosas. La palabra maya es sagrada: *uchben t’an*, *sujuy t’an*, como enigma que custodia los poderes del Cielo. En su epistemología, el conocer, como en la sabiduría griega antigua se da en contacto con Dios, con “El Corazón del Cielo”, que estamos impedidos para ver debido al vaho que nos cubre los ojos. La búsqueda espiritual busca conectarse con *Hunahpú* (*Junajpu*, en Colop), al centro de la galaxia.

En el *Popol Wuj*, texto íntegro y fundamental para la concepción filosófica indoamericana, la ausencia de la existencia fuera del Cielo es ausencia de la palabra: el universo callado y la extensión del cielo vacía. Es entonces que llega la palabra con los creadores (*Tepew* y *Gucumatꝥ*, *Tepew* y *Q’ukumatꝥ* en Colop), que hablan entre sí. Unen palabra y pensamiento. El orden es claro: el pensamiento, la palabra, la acción pero mediante la palabra performativa (que crea lo que nombra), el diálogo y la meditación⁹.

Ahora bien, de lo que conocemos desde la Colonia sobre el pensamiento maya y su escritura, al parecer debemos ahora dudar en varios aspectos. A partir del estudio de la abeja melipona, la abeja maya sin aguijón, Julio López Maldonado, Doctor en Entomología de origen mam, empezó a entrar en contacto, por azares de la sincronicidad, con la tradición maya profunda y con una interpretación

⁹ Véase el capítulo 1 del *Popol Wuj*, en los fragmentos de texto.

completamente diferente de la organización, la política, la cultura, la construcción y la escritura mayas.

Lo significativo del aporte de López Maldonado es que se trata de un enfoque transmoderno que echa por tierra casi 200 años de epigrafía colonialista, que sobreimpuso a la escritura maya el modelo de las lenguas romances. La tesis doctoral de López Maldonado (2010) fue guardada con candado inicialmente, pero se abrió ya al conocimiento general.

La interpretación de la escritura maya es un caso ejemplar de la colonialidad. Dio lugar —señala Julio López— a interpretaciones sin ilación, repetitivas e incoherentes, sin método, dando lugar a lecturas polivalentes. El error lo atribuye a tres factores:

1) creer en el pseudoalfabeto maya postulado en la “Relación de las cosas de Yucatán”, de fray Diego de Landa;

2) la visión evolucionista-eurocentrista de la escritura que suponía el privilegio alfabético y que presupone la imposibilidad de que los mayas tuvieran más de 880 signos, leyendo gran parte de los códices como referencias a dioses; y

3) la lectura estructuralista que copia a las lenguas romances, al parejo de la creencia en el orden “Verbo-Objeto-Sujeto y epíteto” en los textos originarios. Además, ahora es claro el carácter de descalificación constante de muchos epigrafistas, epistemológicamente colonialistas, contra los escribas considerados descuidados, borrachos, aprendices, atribuyéndoles defectos que son en realidad de los intérpretes.

Julio López se dedicó a estudiar la identificación real de los signos y sus reglas en una perspectiva multidisciplinaria y transmoderna. En su calidad de Doctor en Entomología, usó el análisis sistemático sónico desde la perspectiva de la clasificación sistemática de los organismos en biología, por su apariencia física externa: forma geométrica, estructura, patrón icónico natural. Es decir, para entender la morfología simbólica, aplicó analógicamente la morfología biológica.

Y así fue como consideramos necesario tipificar los signos primero dentro de una relación matricial y logarítmica usando el criterio morfológico, y poder ir juzgándoles por sus diferencias y/o similitudes contiguas. Y a partir de ahí es que ya pudimos ir nombrando y seleccionándoles como los caracteres fonémicos determinantes, o sea aquellos caracteres típicos repetibles que tuvieran un significante establecido, y los mismos que al haber sido encontrados dentro y fuera de los compuestos

glíficos, y que se convirtieron adelante en las unidades mínimas del análisis (López, 2009, p. 58).

De modo que las unidades mínimas de los signos mayas son morfemas: *woob*; donde *wo'ob* es también la agitación bulliciosa de los insectos para comunicarse, y *woob* es el sonido del viento y del agua. También se asocia a la comunicación animista. De ahí el nombre *woob* elegido por los *hab ts'iboob* (los escribas) mayas. En vez de dioses, lo que aparecen son compuestos sígnicos. López Maldonado abrió así el conocimiento de una riqueza de la escritura, la filosofía del lenguaje y el pensamiento maya que cambiarán la mayística. Además, de corroborarse toda su hipótesis, se extenderá en parte la crítica a los textos que parten del nahuatl.

Los resultados iniciales de López Maldonado son:

1) no se trata de logogramas o sílabas, sino de compuestos glifales con morfemas. Los *woob* representan fonemas, la mayoría en trigramas (consonante-vocal-consonante);

2) Los *woob* son polisémicos, homonímicos y polisintéticos, con un número ilimitado de significantes;

3) la lengua de base la denomina *maya'ta'an* que dio lugar a la familia yucateca (otros proponen que la escritura maya representa la fonética de las tierras bajas, ch'ol y yucateco);

4) el conocimiento detallado de la conducta de las abejas en el *Nabalte* en Madrid (nombre que da López Maldonado, descolonizadamente, al Códice Madrid).

De acuerdo con López Maldonado, en opinión soportada por la reinterpretación de los textos sobre las abejas en el “*Nabalte* en Madrid”, el modelo de la abeja melipona, propia de la zona maya, brindó al grupo un modelo para toda su concepción del mundo. El texto en Madrid, también llamado “Códice Trocortésiano”, dedica exclusivamente a las abejas las páginas 103 a 112, además de mencionarlas en las pp. 14, 15, 51, 52, 80, 81 y otras, hasta unas 50 imágenes de abejas.

Las abejas representaron un modelo sociobiológico para la vida (no en el sentido determinista racista tan criticado, sino en el sentido de su capacidad de retomar características de una “sociedad” animal que los mayas conocieron hasta el mínimo detalle y cuya riqueza reconocieron, como los egipcios con otros insectos): los nueve niveles en capas superpuestas en que se construye la colmena parecen ligarse a los niveles del inframundo; el ciclo de la abeja tiene que ver con el número 52, clave en la cuenta calendárica mesoamericana; los entierros de principales embalsamados, parecen estar hechos a semejanza del entierro de las abejas reinas

y situadas a una distancia de las pirámides proporcional a la distancia que guardan los entierros de las abejas con respecto al panal; ciertas formas de organización y jerarquía corresponden con los panales de abeja melipona, etc., etcétera.

Digamos, más allá de y reforzando a Julio López Maldonado, que en maya yucateco, la expresión *Kaab* significa abeja, pero también fuerza, tierra, país y mundo (*Caban*: mundo de lo oculto, también miel, abeja, enjambre). En las ceremonias sagradas se emplea licor con miel y las mujeres beben *zache*. Y el *bakab Jo'obonil* se liga a las abejas, mientras que *Cabinal* las protege. *Ab Mucen Cab* es gran guardián de las abejas. *Balam Cab* es jaguar-abeja, brujo-abeja. El primer día de la semana, *Imix* es la entrada de una colmena. Las abejas se vinculaban a la fertilidad y eran sepultadas bajo las piedras. Los mayas conocían cómo hacer la sustitución de reinas abejas y la alimentación artificial (Joao Pedro Capps y Alejandro Rivera Zamora, 2012, s/p): “La actividad incesante de las colmenas, así como la armonía del enjambre, impresionaba a los amerindios, que veían en las abejas las virtudes cardinales de la vida social: la paz, el orden y la justicia”.

Los mayas conocían —afirma López Maldonado— todos los procesos biológicos de las abejas meliponas: pecoreo, procesamiento de la comida recolectada, digestión, construcción de celdas, oviposición, eclosión de los huevos, incluso la influencia de su miel en la procreación de gemelos en los armadillos, etcétera. Además, conocían y probablemente conocen (por ejemplo entre los mames) las convenciones sociales que sirvieron al modelo sociopolítico y ritual maya: división del trabajo interno, distribución geográfica y política. Todo narrado en fábulas y metáforas, ligándose a valores éticos y morales.

Los estudios de Joao Pedro Capps y Alejandro Rivera Zamora avanzan en la misma dirección que López Maldonado. Resulta además que las imágenes en el *Nabalte* en Madrid son extensiones gráficas de los textos y expresan emociones. López descifró en los 40 almanaques apícolas y 536 compuestos glíficos un total de 4,020 morfemas o *woboob*. Así, en lugar de unos cuantos símbolos y un conjunto de dioses, se supone habrá más de 50 mil caracteres totales en la escritura maya y una enorme cantidad de conocimientos precisos.

Por otra parte, en la reconstrucción de la sociopolítica maya, López Maldonado ha tenido que abrirse a reconcebir otros asuntos filosóficos. Por ejemplo, desde su ser quiché propone para el conocer en palabras mayas la retoma del concepto *k'aboolal*: “pretensión de conocer”, lo que es coherente también con la visión nahua del carácter incierto de la Verdad. En la cultura el conocer es algo que supone al otro, la relación de eticidad, el saber para la comunidad.

De modo que, a manera de conclusión filosófica, podemos sugerir varias hipótesis:

1) El pensamiento maya llegó, a partir del antecedente olmeca (una de las tres escrituras originarias en el mundo), a una concepción de la filosofía del lenguaje que integra la apreciación natural (el viento, el agua, los insectos), humana y de lo trascendente (el alma occidental) con el lenguaje, que se expresa en el nombre *woob-wo'ob*.

2) La palabra maya integra lo sagrado, el enigma, la conexión con el universo, con el “Corazón del Cielo”, su liga con la transformación, el movimiento de las cosas, que estamos impedidos para ver debido al vaho que nos cubre los ojos. Es decir, se liga a la verdad profunda.

3) La palabra viene del pensamiento, se liga a él, al diálogo, y al expresarse es performativa, cambia las cosas.

4) El sentipensar de la escritura y el lenguaje presenta una relación con la emoción, que López Maldonado investiga con respecto a las emociones animales representadas en los códices. Y de resultar sus hipótesis válidas, podemos inferir los siguientes apartados.

5) El sentipensar del lenguaje supone un análisis morfémico y patrones lingüísticos del sonido (Consonante-Vocal-Consonante) para su traducción escritural, asociando escritura e imágenes acompañantes en una construcción centrada en el discurso, no en la analítica cartesiano-estructuralista. El morfema se liga, además, en una estructura de imagen que lo integra.

6) La escritura se abre a la polivalencia, que López Maldonado considera desde la polisemia, la homonimia, la polisíntesis y la apertura sígnica.

7) La escritura transcribe conocimiento, incluso científico (el saber sobre las abejas, todavía reproducido entre los ancianos mames que López Maldonado conoció, resultó tanto o más que el de un doctor en entomología) y filosófico (ético, en el caso de las abejas).

8) El sentipensar de la escritura tiene un componente metafórico y narrativo central.

De resultar válida la interpretación de López Maldonado habría que reconsiderar el pensamiento maya de la escritura, y su conocimiento profundo y sistemático.

El águila bicéfala

Con respecto al símbolo del águila bicéfala y el concepto filosófico asociado a ella de *Cabawil*, retomamos a Matul y Cabrera (2007) a través de Luis Alberto Padilla (2012), que recoge detalladamente este importante concepto, como uno de muchos conceptos filosóficos mayas de alta elaboración, que comprende los principios de conexión, de consideración del observador, de totalidad, de vivencia y que como señalamos con Kocyba, representaba también en el cielo la eclíptica:

El águila de dos cabezas alegóricamente sugiere que el Universo en su fluidez y continua transformación no puede separar espíritu y materia y como realidad espiritual y material, solamente se muestra el complicado tejido de sucesos donde ocurren alternabilidades, superposiciones, combinaciones y conexiones de diferentes clases, que en suma determinan la textura del Todo. Esta red de relaciones abarca al observador de la naturaleza y su conciencia porque sería imposible hablar, describir o explicar la naturaleza sino habláramos de nosotros mismos. Así el concepto de Dios, desde la perspectiva *Cabawil* no se entiende separado del cosmos, de la naturaleza y del ser humano; ante todo, Dios y la humanidad, más que simples observadores, son participantes de esa realidad cósmica. El Águila bicéfala también representa la divinidad cósmica, es *cabawil o kaw' abil* 'el doble mirada': mira de noche, mira de día/ mira de cerca, mira de lejos/ mira delante, mira hacia atrás/ mira hacia el bien y el mal. Es la simbolización más extraordinaria de la trascendencia para superar los dualismos que impiden el acceso a la totalidad. El *cabawil* como recurso esotérico invita a conocer la totalidad sin acudir a filosofías elaboradas por la mente humana pues en esta cosmogonía los dualismos están arraigados. El observador no puede ser diferente a lo que ocurre porque es parte viva y actuante de la realidad que investiga. Dicho de otro modo, el sujeto-objeto son una y la misma cosa. El maya no puede observar un árbol, una estrella o ser humano sin sentirse parte de él. Así opera la totalidad, no podemos decir que la noche está separada del día, más bien la noche es parte del día y este a su vez forma parte de la noche. El *Cabawil*, pues, implícitamente conlleva la plena acción de la cultura maya. También por eso en la cultura maya las cosas no solo son sustancias materiales, sino además, se les considera como verdadera energía, esto es, actividad y procesos en donde ninguna de las propiedades de una parte de la telaraña es fundamental, porque es la Totalidad el

fundamento de la realidad. En síntesis el *Cabavil* evidencia un dejar de hablar de la realidad para mejor vivenciarla, vivirla y experimentar que somos el universo en nosotros mismos. Nuestros antepasados disciplinadamente guardaron el secreto de su abismal diferencia conceptual con el símbolo de los Habsburgo y nadie lo tejió o pintó para el invasor. Así el *Cabavil* continua invitando a evitar la incertidumbre, la fragmentación, la inactividad (p. 23)

Lecturas recomendadas

- Le Guen, O. (2011). Speech and Gesture in Spatial Language and Cognition Among the Yucatec Mayas. *Cognitive Science. A Multidisciplinary Journal*, 35, (5), pp. 905-938.
- León-Portilla, M. (1968). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México: UNAM.
- López Austin, A. (2016). La cosmovisión de la tradición mesoamericana, 2ª parte. *Arqueología*, ed. especial.
- López Maldonado, J. E. (octubre 2009). Las abejas que me dieron la dulzura del *K'aboolal* (Conocimiento Maya) para decodificar la escritura maya. En *Memorias VI Congreso Mesoamericano sobre abejas nativas*, Antigua Guatemala, Guatemala. Recuperado en http://www.academia.edu/996249/Las_Abejas_Nativas_de_los_Grupos_Etnicos_del_Istmo_de_Tehuantepec_Sur_de_Mexico
- López Maldonado, Julio Edgar. (2010). *Ethnohistory of the stingless bees Melipona beecheii (Hymenoptera: Meliponinae) in the Mayan Civilization, decipherment of the Beekeeping Almanacs part I in the "Madrid Codex" and the study of their behavioral traits and division of labor* (tesis doctoral). University of California, Davies, 192 pp. Recuperado en <http://gradworks.umi.com/34/29/3429563.html>
- Reyes, L. A. (2009). *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nabuas*, prólogo de Arturo Andrés Roig. Buenos Aires: Biblos.
- Para la religión es clásico el texto:
- Thompson, E. (1975). *Historia y religión de los mayas*. México: FCE.
- Y para la cultura maya:
- Morley, S. (1972). *La civilización maya*. México: FCE.
- Otras referencias
- Cappas, J. P. y Rivera Zamora, A. (2012). *Las abejas y la miel en los códices mayas*. Recuperado en: <http://www.oocities.org/sitioapicola/notas/codicesmayas.htm>
- Hernández, M. (2009). En Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000) –historia, corrientes, temas, filósofos*. México: Siglo XXI/Crefal.
- Kocyba, H. F. (2005). El uso cosmológico del tiempo: el caso Maya. *Episteme*, Año 2, (6). Recuperado en <http://www.uvmnet.edu/investigacion/episteme/numero6-05/>
- León-Portilla, M. (2006). *Obras de Miguel León-Portilla*. México: Universidad Nacional

- Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/El Colegio Nacional.
- Matul, D. y Cabrera, E. (2007). *La Cosmovisión Maya*, 2ª. ed. Guatemala: Liga Maya de Guatemala, Amanuense Editorial.
- Padilla, L. A. (noviembre 2012). *Espiritualidad y cosmovisión maya desde una perspectiva integral*. En 3er Congreso Centroamericano de Filosofía en Centroamérica. Ciudad de Guatemala. Versión facilitada por el autor.
- Riese, B. (1980). Die Maya-die griechen Amerikas. En *Alte kulturen der neun welt. Neue erkennnisse der archäologie*. Düsseldorf: Rudolph Pörtner/Davies (eds.).
- Rodríguez, J. M. y Vázquez, L. (2012). *La memoria indígena: entre la cultura y la injusticia histórica*. Mimeo.
- Zambrini. Recuperado el 10 de enero 2016: <http://www.imagencristal.com.ar/seminario-clase18zambrini.htm>
- Suyuc Ley, Edgar y Richard D. Hansen. (2013). El complejo piramidal La Danta: ejemplo del auge en El Mirador. En M. Charlotte Arnauld y Alain Breton (Eds.), *Millenary Maya Societies: Past Crises and Resilience* (pp. 217-234). Publicado en línea en Mesoweb: www.mesoweb.com/publications/MMS/14_Suyuc-Hansen.pdf.

Fragmentos de texto maya

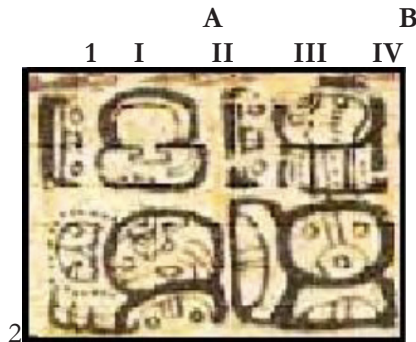


Figura 27. La abeja maya en los códices y el *Nabalte* en Madrid (Códice Madrid)

Interpretación de un texto sobre las abejas en el *Nabalte* en Madrid

En este texto, del *Nabalte* en Madrid, almanaque 103a, el método de los últimos dos siglos lee estructuralista y eurocentristamente: A1) *U-pa-ch(i)*: “Él toma” B1) *U-KAB* (-ba): “Su miel”; A2) *Itzamná*: “Dios D”; B2) (li) **NIK**-il Título de flor (*NIK*; sufijo -il, epíteto del Dios D).

Maldonado cita que Knorosov deletrea el contenido como: u-paa-chi u-chab-abitz-am-cit-nga um-la-lum, y lo ha traducido como “Posee sus abejas Itamzá el gran master”. Y Gabriel Vail y Cristina Hernández lo deletrean como: u pachi u kàab it-zamna nah? Nikil. Y lo traducen como: “Él toma Itzamán, sus primeras/¿honoradas? flores.”

En su lugar, el método transmayanista y descolonizante de Julio López Maldonado identifica los morfemas:

1IA: *tab hol beheb hol taakat*;

1IIA: *pach kuchil kulak*;

1IIIB: *tab-lab hol bekebe hoblal tak*;

1IVB: *yik'el hob l'ik ka tiob'il'ia'altab*;

2A: *p'ee ak'abhal k'abal bik' ma'ak chunk mamach, lob lakan pach nii' pul pek lekel p'uhul ol ka'nanim'a'u hol ma'-ka'banal hol'ar*,

2B: *ch'eeb haw hob hoch-bal bob ma'kaba'n*,

De modo que Maldonado traduce:

Finalmente, arribando a su destino, el dueño va a reemplazar la colonia muerta por otra. Con la intención de ofrecer una nueva compañera, él selecciona el lugar apropiado para apilar una encima de otra. Como tocándoles la entrada mientras remueve la pieza de manta que la cubría, así los dueños de la casa se vuelven participantes de la hermandad de las otras abejas *yikel kab* (*Melipona beechei*), y podrán salir una detrás de la otra y harán de este su nuevo hogar. Hay que considerar que ésta (la colmena) es una cosa que puede ser fácilmente abierta, ya que fue traída por la noche. Entonces hay que considerar que, el que mira escondido (el armadillo) y que espía cuando ellas (las abejas) salen y entran. Ese, el perverso, el vil y apestoso (el armadillo), puede arrancar y sacar los remiendos de lodo y las tapaderas, destripando y empujando con sus patas y con la punta de su lengua, ya que este es capaz de romper, alterando y trastornando, creando caos en la colonia de abejas, las que todavía no se sienten en casa todavía. Ahora están solo a la merced y el cuidado del apicultor. La colonia puede ser eliminada si ésta (la colmena) la que está llena de agujeros no es colocada en lo más alto, ya que rápidamente y de improviso, este (el armadillo) puede tumbarla y abrirla de los lados destruyéndola y dejando el sueño y las esperanzas del planeador, demolido.¹⁰

¹⁰ Tomado de López Maldonado, Julio Edgar. (Octubre 2009). Las abejas que me dieron la dulzura del *K'aboolal* (Conocimiento Maya) para decodificar la escritura maya. En *Memorias*

Popol Wuj, Capítulo I, fragmento inicial

Este es el origen de la antigua historia de este lugar llamado K'iche'.

Aquí escribiremos.

Estableceremos la palabra antigua

el origen

el comienzo de todo lo acontecido en el pueblo k'iche'

nación de la gente k'iche'.

Aquí iniciamos la enseñanza,

la aclaración y

la relación de lo oculto y

lo revelado por *Tz'aqol*

Bitok,

Alom

K'ajolom nombres de *Junajpu Wuch'*

Junajpu Utin,

Saqi Nim Aq

Sis,

Tepew Q'ukumatz;

Corazón del lago

Corazón del mar.

Tepew Q'ukumatz;

Corazón del lago

Corazón del mar.

Los de la superficie plana,

los de la bóveda azul, como se dice,

se nombra

se menciona a la comadrona

al abuelo, *Xpiyakok*

Ixmukane,

así llamados los protectores,

amparadores,

VI Congreso Mesoamericano sobre abejas nativas, Antigua Guatemala, Guatemala. Recuperado el 10 de octubre 2015 en http://www.academia.edu/996249/Las_Abejas_Nativas_de_los_Grupos_Etnicos_del_Istmo_de_Tehuantepec_Sur_de_Mexico, p. 64.

Imágenes electrónicas del Nahalte en Madrid: Recuperado en <http://www.famsi.org/spanish/mayawriting/codices/madrid.html>

dos veces comadrona,
 dos veces abuelo, como se les dice en la historia k'iché'
 cuando lo narraron todo,
 junto con lo que hicieron en la claridad de la existencia
 claridad de la palabra.
 Esto lo escribiremos ya dentro de la prédica de dios,
 en el cristianismo.

Vamos a sacarlo a la luz porque ya no hay donde ver el *Popol Wuj*,
 instrumento de claridad venido de la orilla del mar
 donde se cuenta nuestra oscuridad
 instrumento de claridad sobre el origen de la vida, como se le dice.
 Había un libro original,
 que fue escrito antiguamente,
 solo que están ocultos quienes lo leen
 quienes lo interpretan.

Es grande su descripción
 y el relato de cómo se terminó de crear todo el Cielo y
 la Tierra:
 sus cuatro esquinas
 sus cuatro lados,
 su medición
 sus cuatro ángulos;
 doblez de la cuerda para medir
 extensión total de esa cuerda en el Cielo,
 en la Tierra;
 en las cuatro esquinas
 en los cuatro lados como se dice por parte de *Tz'aqol*,
 Bitol,

Madre y
 Padre de la vida
 de la existencia;
 dador de la respiración,
 dador del corazón;
 Creador y
 Pálpito de luz,

de la eternidad
de las hijas nacidas en claridad.

El que medita,
el que conoce de todo lo que existe en el Cielo y en la Tierra
en lagos y mares.

Ésta es, pues, su narración:
todo está en suspenso,
todo está en reposo,
 en sosiego
todo está en silencio;
todo es murmullo y
 está vacía la bóveda del Cielo.

Ésta es pues la primera palabra
 la primera expresión:
cuando todavía no existía una persona
 ni animal,
 pájaro,
 pez,
 cangrejo,
 árbol,
 piedra,
 cueva,
 barranco,
 pajón,
 bosque,

solo el Cielo existía.
Todavía no había aparecido la faz de la tierra,
solo estaba el mar en calma
 al igual que toda la extensión del Cielo.

Todavía no había nada que estuviera junto
 que hiciera ruido,
 que se moviera por su obra.

No había movimiento,
nada ocurría en el Cielo.
No había nada que estuviera levantado
solo agua reposada,
solo el mar apacible,

en la aurora, por parte de

Uk'u'ux Kaj llamado *Jun Raqan*.

Kaqulja Jun Raqan, el primero,

el segundo es *Cb'ipi Kaqulja* y

el tercero *Raxa Kaqulja*.

Eran tres, pues, las manifestaciones de *Uk'u'ux Kaj*

cuando vinieron a hablar con Tepeu *Q'ukumatz*,

cuando se concibió el origen de la vida:

-¿Cuándo tendrá que ser la siembra y
el amanecer?

¿Quiénes será los proveedores,
los cuidadores?

¡Que se haga realidad!

¡Las aguas que se aparten,
que se vacíe!

Porque debe surgir la Tierra
su superficie debe verse.

Luego que venga la siembra
Que nazca Cielo y Tierra.

¿No es acaso el lugar de veneración
de invocación de nuestros seres formados
de nuestros seres creados?

¡Que se origine la gente formada
la gente construida!, dijeron entonces.

Luego surgió la Tierra por su obra,
sus palabras fueron suficientes para que esto ocurriera,
para que la Tierra apareciera:

-¡Tierra!, dijeron y de inmediato emergió como si fuera nube,
como si fuera neblina
empezó a aparecer
empezó a crecer.

Del agua empezaron a salir los cerros y
de inmediato en grandes montañas se convirtieron.

Solo por su prodigio

solo por su poder se consiguió la concepción de las montañas y valles;

que de inmediato rebosaron de cipreses y
de pinos.

o murmullo lo que ha de haber debajo de los árboles y
de los bejucos?

Es mejor que tengan sus guardianes, dijeron.

Fue entonces cuando pensaron
cuando decidieron

y fueron creados de una vez los venados y
los pájaros;

-Tú, venado, en las orillas de los ríos
en los barrancos has de dormir;
aquí has de habitar: en el pajón
entre la hierba;
en el bosque se han de multiplicar.

En cuatro patas han de andar y
sostenerse, les fue dicho.

Luego establecieron morada a los pequeños pájaros
a los grandes pájaros:

-Ustedes, aves, sobre los árboles
sobre los bejucos han de anidar
han de habitar,
aquí se han de reproducir
se han de multiplicar,
en las ramas de los árboles
en las ramas de los bejucos, les fue dicho a los venados
a los pájaros.

Cuando hicieron
lo que había que hacer;
todos tomaron sus habitaciones y
lugar de estancia.

Fue así, pues, como les fue dado sus nidos a los animales por
la Concebidora,
el Engendrador;
y estando terminada la creación de los cuadrúpedos y
las aves,
les fue dicho a los cuadrúpedos y
aves por el Creador
Formador;

Alom,
K'ajolom.

-¡Hablen
invoquen,
que no solo sean gorjeos
deben invocar!
Que hable cada quien
según su especie
según su grupo, les fue dicho a los venados,
a las aves,
a los pumas,
a los jaguares,
a las serpientes.

-¡Digan nuestros nombres,
Alábennos, a nosotros su madre creadora
A nosotros su padre creador!

Digan entonces:

Jun Raqan,
Ch'ipi Kaqulja,
Raxa Kaqulja;
Uk'u'x Kaj,
Uk'u'x Ulen;
Tz'aqol,
Bitol,
Alom,
K'ajolom;

¡Hablen,
invóquennos,
adórennos!, les fue dicho.
Pero no pudieron hablar,
no como lo gente;
solo chillaban,
solo cacareaban,
solo aullaban.
Su lenguaje no se manifestó claramente
cada quien gritó diferente.
Cuando escucharon esto el Creador y

el Formador,

-No resulto bien,
no hablaron, se dijeron entre sí.
-No ha sido posible que digan nuestros nombres,
el de nosotros sus creadores
sus formadores.
-No está bien, dijeron entre sí *Alom*,
K'ajolom.

Entonces les dijeron:

-Serán cambiados porque no resultaron bien
no hablaron.

Hemos cambiado nuestro parecer:

su comida
sus porciones;
sus habitaciones,
su lugar de reproducción.

Lo de ustedes serán los barrancos
los bosques porque no lograron adorarnos
no lograron invocarnos.

Todavía hay quien mire hacia nosotros,
seres que adoren

seres que respeten, habremos de hacer.

Solo acepten su destino,
sus cuerpos serán masticados.

¡Que así sea!

Ese es su destino, les fue dicho,

Cuando hicieron saber su voluntad a los animales pequeños
animales grandes que hay sobre la tierra.

Entonces probaron de nuevo,
intentaron otra vez
probaron crear a los que los invocaran,
porque no escucharon su habla para llamarlos;
no fue claro y
no resultó.

De esta manera sus carnes fueron destinadas a ser comidas
se decidió su oficio: ser comidos

ser muertos los animales que hay sobre la Tierra.

Fue así como se intentó de nuevo con gente creada
 gente formada por el Creador
 el Formador;
 la Concebidora
 el Engendrador.

-Intentémoslo de nuevo

¿Acaso no se acerca la época de la siembra y
 el amanecer?

Construyamos quien nos sustente
 quien nos guarde.

Si no, ¿cómo habremos de ser nombrados
 ser recordados sobre la Tierra?

Ya probamos con nuestras primeras obras
 nuestras primeras criaturas.

Pero no se logró que fuésemos adorados ni
 honrados por ellos.

Así pues probemos hacer seres obedientes
 respetuosos
 que nos sustenten
 que nos cuiden, dijeron.¹²

Notas de Adrián Recinos:

- a) Estaban en el agua porque los quichés asociaban el nombre de *Gucumatꝥ* (*Q'ukumatꝥ*) con el líquido elemento. El Obispo Núñez de la Vega dice que *Gucumatꝥ* es culebra de plumas que anda en el agua. El manuscrito cakchiquel refiere que a uno de los pueblos primitivos que emigraron a Guatemala se le llamó *Gucumatꝥ* porque su salvación estaba en el agua. (Considérese que el *Gucumatꝥ* quiché es *Kuculcan*, el *Quetzalcoatl* nahua).
- b) *Guc*, o *q'uc*, *kek* en maya, es el ave que hoy se llama quetzal (*Pharomacrus mocinno*); el mismo nombre se da a las hermosas plumas verdes de la cola de esta ave, a las cuales se llama *quetzalli* en náhuatl. *Raxón*, o *raxom* es otra ave de plumaje azul celeste, según Basseta, un pájaro de “pecho musgo y alas azules”, según el Vocabulario de los Padres Franciscanos. Ranchón en la lengua vulgar de Guatemala, es la *Cotinga amabilis*,

¹² Fuente: Colop, Sam. (2007). *Popol Wuj*. Guatemala: F & G ed. La de Colop es la versión crítica más reciente. De cualquier manera, resultan interesantes las notas de la obra previa de Adrián Recinos sobre el fragmento reproducido del Capítulo primero.

de color azul turquesa y pecho y garganta morados que los mexicanos llaman *xibhtótotl*. Las plumas de estas dos aves tropicales, que abundan especialmente en la región de Verapaz, eran usadas en los adornos ceremoniales de los reyes y señores principales desde los tiempos más antiguos de los mayas.

- c) Con la concisión propia del idioma quiché, el autor refiere cómo nació claramente la idea en la mente de los Formadores, cómo se reveló la necesidad de crear al hombre (*sic*), objeto último y supremo de la Creación, según las ideas finalistas de los quichés. La idea de crear al hombre se concibió entonces, pero como se verá en el curso de la narración, no se puso en práctica hasta mucho tiempo después.
- d) *Huracán (Jun Raqan)*, una pierna; *Caculhá Huracán (Jun Raqan Kaqulja)*, rayo de una pierna, o sea el relámpago; *Chipi Caculhá (Ch'ipi Kaqulja)*, rayo pequeño. Esta es la interpretación de Ximénez. El tercero, *Raxa Caculhá*, es el rayo verde, según el mismo escritor, y el relámpago o el trueno, según Brasseur. El adjetivo *rax* tiene, entre otros significados, el de repentino o súbito. En cakchiquel *raxband-hib* es el relámpago. Sin embargo de todo esto, *racán* tiene en quiché, y en cakchiquel el significado de grande o largo.¹³

En la figura 29, arriba a la izquierda se ven las representaciones de la mano cerrada, abajo al centro el caracol y abajo a la izquierda, la flor de cuatro pétalos con el círculo al centro (más las marcas de las esquinas), *Itzamná* que remite al *macuilxochitl* nahua y al llamado *quincunce* por Sejourné. Representaciones todas de lo pleno, completo. Se representa también el perfil maya (al centro, arriba), el ojo y la semilla ovals.¹⁴

13 Texto con comentario de Recinos recuperado en <http://www.literaturaguatemala.org/popol1.html> N. de los Eds.: es sabido que en taíno existe la voz huracán, para el mismo fenómeno, pero significa “centro del viento” (de *hura* –“viento”– y *ca'n* –centro–).

14 Fuente: <http://www.pueblosoriginarios.com/>



Figura 28. Territorio maya antiguo



Figura 29.
Representaciones
del cero maya

Capítulo 13

El *nosotros* tojolabal¹

Aldo Manuel Muñoz Granados, Gabriela Jurado Rivera,
a partir de Carlos y Gudrum Lenkersdorf

Los *tojolwinikotik* u hombres verdaderos son conocidos culturalmente como tojolabales, debido a que son hablantes del *tojol a'bal'* o palabra verdadera. Han habitado desde hace mucho tiempo³ el sureste del estado de Chiapas, ocupando principalmente los municipios de las Margaritas y Altamirano, aunque muchos de ellos también se distribuyen en los municipios de Comitán de Domínguez, Maravilla Tenejapa, Ocosingo, la Independencia y La Trinitaria.⁴

1 El fallecido investigador Carlos Lenkersdorf y su esposa Gudrum formularon varias obras de filosofía tojolabal y un extenso diccionario filosófico: *Filosofar en clave tojolabal*, libro al que se puede acudir para comprender la filosofía de este grupo. El presente texto se centra en la categoría del “nosotros”, pero podrían desarrollarse ensayos similares sobre muchos otros conceptos, como la importante y riquísima noción de *stojolil*: dignidad, que incluimos en la primera parte del primer libro de *Sentipensares: el co-razón-ar de las filosofías amerindias*, que refiere al glosario de conceptos filosóficos fundamentales (N. de los Eds.).

2 El tojolabal es una de las, por lo menos, 43 lenguas que se derivan de la familia lingüística Maya y una de las ocho lenguas de esta familia que se hablan solo en México (INALI, 2010). Tojolabal significa literal y vivencialmente “el que bien escucha”, principalmente porque para estos pueblos el escuchar es la base de su cosmovivencia para poder tejer las relaciones y construir la comunidad. Al referirse a su propia lengua los tojolabales no privilegian una sola acción, la de hablar. “Los tojolabales tienen, pues, una concepción particular de las lenguas porque las entienden compuestas de dos elementos el escuchar y el hablar. [Dicen] si no se habla, no se escucha ninguna palabra, y si no se escucha se habla al aire.” (Lenkersdorf, 2011: 13). Nos llevaría mucho poder explicar el sentido del aprender a escuchar del tojolabal. En este escrito presentamos solo algunas consideraciones de la filosofía tojolabal a fin de que el lector reconozca en la misma la posibilidad de un filosofar distinto.

3 Gudrun Lenkersdorf ubica en la parte norte del municipio de las Margaritas uno de los asentamientos tojolabales más antiguos. Lugar conocido como Pantla. Hipotéticamente plantea que este grupo cultural tiene su origen en el preclásico tardío (300 *a. ec.*-300 *ec.*) cuando se separaron de los chuj con quienes están emparentados lingüísticamente. (Lenkersdorf, 1986: Vol. 4, pp. 80 y ss.)

4 “No se sabe a ciencia cierta cuántas personas son tojolabales. Hay censos que no son muy exactos. No se cuentan los niños menores de cinco años y, por otro lado, no hay una definición, comúnmente aceptada, de quiénes son indígenas y quiénes no. El criterio lingüístico no es suficiente. Por eso, en términos aproximados, hay entre 50,000 y 80,000 tojolabales”. (Lenkersdorf, 2005: p.19.). N. de los Eds.: en la muestra intercensal 2015 aparecen 55, 442 hablantes de tojolabal de tres años o más.

La actividad económica primaria de toda la población originaria tojolabal es la agricultura, principalmente por las condiciones específicas del medio: el tipo de suelo, el clima, la precipitación pluvial, etcétera. Los principales cultivos son, entre otros, el café, el maíz, el frijol, la calabaza y el chile que se siembran en dos ciclos anuales, el temporalero y el *pulhá*, que es una técnica originaria que permite el cultivo antes de la temporada de lluvias a través del riego a mano.⁵ En gran medida la producción agrícola es la base de las comunidades tojolabales pues esta actividad no solo permite el autoconsumo para amortiguar la principal necesidad que es la alimentación sino que además, la actividad agrícola profundiza y consolida la unidad familiar pues es muy común que toda la familia participe en las labores, ya sea en la siembra o en la cosecha.

Además de la agricultura, el trueque también permite satisfacer muchas de sus necesidades, sobretudo alimentarias, ya que posibilita el intercambio de legumbres, frutas, animales domésticos y, en menor medida, de productos artesanales que contribuyen a la producción de la vida de estas comunidades.

Finalmente, la ganadería, que es una actividad en realidad muy escasa, complementa su economía. En general, los propietarios de ganado más que satisfacer necesidades directamente de alimentación o de comercio, utilizan el ganado como yuntas para el trabajo agrícola o de alquiler para las mismas labores de otros campesinos.

La organización “social” de los tojolabales responde más bien a un mecanismo básico de organización comunitaria que permite hacer frente a las condiciones materiales que posibilitan la producción y la reproducción de la vida tojolabal. Aunque la familia es el principal organismo al interior de los grupos que comparten un territorio, la relación inter-familiar es indispensable para el desarrollo de este en la comunidad, pues la singularidad personal o de un grupo familiar no puede ser concebida sino en relación con la comunidad. “Juntos por convicción y necesidad, los grupos domésticos tejen múltiples relaciones en el marco de obligaciones y derechos que representa la comunidad” (p. 20).

5 Hoy día es difícil hablar de una o un grupo de actividades propias de este grupo cultural pues “a partir de 1960 el crecimiento demográfico y la falta de tierras agotaron las posibilidades de reproducción de la población [...] la parcelación excesiva de los terrenos (minifundio) y el agotamiento de los suelos se traducen en bajos rendimientos de la producción agrícola.” (Cuadriello y Megchún, 2006: p. 7). Eso y las condiciones económicas e ideológicas externas o de otras comunidades o estructuras sociales, de las que reciben influencia, han provocado que en los últimos años los tojolabales salgan de sus comunidades a ofrecer su fuerza de trabajo para obtener ingresos monetarios que permitan completar el gasto familiar o simplemente para satisfacer también otro tipo de necesidades.

Desde esta perspectiva, el principio que hace posible la vida en las comunidades tojolabales es el principio de unidad pues es únicamente en la comunidad (común–unidad) en dónde el tojolabal puede recrearse y es también la unidad común el ámbito donde el tojolabal puede realizarse. Es decir, la comunidad como espacio en donde puede desarrollar su vida y la unidad común como el ámbito desde el cual esta es posible.

La organización comunitaria no excluye de alguna manera a ningún miembro pues cada uno desde su condición debe, para poder mantenerla, cumplir con una función. Esta particularidad distingue la singularidad de cada uno de los sujetos, pero al mismo tiempo los vincula necesariamente a los demás que dependen de su contribución para que la comunidad pueda mantenerse.

Es decir, en realidad no existe una estructura social jerarquizada ni al interior de la familia, ni al interior de la comunidad, por lo menos no en un grado de mayor o menor importancia. La organización comunitaria depende de la vida y de la función de cada uno de los que la integran para poder *ser comunidad* en igual medida, por eso, la vida de todos se procura de la misma manera pues existe, de hecho, la conciencia de que la vida de uno es la vida de todos en la comunidad.

Este modo de realizarse en realidad responde a uno de los principios tojolabales que constituyen no solo la forma de organización sino la filosofía de estos pueblos.

Lajan lajan 'aytik u *'oj jlaj jb'atik* es uno de los conceptos en clave tojolabal que se refiere al estar emparejados. Decimos que es un concepto en clave tojolabal no solo porque remite a un concepto fundamental en la estructura del pensamiento de estos pueblos sino que el estar emparejados representa el modo de vida que determina las relaciones dentro de la comunidad y que hace posible que la vida de esta no solo pueda mantenerse sino que también pueda desarrollarse, es decir, es una de las nociones que caracterizan el modo de vivir de estos pueblos.

Estar emparejados permite que las relaciones intersubjetivas puedan desplegarse en un marco no solo de igualdad sino también de responsabilidad porque ubica a los sujetos que forman parte del todo comunitario en una misma condición, en una condición de emparejamiento.

Esto supone que cada uno de los sujetos al interior es condición para la producción y el desarrollo de la vida de todos los demás y por tanto propicia también un sentido de responsabilidad porque compromete a cada uno no como individuo sino como posibilidad para hacer que la comunidad de vida sea. Las implicaciones éticas son obvias pues reconocer y relacionar a todos de igual manera fomenta un sentido de respeto mutuo, pero además un sentido de pertenencia que permite el

reconocimiento de los demás como condición de posibilidad de una vida de la que yo también formo parte y de la que yo también soy responsable.

Es necesario reconocer que el vivir emparejados supera el sentido de la *igualdad social* que permea en las sociedades modernas porque esta simplemente reconoce las características comunes de los individuos ya sea como hombre, mujer, niño, anciano, etc., al interior de los propios organismos sociales. La igualdad simplemente busca el reconocimiento de las coincidencias desde un mismo referente no considerando las diferencias singulares, ya sea como persona, ya sea como grupo social.

Decimos, por ejemplo, que *hombres y mujeres somos iguales ante la ley* simplemente por reconocer los atributos comunes de cada grupo humano, pero el emparejamiento no solo reconoce las condiciones humanas generales de los seres humanos sino que además, apela a las diferentes funciones que desempeña cada uno en su singularidad como pieza fundamental de la propia estructura. Desde esta perspectiva, estar emparejados motiva la vida del tojolabal porque no se siente menos que otro, no hay ni arriba ni abajo, tampoco hay ser mejor o peor que otro, de la misma manera no hay quien sea ganador o perdedor, cada uno cumple la función de mantener su vida y en esa disposición se recrea la de la comunidad.

Es decir, en las sociedades modernas simplemente la igualdad es la condición para que puedan darse las relaciones sociales, es decir, se presupone la igualdad humana con la simple omisión de la diferencia; para los tojolabales y muchos otros originarios, el emparejamiento es la condición de posibilidad de la igualdad y este principio es el que hace ser a la comunidad un espacio digno para la convivencia intersubjetiva.

Los tojolabales se esfuerzan en *coordinarse, en lugar de subordinarse a otros o de subordinar a otros*. En la lengua se trata de la expresión '*oj j'aj j'ajitik*, es decir, *vamos a emparejarnos*, que es el prerrequisito para que nos pongamos de acuerdo, para llegar a un consenso [...] (Lenkersdorf, 2005, p. 128) Con estas palabras confirman lo que todos saben y viven. Es decir, el contexto habla de la comunidad en cuanto lugar que exige y justifica la afirmación (Lenkersdorf, 2008: p. 78).

El principio ético del vivir emparejados propicia, como dijimos antes, que las relaciones intersubjetivas se desarrollen en un marco de respeto y de responsabilidad pero además evita a toda costa el sentido de la superioridad de unos sobre la inferioridad de otros o de la competitividad, muy marcada en muchas de las

sociedades occidentales o con alta influencia occidental, porque asume un trabajo coordinado, integral, que alude a la participación de todos en igual medida aunque todos, también, desde ámbitos distintos.

Al vivir emparejados la necesidad de los demás se hace presente no solo por el propósito de mantener las relaciones en un ámbito de coexistencia sino también de convivencia. Es decir, la necesidad de los demás en la comunidad fortalece los vínculos al interior de la misma en un ambiente de responsabilidad comunitaria porque permite la formación de la conciencia de la necesidad de la vida del otro para mantener un orden originario. Este orden originario no es estático, es decir no se perpetúa como un único modo de vida, pero se sabe que la única manera de lograr una cierta estabilidad comunitaria es en la convivencia, en la reciprocidad y en la complementariedad; solo así puede realizarse, porque de esta manera han vivido.

El emparejamiento, la coordinación y la complementariedad en las comunidades tojolabales son aspectos de una organización todavía más compleja, es la organización que tiene como principio fundamental el reconocimiento del *nosotros* como condición de posibilidad para la producción y la reproducción de la vida.

Hay dos formas para referirnos al *nosotros* tojolabal que suponen el mismo sentido aunque diferentes consideraciones.

Por un lado, está el *ke'entik*, es decir, el *nosotros* que se refiere a la forma personal que integra al *yo* en una acción compartida. Es una palabra compuesta de *ke'en* que significa *yo* y de *tik* que significa *nosotros*, “podemos decir que el *ke'entik* es la nosotricación del *yo*” y que los hispano parlantes reducimos gramaticalmente a la acción que yo y otros como yo u otros conmigo realizamos. La diferencia, sin embargo, es muy grande, porque el *ke'entik* no solo se asume como muchas individualidades que conforman un grupo de acción sino que la singularidad de cada uno está integrada en un nosotros que hace posible hasta la propia singularidad.

Quizá esto pueda causar un poco de duda o resquemor con respecto al sentido de la autonomía y la libertad individual indispensables para la constitución de la subjetividad moderna y que tanta importancia tienen. Porque pareciera que o no se reconoce la singularidad de cada persona o simplemente se reconoce como agregado de un grupo que niega la identidad de cada uno. Sin embargo esto no es así.

La *nosotricación* reconoce la singularidad de cada ser humano al mismo tiempo que lo reconoce como parte de un grupo por una sola razón. La comunidad solo es posible por la singularidad de todos los que la integran pero al mismo

tiempo, es decir, complementariamente, la singularidad puede lograrse siendo con los demás, con los que son para ser la comunidad.⁶

La otra manera en la que se presenta el nosotros en el contexto tojolabal es por la partícula *tiké*, el nosotros que se conduce desde la integralidad de una singularidad en un todo organísmico que se conjunta para mantener el equilibrio originario. El *tiké* nos incluye en una relación de complementariedad que hace a cada uno necesario, no más ni menos indispensable.

Es innegable la fuerza que representa el sentido del *nosotros* en las comunidades tojolabales, no solo por la particularidad que tiene la partícula *tiké* en el idioma sino porque su sentido es la fuerza que los une y les da seguridad para seguir desarrollando su vida de esta forma.

Dicho de otro modo, la manera en la que de hecho están siendo las relaciones entre los tojolabales es *nosótrica*, que significa que el modo en que se hace efectiva la intersubjetividad es a partir del *nosotros*, en cuya integración se encuentran todas las formas de realización posibles en una comunidad. En el *tiké* tojolabal⁷ todos los que constituyen la comunidad crean una unidad que implica la acción de mantener la integridad y la dignidad de la misma, es decir, se procura una unidad de todos los que hacen posible la permanencia en el mundo gracias a su modo de vida porque tienen la responsabilidad de ser para alguien más y todos para la comunidad.

De esta forma, el reconocimiento del *nosotros* en la comunidad no solo complementa la singularidad personal sino que sitúa esa singularidad más allá de lo que es “uno mismo” y de esa manera, la individualidad en términos de ser uno sin los demás, no solo supone la incapacidad de desarrollar su vida y la de los demás sino que también, supone la separación de su contexto al que pertenece originariamente. “En el contexto tojolabal, [...] los que están solos están *stuch’iŕ*”, es decir des-

6 Algo similar se da en el concepto africano *zúlú* y *xbosa* de la regla ética *ubuntu*: “soy porque nosotros somos”, “una persona se hace humana a través de las otras personas”, vinculada a la humildad y la empatía. Una especie de ruptura del silogismo del *cogito cartesiano*, del yo al nosotros, también presente entre los tojolabales: nosotros somos por tanto soy; dado que soy entonces somos. (N. de los E.)

7 La nosotricación, como venimos viendo es una cualidad que es parte de la cosmovivencia tojolabal, es decir es propia de estos pueblos, sin embargo, no es propia para ellos, es decir, no es una manifestación solo para los tojolabales sino que también se comparte entre otros muchos pueblos de la región. Se oye y se vive de la misma manera también entre los tzotziles, tzeltales, ch’oles y otros.

8 El término tojolabal *tuch’il*, proviene del verbo *tuch’u* que puede ser traducido como arrancar, desarraigar y, en otro sentido, puede ser desterrar. Sacar de un contexto *nosótrico*.

arraigados. Viven como abandonados. [...] Para los tojolabales, si estamos solos nuestro corazón está triste y no contento.” (Lenkersdorf, 2008, p. 32)

Como podemos dar cuenta, el modo de vivir en la *comunidad del nosotros*⁹ solo puede reconocerse en la vivencia intersubjetiva que es posible en relación con los demás. Desde esta perspectiva, podemos darnos cuenta que la vida, su producción y desarrollo no es un proyecto particular o individual, es decir, no es un proyecto solo de uno. La vida y la permanencia de la comunidad como instancia de la propia vida, es un bien común que integra a todos porque al mismo tiempo es el proyecto que regula y fortalece las relaciones de todos al interior, por eso se vuelve una necesidad procurarla y desarrollarla.

Ahora bien, la vida en y de la comunidad no es ni un proyecto particularmente individual ni específicamente humano. Es decir, la vida no es un proyecto específicamente de los sujetos humanos o solo de la humanidad. De la vida todos participan y todos tenemos derecho a ella, de igual forma los hombres, los árboles, los animales, las piedras y las sillas.

La concepción maya-tojolabal y el modo de vida de estos pueblos reconoce a todo lo que existe como sujeto. “El hecho se expresa por el término del ‘*altsil*’, corazón, que es vivificador de todo y de cada uno, por eso no hay nada que no tenga ‘*altsil*’ (corazón). Es decir, la vida no está solamente presente entre los humanos, la fauna y la flora, sino también en las nubes y agua, cuevas y cerros, tierra y astros, ollas y comales.” (Lenkersdorf, 2008: p. 126)

Los tojolabales saben muy bien que los seres humanos no son más que un miembro de un gran universo donde habitan muchísimos más seres que él. Todo es vida en la comunidad tojolabal y no puede haber nada que no lo sea. Cuando un sujeto humano se está refiriendo a alguien más allá que él es porque de antemano sabe que el otro vive pues la constante relación y comunicación entre especies muestra una constante coexistencia entre todos los vivientes.

⁹ Es necesario hacer una distinción entre lo que se vive en la *comunidad del nosotros* que es principalmente el sentido de unidad e integración al interior de la comunidad étnica y fuera, porque la comunidad, como dijimos antes, no es exclusiva de los pueblos tojolabales, es decir, no es una *comunidad de nosotros* los tojolabales solamente a manera de una comunidad nuestra, como exclusiva de un grupo social o cultural. Se extiende hacia los demás, otra vez, como necesidad del desarrollo de toda vida.

¹⁰ ‘*altsil*. –corazón, alma, principio de vida, estómago. [...] “No hay nada que no tenga corazón, que corresponde al principio de vida y al alma. Por lo tanto todas las cosas pueden ser sujetos de cualquier verbo. Nosotros los humanos, vivimos, pues, en un cosmos que vive. No hay naturaleza muerta. Somos una especie entre muchas otras y, por ello, nos conviene ser humildes y no prepotentes como si el mundo y la naturaleza estuvieran a nuestra disposición.” (Lenkersdorf, 2010: p. 94).

La afirmación de que cualquier integrante de la extensa comunidad tiene vida es porque, como mencionamos antes, todos poseen *'altsil* (corazón), no hay nada que no tenga corazón, El *'altsil'* es el principio de vida que todos como existentes tenemos, por esta razón es que para los tojolabales hablar y comunicarse con las plantas, con los árboles, con la milpa es algo muy normal que manifiesta constantemente un percibir la existencia y cercanía de los demás seres que si bien no tienen semejanza física con lo humano, pues cada viviente tiene cualidades muy propias, sí hay un vínculo común entre todos: ser parte de la vida.

El hecho se explica por el término del *'altsil*, *corazón* que es el vivificador de todos y de cada uno, por eso no hay nada que no tenga *'altsil*. [...] Todo viviente es pues, hermano o hermana de los humanos. Esperan que nos comuniquemos con ellos, que los tratemos como hermanos y los visitemos. Hablemos con ellos, cuidémoslos y saludémoslos. Es decir, que estemos conscientes de estar entre vivientes y los tratemos como tales. (Lenkersdorf, 2008: pp. 126 y 128)

La realidad entonces no sale y se entiende solo desde lo humano sino que surge a partir de la interacción con los que están más allá de él, es decir, el sujeto humano es una extensión más de un todo vivencial y comparte una misma raíz que se comprende por el corazón, manifestación que refleja un respeto y responsabilidad, para todos los seres vivientes, por dejar vivir y procurar a todo lo que está más allá de uno.

A partir del corazón podemos entender como el ser humano está presente como un sujeto más en medio de muchos otros, que se acompañan en la vida permitiendo desarrollar lazos de empatía que forman una extensión comunitaria. Por el *'altsil* entonces sabemos que no podemos tomar arbitrariamente como cosa a lo dado dentro de la extensión comunitaria pues todo responde a una reciprocidad de integridad que está más allá del pensamiento humano.

Entonces el *'altsil* no se puede entender como parte única a la cual solo se debe la intersubjetividad, pues si bien lo entendemos como un principio de la vida

11 Es interesante notar que para los tojolabales también los muertos siguen teniendo *'altsil*, o sea, son parte del todo existente-viviente pues éstos no se pueden transformar en nada. Cuando al *'altsil* se le agrega el sufijo *-al* su expresión conjunta quiere decir que los muertos son vivientes pero de un modo distinto, donde ya no son singulares sino que existen de una manera general integrada. Por tanto, el *'altsilal* enfatiza que no hay una muerte como aniquilación sino que toda muerte es un tránsito hacia el *'altsilal* como una forma de vida diferente.

presente en una pluralidad no solamente humana, no es su intención mostrar un carácter monista del cual se desprende todo sino que es un modo insertado en la interrelación reflejada en la nosotricación.

El nosotros es el principio que organiza las relaciones de todos los vivientes a lo largo, ancho y profundo de la realidad que es nosotrica; por otro (lado), en cualquier parte que nos encontremos con el nosotros estamos en los comienzos. Allí está la pluralidad, el antimonismo, la complementariedad, etcétera, etcétera. (Lenkersdorf, 2005: p. 265)

El *'altsil* es parte indispensable pero no como origen ni como fin sino que enfatiza que todos participamos de la fuente de la vida o corazón, esto nos muestra que para los tojolabales no existe un predominio sobre los demás seres vivos, ni aún sobre los frutos realizados por el trabajo humano, sino que resalta que el ser humano es una especie entre tantas otras donde la importancia de cada una es igual a todas las demás, es decir, no hay una supremacía de una, por ejemplo, la del ser humano.

No somos tan importantes como se nos enseña y como nos gusta creer. Todo lo contrario: como una especie entre muchas, nos conviene humildad en lugar de imponernos con soberbia a los demás. Esta idiosincrasia tojolabal tiene profundas consecuencias para la convivencia nuestra con la naturaleza, con el cosmos, pero también a nivel internacional. Nadie tiene el derecho de imponer sus deseos y propósitos a los demás. (Lenkersdorf, 2004: p. 55)

Toda existencia posee un *'altsil*, y por tanto, tiene derecho a reproducir su vida y todos los demás a procurarla para que siga desarrollándola ya que la cosmovisión emparejada del mundo tojolabal es la que debe prevalecer en comunidad y solo la podemos realizar en complementariedad, y cómo se logra esto, solo si apelamos al principio ético de procurar la vida de todos.

Existe otra forma de hablar del corazón y es por medio de la palabra *k'ujol*, la cual nos refiere el comportamiento y actuar del sujeto. El *'altsil* remite a la vida como existencia y el *k'ujol* “corresponde, por lo general, a las motivaciones que surgen del interior nuestro y de nuestros sentimientos” (p. 53).

Como sujetos vivos tenemos que seguir viviendo, y esto solo lo podemos lograr en convivencia, el *k'ujol*¹² es el que nos dice, en última instancia, cómo seguir recreando la comunidad.

Los tojolabales dicen que como sujetos todos somos parte de la “hermandad cósmica” donde aprendemos a convivir en comunidad. Reconocer que hay diferentes modos de sujeto involucra un deber y un respeto por lo que uno no-es, tener cuidado con la fragilidad del otro, tener cuidado con nuestras intenciones, poner atención a lo que nos dicen los demás, sensibilizarse por la belleza de lo que está más allá de nosotros, son algunas formas que nos van reconociendo en una intersubjetividad, y también, nos van formando propiamente como sujetos que van ampliando la comunidad.

El *k'ujol* es el que nos enseña que los otros sujetos, de igual modo, tienen sentimientos, deseos, propósitos que manifiestan y que tenemos que reconocer para poder relacionarnos de una manera vivencial-intersubjetiva responsable. Esto quiere decir que es el que nos da un juicio para poder discernir de la mejor manera posible las necesidades que se tienen como comunidad.

Solventar las necesidades de la comunidad involucra una capacidad de relación donde todos participan de modo parejo, esto no puede llevarse a cabo si no entendemos que estamos parejos porque somos sujetos, y si somos tales, entonces es porque todos tenemos *'altsil* y nos guiamos por lo que nos dice nuestro *k'ujol*. La manera de tomar decisiones y actuar no es una disposición arbitraria y encaminada para asegurarse a sí mismo. Toda reflexión, pensamiento y sabiduría habitan en el corazón, pues toda consciencia subjetiva se conduce según lo que dice nuestro *k'ujol*.

La capacidad de *vivir en comunidad intersubjetiva* es una explicación aproximativa de la capacidad de pensar en acción comunitaria. En este sentido el ‘pensamiento’ no se refiere a la capacidad de raciocinio, sino a la de relacionarse los unos con los otros con dignidad y respeto para vivir en comunidad. (Lenkersdorf, 2008: p. 107)

12 Cabe aclarar que en sentido estricto no hay una diferencia tajante entre *'altsil* y *k'ujol* y en muchos casos tienen el mismo significado dependiendo del contexto y comportamiento del sujeto, por ejemplo, “*chab'axi jk'ujol yuj jel tzatz' ay ja yaltzile'i*, ‘se me entristeció el corazón porque muy duros son sus corazones’ [...] *xchi'ja jk'ujoli*, ‘dice/piensa mi corazón’, *ajaja kaltz'ili*, ‘dijo/pensó mi corazón’.” (Lenkersdorf, 2004: p. 53). Si bien podemos encontrar una distinción conceptual para los dos términos, dicha distinción no es muy constante porque en otros momentos las expresiones se acercan correspondientemente.

No se puede entender la *subjetividad emparejada* si no apelamos a nuestro *’alt-sil/ke’ujol* como una de las instancias para entender el sentido *nosótrico* tojolabal, que es donde todo fluye recíprocamente y donde toda construcción es siempre y a partir de los otros sujetos escuchando a cada momento lo que nos dicen nuestros corazones.

Lectura recomendada

Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.

Otras referencias

INALI. (2010). *Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales. Variantes Lingüísticas de México con sus Autodeterminaciones y referencias geoestadísticas*. México: INALI.

Cuadriello H. y Megchún, R. (2006). *Tojolabales. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Lenkersdorf, C. (1986). Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales. En Mario Humberto Ruz, *Los legítimos hombres*, Vol. 4. UNAM, IIFL, México: Centro de Estudios Mayas.

Lenkersdorf, C. (2004). *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*. México: Plaza y Valdés.

Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.

Lenkersdorf, C. (2008). *Los Hombres verdaderos, voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.

Lenkersdorf, C. (2010). *Diccionario Tojolabal-Español, idioma mayaense de Chiapas*, Tomo I y II. México: Plaza y Valdés.

Lenkersdorf, C. (2011). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.

Lenkersdorf, G. (1986). Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales. En Ruz, M. H. *Los legítimos hombres*, Vol. 4. UNAM, IIFL, México: Centro de Estudios Mayas.

Lenkersdorf, G. (2010). *Repúblicas de indios. Pueblos mayas en Chiapas siglo XVI*. México: Plaza y Valdés.

Fragmento de texto tojolabal

A continuación transcribimos las *Reglas básicas para el trabajo colectivo* extraídas del “Diario de un Tojolabal” y que ejemplifica el sentido comunitario del estar siendo tojolabal.

Regla *b'a komon 'a'tel*

1) *T'ılan 'oj job' jb'ajtik jas'a'tel jas' ora ma'sb' aj jaye k'ak'u jaye winik*

Tenemos que preguntarnos: ¿cuál es el trabajo [se considera], a qué horas, a quiénes toca, [por] cuántos días, [con] cuántos hombres?

2) *t' ilan 'oj'a'tijikotik b'a slekälal komon b'a jpetzaniltik 'oj 'a'tijikotik winike' ixuke' 'untik*

Tenemos que trabajar para el bienestar de la comunidad, de todos nosotros que trabajemos: hombres mujeres y niños.

3) *'oj cha kaltik ja necesida bá kada jujune. 'oj cha kaltik yab'ye' ja ma'tik 'ochel ja jnesesidatiki mey k'ixwel*

Que también veamos las necesidades de cada uno. Que también les digamos a los compañeros del trabajo cuáles son nuestras necesidades sin avergonzarnos.

4) *'oj 'ajyuk sneb'jel sje'jel yajjel yiljel*

Que haya también clases de aprendizaje y enseñanza [que con franqueza nos] hablemos y veamos las cosas.

5) *'oj cha jtalna jb'ajtik lek ja ma'tik 'ochel*

Que nos cuidemos bien todos nosotros que participamos.

6) *'oj jk'ul jb'ajtik tzamal b'a ka 'teltik jk'umaltik kiljeltik*

Que nos portemos como buena gente al trabajar, al hablar y al ser vistos.

7) *'oj kaltik b'ajtan jayajni mito 'ayuk ja problema*

Si ocurre algo [problemático] que lo digamos cuanto antes para evitar problemas.

8) *Mi'oj ximkotik yuj ja problema'oj jak jb'ajtik ma'ay ma' xyala mi lekuk j ajas wantiki*

Que no tengamos miedo a causa de los problemas que encontremos, y que tampoco nos preocupe si alguien dice que no es bueno lo que estamos haciendo.

9) *Ja ke'ntiki 'oj kaltik ta sb'ej wan majel ja ma'tik 'ay ya'teli. 'oj ki'tik ja b'a leki b'a mi lekuki mi 'oj ki'tik*

Nosotros observamos si las autoridades caminan bien o no. Sostengamos a las que hacen bien y no a las que no hacen bien.

10) *'oj je'tik 'alegre 'aytik ja komunero 'otiki*

Que demos ejemplos de ser alegres por ser comuneros.

11) *Mas tza'an 'oj jpolitik ja ka'teltiki b'a 'oj b'ob' jk'ultik luchar ja jproblematiki ma b'a 'oj jta'tik ja jlekälaltiki*

Más tarde dividamos nuestros trabajos para que podamos luchar por nuestros problemas o para que alcancemos la sociedad justa.¹³

13 Fragmento extraído de Lenkersdorf, Carlos. (2009). *El diario de un tojolabal*, edición bilingüe, traducción y comentarios Carlos Lenkersdorf. México: Plaza y Valdés editores. pp. 53-55.



Figura 30. Mapa de naciones en el territorio de Chiapas en el siglo XVI.

Fuente: Lenkersdorf, Gudrum.



Figura 31. Tejido tojolabal.



Abya Yala en 1491, de acuerdo a Mann 2005, en la proyección de Gall-Peters

Sentipensares: El co-razon-ar de las filosofías amerindias. Tomo II. Filosofías mesoamericanas, coordinado por Pedro Reygadas Robles Gil y Juan Manuel Contreras Colín, se terminó de imprimir durante el mes de Noviembre de 2021, en los talleres de El Tiempo que Resta a. c., en la ciudad de San Bartolo Pareo, Michoacán. Tuvo un tiraje de 300 ejemplares.

SENTI PENSA RES

EL CO-RAZON-AR
DE LAS FILOSOFÍAS
AMERINDIAS

Este segundo volumen de *Sentipensares: el co-razon-ar de las filosofías amerindias*, se dedica a Mesoamérica vista desde la óptica filosófica: el camino histórico del sentipensar desde los olmecas; el *Nierika wixarika*; la fuerza de la palabra común *me'phaa*; el sentipensar *p'urhepecha*; el mundo trinitario otomí y otopame en el rescate de la tierra; el *Ometeotl*, la macehualidad y la *toltecayotl* en la filosofía nahua y la tradición de los *tlatinimeh*; el sentipensar discursivo de *didxa, guenda y ladxi* entre los *binni zaa*; el conocimiento maya del tiempo y la escritura; y la construcción comunitaria del nosotros tojolabal.

El Tiempo que Resta a. c.
Centro de Investigaciones y Estudios Transmodernos
Editorial Praxis
2021