



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

## MITO Y RELIGION EN LOS NAHUAS



COORDINACION DE  
FILOSOFIA



# TESIS

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADA EN FILOSOFIA

PRESENTA:

**LAURA MOLINA MUÑOZ**

ASESOR: DR. MARIO MAGALLON ANAYA



OCTUBRE / 2005

m 349202



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Laura Molina

Muñoz

FECHA: 18-Oct. 2005

FIRMA: 

## ÍNDICE

	PÁG.
INTRODUCCIÓN	4
1	
ASPECTO FILOSÓFICO	8
1.1. POSTURA FILOSÓFICA: ¿QUÉ ES FILOSOFÍA?	9
1.1.1. CORRIENTE FILOSÓFICA: EL EXISTENCIALISMO	14
2	
MITO Y RELIGIÓN	25
2.1. NOCIÓN DE MITO	26
2.1.1. MODO DE COMPRENDER AL MITO	33
2.1.1.1. RELACIÓN ENTRE LO MÍTICO Y LO SIMBÓLICO	33
2.1.2. LO QUÉ NO ES MITO	51
2.1.3. UTILIDAD DEL MITO	63
2.2. NOCIÓN DE RELIGIÓN	70
2.2.1. LA RELIGIÓN PERSONAL	74
2.2.1.1. LA DIVINIDAD ¿QUÉ ES?	77
2.2.2. PERSONAJES RELIGIOSOS	81

QUETZALCÓATL	88
3.1. PROPUESTA HERMENÉUTICA	88
3.1.1. REFLEXIÓN SOBRE QUETZALCÓATL	94
3.1.2. CÓMO SE DA LA TRANSICIÓN DE QUETZALCÓATL HUMANO AL DIOS QUETZALCÓATL	95
3.2. QUETZALCÓATL HUMANO CON LOS TOLTECAS	105
3.2.1. ORIGEN	107
3.2.1.1. CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA	108
3.2.2. QUETZALCÓATL OPOSITOR A LOS SACRIFICIOS HUMANOS	111
3.3. QUETZALCÓATL COMO DEIDAD	114
3.3.1. CREACIÓN DE LA HUMANIDAD Y EL SUSTENTO ALIMENTICIO DE ÉSTA	117
3.4. QUETZALCÓATL COMO SANTO TOMÁS	125
3.4.1. SIGNIFICADOS DE LA PALABRA QUETZALCÓATL	128
CONCLUSIÓN	136
BIBLIOGRAFÍA	154

## INTRODUCCIÓN

En la portada de esta tesis, se lee como título: "Mito y religión en los nahuas". Aunque finalmente enfoca el problema: Quetzalcóatl, ¿mito o religión?

La explicación de esto es que en los trámites administrativos de la UNAM, se registró el proyecto con ése título, pero al concluir el proceso, a lo que se llegó es a plantear el mencionado problema y proponer una solución dirigida a considerar a Quetzalcóatl como una religión. Sin embargo, no es posible estar cambiando los citados trámites. Previniendo esto se eligió tal título por su carácter general, para que enmarcara cada intento de línea de investigación.

Se pudo seguir la línea que aquí se desarrolla porque: 1°. La autora de esta tesis buscó aquella con la que más congruente y honesta fuera, ya que piensa que le sería muy difícil transmitir algo que no creyera y trabajarlo sin que tuviera significado para ella.

Lo que indica una búsqueda de sentido y significado, que en consecuencia se refleja en este trabajo. En su opinión, este reflejo no le resta seriedad a su investigación, porque se encontró referencia bibliográfica correspondiente que es *La filosofía de la filosofía*, de José Gaos, quien expone el existencialismo y la filosofía precisamente como esta búsqueda. Misma que se adecua a esta investigación.

2°. Al ir delimitando conceptos y la relación de éstos, se entendió que era más probable llevar a término el estudio de un solo personaje lo más delimitado posible, como el de Quetzalcóatl.

3°. En la revisión bibliográfica resultó que no abundan los estudios con enfoque filosófico del citado personaje, esto generó por un lado, mucha dificultad, pero por otro, también dio motivación a intentar proponer tal enfoque.

Del texto de León Portilla *La filosofía náhuatl*, se extrae la parte en que argumenta que Quetzalcóatl humano representa la respuesta metafísica, porque es el sujeto que se asume en la búsqueda del sentido y el significado de las cosas, más allá del "aquí" y "ahora" inmediato, encontrando a Ométeotl, que es la divinidad, y al encontrarla participa de ésta, se convierte en deidad.

4°. Siendo un tema netamente mexicano, como mexicanos sentirse orgullosos de personajes como estos, resaltar su importancia y encontrar en ellos inspiración.

En relación al problema es obvio que se tienen tres conceptos claves a considerar: 1) Quetzalcóatl, 2) mito, y 3) religión.

Para su análisis y de modo correspondiente a estos conceptos se escogieron tres publicaciones básicas: 1) los *Anales de Cuauhtitlán* y *Leyenda de los soles*, del Códice Chimalpopoca, publicada por la UNAM, 2) *Mito y realidad*, de Mircea Eliade, y 3) *Las variedades de la experiencia religiosa*, de William James.

Es necesario saber lo que es mito y lo que es religión, para posteriormente poder identificar en cuál de estos se puede ubicar la figura de Quetzalcóatl.

Para llegar a ello el contenido de esta tesis se presenta desarrollado en dos grandes partes: 1°. Mito y religión y 2°. Quetzalcóatl.

De acuerdo con los resultados de las lecturas consultadas se encontró que mito y religión convergen en un punto: ambas son nociones que corresponden a satisfacer una necesidad de sentido y significado de la vida humana. Igualmente, Quetzalcóatl emprende una búsqueda de sentido y significado a su vida. De este modo puede considerarse como figura constitutiva de la religión.

Por otra parte, el tema de Quetzalcóatl es tratado en dos niveles: 1°. Como personaje, ser en la historia y 2°. Como deidad, ser trascendente.

Ha sido necesario contar la historia de este personaje legendario entrelazándola con los relatos mítico-religiosos, cuya interpretación intenta ser coherente con las definiciones de mito y religión que aquí se mencionan, y para ello busca estar matizada de sentido y significado. Así se observa que, Quetzalcóatl como ser en la historia condujo su vida espiritual y moral con sentido y significado; es ejemplo de sacerdote que, orienta y educa éticamente, es por tanto, el hombre a seguir.

Inicialmente como personaje, Quetzalcóatl ha dejado profunda huella, al grado, que ha transitado a la deidad a la que le rendirán devoto culto. Quetzalcóatl es un personaje fundador de una doctrina que se institucionaliza, es decir, que se transforma en religión.

Y ya que esta tesis es del área de filosofía es necesario adoptar una postura filosófica, esta se ubica en una búsqueda de sentido y significado. Postura que tiene relación con las definiciones de mito y religión que aquí se exponen, así como con el enfoque con el que se considera a Quetzalcóatl.

La relación que se encontró en esta investigación entre la filosofía, la corriente filosófica del existencialismo, el mito, la religión y Quetzalcóatl humano, es que se tocan en el mismo punto son todas una búsqueda de sentido y significado a la vida.

La exposición intenta seguir un orden deductivo desde lo más abstracto que es de esta parte filosófica, comenzando en el apartado siguiente que corresponde al título de "Aspecto filosófico".

Recorriendo después los rubros correspondientes a mito, religión, hasta llegar a lo más concreto que es Quetzalcóatl humano.

Se finaliza con la conclusión y la bibliografía, misma que se divide en: básica, cuyos textos son la columna vertebral de esta tesis; complementaria, que apuntala y la de consulta.



## 1

## ASPECTO FILOSÓFICO

En este apartado se buscó establecer la relación de la filosofía con el resultado que se encontró de las nociones de mito y religión, que corresponde a la búsqueda de sentido y significado. Que se explica más adelante.

Relación que se trabajó a partir del texto *La filosofía de la filosofía* de José Gaos, que parece aquí adecuado porque en base en éste se puede interpretar a la filosofía y a la corriente del existencialismo como una búsqueda humana de sentido y significado.

La mención de la metafísica aquí es porque José Gaos acepta la existencia de la esencias. Esencias que existen como ideales a seguir, como búsqueda de ellos. Tema que se expone después.

Sin embargo, por el momento se comienza con lo siguiente:

En el proceso de definición de lo que es mito y lo que es religión es pertinente formular una pregunta: ¿de qué forma se asocian estos conceptos con lo que aquí se propone, con la filosofía misma?

Para intentar responder esto, podría considerarse que la metafísica se encontrara entre la teología y la ciencia.

Veamos qué plantea José Gaos, al respecto:

### 1.1. POSTURA FILOSÓFICA: ¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

[Al] principio -de la filosofía- fue [...] el esencialismo. La primera gran filosofía de la historia, el platonismo, de Platón y de los platónicos o neoplatónicos de todos los tiempos [...] arquetipo de filosofía esencial. Las esencias [...]¹.

Con Platón, la primera gran filosofía, fue la de las esencias, el esencialismo, lo verdaderamente existente, de acuerdo con la plenitud de su concepto.

Continúa Gaos:

Las demás cosas, sensibles [...] intermediarias [...] como el alma humana [...] o el amor, sólo son lo que son, sólo son, en la medida en que 'participan' o 'emanan' de las esencias. [...] son [...] por aquéllas [...] por participar [...] de una esencia [...] soberana, divina, el Bien, lo Uno [...]. La filosofía [es] dar razón, razón de ser, razón esencial del ser de las esencias mismas y de todas las demás cosas².

Las cosas sensibles intermediarias como el alma humana, el amor son, porque participan de una esencia "superior", divina: el Bien, lo Uno. Así la filosofía es dar razón, razón de ser, razón esencial del ser de las esencias y de todas las demás cosas.

La juventud pasa, el hombre muere. Las cosas sensibles vienen a ser y dejan de ser, van y vienen entre el ser y el no ser [...] el hombre se siente vaiven, en el morir, 'perdido' [...]

---

¹ Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, p. 151.

² *Ibidem*.

de esta perdición [;] se cree, se siente 'salvado' en el parentesco de su alma con las esencias, supremamente por obra del Bien [...] porque las esencias no [son] engendradas, imperecederas, eternas, ante los ojos de su espíritu [...] El hombre cree que participa verdaderamente en 'dignidades' tan nobles, tan altas, tan soberbias -y de su eternidad. Llega a sentir como propia su eternidad, su dignidad, su nobleza, su soberbia<sup>1</sup>.

Debido a que el ser humano se sabe finito, siente que se "salva" de esta finitud, participando en un sentido ideal de la infinitud y de lo que concierne a ella como las esencias.

"¿Qué puede ser esencialismo, en rigor del término? [...] la afirmación de las esencias, o de la esencia [...] Lo que implica:"<sup>2</sup> -y agrega Gaos- "La afirmación de la esencialidad, de la esencial necesidad de ellas mismas, las esencias -y de todo lo demás, es decir, de las existencias. Porque éstas 'están ahí'<sup>3</sup>.

Y continúa diciendo que esencialismo es: La afirmación de la racionalidad de todo, esencias y existencias.

Es decir, el esencialismo, es la afirmación de la existencia de las esencias, porque "están ahí", porque existen, y su necesidad es esencial.

---

<sup>1</sup> Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, p. 153.

<sup>2</sup> *Ibíd*, p. 155.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

En relación a tal esencialismo, cabe preguntar: a ¿qué se refiere el ser en general?, el ser -esencial, necesario, único, puro, sin mezcla de nada de lo que no sea él, excluyente de todo lo que no sea él, del no ser, de la nada. "Puro ser -nada de no ser"<sup>1</sup>. A esto se refiere el ser, al ser, precisamente y no a la nada o lo que tenga que ver con ella.

Gaos ya habló del ser, ahora al ente alude; dice: "Dios -el ente cuya esencia implica la existencia, el ente existente por necesidad de su esencia, el ente esencialmente necesario, esencialmente existente"<sup>2</sup>.

De acuerdo a estas palabras de Gaos Dios, es un ente que tiene una esencia, y que por consiguiente existe. Así, Dios es ente existente gracias a la necesidad de su esencia. Es decir, en un sentido esencial Dios existe.

Continúa explicando Gaos, ahora se refiere al ser humano, dice:

[...] los demás seres [...] el hombre con todo lo humano. El hombre [...] una especie, un género, de individuos dotados de una naturaleza o esencia, racional, partícipe de la naturaleza y perennidad de las esencias, imagen y semejanza de la divina, destinada a una supervivencia como la de ellas, con ellas; una especie o género gravado con un destino histórico<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, p. 156.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

En esta cita se hace una descripción del humano, es el ser que participa de las esencias, siendo dirigido a ellas, dice imagen de la esencia divina, y agrega otro elemento: lo histórico. El ser humano tiene "gravado"<sup>1</sup> un destino histórico: Una especie de carga, de obligación con la historia, con su propia historia.

El humano individuo se cree, se siente salvado, de la mortalidad de su existencia [...] en la inmortalidad de su alma, o [...] en la eternidad de su naturaleza o esencia, en la supervivencia de su género o especie -el individuo creador de cultura cree, siente salvada su obra, de un valer por espacio [...] temporal, y se cree, se siente salvado él mismo como autor de su obra, en la contribución de su obra y de él a la obra indefinida, infinita, y de eterno valer, de la cultura 'humana'<sup>2</sup>.

A esta configuración humana se suma otro elemento: la cultura, el individuo creador de cultura.

Frente a la finitud en la mortalidad de la existencia, el ser humano se siente salvado en la inmortalidad de su alma, en la esencia. Ahora bien, ¿cuál es la esencialidad del humano? Su historia: "La esencialidad del hombre es [...] lo que se desarrolla y manifiesta como su historicidad [...]"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Gaos usa el término "gravado", que puede referir gravar, gravamen: Especie de carga u obligación. Es decir, algo más profundo, interno. Interpretación aquí adecuada.

Y no "grabado", que sería algo más superficial. Por encima.

<sup>2</sup> Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, p. 156.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

Por ejemplo, dice Gaos:

[...] de san Agustín a Hegel pasa la historia de ser la guerra de las 'ciudades' a ser la dialéctica, no [...] del Espíritu objetivo, sino del absoluto, de la Idea: lo humano, lo histórico tiene un destino sobrenatural, una determinación cósmica<sup>1</sup>.

¿Qué es lo que aquí está diciendo Gaos? Que el ser del humano manifiesto en su historia se dirige hacia lo teológico.

Sin embargo, el ser humano al ir hacia las esencias salvadoras acaba por perderse en ellas, Gaos se refiere: a "[...] su libertad, su personalidad [...]"<sup>2</sup>. Es decir, pierde su personalidad -su persona, lo "aquí" y "ahora" existente de él.

Luego el ateísmo, es una negación de Dios para pasar a la existencia del hombre:

[...] agarrado el esencialismo a la esencia del hombre. Sigue [...] habiendo una Esencia-Existencia -pero ya no es la divina. El hombre moderno [...] vive prácticamente como si Dios no existiera [...], al menos, para él. La Esencia-Existencia que sigue habiendo es ahora la humana. Se trata de la esencialidad de la existencia humana, de la autosuficiencia del hombre para el hombre moderno [...]<sup>3</sup>.

Es decir, llegamos al hombre sin Dios. Ahora sólo hombre. Y su Esencia-Existencia es la humana.

<sup>1</sup> Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, p. 156.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 157.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 158.

Sin embargo, si el hombre recorrió en el espacio de varios siglos la distancia que le trajo de la esencialidad de la existencia divina a la esencialidad de la existencia humana [luego] ha recorrido [también] la distancia que le ha traído de la esencialidad humana a su inesencialidad<sup>1</sup>.

El hombre primero pasa de la esencialidad divina a la esencialidad de la existencia humana, pero esto lo lleva a una inesencialidad.

### 1.1.1. CORRIENTE FILOSÓFICA: EL EXISTENCIALISMO

Pero, dice Gaos "[...] no ha dejado el hombre de aferrarse a alguna esencia, a algo esencial [...]"<sup>2</sup>. Y considera que se ha dado "[...] un existencialismo que parece tocar al extremo último a que tocar pueda existencialismo alguno"<sup>3</sup>.

Nuestro autor ahora ha empleado el término existencialismo, y se refiere a él en sentido extremo último, ¿qué entiende por éste? Contesta:

[...] en rigor del término [...] la afirmación de las existencias, o de la existencia [...] Lo que implica:

---

<sup>1</sup> Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, p. 158.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 159.

<sup>3</sup> *Ibidem.*

La negación de las esencias, de toda esencia [...] de la esencialidad [...] o la afirmación de la inescencialidad [...]¹.

Aquí se percibe un problema, por un lado Gaos ha dicho que las esencias existen, en el sentido esencial de que "están ahí". Pero ahora dice que el existencialismo en su sentido extremo y riguroso negaría la esencialidad.

¿Cómo entender esto?

Gaos usa el término haideggeriano "Dasein"<sup>2</sup> dice: "hay que llamarlo Dasein 'existencia'"<sup>3</sup>. Dasein es existencia.

Contrario a la existencia: "[...] la muerte que, como la existencia misma, es 'en cada caso la mía' [...] por la nada"<sup>4</sup>.

En primera instancia se refiere a la existencia como concepto, luego de facto, a mi existencia, la de cada uno: "El hombre, el individuo humano, existe, sin duda, pero sólo de hecho, sin razón de ser. [...] hecho bruto, sin sentido. Del hombre sin sentido: la muerte"<sup>5</sup>.

Es decir, el sentido es la existencia, la existencia del ser humano, del hombre, de mí. El sentido sería, entonces, la muerte, mi muerte. Pero el existir, del

<sup>1</sup> Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, p. 159.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 161.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.



hombre, mi existir aunque cierto, no da razón de ser, es sólo existir, desde este ángulo, la pregunta sería ¿para qué existir? ¿para qué existo?

Y aquí comienza la parte importante para el soporte filosófico de este trabajo.

Si, en lo inmediato: Primero es comer, luego dormir, vestirse, etc. Pero más allá de esta inmediatez, ¿qué sentido tiene la existencia, la del ser humano, la mía?

Ya ha mencionado Gaos, a la muerte como el sentido de la existencia; se podrían contemplar dos ángulos: 1) El saber de la muerte es lo que precisamente revestiría de sentido la existencia; frente a la inevitable muerte, la existencia es apreciada; le da sentido y 2) este mismo saber anula el sentido de la existencia: ¿para qué esto o aquello si será inevitable la muerte?

Pero Gaos, considera el aspecto acertivo: "[...] 'ser en función de la muerte', 'ser en tanto que mortal'"<sup>1</sup>.

Y desarrolla el argumento:

'Todo ser así (o de cualquier manera) de este ente es primariamente ser' [...] Si este ente [...] llamado 'hombre' no es nada esencial, nada necesario, no tiene razón de ser, es un hecho bruto [...]'<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, p. 161.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 162.

El humano, en este sentido, de ser; no tiene caso su existencia si sólo existe y no tiene razón esencial exactamente de ser -¿para qué existir?

Siendo sólo un hecho bruto, nada humano:

[...] homo sapiens [...] este ente no será esencialmente racional, ni político, ni religioso, ni económico, ni siquiera *faber*, ni *homo*, ni *animal*; tendrá razón y palabra, vivirá en sociedad, creará en Dios, amontonará riquezas, construirá útiles [...]¹.

Pero, sólo será existir y por lo tanto sólo ente y no esencial. "[Incluso] sin dejar de ser hombre haya llegado a ser existencialista"². Gaos explica en su texto que el hombre puede volverse loco, pudo haber nacido mudo, quedarse manco, y como ya se citó, incluso ser existencialista, y no dejará de ser hombre.

Sin embargo, hasta aquí no hay "[...] la posibilidad de ser de otra manera, de ser otro, incluso el otro [...] del no ser [...]"³. Sí, porque si no es, ser, tampoco es, no ser.

[...] tampoco hay [diferencia en] formas de vida humana, tipos de hombre más esenciales, necesarios, racionales que otros; [...] sin sentido el sabio, el héroe, el santo que el pelado, el lépero, el pendejo... [...]⁴.

---

¹ Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, p. 162.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

Es decir, no hay diferencia esencial; todos son iguales de facto. "Por todo, en fin; la cultura, la historia -hecho bruto, sin razón, sin sentido [...]"<sup>1</sup>.

Si la existencia humana, mi existir, sólo fuera eso, todo sería bruto, absurdo.

Dice Gaos: "inesencialmente existente"<sup>2</sup>. Aunque ente esencialmente existente.

[...] el existencialismo [...] cómo [ha] venido a ser el último extremo de la historia de la filosofía por el momento [...] cómo el hombre [ha] venido a ser [...] en el fondo, a pesar de sus errores acerca de sí mismo, mortalmente hostil a las esencias, incluso a la propia, este hombre desesperado, descreído de esencias, espíritu, razón, este hombre que ya no vive por 'principios' -o fines, sino por tradición, hábito y sobre todo impulsos [...] ha llegado a no saber qué razones dar, a no importarle dar razones, a no importarle tener razón -hasta haber llegado a ser aunque sea sólo en el rincón de la filosofía el hombre del existencialismo [...] el hombre que se concibe a sí mismo y concibe todos los demás entes como puros hechos sin razón de ser<sup>3</sup>.

Entonces ¿a qué se refiere el existencialismo? Gaos, plantea que: "La filosofía existencial, el existencialismo 'está ahí', es un hecho [...] que parece imposible [...]"<sup>4</sup> ¿por qué? Porque el término "existencial-ismo"<sup>5</sup> cuya terminación significa la esencia

<sup>1</sup> Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, p. 162.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 163.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 164.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 165.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

de aquello al nombre del cual se añade. Esto parece una contradicción porque está diciendo que la esencia existe:

[...] acaso [hay] más sutil imposibilidad [:] la afirmación de las esencias exclusivamente, la negación total de las existencias no deja para el sujeto [...] dar razón, de la filosofía, más que -las esencias mismas, una esencia. ¿Será ello filosofía? En todo caso no *humana*<sup>1</sup>.

La afirmación de las esencias exclusivamente, conduce a la negación total de las existencias. No sería problema, si no fuera porque sólo deja al sujeto las esencias y en este sentido dar razón de la filosofía, sólo como esencia, si esto fuera así, se estaría refiriendo a algo no humano. ¿Quién haría filosofía entonces?

La siguiente cita podría explicar concluyentemente el asunto:

La mera existencia excluye toda esencia y razón: no puede filosofar. Puras esencias excluyen toda existencia, no dejan existencia que filosofe. El existencialista podrá ser hombre, pero no puede ser filósofo; el esencialista podrá ser filósofo, pero no puede ser hombre. En el hombre existencial no existe esencia que razone que hable; el hombre deja de existir en la pura esencia racionante [...] conclusión: el existencialismo, la 'filosofía' existencial sería imposible; el esencialismo sería imposible como 'filosofía' *humana*. [...] ambas opuestas imposibilidades [...] concluyente prueba el uno del otro, de que *también* las esencias 'están ahí', de que a pesar de las esencias 'están ahí' las existencias [...] la

---

<sup>1</sup> Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, p. 166.

prueba de la sola posibilidad, de la sola *realidad* de una filosofía entre ambas [...]<sup>1</sup>.

Más claro: "[...] concebir, como se conciben, las esencias como existiendo -idealmente, pero existiendo, la esencialidad de las esencias como existencias de éstas, existencia esencial, pero existiendo"<sup>2</sup>.

Aquí ha dicho Gaos la clave para entenderlo: existencia de las esencias ¿por qué? Porque "están ahí" ¿cómo? Idealmente.

Continúa Gaos: "Es un hecho que el hombre muere"<sup>3</sup> y agrega,

[...] oscilante entre [...] la razón y la locura, el dominio de sí y la enajenación, las masas y la soledad, la riqueza y la pobreza, vender su alma al diablo y entregar su alma a Dios, la vida y la muerte -la existencia y la esencia, el ser y la nada [...]<sup>4</sup>.

Y aunque: "Es un hecho que el hombre finge esencias"<sup>5</sup> "no le dará sentido el fingir"<sup>6</sup>.

Es decir, tendrá que ser auténtico, honesto consigo mismo.

---

<sup>1</sup> Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, p. 166.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 167.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

Gaos se pregunta: "[...] ¿qué pienso de la filosofía, al cabo de treinta y nueve años de convivencia con ella, y de haberla recorrido a lo largo de sus veinticinco siglos y pico de historia?, aunque no todo [...]"<sup>1</sup>, a lo cual contesta:

Hay en la filosofía dos partes: una [...] puede llamarse 'fenomenológica' [...] sobre los fenómenos immanentes de este mundo, de esta vida; y una [...] metafísica, la que se ha esforzado por saber, sobre todo científicamente, del más allá, de la otra vida, del otro mundo<sup>2</sup>.

Sumando esta cita a lo anterior se puede hilar lo siguiente: Gaos ha explicado la existencia de las esencias, las esencias existen en sentido ideal. Se interpreta que son "referentes"<sup>3</sup> a seguir, en un continuo camino a alcanzarlas porque sólo son ideales: son una constante búsqueda de sentido y significado; pero a través de los hechos de la propia existencia ésta, de "aquí" y "ahora".

La filosofía es dar razón, una búsqueda. Y ahora menciona dos aspectos de esta: 1) el fenomenológico, sobre las cosas de esta vida, de este mundo, y 2) el metafísico sobre lo que está más allá de este. Asimismo,

---

<sup>1</sup> Gaos, José: La filosofía de la filosofía, P. 168.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 169.

<sup>3</sup> Referente, referencia: significado, significación, sentido. Interpretación aquí adecuada: referente como sentido y significado.

la posición del humano frente a estos, aunque haya resuelto lo inmediato, tendrá que ir por lo que está más allá, buscando.

Aunado a esto, también dice que: "Esta parte metafísica es el empleo capital, cordial, de la filosofía en conjunto. Su éxito o [...] fracaso es [el] de la filosofía"<sup>1</sup>. Es decir, que si fracasa la metafísica, también fracasa la filosofía.

Por lo tanto, "parte que culmina en la teología"<sup>2</sup>. Finalmente Gaos termina con la búsqueda teológica, es decir, de Dios, sin embargo, afirma que: "Aun admitiendo [...] la existencia de Dios [este] es un misterio incomprensible"<sup>3</sup>. :

[...] las pruebas en general de la existencia de Dios [...] no es convertir 'incrédulos', sino ofrecer a aquel que ya cree una justificación racional de su fe y mostrar al que busca hondamente la racionalidad de la fe [...] lo convincente de la intuición lograda en la convivencia (se trata de la religiosa) [...] fundado por [...] la *visión total*<sup>4</sup>.

Ahora se inserta el aspecto religioso fundado por la visión total. Pero ¿por qué es tan inquietante el especular sobre la existencia de Dios?

---

<sup>1</sup> Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, p. 169.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 170.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 171.

[...] frente a un problema matemático estamos indiferentes [...] el resultado yace las más de las veces fuera [...] de los intereses morales [...] distinto acaece en una prueba en que se trata de la existencia de Dios [...] trae tras de sí cada nueva intuición nuevas consecuencias morales, pues el conocimiento significa siempre también responsabilidad. Y como las presiones humanas quisieran eludir estas consecuencias frecuentemente ingratas, tratan de hacer valer las razones contrarias [...] y se ponen entonces al servicio de las pasiones. El tácito deseo de que no hay Dios puede imponer al entendimiento [...] una traba y no dejarle ver la luz. 'El corazón tiene sus razones que la razón no conoce' [...]<sup>1</sup>.

Se trata de que entre los neoescolásticos se ha impuesto "[...] la dependencia [de] que las pruebas de la existencia de Dios están respecto del sentimiento [...]"<sup>2</sup>.

En este rubro ¿qué pasa con la ciencia? Según Gaos "esta es la conclusión de la ciencia"<sup>3</sup>: "[...] la metafísica ha sido un esfuerzo frustáneo por hacer ciencia de los entes objeto de la fe religiosa [...]"<sup>4</sup>.

En breves palabras: "El fracaso de la metafísica es el de la *demonstración científica* de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios [...]"<sup>5</sup>. Ya que esto según Gaos, concierne a la fe religiosa.

Esta parte se finaliza con la siguiente aseveración:

<sup>1</sup> Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, p. 172.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 173.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 179.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 178.



[...] el reconocimiento de la finitud gnoseológica del hombre [deja] abierta la cuestión de Dios [...] el pensar que si hay un Dios como Perfección singularmente, superlativamente, de Bondad Absoluta, debe confiar [...] dejándose tranquilamente en sus manos [...]<sup>1</sup>.

Ya que se ha expuesto la corriente filosófica del existencialismo como la plantea José Gaos: Como existencia de las esencias, en tanto que "están ahí" existiendo en un sentido ideal. Por ello el humano aquí y ahora existente va en su búsqueda, en una búsqueda que dé sentido y significado a su existencia. Como si éstas, las esencias, fueran unas guías o metas por las que hay que ir para alcanzarlas.

Del mismo modo, ahora es necesario introducirse a la noción de mito, como la entiende Mircea Eliade: Aquello que tiene sentido y significado para el humano.

Como veremos, también la noción de religión es entendida así por William James, del que se analizan sus argumentos en el siguiente capítulo.

---

<sup>1</sup> Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, p. 179.

## 2

## MITO Y RELIGIÓN

Esta sección lleva por título "Mito y religión" porque se percibió que estos dos conceptos guardan una relación, misma que se establece en esta tesis con el siguiente matiz:

El mito responde a la demanda de respuestas a preguntas propias del ser humano sobre lo que no comprende de forma simple. Incomprensión que se da debido a la complejidad que caracteriza a la realidad que le rodea, a los fenómenos naturales, a su vida, su origen, etc. Así, el mito tiene un significado importante porque responde a esa búsqueda. Mito, entonces, vendría a ser también una búsqueda de sentido y significado. Interpretación que se pudo hacer a partir del texto *Mito y realidad*, de Mircea Eliade.

Y precisamente este matiz es el que se propone conectar de modo coherente con la definición de filosofía y existencialismo que da José Gaos, como una búsqueda de sentido y significado y que ya se explicó en el apartado anterior.

En seguida se expone el rastreo que se siguió de esta noción de mito. También se hizo lo mismo con la noción de religión que se encuentra más adelante, y que corresponde a esta secuencia de significado y búsqueda.

## 2.1. NOCIÓN DE MITO

Al investigar la definición de un concepto, generalmente se pierde de vista la importancia de los diccionarios. Entre tanta información sofisticada se pretende encontrar bibliografía correspondiente, a pesar de que la herramienta que por excelencia se usa precisamente para las definiciones son estas fuentes, y en este caso hay que acudir al diccionario de filosofía para definir mito:

Se llama 'mito' a un relato de algo fabuloso que se supone acontecido en un pasado remoto y casi siempre impreciso. Los mitos pueden referirse a grandes hechos heroicos [...] que con frecuencia son considerados como el fundamento y el comienzo de una comunidad o del género humano en general<sup>1</sup>.

De acuerdo con esta definición, mito es un relato de algo fabuloso, fuera de lo común, de lo que no es del diario y por lo tanto, irrepetible; y que sucedió en un pasado remoto, lejano. Además hace alusión a un tiempo y a unos sucesos imposibles de precisar. Supuestamente este tiempo es falso, porque sólo se encuentra en la imaginación del autor, o de una comunidad.

Enrique Florescano, también considera a los mitos como relatos, dice:

Los mitos son relatos hablados o escritos con una estructura narrativa característica. La historia que cuentan tiene una

---

<sup>1</sup> Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, T. III, p. 2422.

secuencia lineal de comienzo, desarrollo y fin, y su conservación y difusión dependen en gran medida de sus cualidades narrativas [...]<sup>1</sup>.

Relatos hablados o escritos, cuya estructura narrativa por ser característica de ellos, los distingue de otras narraciones como las de los cuentos. Ya que relatan una historia con una secuencia lineal, con un principio, desarrollo y un fin. Y de sus cualidades narrativas dependerá su conservación y difusión. Más adelante se abunda en lo que distingue a los cuentos de los mitos.

Por lo pronto se continúa con los mitos que como ya se indicó son relatos y desde esta perspectiva son la historia de las obras de los seres sobrenaturales, de sus creaciones totales o parciales. Describen los hechos heroicos considerados fundamento y comienzo de la historia de una comunidad o del género humano en general.

El mito está conformado por hechos que han tenido lugar en los inicios del tiempo, por lo tanto, esa historia se convierte en sagrada. Así lo atestigua la siguiente cita de Mircea Eliade:

[...] cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia [...] total [...] o solamente un fragmento [...] Es [...] el relato

---

<sup>1</sup> Florescano, Enrique: *El mito de Quetzalcóatl*, pp. 358-359.

de una 'creación'. Cómo algo [...] ha comenzado a ser [...] los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se les conoce [...] por lo que han hecho en el tiempo [...] de los 'comienzos' [...] revelan [...] la sacralidad [...] o [...] 'sobre-naturalidad' [...] de sus obras [...]<sup>1</sup>.

Pero ¿quiénes son esos seres sobrenaturales a los que alude el mito? Kirk es quien da una respuesta a esto, y para llegar a ésta, hay que seguir el rastro de lo que es mito, introduciéndose en su texto *El mito*, en el que dice: "Para los griegos muthos significaba [...] 'relato' [...] una expresión, una historia, el argumento de una obra"<sup>2</sup>. Y "[...] 'mitología' [...] el estudio de los mitos [,] su contenido o una serie determinada de mitos"<sup>3</sup>.

Y agrega que: "Para Platón [...] primer autor [...] que emplea [...] muthologia [...] significaba contar historias"<sup>4</sup>.

Sin embargo, Kirk considera que:

"[...] los mitos griegos no proporcionan ningún ejemplo mejor de lo que sea la quinta esencia del mito

<sup>1</sup> Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, p. 18.

<sup>2</sup> Kirk, G.S.: *El mito*, p. 21.

Kirk escribe: "muthos" haciendo referencia al griego. Aunque en textos como *Ideas y creencias en San Andrés Larráinzar*, de Miguel Hernández Díaz, p. 53, y el *Diccionario de filosofía*, T. III, p. 2422, de Ferrater Mora, se lee "mythos" en griego.

<sup>3</sup> Kirk, G.S.: *El mito*, p. 21.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

[...] dan menos información que la mayoría [...]”<sup>1</sup> y añade que, “[...] hemos llegado a considerarlos [...] el sistema paradigmático [...] punto de referencia central para el estudio global de la mitología”<sup>2</sup>.

Kirk, ha puesto en cuestión el referente mitológico griego. Aunque, afirma que:

No es intención [...] minimizar el papel de los estudios de griego en la comprensión global de la cultura, ni negar el encanto, la nostalgia o la brillantez de los mitos griegos; más considero [...] que, a quienes estudian [...] los mitos [...] les valdría mirar los ejemplos griegos [...] como uno más [...]”<sup>3</sup>.

Para afirmar lo anterior, Kirk considera la teoría de los mitos que contempla que “[...] tratan de dioses [...] o [...] no pueden diferenciarse de los cuentos populares”<sup>4</sup>. Y va a cuestionar tal teoría, porque “los mitos en su sentido más amplio no siempre tratan de dioses”<sup>5</sup>, además si los mitos griegos se ciñen a esta teoría, señala que:

[...] si aceptamos que [...] Perseo y Medusa [...] Edipo [etc.,] son mitos [...] ninguno [...] ‘trata’ de dioses [...] Perseo puede que esté protegido o sea conducido por Atenea

<sup>1</sup> Kirk, G.S.: *El mito*, p. 22.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid*, P. 23.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Hernández Díaz, Miguel: *Ideas y creencias en San Andrés Larráinzar*, p. 83. Ejemplo del mito de la señora que se convertía en vaca, no trata de dioses y no es sagrado.

[...] las acciones de Edipo están determinadas por un oráculo de Apolo [...]<sup>1</sup>.

Kirk, también va a cuestionar el contenido religioso de los mitos y así indica que: "[...] relatos como los de la seducción de Helena por Paris, o la muerte de Héctor por Aquiles; o los de la mujer que se desembaraza de sus pretendientes mediante una treta [...] los dos primeros podrían llamarse 'leyendas', [...]"<sup>2</sup> y el último -dice- "cuento popular".

Aunado a esto menciona que "[...] aunque [...] los [tres] entran dentro de lo que la mayoría entiende por 'mito', a pesar de no contener ningún componente religioso serio [...]"<sup>3</sup>.

Es decir, Kirk ha puesto en duda que los mitos traten de dioses, que tengan que ver con lo religioso y por tanto con lo sagrado, según él "[...] es una manifestación particular, pero no más atractiva, de la tan difundida opinión, según la cual los mitos tratan de los dioses o están asociados con la religión o son necesariamente sagrados"<sup>4</sup>.

En resumen, dice Kirk:

---

<sup>1</sup> Kirk, G.S.: *El mito*, p. 23.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 25.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 32.

[...] lo cierto es que el tratamiento popular hoy día del término es útil en la medida en que no restringe el mito en absoluto a las historias sagradas. Los antiguos mitos griegos, por ejemplo, que normalmente constituyen el modelo ejemplar, consciente o inconsciente, tienen [...] con frecuencia un argumento no sagrado<sup>1</sup>.

Kirk cita a pie de página de su texto a Lévi Strauss quién dice: "[...] el mito existe en el nivel conceptual y el ritual en el nivel de la acción [...]"<sup>2</sup>.

El siguiente es un ejemplo de que no necesariamente un mito, al ponerse en acción en el rito, tiene contenido sagrado.

El mito relata que:

Hera había discutido con Zeus y se había marchado a [...] Eubea. Zeus, desconsolado, fue aconsejado por Citerón, rey de Platea y afamado sabio y así había construido una imagen de madera y la había puesto en el carro, haciendo correr la voz de que era su nueva esposa, Platea, hija de Asopo. Hera enfurecida, le quitó el velo y se calmó al descubrir que su rival tenía tan poca realidad como su disputa con Zeus<sup>3</sup>.

Y el ritual es:

[...] narrado por Pausanias [...] celebrado en Platea de Boecia cada seis años [...] los llamados Dédala, exigía (SIC) que los plateenses hicieran una imagen de madera con el tronco de un roble [...] Se vestía de novia la imagen y se la llevaba en la carreta a la cima del monte Citerón. Cada cincuenta y nueve años se quemaban en holocausto allí mismo las imágenes

---

<sup>1</sup> Kirk, G.S.: *El mito*, p. 39.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 38.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 30.



acumuladas, procedentes de Platea y otras ciudades de la comarca. [...] es un típico rito de la fertilidad<sup>1</sup>.

Según Kirk, no hay relación significativa, en este relato, es trivial y causal y no tiene efectividad en la esencia narrativa entre el mito concreto y su ritual.

[¿] Helena [,] Aquiles [...] son parte o no de la mitología griega [?, afirma Kirk:] sí, [pero] la mayoría de estos personajes tienen que ver con acontecimientos que, ostensiblemente controlados por los dioses que estén, son en su esencia humanos, y en un medio humano tienen lugar, contenido [...] que, fuera del contexto de la mitología griega, se asocian con el mito<sup>2</sup>.

Es decir, estos seres que se han mencionado no tienen rasgos muy especiales, están controlados por los dioses y en esencia son humanos. "Hasta los dioses [...] están presentados con la menor fantasía posible, son superhombres y supermujeres con poderes especiales de cambiar instantáneamente de lugar y de actuar desde lejos [...]"<sup>3</sup>.

Kirk ha comenzado a dejar ver la respuesta a la pregunta que se había considerado anteriormente respecto a qué entender por seres sobrenaturales, la siguiente cita apunta lo que en esta tesis se entenderá por estos:

---

<sup>1</sup> Kirk, G.S.: *El mito*, p. 30.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 46.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

[...] fuera del ámbito griego, hay [...] mitos de sociedades [...] que se refieren a seres que [aunque] existieran en un tiempo ajeno a la historia o realicen acciones fantásticas y sobrenaturales, [no] son dioses [...] son hombres [...] los primeros hombres, que establecieron costumbres y prácticas [...] 'héroes culturales'<sup>1</sup>.

Precisamente como héroes culturales en el sentido que ya indicó Kirk.

#### 2.1.1. MODO DE COMPRENDER AL MITO

Al inicio de este capítulo se ha contemplado la definición del término mito. Ahora es menester entenderlo como le comprendían y le comprenden las sociedades: como una historia verdadera, sagrada, ejemplar y significativa.

##### 2.1.1.1. RELACIÓN ENTRE LO MÍTICO Y LO SIMBÓLICO

Y en este sentido del significado, la pregunta es: ¿cuál es la relación entre lo mítico y lo simbólico?

Ernst Cassirer, en su texto *Las formas simbólicas* va introduciendo la respuesta a esto de la siguiente forma:

---

<sup>1</sup> Kirk, G.S.: *El mito*, p. 25.

[...] todo conocimiento trata de someter la pluralidad de los fenómenos a la unidad de una 'proposición fundamental'. Lo individual no debe permanecer aislado sino que debe insertarse en una conexión en la que aparezca como miembro de una 'estructura' lógica, teleológica o causal. El conocimiento permanece esencialmente dirigido a este objetivo: a la inserción de lo particular en una forma universal legal y ordenadora [...] junto a esta forma de síntesis intelectual, que se representa y traduce en el sistema de los conceptos científicos, se encuentran otros modos de configuración dentro de la totalidad de la vida espiritual<sup>1</sup>.

Parece que hay una palabra para esto: "integración", es decir, el conocimiento busca ser integrador.

En el caso de la vida espiritual, ésta no se integra por el mismo camino del conocimiento intelectual, de las leyes lógicas y/o de los conceptos. Entonces ¿por cuál camino se logrará esta integración? Contesta Cassirer que:

[...] puede decirse [que de] una 'forma interna' análoga para la religión y el mito, para el arte y el conocimiento científico [...] significa la ley que condiciona su estructuración [...] no existe [...] otro camino para cerciorarse de esta ley que mostrarla en los fenómenos mismos y 'abstraerla' de ellos [...]<sup>2</sup>.

Es decir, a partir de los fenómenos mismos es, como se puede abstraer de ellos, y encontrar esa ley de su estructuración.

---

<sup>1</sup> Cassirer, Ernst: *Las formas simbólicas*, p. 17.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 21.

Porque la vida espiritual:

[...] no expresa en forma [...] pasiva algo presente, sino que encierra una energía del espíritu que es autónoma y a través de la cual la simple presencia del fenómeno recibe una 'significación' determinada<sup>1</sup>.

Dentro de esta vida espiritual figura el mito, el arte, y la religión que tienen una fuerza dinámica y que con su presencia nos ofrecen un significado.

¿En qué consiste la autonomía de estas energías espirituales?

En que:

Ninguna de estas [...] se reduce a otra [...] o puede derivarse de ella [...] cada una [...] indica una modalidad determinada de comprensión espiritual y constituye a la vez en y por ella un aspecto propio de lo 'real'<sup>2</sup>.

Cassirer menciona al mito (también al arte, y a la religión) como "vivencia"<sup>3</sup>, no como palabra; vivencias que habitan dice -en mundos de imágenes en los que no se refleja lo que está dado empíricamente. Así crea cada uno "[...] sus propias configuraciones simbólicas que [...] no son iguales a los símbolos intelectuales [...]"<sup>4</sup> pues

<sup>1</sup> Cassirer, Ernst: *Las formas simbólicas*, P. 18.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Es evidente que la vivencia es del ser humano al interpretar esos rubros del arte, la religión o los mitos.

<sup>4</sup> Cassirer, Ernst: *Las formas simbólicas*, p. 18.

como ya dijo son de otro orden: "su origen es espiritual"<sup>1</sup>.

Según Cassirer, "[...] cada forma fundamental del espíritu, al aparecer y desarrollarse, procura darse no como una parte sino como un todo, reclamando [...] una validez absoluta y no [...] relativa"<sup>2</sup>.

Sin embargo, tal visión totalizadora no es fácil de percibir de una ojeada, ¿cómo lograrlo? Dice Cassirer que:

La reflexión filosófica sería capaz [...] si lograra encontrar un punto de vista que se halle *por encima* de todas estas formas y que [...] no se encuentre [...] más allá de ellas: un punto de vista que haga posible abarcar de una mirada la totalidad de las mismas [...] y no la relación con un ser o principio externo 'trascendente'<sup>3</sup>.

Tal punto de vista al que se refiere debe ser, precisamente, lo "simbólico"<sup>4</sup>. El cual es descrito de la siguiente manera:

[...] un factor siempre presente en cada forma espiritual fundamental y que [...] no se [repita] completamente en la misma forma en ninguna de ellas [...] en relación a este factor podríamos afirmar la conexión ideal de los campos individuales -la conexión entre la función fundamental del lenguaje y del conocimiento, de lo estético y [...] lo religioso<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cassirer, Ernst: *Las formas simbólicas*, p. 18.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 22.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 23.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 26.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 25.

Es decir, un campo intermedio.

Y que de nada serviría si no se le pudiera además "conocer y describir"<sup>1</sup>.

Por ejemplo, en la física "[...] conceptos como espacio y tiempo, masa y fuerza, [...] energía, átomo y éter son meras 'ficciones' ideales [...]"<sup>2</sup>, es decir, nada les corresponde inmediatamente en los datos sensibles.

Pero ¿cuál es la función de los símbolos? Ordenar el mundo y de esta forma dominar la experiencia sensible. De hecho el desarrollo de la ciencia natural exacta va haciendo una depuración creciente de su sistema de signos.

El signo "no es una envoltura eventual del pensamiento [es] su órgano esencial y necesario."<sup>3</sup> Y sirve según Cassirer para la comunicación de un contenido de pensamiento conclusamente dado; en virtud de este tal contenido se constituye y define completamente.

Aquí, salta otro tema de suma importancia que es el lenguaje, Cassirer dice al respecto:

---

<sup>1</sup> Cassirer, Ernst: *Las formas simbólicas*, p. 26.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

El lenguaje [...] parece poder definirse y pensarse [...] como un sistema de signos fonéticos; el [...] arte y [...] mito [parecen] agotarse en el mundo de las formas particulares sensiblemente perceptibles que ambos colocan frente a nosotros. Y con ello se ofrece de hecho un medio omnicomprendivo en el cual se topan todas las diversas creaciones espirituales. El contenido del espíritu se descubre sólo en su manifestación; la forma ideal es reconocida sólo en y por la totalidad de los signos sensibles de los cuales se sirve para expresarse<sup>1</sup>.

Es decir, el lenguaje, es un sistema de signos fonéticos. El mito y el arte se agotan en las formas particulares sensibles y que son perceptibles para nosotros. Esto produce de hecho un medio con el que se pueden comprender totalmente las creaciones espirituales. Y lo espiritual sólo se reconoce en su manifestación y por los signos que usa para expresarse.

Por ejemplo, cuando "nombramos"<sup>2</sup> algo, es cuando se nos aclara. Cuando ponemos en palabras lo que pensamos y/o sentimos.

El lenguaje se convierte entonces en el instrumento espiritual fundamental porque a través de él progresamos pasando del mundo de las meras sensaciones al mundo de la "intuición y de la representación"<sup>3</sup>. Y agrega Cassirer: "Y junto [a este] sin serle comparable pero [...] vinculado

---

<sup>1</sup> Cassirer, Ernst: *Las formas simbólicas*, pp. 27-28.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>3</sup> *Ibidem.*

a él por [...] su origen espiritual [el] mundo de formas creadas por el mito y el arte"<sup>1</sup>. Al abordar el ámbito de lo mítico Cassirer explica que:

[...] la fantasía mítica, [...] enraizada en lo sensible, está por encima de la [...] pasividad de lo sensible. Si la medimos con los módulos empíricos [...] que nos proporciona la experiencia sensible, sus creaciones deben aparecer como 'irreales' [y] en esta irrealidad se revela la espontaneidad y la libertad de la función mítica<sup>2</sup>.

¿Cuál será esta función mítica que Cassirer ha mencionado en este contexto? De la siguiente cita se puede deducir la respuesta:

[...] es característico de las primeras manifestaciones ingenuas e irreflexivas del pensamiento lingüístico y [...] del pensamiento mítico el no separar claramente el contenido de la 'cosa' del contenido del 'signo', [se] suelen [intercambiar]<sup>3</sup>.

Tal respuesta sería que la función del mito es servir para explicar la realidad, sobretodo a aquellas primeras culturas ingenuas e irreflexivas. Que precisamente por esta irreflexión e ingenuidad es que se diluye y no distinguen, el nombre de una cosa y la cosa y llegan a estar "indisolublemente fundidos"<sup>4</sup>. Ya que:

---

<sup>1</sup> Cassirer, Ernst: *Las formas simbólicas*, p. 29.

<sup>2</sup> *Ibid*, pp. 29-30.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 30.

<sup>4</sup> *Ibid*, pp. 30-31.



La [...] palabra o imagen contiene una fuerza mágica a través de la cual se nos ofrece la esencia misma de la cosa. Y sólo se necesita trasladar esta concepción de lo real a lo ideal, de lo cosificado a lo funcional [...]<sup>1</sup>.

La función mítica es un proceso por el que el sujeto traslada lo real a lo ideal, la cosa a la imagen, logrando realizar relaciones integradoras; pero cabe preguntar:

¿Cuál es la función de la memoria aquí?

La fijeza conferida al contenido mediante el signo lingüístico o mediante la imagen mítica o artística no parece, en primer nivel, ir más allá de su mera retención en la memoria [...] de su simple reproducción. El signo parece no añadir nada [...] sino retenerlo y repetirlo [...]<sup>2</sup>.

Pero "no basta"<sup>3</sup> esta operación. Se requiere "algo más" que la mera repetición.

[...] la conciencia se ha dado a sí misma y al contenido, a través de esta *relación* transformada. Y la cual llega a él, una significación ideal transformada. Y esta resulta entonces cada vez más rica y precisa entre más se diferencie el propio mundo imaginativo del yo<sup>4</sup>.

Es decir, comienza a hacerse más complejo ese proceso de comprensión en la medida que el yo se encuentre cada vez menos diluido con ese mundo imaginativo, de tal modo que: "[...] toda aparente 'reproducción' presupone

---

<sup>1</sup> Cassirer, Ernst: *Las formas simbólicas*, p. 31.

<sup>2</sup> *Ibid*, pp.31-32.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 32.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

siempre una labor originaria y autónoma de la conciencia"<sup>1</sup>. Y en este sentido el modo de apropiación es distinto: "[...] la conciencia debe antes habérselo apropiado internamente de otro modo [...] de la mera sensación o percepción"<sup>2</sup>.

La conciencia, en este proceso, se apropia del mundo "subjetivo" y el mundo "objetivo"<sup>3</sup>. El yo aprende a comprender con mayor profundidad y por lo tanto puede concebir con verdadera claridad y precisión los límites de esos mundos, distinguirlos.

Aunque,

[...] el ser 'subjetivo' y el 'objetivo' no se contraponen [...] como esferas tajantemente separadas y absolutamente determinadas en cuanto al contenido, sino que ambas se definen en el proceso de conocimiento y con arreglo a los medios y condiciones del mismo<sup>4</sup>.

Esta cita enuncia entonces, el modo en que han de limitarse mutuamente lo objetivo y lo subjetivo y que varía según el grado de conocimiento alcanzado. Los materiales en este complejo proceso, los proporcionan la misma ciencia, el lenguaje, el mito, el arte, la religión, el espíritu y el yo. Es decir, para entender a

---

<sup>1</sup> Cassirer, Ernst: *Las formas simbólicas*, p. 32.

El "yo" como refiriéndose a la "conciencia".

<sup>2</sup> Cassirer, Ernst: *Las formas simbólicas*, p.32.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

la ciencia, ella misma proporciona sus instrumentos, igual sucede con las demás áreas que se mencionaron.

Retomando a Humboldt, Cassirer asevera que:

"Para Humboldt el signo fonético, que representa la materia de toda formación del lenguaje es [...] el puente entre lo subjetivo y lo objetivo [...]"<sup>1</sup>.

Y continúa diciendo:

[...] el fonema es hablado y en esa medida es un sonido articulado y formado por nosotros mismos [...] en cuanto sonido escuchado es una parte de la realidad sensible que nos rodea. De ahí que nosotros lo aprehendamos y conozcamos como algo 'interno' y 'externo' simultáneamente [...]"<sup>2</sup>.

El signo fonético es el puente que nos conecta a la realidad. Lo producimos nosotros mismos y en ese sentido es interno, al hablarlo y ser escuchado se vuelve externo, así que simultáneamente lo aprehendemos.

Es decir, la representación es trasladada a la objetividad real sin ser substraída por ello de la subjetividad.

El lenguaje no es algo que yace "ahí" en forma estática, está eternamente creándose y sus leyes están indeterminadas.

Aquí se señala un factor válido para toda especie y toda forma de simbolización.

---

<sup>1</sup> Cassirer, Ernst: *Las formas simbólicas*, p.34

<sup>2</sup> *Ibidem*.

[...] a través del lenguaje no se designa y expresa ni algo exclusivamente subjetivo ni exclusivamente objetivo, sino que en él aparece una nueva mediación [...] ésta surge [...] ahí donde ambos extremos se unen en uno solo, creando una nueva *síntesis* no dada anteriormente del 'yo' y 'mundo'. Y una relación análoga se constituye sucesivamente en cada dirección verdaderamente autónoma y originaria de la conciencia<sup>1</sup>.

Así, dice Cassirer:

[...] en el análisis de las formas espirituales no podemos empezar por una rígida y dogmática delimitación de los subjetivo y objetivo sino que la delimitación y fijación de sus dominios sólo puede ser *realizada* a través de estas mismas formas<sup>2</sup>.

En el caso del mito se puede plantear la siguiente pregunta: ¿Cómo un determinado contenido sensible aislado puede hacerse portador de una "significación" espiritual universal?

Según Cassirer, "[...] las unidades no permanecen aisladas, sino que se insertan en un *todo* de la conciencia, recibiendo sólo de este su sentido cualitativo"<sup>3</sup>.

Continúa explicando Cassirer:

Si intentamos [...] establecer [...] la totalidad de las relaciones mediante las cuales la unidad de la conciencia se [...] constituye [...] nos veremos [...] conducidos a una

---

<sup>1</sup> Cassirer, Ernst: *Las formas simbólicas*, p. 85.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 35.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 36.

serie de relaciones [...] que aparecen [enlazadas pero] autónomas<sup>1</sup>.

A tales relaciones, sólo es posible comprenderlas, por medio de una síntesis superior.

[...] en el pensamiento mítico se presenta una concepción del espacio [...] una especie de distribución y 'orientación' del mundo desde puntos de vista espaciales, clara y característicamente distinta del modo en que se lleva a cabo la distribución espacial del cosmos en el pensamiento empírico<sup>2</sup>.

Dicha concepción es empleada por el mito en sus teogonías y cosmogonías como en una interpretación abundantemente excesiva de fenómenos aislados que "explica" míticamente sobre la base de tal concepto. "De aquí resulta una multiplicidad [...] de conexiones formales cuya riqueza y complicaciones internas sólo pueden verse panorámicamente en el análisis riguroso de cada forma global individual"<sup>3</sup>.

De esta manera se da: "[...] la posibilidad general de aprehender el todo en las partes y la parte en el todo"<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cassirer, Ernst: *Las formas simbólicas*, p. 37.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 39.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 40.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 43.

Ya que se ha dilucidado una panorámica sobre la relación entre lo mítico y lo simbólico con Ernst Cassirer; aspecto que es de mucha importancia en cuanto a la parte del significado del mito.

Y precisamente, volviendo a retomar esos renglones que hablan del significado del mito que quedaron pendientes de explicación, por la necesidad de, primero, de hacer tal dilucidación.

Para continuar con esta construcción aquí en esta tesis, ahora hay que hacer el enlace con el capítulo anterior en el que se expuso a José Gaos quien ha considerado a la filosofía y a la corriente filosófica del existencialismo también como una búsqueda de sentido y significado a la existencia humana.

Para tal fin entonces hay que entender al mito como le comprendían y le comprenden las sociedades: como una historia verdadera, sagrada, ejemplar y, exactamente, significativa. Enunciación propia de Mircea Eliade quien en su texto *Mito y realidad*, dice lo siguiente:

[...] hace más de medio siglo [...] estudiosos occidentales [...] del mito [...] le han aceptado [...] como le comprendían las sociedades arcaicas, [...] designa [...] una 'historia verdadera' [...] de inapreciable valor porque es sagrada y significativa<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, p. 13.

Y agrega Mircea:

Nuestra investigación se dirigirá [...] hacia las sociedades en las que el mito tiene -o ha tenido [...] 'vida', en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana conferir por eso mismo significación y valor a la existencia<sup>1</sup>.

Aquí la noción de mito es tratada como aporte de las "sociedades" -como dice la cita-; como construcción de sentido y significación, mito también es como el modo en que el ser humano busca nombrar lo inefable, es decir, nombrar lo que no puede ser nombrado o conceptualizado a partir de la razón; y que sin embargo, manifiesta una verdad interna del ser humano; los mitos se refieren al mundo implícito y no a las cosas como son explícitamente, en su concreticidad, -añade Mircea que:

[...] comprenderlos equivale a reconocerlos en tanto que [...] creación del espíritu- y no irrupción patológica de instintos [...] explican los excesos [...] justifican y confieren un valor religioso [...] en una perspectiva histórico-religiosa tales conductas [...] pierden su carácter aberrante o puramente instintivo<sup>2</sup>.

El mito ha de ser considerado en una perspectiva histórico-religiosa, porque solo así, es posible comprender las conductas aberrantes e instintivas

---

<sup>1</sup> Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, p. 14.

<sup>2</sup> *Ibíd*, p. 16.

humanas, y es de este modo como adquieren significado y sentido.

Los mitos también pueden basarse en fenómenos naturales, por lo que pueden ser presentados alegóricamente, como ficciones por las cuales una cosa representa a otra, como los mitos solares donde el sol azteca tenía que ser alimentado con la sangre de los sacrificios humanos para que pudiera continuar brindando su calor y beneficios a la Tierra. Estos mitos corresponden a lo que Mircea Eliade llama:

[...] mitos del Fin [que son los que] implican [...] una teoría cíclica [por ejemplo, para] los aztecas; catástrofe [...] seguida de una Nueva Creación [...] ha habido ya tres o cuatro destrucciones del Mundo, y [...] cuarta [...] o [...] quinta [...] para el futuro. Cada uno de estos Mundos está regido por un 'Sol', cuya caída o desaparición marca el Fin<sup>1</sup>.

No se habla de un "Fin" radical en estos mitos, sino de un proceso cíclico que se está renovando continuamente, que se destruye y construye nuevamente; "[...] narran cómo el Mundo fue destruido y la humanidad aniquilada, a excepción de una pareja o de algunos supervivientes"<sup>2</sup>.

Fin del Mundo [que] no fue radical [...] seguido de la aparición de una humanidad nueva [...] la inmersión total de la Tierra en las Aguas, o [...] destrucción por [...] Fuego,

---

<sup>1</sup> Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, p. 73.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 69.



seguida por la emergencia de una Tierra virgen, simbolizan la regresión al Caos y la cosmogonía<sup>1</sup>.

Estas destrucciones que describen los mitos apocalípticos están asociadas a "[...] la cólera del Ser Supremo; [o] a veces resulta [sólo] el deseo de un Ser divino de poner fin a la humanidad"<sup>2</sup>. Las causas principales de estas catástrofes pueden "[residir] en los pecados de los hombres [o] en la decrepitud del Mundo [o bien, puede deberse] a una regeneración de la humanidad"<sup>3</sup>.

Se espera que:

[...] después del Fin del Mundo hará su aparición una nueva humanidad, que gozará de una condición paradisiaca; no habrá ya ni enfermedades, ni vejez, ni muerte. Los muertos resucitarán después de la catástrofe<sup>4</sup>.

En suma, estos mitos del Fin del Mundo, que implican más o menos claramente la recreación de un Universo nuevo, expresan la misma idea arcaica y extraordinariamente extendida, de la 'degradación' y recreación periódicas<sup>5</sup>.

Es decir, se exorciza este mundo porque ya no es el Cosmos atemporal e inalterable en que vivían los inmortales, se ha convertido en un Mundo desgastado por los seres vivos, sometidos a la ley de la vejez y del

---

<sup>1</sup> Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, p. 69.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 70.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 71.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 74.

devenir, de la muerte, por eso es necesario su renovación, periódica.

Por ello, en las ceremonias rituales se imita o recrea lo que hicieron los inmortales en el principio.

Aunque la pretensión de esta tesis en este capítulo es buscar acercarse a la definición más conveniente de lo que es mito como búsqueda de sentido y significado, misma que se dilucida a partir del texto *Mito y realidad* de Mircea Eliade. Sin embargo, se presenta la necesidad de indicar también lo que no es mito, con el fin de aclarar más tal noción, y porque es común encontrar en los textos tal concepto, pero desde el punto de vista literario, precisamente con límites no tan definidos junto a los cuentos, las fábulas y las epopeyas,

En relación a esto indica Mircea Eliade, lo siguiente: "[...] en las sociedades en que el mito está aún vivo, los indígenas distinguen [...] los mitos- 'historias verdaderas'- de las fábulas o cuentos, que llaman 'historias falsas'<sup>1</sup>.

Así que los cuentos y las fábulas no son mitos porque son "historias falsas" y el mito es "historia verdadera". Más adelante, se volverá con este autor Mircea Eliade

---

<sup>1</sup> Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, p. 21.

para que explique a qué se refiere al considerar a los mitos como historias verdaderas, según sus palabras.

Por lo pronto hay que continuar con lo antes estipulado que es diferenciar a los mitos de los cuentos populares, y el autor que aquí viene al caso y que ya ha sido requerido en páginas anteriores en relación a quiénes son los seres sobrenaturales es nuevamente Kirk, quien considera como ejemplo a la *Iliada*, dice al respecto: "[...] el griego, en vez de poseer demasiadas palabras para designar las diferentes clases de narraciones, posee demasiado pocas. Gran parte de la *Iliada* posee por su contenido claramente carácter histórico"<sup>1</sup>.

Kirk continúa con la *Iliada*, y según él es: "[...] el relato [que] se basa en algún tipo de memoria del pasado y que [...] describe su desarrollo en términos de un fuerte realismo. La excepción más importante es el papel que tienen los dioses"<sup>2</sup>.

Por lo tanto, es "[...] legítimo y útil distinguir entre rasgos y narraciones que son básicamente reales y los que son básicamente fantásticos [...]"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Kirk, G.s.: *El mito*, p. 45.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid*, p.46.

Sin embargo, "[...] cualquier narración tradicional suele presentar algún tipo de mezcla de realidad y fantasía. Incluso un mito 'sacro' [...] sobre el nacimiento y crecimiento de un dios llega a contener algunos rasgos extraídos de la vida real [...]"<sup>1</sup>.

### 2.1.2. LO QUÉ NO ES MITO

Asimismo, Kirk aclara en qué radica la distinción entre mitos y cuentos populares, dice que:

[...] estriba en parte, pero no enteramente, en el énfasis puesto sobre los elementos Sobrenaturales. Pero no es éste un criterio satisfactorio, pues con frecuencia se hallan en cuentos populares elementos fantásticos, mágicos o milagrosos, del mismo modo [...] que existen y aceptan como mitos algunos ejemplos en los que faltan sustancialmente los elementos sobrenaturales<sup>2</sup>.

¿Qué relatan los cuentos populares? "[...] Cenicienta y el Príncipe [...] encarnan visiblemente los anhelos y aspiraciones de la gente corriente [aquí] distinguir los relatos esencialmente aristocráticos [...] y los cuentos populacheros [...]"<sup>3</sup>.

Y lo interesante es cómo se concretan estos anhelos y aspiraciones en los cuentos:

<sup>1</sup> Kirk, G.S.: *El mito*, p.46.

<sup>2</sup> *Ibíd*, p. 49.

<sup>3</sup> *Ibíd*, p. 51.

[con] el empleo del ingenio es la característica más sobresaliente y consistente de los cuentos populares, y tiende a aparecer tanto si hay elementos sobrenaturales como si no [,] la magia es una especie de ingenio, que explota el sentimiento de satisfacción ante la limpieza y decisión con las que se resuelve una situación difícil o queda confundido un enemigo<sup>1</sup>.

Es decir, la manera en que se resuelven en el cuento las dificultades resultan mágicas: "El descubrimiento de un tesoro, o el logro de grandes recompensas por acciones aparentemente pequeñas (con frecuencia de una gran moralidad: es ésta una cualidad que se deja a disposición de los menos privilegiados) [...]"<sup>2</sup>, por ello el gusto por estas narraciones.

A diferencia de los cuentos de los kula, en una sociedad de melanesios: "[...] el tema recurrente [es el] del rejuvenecimiento [que se obtiene] por el éxito en la operación del intercambio formal de objetos ceremoniales"<sup>3</sup>.

Kirk menciona otra característica importante y fácil de percibir inmediatamente en los cuentos: "[...] no

---

<sup>1</sup> Kirk, G.S.: *El mito*, p.51.

<sup>2</sup> *Ibídem*.

<sup>3</sup> *Ibídem*.

Los Kula son una especie de comerciantes. Melanesios en Melanesia que es una isla en el Océano Pacífico al norte de Australia en Oceanía. Según el programa de computación "Encarta 2005".

ponen nombres propios a sus personajes, sino típicos o genéricos como 'Jaimito', el 'Gigante', 'Caperucita roja' [ello] refleja [...] falta de referencias locales específicas y la importancia de la situación a expensas del personaje<sup>1</sup>.

En cambio el "[...] 'mito' ([...] fuera de Grecia), suele comportarse [...] diferente. Los personajes, en particular el héroe son específicos, y sus relaciones familiares cuidadosamente señaladas, se hallan ligados a una determinada región [...]"<sup>2</sup>.

Continúa Kirk, refiriéndose al mito:

La acción es complicada y con frecuencia se interrumpe con episodios que la atañen sólo de manera imprecisa. No depende normalmente de disfraces ni triquiñuelas, sino por el contrario más bien de las reacciones imprevisibles de personalidades más que de tipos. Una de las características más sobresalientes de los mitos [...] es su fantasía sin límites y frecuentemente paradójica [...]<sup>3</sup>.

Otra diferencia importante que se advierte entre mitos y cuentos es la referencia cronológica, en "[...] los mitos, por muy específicos que puedan ser en lo que se refiere a personajes y localizaciones espaciales, parecen desarrollarse habitualmente en un pasado

---

<sup>1</sup> Kirk, G.S.: *El mito*, p.52.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

atemporal. Puede que se introduzcan eventualmente algunos detalles de la vida contemporánea, pero son superficiales [...]”<sup>1</sup>; a diferencia de los cuentos en los que “[...] el ‘érase una vez’, supone un tiempo histórico y no la época de la creación, o de los primeros hombres o la edad de oro”<sup>2</sup>. Como en los mitos.

Para Kirk, “[...] los mitos suelen poseer ese elemento de ‘seriedad’, consistente en establecer y confirmar derechos o instituciones y en reflejar problemas o preocupaciones [...]”<sup>3</sup>. Mientras que “[...] hay cuentos tradicionales, cuya forma no está sólidamente establecida fundamentalmente de temas ‘serios’ ni comporta reflexión sobre problemas y preocupaciones profundos, mientras que su principal atractivo consiste en su interés narrativo”<sup>4</sup>.

Y como dice Malinowski y en lo que está de acuerdo Kirk, la función de los cuentos puede ser sólo que “[...] se cuentan por diversión mientras que los mitos serios se cuentan en momentos ceremoniales [...]”<sup>5</sup>.

Kirk menciona a Benedict y Boas de quienes dice que:

---

<sup>1</sup> Kirk, G.S.: *El mito*, p.52.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 53

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 52.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 50.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

[...] tenían razón al hacer notar que existe una movilidad de un género a otro, especialmente del cuento popular al mito [por ejemplo] motivos [,] elementos episódicos mínimos, como la resolución de un acertijo, o vestir alguna prenda garantiza la invisibilidad, o incluso recursos narrativos, como la ejecución de una acción parecida a lo largo de varias ocasiones en un clímax ascendente suelen ser usados en la elaboración progresiva de los mitos<sup>1</sup>.

Continuando con los mitos, Mircea Eliade viene nuevamente al caso al introducir el elemento de "verdadero"; mismo que quedó pendiente antes de hacer la distinción entre cuentos y mitos. Según palabras de Mircea los mitos son historias verdaderas, él considera que "[...] en las historias 'verdaderas' nos hallamos frente a lo sagrado o frente a lo sobrenatural; [en las] 'falsas', por lo contrario, con un contenido profano [...]"<sup>2</sup>.

Y como "historia verdadera" es lo sagrado contra lo "falso" que es lo profano.

¿Acaso los mitos pueden contarse indiferentemente?

A diferencia de esas "historias verdaderas", las "historias falsas" se pueden contar en cualquier momento y sitio. Precisamente porque mientras lo que no es mito ni tampoco es sagrado, pues no importa cómo se cuente: en cambio "[...] lo que se relata en los mitos [nos]

<sup>1</sup> Kirk, G.S.: *El mito*, p. 53.

<sup>2</sup> Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, p. 21.



conciérne directamente, [mientras que] cuentos y [...] fábulas [...] no han modificado la condición humana en cuanto tal"<sup>1</sup>. Y por tal característica modificadora, los mitos son sagrados, por consiguiente, están vinculados a la ceremonia ritual.

Los mitos afectan directamente la conducta humana, ya que:

[...] en los tiempos míticos un Ser Sobrenatural enseñó [...] El mito cuenta la historia de la primera [vez] efectuada por [él,] un acto sobrehumano, enseña a los humanos cómo efectuarlo [...] [...] por qué el mito es [...] de la mayor importancia mientras que cuentos y [...] fábulas no [porque el] mito enseña [...] 'historias' [...] que le han constituido esencialmente [al ser humano]<sup>2</sup>.

Responde al por qué de tal o cuál actitud humana, le constituye esencialmente, es cómo es por el mito, que está internalizado en el ser humano mientras que los cuentos y fábulas no.

Entonces, los mitos representan una conducta o paradigma a seguir. Asimismo, el "[...] mito es 'una exposición falsa que describe algo verdadero' [mientras que] narración es 'una exposición que describe acontecimientos que tuvieron lugar o pudieron haberlo

<sup>1</sup> Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, p. 23.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 24.

tenido'""<sup>1</sup>. Es decir, que el mito tampoco es mera narración.

Ya que Mircea Eliade ha tocado los relatos de los primeros Seres en relación a sus enseñanzas, cabe aquí señalar ahora lo que son los mitos de origen, o bien, mitos cosmogónicos.

Toda historia mítica que relata el origen de algo presupone y prolonga la cosmogonía [...] los mitos de origen son equiparables al mito cosmogónico [...] la cosmogonía pasa a ser el modelo [...] para toda especie de creación [...] cuentan cómo el Mundo ha sido modificado, enriquecido o empobrecido<sup>2</sup>.

El mito que relata la historia de la creación es un mito de origen que es lo mismo que un mito cosmogónico.

Dice Miguel Hernández, en su texto, *Ideas y creencias en San Andrés Larráinzar*:

[...] el mito cosmogónico trata sobre la formación del universo situado en el misticismo, explica que el mundo se creó a partir de proyecciones del ser de seres [...] el principio del orbe se había instaurado a partir de un desorden: el universo carecía de figura, era materia puesta en el vacío [...]<sup>3</sup>.

Las entidades flotaban en el espacio primario, luego las divinidades las ordenaron.

En síntesis dice:

<sup>1</sup> Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, p. 184.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>3</sup> Hernández, Miguel: *Ideas y creencias en San Andrés Larráinzar*, p.62.

[...] la noción de creación del cosmos le da al hombre posibilidad para entender el mundo que vive, y conceptualizar el mundo desde su surgimiento, lo que genera una polémica con la ciencia por sus procesos para explicar la verdad. De tal manera que esta creación sólo es interpretada por la creencia de que hay un Dios hacedor del universo<sup>1</sup>.

Sin embargo, los mitos y los cuentos tienen una semejanza en sus personajes, esta es que son extraordinarios: Los "[...] personajes de los mitos [son] dioses [,] Seres Sobrenaturales, y [los] de los cuentos héroes o animales maravillosos, todos [...] no pertenecen al mundo cotidiano"<sup>2</sup>.

Los mitos comportan la personificación de cosas o acontecimientos: toman forma encarnando los sucesos de algún ser humano.

Es importante distinguir entre cuento, saga, epopeya y mito, como ya se dijo, para tener mayor claridad en torno a la significación del mito. Asimismo, las siguientes palabras de Mircea Eliade ilustran tales diferencias ya que dice que:

La epopeya [...] es una forma poética creada en los medios aristocráticos [...] difícil decidir si la saga cuenta la vida heroizada de un personaje histórico o, [...] un mito secularizado [...] reaparecen indiferentemente [...] Pero [el] héroe de la saga acaba de una manera [...] trágica, el cuento tiene siempre un desenlace feliz.

---

<sup>1</sup> Hernández, Miguel: *Ideas y creencias en San Andrés Larráinzar*, p.63.

<sup>2</sup> Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, p. 23.

[...] entre el cuento y la saga: ésta acepta aún el mundo mítico, el cuento se separa de él [...] el personaje de los cuentos aparece emancipado de los Dioses; [...] lo acompaña una [...] ausencia de problemática<sup>1</sup>.

Entonces las diferencias son que, en el mito el personaje es dependiente de los dioses, su final puede no estar definido, su relato es accesible a la comprensión del vulgo. La epopeya sólo la aristocracia la conoce, sus personajes tienen finales trágicos. Y el cuento es una historia simple y transparente, cuyo personaje es independiente de los dioses y tiene desenlaces felices.

Un mito puede creerse de buena fe, incluso literalmente. O desecharlo alegando que todo lo mítico es falso. Y si no, tomarlo como un relato alegórico; cuando es así, se convierte en un relato con dos aspectos, lo ficticio, donde de hecho no ha ocurrido lo que dice el relato mítico, y lo real, donde de algún modo lo que dice el relato mítico responde a la realidad. Pero, al hablar de mito hay que aceptar que hay ficción en él.

Por lo tanto, según lo anterior, ni todo en el mito es verdad, ni todo es falsedad; de algún modo se entrelazan ambas. En este sentido en las distintas épocas

---

<sup>1</sup> Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, p. 217.

de la humanidad el mito ha sido considerado en la siguiente forma:

En la Antigüedad y en la Edad Media, se atendía al contenido y explicación de los mitos. Es en el Renacimiento cuando se cuestiona su grado de verdad. Lo mismo sucede en la Ilustración con Voltaire s-XVIII; se propone que el historiador al estudiar la historia empírica la depure de mitos porque encuentra que estos mitos pueden no ser verdaderos en lo que relatan. Sin embargo, son verdaderos en otro sentido, en que ha existido la creencia en los mitos. No se puede contraponer la "verdad histórica" del mito a su verdad "real", es decir, históricamente es real todo lo que ha sucedido en una comunidad humana. Son reales en tanto que "históricamente reales", en tanto que han sido requeridos por los seres humanos para explicarse su entorno.

Y finalmente, en la época contemporánea ha prevalecido el estudio del mito como elemento ilustrativo de la historia humana, de una comunidad humana. La formación de mitos obedece a una especie de necesidad inherente a la cultura, de modo que los mitos pueden considerarse como supuestos culturales.

Al respecto de tratar a los mitos como fuente de estudio, dice Enrique Florescano:

[...] mito como tal [...] relato que expresa con lenguajes y símbolos propios, los cuales, es posible desentrañar cuando se penetra, en la estructura, los significados y las relaciones del lenguaje mítico<sup>1</sup>.

Entonces, el mito puede ser fuente de estudio, porque aunque contiene un lenguaje y unos símbolos propios, es posible desentrañarlos e interpretarlos y para ello es necesaria la contextualización histórico-cultural de ése mito y de su relación con otros mitos similares.

Florescano hace su interpretación usando un enfoque histórico: "El mito ha dado paso a realidades históricas y [...] la realidad se ha convertido [...] en metáfora de las fundaciones míticas"<sup>2</sup>. Así, puede llegar un momento en que se confunden los mitos y los datos históricos.

Para Vico el mito es una verdad histórica, es un modo de pensar poético, un modo de pensar que además condiciona o expresa ciertas formas de vida humana básicas. Lévi Strauss reconoce que un mito cambia en el curso de la historia, produciéndose numerosas variantes y ciertos cambios en su estructura que pueden hacer que se desintegre o bien que se convierta en otro mito.

---

<sup>1</sup> Florescano, Enrique: *El mito de Quetzalcóatl*, p. 100.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 247.

Aunque, hay relaciones entre mitos y realidades sociales, éstas no son relaciones causales.

Todos los mitos tienen algo en común son religiosos, poéticos y culturales.

Por lo tanto, toda la argumentación anterior respecto al mito, argumentación que ha sido en un sentido acertivo, nos demuestra que el mito puede considerarse fuente de estudio, que es necesario para la humanidad, sobretodo para explicarse aquello que no puede entender.

Pero lo más importante y que hay que dejar muy claro es que Mircea Eliade da una certera idea de cómo comprender al mito, como algo que da sentido y significado a la existencia, que precisamente es lo que se busca que conecte con lo anterior sobre lo que es filosofía y existencialismo.

Una vez que se ha expuesto esto en general, ahora es necesario retomar los aspectos del mito sobre su utilidad, por ejemplo la función que tiene de explicar la realidad, abundar en ello; en la siguiente parte, y después ir directamente a lo que es religión para continuar la construcción de que también ésta responde a una búsqueda de sentido y significado a la existencia humana.

Para llegar en la última parte a "Quetzalcóatl" y conectarlo con estos dos rubros de "Mito y religión".

### 2.1.3. UTILIDAD DEL MITO

El siguiente apartado intenta extraer de las fuentes mencionadas por Mircea Eliade aquellos puntos que son necesarios para continuar la línea que ya se ha dibujado en la parte anterior de esta tesis y que se refiere a la noción de mito con el fin de argumentar de modo más amplio, claro y sólido, que este responde a la necesidad humana de búsqueda de significado.

Asimismo, es necesario señalar que se le dan las siguientes atribuciones utilitarias al mito:

1°. Como comprensión de la realidad.

Son innumerables los ejemplos de mitos cuyos relatos le explican al ser humano lo que en primera instancia no puede entender. Por ejemplo, el siguiente:

¿Qué explica el mito de la caverna de Platón?

Imagina un antro subterráneo que tiene [...] una abertura que deja [...] a la luz el paso, y en ese [...] unos hombres encadenados desde su infancia [...] no pueden cambiar de lugar ni volver la cabeza, por [...] las cadenas que les sujetan las piernas y el cuello, pudiendo ver solamente objetos que tengan delante.

A su espalda, a cierta distancia y a cierta altura, hay un fuego cuyo fulgor les alumbra, y entre ese fuego y los cautivos se halla un camino escarpado. A lo largo de ese camino, imagina un muro semejante a esas vallas que los charlatanes ponen entre ellos y los espectadores, para ocultar a éstos el juego y los secretos trucos de las maravillas que



les muestran [...] Figúrate unos hombres que pasan a lo largo de ese muro, portando objetos de todas clases [...] de madera o de piedra, de suerte que todo ello se aparezca por encima del muro. -Los que portean, unos hablan entre sí, otros pasan sin decir nada [...]<sup>1</sup>.

Continúa el relato:

[...] ¿crees que verán otra cosa, de sí mismos y de los que se hallan a su lado, más que las sombras que van a producirse frente a ellos al fondo de la caverna? -¿Qué más pueden ver, puesto que desde su nacimiento se hallan forzados a tener siempre inmóvil la cabeza? -¿verán, asimismo, otra cosa que las sombras de los objetos que pasean por detrás de ellos? -No. -Si pudiesen conversar entre sí, ¿no convendrían en dar a las sombras que ven los nombres de esas mismas cosas? [...] Y si al fondo de su prisión hubiese un eco que repitiese las palabras de los que pasan [...] se figurarían que oían hablar a las sombras mismas que pasan por delante de sus ojos? [...] no creerían que existiese nada real fuera de las sombras [...]<sup>2</sup>.

Intentando responder a la significación de este mito, Sócrates dice a Glaucón: el mito es la representación de la condición humana que se traduce en su ignorancia. El antro -la cueva es este mundo, el fuego la luz del sol, "[...] el cautivo que sube a la región superior o sea la sabiduría y la contempla, es el alma que se eleva hasta la esfera inteligible"<sup>3</sup>. El prisionero que se libera es el

---

<sup>1</sup> Platón: *Diálogos*, "La república o de lo justo", Libro séptimo, pp. 551-552.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 552.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 553.

alma. "La cosa debe ser así, si es conforme a la pintura alegórica que de ella he trazado"<sup>1</sup>.

Lo alegórico es en este contexto, aquello que es para representar lo que no puede ser explicado.

2°. Mito como verdad histórica. Dice Giambatista Vico que: "hubo tres edades teólogos heroicos [y] fábulas"<sup>2</sup>. Y agrega:

[...] los orígenes de la humanidad de las naciones [...] en sus primeros tiempos religiosos, no debieron alabar sino a los dioses [...] Después en los tiempos heroicos, no debieron admirar y celebrar más que los fuertes hechos heroicos [...]<sup>3</sup>.

Es claro que la primera es la historia sagrada, después viene la de los héroes; pero la última, dice ¿las fábulas? "dioses [,] héroes [y] hombres"<sup>4</sup>. Se refiere a que la última es, la actual.

Según Vico "[...] los niños deben detenerse singularmente en la lección de historia, sea esta verdadera o fabulosa"<sup>5</sup>.

Este filósofo:

---

<sup>1</sup> Platón: *Dialogos*, "La republica o de lo justo" Libro séptimo, P. 553.

<sup>2</sup> Giambatista, Vico: *Principios de una ciencia nueva sobre la Naturaleza común de las naciones*, p. 61.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 63.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 67.

<sup>5</sup> Giambatista, Vico: *Autobiografía*, p. 54.

[...] expone una historia universal basada en la [...] providencia, demostrando [...] cómo ésta ordena el derecho natural de gentes.

Sobre cuya historia eterna discurren en el tiempo todas las historias particulares de las naciones en sus orígenes, progresos, estacionamiento, decadencia y fin<sup>1</sup>.

Las historias particulares, son las historias de cada nación mismas, que están basadas en la providencia. Cada pueblo se constituye sus propios dioses, gracias a un instinto natural que tiene el hombre de la divinidad. Se puede entender esto como ¿mitología histórica? Vico "[...] expone [...] orígenes [...] un hablar mudo de todas las primeras naciones en tiempos deformados por fábulas articuladas"<sup>2</sup>.

Asimismo, Vico está dividiendo a la humanidad en tres lenguas, 1ª. La divina, muda por jeroglíficos o caracteres sagrados, 2ª. La simbólica, por metáforas, y 3ª. Epistólica, para hablar en los usos y ocasiones de la vida -el cotidiano, dice que, "se habló tres lenguas [:] divina, muda, por jeroglíficos [y] otra simbólica por metáforas, y la tercera, epistólica para hablar en la vida"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Giambatista, Vico: *Autobiografía*, p. 83.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 84.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

Así que según Vico los primeros historiadores serían los poetas.

La historia, para Vico, está atravesada por lo divino al concernir a la humanidad, en tanto que le atañen, y en este sentido los mitos son una gran e importante fuente de estudio.

3°. Son tres los aspectos de utilidad del mito que persigue los intereses de esta tesis, ya se han mencionado dos, el tercero sería: El mito concebido como instrumento ideológico, inherente a la religión, culto, ritos y sacerdotes.

Y para tocar este tercer rubro hay que retomar a Mircea Eliade quien dice que: "el mito responde a una profunda necesidad religiosa"<sup>1</sup>. Necesidad claro, que es propia del ser humano. De ser el mito primero, una explicación y fuente de estudio de la realidad, ahora ha pasado a tener profunda significación.

"[...] el mito tiene -o ha tenido [...] "vida", en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana, y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia"<sup>2</sup>. Es decir, que representa las aspiraciones morales de la humanidad.

---

<sup>1</sup> Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, p. 32.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 14.

¿Cómo vivir el mito, con esta significación?:

'Vivir' los mitos implica [...] una experiencia [...] 'religiosa', puesto que se distingue de la experiencia ordinaria [...]

La 'religiosidad' de esta experiencia se debe [a] que se reactualizan acontecimientos [...] significativos; se asiste de nuevo a las obras creadoras de los Seres Sobrenaturales; se deja de existir en el mundo de todos los días y se penetra en un mundo impregnado de la presencia de [ellos]. No [es] conmemoración de los acontecimientos míticos, sino [...] su reiteración [...] es el Tiempo [...] 'sagrado' [...] es lo que [...] puede leerse en todas las reiteraciones rituales de los mitos<sup>1</sup>.

En este sentido los mitos no son conmemorativos, sino reiterativos; a la hora de efectuar los rituales se indica a través de su representación, los "avatares"<sup>2</sup> de los dioses, lo que hay "qué hacer" y "cómo conducirse", imitando así sus enseñanzas.

[...] el mito [...] expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre [es] una verdadera codificación de la religión [...]<sup>3</sup>.

Asimismo, Mircea Eliade agrega a sus anteriores palabras, la consideración que tiene de este mundo, el que habitamos los mortales, dice que:

<sup>1</sup> Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, p. 32.

<sup>2</sup> "Avatar" es encarnación terrestre de alguna deidad. Según el programa de computación "Encarta 2005".

<sup>3</sup> Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, pp.32-33.

"Es un mundo vivo, habitado y desgastado por seres de carne y hueso [...] sometidos [al] devenir [...]. Por eso reclama [...] un renovamiento [...]"<sup>1</sup> el cual se realiza "[...] repitiendo lo que los Inmortales hicieron [...] reiterando la Creación"<sup>2</sup>. Y ¿quién es el indicado para efectuar esta ceremonia? "[...] el sacerdote [que es quien] repite [los] hechos y palabras [de los dioses y] acaba por encarnar a los Inmortales [...] pasa a ser "persona inmortal[...]"<sup>3</sup>. Al cumplir puntualmente los ritos.

Entonces, en este tercer aspecto del mito, ligado a la religión y en este sentido también ligado a los ritos, y claro a los sacerdotes. Será otro aspecto importante para continuar con el siguiente capítulo: "Noción de religión", pues se ha visto que el mito es también -dice Mircea Eliade, "una verdadera decodificación de la religión". Es de notar también la importancia de los sacerdotes, y los mitos como ejemplos de conducta.

---

<sup>1</sup> Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, p. 59.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

## 2.2. NOCIÓN DE RELIGIÓN

Como ya se ha mencionado, el problema Quetzalcóatl, ¿mito o religión? al que esta tesis intenta dar una alternativa de respuesta involucra la noción de mito, misma que ya se trató anteriormente y en donde Mircea Eliade lo ha explicado como una búsqueda de sentido y significado. Otro término involucrado es el de religión, que ahora es necesario analizar.

Tal análisis tiene que conectarse con lo que ya ha dicho Mircea, porque hay que continuar una construcción coherente de la línea de esta investigación, conexión a la que responde William James, quien en su texto *Las variedades de la experiencia religiosa*, plantea a la religión también como una búsqueda de sentido y significado.

Y como se dijo en la introducción de esta tesis, la exposición intenta ser de modo deductiva, así que con este apartado de religión se termina esta parte general de la construcción. Ya la última porción que es el rubro siguiente se va al análisis de la figura de Quetzalcóatl que es finalmente lo más concreto.

Así que respecto a la religión, y siguiendo a William James, él comienza diciendo:

[...] el hecho real de que hay tantas y tan diferentes es suficiente para probar que la palabra 'religión' no puede significar ningún principio o esencia individuales, sino que más bien es un nombre colectivo<sup>1</sup>.

¿A qué se refiere James al decir que la palabra religión es un nombre colectivo?: A que no obedece a un sólo principio o esencia sino a muchos: "[...] admitamos libremente [...] no [...] una esencia sino numerosos caracteres que pueden alternativamente, ser [...] igual [de] importantes para la religión"<sup>2</sup>. Esto es la consecuencia de que hay tantas y tan variadas religiones.

Cada carácter alternativo de la religión es igualmente importante aunque "unas veces uno sea más importante y en otros momentos otro"<sup>3</sup>.

Ya que se ha establecido lo diverso del significado del término religión, ahora la pregunta que surge es: ¿cuáles son esos tan variados aspectos que remiten a esta noción?

Existe el temor religioso, el amor religioso, el miedo religioso, la alegría religiosa, etc., pero el amor religioso [...] sólo es la emoción natural del amor humano dirigida hacia un objeto religioso; el amor religioso es el temor

<sup>1</sup> James, William: *Las variedades de la experiencia religiosa*, p.31.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.



ordinario [...] el temblor normal del hecho humano en la medida que la noción de retribución divina lo pueda alterar; el temor religioso es el mismo temblor orgánico que sentimos [...] en un desfiladero angosto, con la diferencia de que esta vez se presenta cuando pensamos en nuestras relaciones sobrenaturales y [...] similar, en los diversos sentimientos que puedan formar parte de las vidas de los individuos religiosos<sup>1</sup>.

Temor, alegría, amor, etc... "religiosos", son las diversas connotaciones interrelacionadas que conllevan la noción de religión y de sentimiento religioso. Sin embargo, William James distingue un nivel orgánico, mismo que aclara del siguiente modo:

[...] las emociones religiosas son [...] entidades psíquicas diferenciables de otras emociones concretas, pero no fundamento [...] para suponer que una [...] 'emoción religiosa' abstracta exista por sí misma como una afección mental elemental [...]<sup>2</sup>.

Y dice más adelante:

[...] no parece que exista ninguna emoción religiosa elemental, sino [...] un repertorio común de emociones a las que los objetos religiosos se puedan aproximar, también se podría probar que no hay ningún tipo específico y esencial de objeto religioso, ni ningún tipo específico y esencial de acto religioso<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> James, William: *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 32.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

Sin embargo, aunque las emociones religiosas son entidades psíquicas son de otro orden que las emociones concretas; y ellas, no están aisladas.

Lo que se infiere de lo que dice William James, es que las sensaciones y/o emociones que se sienten en primera instancia, pueden o no ser consecuencia de determinados factores, en cambio con relación a la religión el sujeto les da este sentido, por ejemplo, al tratar de explicar los acontecimientos ya sea a nivel micro o macro, se busca responder al ¿por qué? y ¿para qué? del todo.

Es decir: Las emociones que sentimos, lo que nos pasa, puede ser resultado de diversos factores, que si buscamos las causas podríamos elegir ir por el camino analítico, u otro, pero la diferencia con un sujeto religioso, es que este le da una interpretación religiosa a lo que le pasa. Por eso dice el párrafo anterior que, al tratar de explicarse los acontecimientos ya sean pequeños o grandes, tal sujeto, trata de responder al ¿por qué? y ¿para qué? de todo; y le da una interpretación básicamente religiosa. Podría decirse a sí mismo "este dolor que siento, es porque Dios me está probando", por decir un ejemplo sencillo.

### 2.2.1. LA RELIGIÓN PERSONAL

William James, no pretende abarcar el universo religioso, sino limitarse a una fracción de este. Intenta formular una definición de la esencia de la religión, para ello propone distinguir su aspecto institucional del personal:

Culto y sacrificio, procedimientos para contribuir a las disposiciones de la deidad, teología, ritual y organización eclesiástica, son los elementos de la vertiente institucional [...]¹.

En seguida señala:

[...] tendríamos que definir la religión como un arte externo, el arte de obtener el favor de los dioses. En la vertiente [...] personal de la religión, por el contrario, constituyen las disposiciones internas del hombre el centro de interés su conciencia, sus merecimientos, su impotencia, su incompletud [...]².

Las citas son claras y se complementan; lo institucional es lo externo manejado por otros sujetos y lo personal es lo interno del individuo sin estar sujeto a otro u otros. Según esto, la religión tendría que ver con el arte de obtener el favor de la divinidad. Más claro: "El individuo negocia solo, y la organización

---

¹ James, William: *Las variedades de la experiencia religiosa*, pp. 32-33.

² *Ibíd*, p.33.

eclesiástica, con sus sacerdotes y sacramentos, y otros intermediarios [...]”<sup>1</sup>.

Cabe observar, que estos aspectos no siempre están armonizados, y es difícil distinguir los límites de hasta dónde incide uno y hasta dónde el otro; incluso a veces están escindidos.

Aparentemente el aspecto institucional es el que conviene a este trabajo, pero hay que ver si lo que expone James sirve, ya que este filósofo dice: “Propongo que ignoremos [...] la vertiente institucional [...] y nos limitaremos tanto como nos sea posible a la pura y simple religión personal”<sup>2</sup>.

Para algunos de vosotros la religión personal [...] os parecerá [...] incompleta [...] Es una parte de la religión - diréis- [...] su rudimento desorganizado [...] considerar aparte [...] sería decir [...] conciencia o [...] moral del hombre [...] El sustantivo ‘religión’ debería reservarse al sistema plenamente organizado de sentimiento, pensamiento e instituciones; para la Iglesia [...]”<sup>3</sup>.

La religión personal podrá ser llamada entonces, conciencia o moral del hombre, pero en todo caso el nombre equivalente resultaría lo menos importante. Y contra todas las opiniones que consideren que el término religión es más aplicable a lo institucional; William

---

<sup>1</sup> James, William: *Las variedades de la experiencia religiosa*, p.33.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

James resalta que "[...] la religión personal vendrá a demostrar que es fundamental en mayor medida que cualquier [...] sistema eclesiástico"<sup>1</sup>.

Sí; James menciona a la religión personal, pero hay que preguntarle lo siguiente, ¿la religión personal de quién? -a lo que contesta que- la de los fundadores, por ejemplo seres "sobrehumanos [:] Cristo, Buda, Mahoma [,] los creadores de sectas"<sup>2</sup>.

Así pues, en opinión de William James:

*[...] la religión tal como ahora es [...] querrá significar los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad*<sup>3</sup>.

Es necesario desglosar esta cita que es tan importante para esta investigación: La religión comprende entonces, 1) sentimientos 2) actos y 3) experiencias. Se trata de una experiencia de hombres en soledad, que buscan mantener una relación con la divinidad.

Una relación moral, física y/o ritual.

Se puede entonces deducir, que la religión en primera instancia es una experiencia personal fundadora que en segunda instancia se vuelve institucional.

<sup>1</sup> James, William: *Las variedades de la experiencia religiosa*, p.33.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 34.

#### 2.2.1.1. LA DIVINIDAD ¿QUÉ ES?

La pregunta ahora es ¿qué es la divinidad? O bien ¿qué entender por ésta?, ¿a qué se refiere?

Porque: "Hay sistemas de pensamiento que el mundo llama normalmente religiones y que no adoptan positivamente un dios. El budismo es un ejemplo de ello"<sup>1</sup>. Esto es muy importante para este trabajo. El budismo es una religión que, no tiene a un dios. Sin embargo: "A nivel popular [...] Buda figura en el lugar de dios, pero estrictamente el sistema budista es ateo"<sup>2</sup>.

Se puede concluir que: William James está llamando sistema budista a la religión budista, es decir, la religión es un sistema. Pero no adopta un Dios en el sentido de deidad abstracta. Aunque coloca en ése lugar a uno que fue ser humano e hizo obras. Aunado a esto William James dice, "[...] desde el punto de vista de la experiencia, estos credos sin Dios o casi sin Dios deben llamarse 'religiones' "<sup>3</sup>. Es importante no perder de vista que ha llamado religión a un credo sin Dios o casi sin Dios.

---

<sup>1</sup> James, William: *Las variedades de la experiencia religiosa*, p.33.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 36.

Pero, volviendo al término "divinidad" William James dice,

[...] cuando [...] hablamos de la relación del individuo con 'lo que él considera la divinidad' debemos interpretar el término 'divinidad' en muy amplio sentido denotando cualquier objeto que posea cualidades divinas, se trate de una deidad concreta o no<sup>1</sup>.

Hay que notar 1°.) Que se están mencionando dos aspectos de la divinidad: a) El abstracto y b) el concreto. Porque dice la cita anterior que "divinidad denotando cualquier objeto que posea cualidades divinas se trate de una deidad concreta o no"; podría interpretarse que el objeto que denota lo divino, es lo concreto, por ejemplo, una cruz de madera, y lo que no es concreto de este y que por lo tanto sería lo abstracto de la divinidad es ya aquella idea de esta cruz que denota lo inefable, es decir, no se puede explicar. 2°.) Que William James considera lo divino en su sentido más general; -Aunque en renglones posteriores en su texto, agrega que no tan amplísimo, porque se caería en lo vago. Y 3°.) Menciona cualidades divinas:

[1°.] los dioses se conciben como cosas primeras en la escala del ser y del poder [por lo tanto] lo que se relaciona con ellos representa la primera y [...] última palabra en la escala de la verdad [...] lo que sea primordial [...] verídico debe ser, [...] considerado como si se tratase de una cualidad

---

<sup>1</sup> James, William: *Las variedades de la experiencia religiosa*, p.36.

divina y la religión de un hombre se puede identificar con esta actitud hacia lo que él considera la verdad primordial<sup>1</sup>.

Se trata de la reacción que tiene el ser humano hacia lo que él considera la verdad, es decir la cualidad divina. "La religión, sea lo que sea, es una reacción total del hombre ante la vida [entonces] ¿por qué no decir que cualquier reacción total sobre la vida es religión?"<sup>2</sup> ¿Cómo se exterioriza físicamente en el sujeto esta reacción? "Debe haber algo solemne, serio y tierno en cualquier actitud que denominemos religiosa. Si es alegre, ni debe sonreír ni burlarse; si es triste, no debe gritar ni maldecir tampoco"<sup>3</sup>.

Las reacciones totales [-aclara James-] son diferentes de las causales, [...] de las [...] habituales y profesionales. Para llegar a conocerlas [hay que] mirar [...] Este sentido de la presencia del mundo, [...] como califica nuestro temperamento individual [y que] nos hace [...] devotos o blasfemos [...] sobre la vida en general [...] reacción [que] aun siendo involuntaria, inarticulada y [...] medio inconsciente, es la respuesta más completa de todas a la pregunta: ¿Cuál es el carácter de este universo en que habitamos? [...] ¿por qué no llamar a estas reacciones nuestra religión [...]?<sup>4</sup>.

Es decir, la esencia de la religión es la reacción devota o blasfema que se tenga hacia la crucial interrogante: ¿Cuál es el sentido del universo en que se

<sup>1</sup> James, William: *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 37.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 39.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 37.

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA



vive? Gracias a la religión todo adquiere sentido y significado para el sujeto.

Se ha visto que para William James el aspecto de la religión que tiene importancia es el personal, y precisamente este, es el que sirve a la línea de esta investigación, claro que desde la perspectiva de James, como dice él, una religión personal de sujetos que después se vuelve institucionalizada, estos seres que dieron sentido y significado a sus vidas, por ejemplo Buda, a partir del cual se funda el budismo.

Esto conecta de modo coherente con lo que ha dicho Mircea Eliade sobre lo que es mito, también es una respuesta de sentido y significado a la vida. Y lo que al principio ha dicho José Gaos de lo que debe ser la filosofía y dentro de esta el existencialismo, también una respuesta a esa búsqueda.

No parece necesario abundar tanto en esta noción de religión cuando se ha encontrado lo importante para la continuidad de la construcción de esta línea de investigación, para qué dispersarse o caer en abundamiento innecesario. La pauta la ha marcado Mircea Eliade con su noción de mito.

Sin embargo, a continuación, en el apartado que sigue, se exponen ejemplos de esos sujetos que han tenido esta religión personal, mismos que ha mencionado William James. El último ejemplo es una propuesta de esta tesis: El caso de Abraham según la visión del filósofo Kierkegaard. Esto con el fin de redondear aún más la

noción de religión, ya que éstos personajes que se citarán corresponden al perfil de seres que le han dado sentido y significado a sus vidas a través de la religión y que es el que describe William James.

### 2.2.2. PERSONAJES RELIGIOSOS

Con el fin de complementar y entender mejor lo anteriormente expuesto por William James, se citan ejemplos de personajes religiosos que él mismo ha mencionado en su texto *Las variedades de la experiencia religiosa*. La selección de estos es de acuerdo a la trayectoria que está siguiendo este trabajo.

Y en relación a tal trayectoria resulta interesante comenzar planteando la siguiente pregunta, ¿cómo saber que es de Dios del que se reciben los mensajes? Santa Teresa de Jesús lo desglosa de la siguiente forma:

[...] Diré [...] lo que he visto por experiencia. El cómo el señor [...] lo dirá mejor, [(SIC)] y declarará todo lo que fuere oscuro y yo no supiere decir [...] me parecía en algunas cosas que era imagen lo que vía, mas por otras muchas no, sino que era el mesmo Cristo, conforme a la claridad con que era servido mostrármeme. Unas veces era tan confuso, que me parecía imagen [...] es disbarate pensar que tiene semejanza lo uno con lo otro [...] no más ni menos que la tiene una persona viva a su retrato, que por bien que esté sacado, puede ser tan al natural, que, en fin, se ve es cosa muerta [...]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> De Jesús, Teresa: *Libro de la vida*, pp. 338-339.

Y agrega,

[...] No [...] es comparación [...] sino verdad [...] hay [...] diferencia [...] de lo vivo a lo pintado [...] Porque si es imagen, es imagen viva: no hombre muerto, sino Cristo vivo; y da a entender que es hombre y Dios, no como estaba en el sepulcro, sino como salió de él después de resucitado. Y viene a veces con tan grande majestad, que no hay quien pueda dudar sino que es el mismo Señor, en especial en acabando de comulgar, que ya sabemos que está allí, que nos dice la fee [...]<sup>1</sup>.

Más adelante atestigua la mística autora:

[...] Pues ser imaginación esto, es imposible [...] ningún camino lleva, porque sola la hermosura y blancura de una mano es sobre toda nuestra imaginación. Pues sin acordarnos de ello ni haberlo jamás pensado, ver en un punto presentes cosas que en gran tiempo no pudieran concertarse con la imaginación, porque va muy más alto [...] de lo que acá podemos comprender; así que esto es posible [...]<sup>2</sup>.

Es rasgo teresiano referirse al Señor como "hermosura"<sup>3</sup>.

Y aquí está la parte importante que contesta a cómo saber que es Dios el que se manifiesta, dice: "Esta razón, con otras, daba yo cuando me decían que era demonio"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> De Jesús, Teresa: *Libro de la vida*, p. 339.

<sup>2</sup> *Ibíd*, p. 341.

<sup>3</sup> *Ibíd*, p. 335.

<sup>4</sup> *Ibíd*, P. 342.

Y las siguientes palabras que enuncia no dan lugar a duda:

[...] Porque, como antes era tan ruin, decía yo que no podía creer que si el demonio hacía esto para engañarme y llevarme al infierno, tomase medio tan contrario como era quitarme los vicios y poner virtudes y fortaleza; porque vía claro con estas cosas quedar en una vez otra<sup>1</sup>.

La contundencia de este argumento la señala el pie de página explicativo en el texto original de esta cita, donde dice: "Es decir, quedar transformada en otra persona de una vez"<sup>2</sup>. Pero ¿en qué persona?, naturalmente en alguien mejor, como lo refiere, ¿por qué?, porque está diciendo Santa Teresa que la lleva por el camino contrario a los vicios. Así que no hay duda, no puede ser el demonio el que la guía.

De acuerdo a esto, los hechos, las obras y las actitudes de los personajes religiosos, para considerarse elevadas en el aspecto moral, espiritual, deben ser obviamente "buenas" y como se ha dicho contrarias a los vicios.

La otra alusión que hace William James es hacia el budismo. Dice T.M.P. Mahadevan que "el budismo es una

---

<sup>1</sup> De Jesús, Teresa: *Libro de la vida*, p. 342.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

religión"<sup>1</sup>. ¿Por qué? ¿qué característica tiene para ser considerado así?, ya lo dijo James es un sistema, de qué, de creencias. Pero lo más importante son tres cosas que se han mencionado: 1) Buda es un personaje real de carne y hueso que funda una doctrina, 2) por lo cual no necesariamente usa la creencia en Dios en el sentido abstracto; y 3) el budismo está basado más en la conducta humana, en su sentido moderado, moral, espiritual, es decir en un sentido amplio en las buenas obras.

La cita siguiente es ilustrativa:

[...] Gautama el Buda, de quien tomó más tarde su nombre. Buda tuvo una gran influencia, incluso en su tiempo. Hablaba a las multitudes [...] Después de él, sus seguidores viajaron extensamente llevando el mensaje del Maestro [...] el budismo se convirtió así en la religión y [...] forma de vida de muchos de los países de Asia. Gracias a su moderación amable y a su insistencia en la conducta y no en el credo [...] <sup>2</sup>.

Pero lo más útil para esta tesis es lo que menciona Edward Conze en relación a los aspectos a considerar sobre el término Buda, dice: "Cada vez que se usa la palabra Buda en la tradición budista, se tiene en mente el triple aspecto del Buda [:] el Buda humano [,] el Buda espiritual y el mágico"<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Mahadevan, T.M.P.: *Invitación a la filosofía de la India*, p. 93.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Conze, Edward: *El budismo*, p. 49.

Asimismo en otra parte de este texto *El budismo*, se enuncia que Buda:

*Como ser humano*

*Como principio espiritual*

*Como algo que está entre los dos*<sup>1</sup>

Lo único que parece necesario para este trabajo, es considerar estos dos niveles de Buda: 1) Como personaje y 2) Como deidad. Porque estos son elementos de referencia con los que se podrá trabajar la interpretación del "Quetzalcóatl" como capítulo final. Exactamente, como personaje y como deidad.

Para finalizar esta parte; en esta tesis se propone abordar el pensamiento de Kierkegaard -que junto con Santa Teresa que ha sido citada al principio de este rubro- también dilucida sobre cómo saber que es Dios el que se manifiesta en una experiencia religiosa.

En *Temor y Temblor* Kierkegaard expone de modo elocuente el caso de Abraham, quien se debate angustiosamente en una elección; por un lado su obligación moral como padre y de amor por su hijo Isaac, y por otro, cumplir con el mandato de Dios.

¿Quién le asegura que es Dios el que le ha hablado?, ¿qué tal si sólo es una locura de Abraham? A lo mejor es

---

<sup>1</sup> Conze, Edgard: *El budismo*, p. 44.

un demonio el que lo ha poseído para obligarlo a que mate a su hijo.

Desde un punto de vista ético podemos expresar lo que hizo Abraham diciendo que quiso matar a Isaac, y desde un punto de vista religioso, que quiso ofrecerlo en sacrificio. Se presenta una contradicción [...] sin esa [...] no había sido nunca Abraham quien es<sup>1</sup>.

Aquí está la dificultad, por un lado lo ético y por otro lo religioso. Si se reduce a cero el valor de la creencia como fe en lo sagrado, lo que queda es que Abraham quiso matar a su hijo.

Aunado a esto, el camino para dilucidarlo, no es el de la reflexión. Pues ¿cómo pensar desde el interior de Abraham, para entenderlo? Porque lo que a simple vista se presenta es aberrante.

Para Kierkegaard, Abraham sí creyó en lo absurdo; en que era Dios el que le hablaba. ¿Qué habría pasado si hubiera sacrificado a Isaac? Dios podía darle otro Isaac, podía incluso volverlo a la vida ya que Dios lo puede todo. Sin mayor duda Abraham cree en el inmenso poder de Dios sustentado en la fe.

Es necesario aclarar que no es la intención de esta investigación cuestionar la existencia de los sacrificios

---

<sup>1</sup> Kierkegaard, Sören: *Temor y temblor*, p. 42.

humanos, o las conductas relacionadas con ello. Y a partir de esto considerar una postura.

Los ejemplos que se han mencionado exponen a personajes religiosos que se abandonan a la fe, a creer en lo absurdo, a creer en aquello irracional, a una creencia, y por esta, incluso en este último caso que es el de Abraham hasta llega a ser factible un sacrificio humano, semejante argumento también lo emplea Mircea Eliade para comprender los ritos, relacionados con los mitos en los que hay conductas que sin este enfoque resultan "aberrantes" precisamente como los sacrificios humanos, argumentos que ya se expusieron en esta tesis con un fin ilustrativo del contexto como podría ser el de los toltecas con Quetzalcóatl, y lo interesante es que Quetzalcóatl se opone a estos sacrificios; es decir, él va más allá; los objetivos son entonces, reunir elementos que ayuden a entender y explicar la vía que usa Quetzalcóatl; precisamente basa su "buena" conducta en una creencia, y en el siguiente capítulo se explica cuál es esta vía que es a través de la metafísica, más allá de lo físico, de lo aquí y ahora, de lo tangible. Y que tal argumento tenga una conexión coherente con lo que se ha entendido por mito y religión según Mircea Eliade y William James: una búsqueda. Y en este punto Quetzalcóatl pueda considerarse una religión.



## 3

## QUETZALCÓATL

Hasta esta parte de la exposición, se ha visto que la noción de mito y la noción de religión concuerdan en que son aquello que para el ser humano tiene sentido y significado.

Aquí en este capítulo se busca obtener indicadores que ayuden a exponer la transición del humano Quetzalcóatl a deidad, con el fin de tomar perspectiva, y que tenga relación con lo que se ha explicado de mito y religión pero intentando seguir el orden deductivo según se ha planteado en la introducción de esta tesis, es decir este rubro vendría a ser la entrada para luego estudiar con más detenimiento la figura de Quetzalcóatl.

## 3.1. PROPUESTA HERMENÉUTICA

Ahora la pregunta que surge para los fines de este trabajo es: ¿Cuál es la propuesta hermenéutica simbólica de la relación entre el mito y la deidad de Quetzalcóatl? Tal pregunta surge, porque es necesario tomar perspectiva que ayude a abordar el análisis de Quetzalcóatl, y es a partir del texto de *Verdad y método* de George Gadamer, que se pueden tomar elementos.

1°. ¿Cómo hacer tal propuesta? Para comenzar hay que saber a qué se refiere la hermenéutica. Al respecto George Gadamer dice que el:

"[...] problema hermenéutico [es] El fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación [...]"<sup>1</sup>, entonces, hermenéutica es la comprensión y correcta interpretación.

Según Gadamer "Comprender e interpretar textos [...] pertenece [...] a la experiencia humana del mundo"<sup>2</sup>. Y agrega, "[...] la comprensión [...] se resiste a [...] transformarlo en un método científico [...]"<sup>3</sup>. Aunque no escapa a necesitar metodologías, la comprensión e interpretación tiene más que ver con la experiencia del sujeto en el mundo.

Gadamer propone "rastrear la experiencia de la verdad [...] allí donde se encuentre, e indagar su legitimación"<sup>4</sup>. ¿Qué quiere decir con verdad e indagar su legitimación?

[...] son las ciencias del espíritu en su conjunto las que tienen que permitirnos hallar una respuesta [...] no es cancelar la multiplicidad de las experiencias [...] sino reconocerse en su verdad.<sup>5</sup>,

en cada rubro: conciencia estética, religiosa, histórica, política, etc. Es menester reconocer tal verdad, sin

<sup>1</sup> Gadamer, George: *Verdad y método*, 1era. Edición, p. 23.

<sup>2</sup> *Ibidem.*

<sup>3</sup> *Ibidem.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 140.

negar la multiplicidad de la experiencia. "Cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades"<sup>1</sup>.  
 Perspectivas: Desde qué punto abordarlo, por dónde ir, a qué objetivo llegar, etc.: El sentido y el significado.

"¿Qué clase de conocimiento es éste, y cuál es su verdad?"<sup>2</sup>

El que en la obra de arte se experimente una verdad que no se alcanza por otros caminos es lo que hace el significado filosófico del arte, que se afirma frente a todo razonamiento. Junto a la experiencia de la filosofía, la del arte representa el más claro imperativo de que la conciencia científica reconozca sus límites<sup>3</sup>.

Lo científico entonces, tiene que reconocer límites, los ejemplos obvios donde no se puede acceder por el camino de la ciencia, son lo filosófico y el arte.

Cabe preguntar ¿cuál será, la "correcta" interpretación, de la que habla Gadamer?

El que posee un sano juicio no está simplemente capacitado para juzgar lo particular según puntos de vista generales, sino que sabe también qué es lo que realmente importa [...] enfoca las cosas desde los puntos de vista correctos, justos y sanos<sup>4</sup>.

Hay que tener un sano juicio, que quiere decir poder juzgar lo particular según puntos de vista generales y

<sup>1</sup> Gadamer, George: *Verdad y método*, Iera. Edición, p. 23.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 24.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 63.

enfocar lo realmente importante, hacer el trabajo de interpretación, "lo más objetivo posible"<sup>1</sup>, "distanciarse respecto a uno mismo y a sus preferencias privadas"<sup>2</sup>.

Pero ¿cómo lograr esto? "[...] sólo una profundización en el fenómeno de la comprensión puede aportar una legitimación de este tipo"<sup>3</sup>.

Un artista logra crearse un estilo cuando deja de imitar [...] y se otorga a sí mismo con ello un lenguaje propio. Aunque se vincule [...] no es ya una atadura para él: logra pese a ella darse expresión a sí mismo<sup>4</sup>.

Otro elemento que enuncia la pregunta inicial de este apartado es lo simbólico. ¿Qué función tiene el símbolo en este contexto, para Gadamer?

"[...] el símbolo hace aparecer como presente algo que en el fondo está siempre"<sup>5</sup>, "[...] remite a algo [,] lo representa en cuanto que está en su lugar, lo sustituye [...]"<sup>6</sup>.

[...] los símbolos no necesitan en sí mismos ser o llevar alguna imagen: cumplen su función sustitutiva por su mero estar ahí y mostrarse, pero por sí mismos no dicen nada sobre lo simbolizado. Para poder hacerse cargo de su referencia hay que conocerlos [...]<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Gadamer, George: *Verdad y método*, 1era. Edición, p. 64.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 68.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 24.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 587.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 204.

<sup>6</sup> *Ibid*, p. 205.

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 205.

Las citas son claras, lo que parece importante extraer de ellas y reafirmarlo es que hay que conocer los símbolos, saber a qué se refieren porque si no, no se entendería lo que tratan de decir y no sería perceptible su significado.

En relación a la forma de realizar la interpretación comprensiva, Gadamer pregunta:

¿Cuándo se comprende realmente? Para contestar esto cita a Heidegger, quien dice:

[...] cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la interpretación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma<sup>1</sup>.

Es decir, hacer la interpretación sin prejuicios, "y orientar [la] mirada 'a la cosa misma'"<sup>2</sup>, "[...] aún a través de todas las desviaciones a que se ve constantemente sometido el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias"<sup>3</sup>. En breves palabras, "determinar el sentido"<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Gadamer, George: *Verdad y método*, Iera. Edición, p. 332.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 333.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

Es preciso advertir que "[...] la elaboración de este proyecto previo, [...] tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración de sentido"<sup>1</sup>. Y "[...] es [...] posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros hasta que pueda establecerse unívocamente la unidad de sentido; [...]"<sup>2</sup> "[...] la arbitrariedad de las opiniones previas inadecuadas [...] en el proceso de su aplicación acaban aniquilándose [...]"<sup>3</sup>.

Al decir que rivalizan los proyectos, se refiere a que es un proceso excluyente, en el que mutuamente un proyecto anula al otro, o viceversa, hasta que queda lo que se ha mencionado "la unidad de sentido", puede ser un solo proyecto, o la combinación de algunos, o de todos, en uno solo, y este es el que se trabajará.

"Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto [...] no presupone ni 'neutralidad' [...] ni [...] autocancelación de las propias opiniones previas [...]"<sup>4</sup>. La "[...] dificultad [que se enfrenta es que] lo

---

<sup>1</sup> Gadamer, George: *Verdad y método*, 1era. Edición, p. 333.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibid*, pp.335-336.

escrito no sea verdad [pero] tiene la estabilidad de una referencia [...]”<sup>1</sup>.

El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo [...] ampliar la unidad de sentido [...] para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia [...] la comprensión ha fracasado<sup>2</sup>.

A partir de lo que Gadamer ha dicho, es posible reunir elementos para contestar la pregunta inicialmente planteada: ¿cuál es la propuesta hermenéutica simbólica de la relación entre el mito y la deidad de Quetzalcóatl? Porque como se ha expuesto, se ha identificado lo que es hermenéutica y lo que es simbólica. Exposición sólo de aquellos argumentos que parecen necesarios para los fines de esta investigación, y vienen al caso para ahora poder enfocar con más dirección una propuesta hermenéutica.

### 3.1.1. REFLEXIÓN SOBRE QUETZALCÓATL

2. Asimismo ya que se han establecido ciertos elementos que ayudan como indicadores para poder hacer una propuesta hermenéutica, lo que sigue es plantear la pregunta que interesa más concreta y directa:

---

<sup>1</sup> Gadamer, George: *Verdad y método*, 1era. Edición, p. 339.

<sup>2</sup> *Ibíd*, p. 361.

¿Cuál es la reflexión sobre Quetzalcóatl estableciendo las relaciones entre lo mítico y lo religioso, lo humano y el dios?

Como ya se expuso en la introducción de esta tesis se explica de modo general los motivos del por qué el título general de la misma es "Mito y religión en los nahuas"; pero que en la investigación se termina enfocando sólo la figura de Quetzalcóatl, con la problemática, mito o religión. Asimismo, para abordar esto hay que pasar al siguiente rubro titulado:

### 3.1.2. CÓMO SE DA LA TRANSICIÓN DEL HUMANO QUETZALCÓATL AL DIOS QUETZALCÓATL

Que en otras palabras sintetiza la pregunta de la siguiente forma: ¿Cómo se da la transición del humano Quetzalcóatl al dios Quetzalcóatl? Hay que considerar a los nahuas toltecas para contextualizar a Quetzalcóatl humano. Según León Portilla, éstos "eran nahuas [también los] aztecas, tezcocanos, cholultecas, tlaxcaltecas... [que] habían heredado algo del espíritu de los toltecas"<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> León Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl*, p. 1.



"[Eran] partícipes de una misma cultura y por hablar una misma lengua, conocida como náhuatl"<sup>1</sup>.

Los nahuas son los que hablan la lengua náhuatl, en este sentido tolteca es lo mismo que nahua; los nahuas son también aquellos que han heredado la cultura tolteca. Y Quetzalcóatl humano está inscrito aquí en esta cultura.

Fuera de su sentido literal ¿qué significación tiene Quetzalcóatl?

Al respecto dice León Portilla que: "Las primeras dudas e inquietudes [del] pensamiento náhuatl [...] se conservan bajo la forma de [...] "pequeños poemas"<sup>2</sup>. Un ejemplo de estos es el que enuncia un indio del tiempo de la conquista, frente a los frailes, afirma tener sus maestros, sacerdotes, y sabios:

señores nuestros (dice) [...]  
 hay quienes nos guían,  
 nos gobiernan [...]  
 de cómo deben ser venerados nuestros dioses,  
 cuyos servidores somos [...]  
 quienes hacen ofrendas, quienes inciensan,  
 los [...] *Quequetzalcoa*  
 Los sabedores de discursos  
 es de ellos obligación,  
 se ocupan [...]  
 de poner el copal,  
 de su ofrecimiento,  
 de las espinas para sangrarse.

---

<sup>1</sup> León Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl*, p. 1.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 55.

Los que están mirando (leyendo), los que cuentan [...] lo que leen [...]  
 Los que vuelven [...] las hojas de los códices.  
 Los que tienen en su poder la tinta negra y roja (la sabiduría) y lo pintado, ellos [...] nos dicen el camino.

De esto se ocupan, a ellos les toca hablar de los dioses [...]<sup>1</sup>.

Por su parte "Sahagún señala que el título de *Quetzalcóatl* se daba a los sumos sacerdotes o pontífices"<sup>2</sup>.

Entonces, *Quequetzalcoa* o *Quetzalcóatl*; es sinónimo de sumo pontífice de sacerdote, maestro, guía, gobernante o sabio.

Según León Portilla

"[...] en el mundo náhuatl hay que atribuir el origen último de su filosofía, desde los tiempos toltecas a toda una serie de generaciones de sabios, conocidos por la más antigua tradición como los que:"<sup>3</sup>

'llevan consigo  
 la tinta negra y roja,  
 los códices y pinturas,  
 la sabiduría [...]'<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> León Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl*, p. 74.

<sup>2</sup> *Ibíd*, p. 75.

<sup>3</sup> *Ibíd*, p. 79.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

Sumando lo que dicen estos dos poemas citados se puede entender que los Quetzalcóatl son los que tienen en su poder la tinta negra y roja que representa la sabiduría, y además se entiende que Quetzalcóatl también es filósofo.

Pero ¿por qué es tan significativo Quetzalcóatl?

Porque "rogaba, invocaba, hacía su dios"<sup>1</sup>, "buscaba para sí a ese dios' que vivía en el interior del cielo"<sup>2</sup>.

Quetzalcóatl descubre algo tan importante como "[es] el principio dual, descubierto por la larga meditación simbolizada en la figura de Quetzalcóatl"<sup>3</sup>. Este principio

[...] Ometéotl (dios de la dualidad) quien en su doble forma femenino-masculina [...] Señor y Señora de nuestro sustento [es] un solo principio, [...] por poseer simultáneamente dos aspectos: [...] como núcleo generativo y sostén universal de la vida y de todo lo que existe<sup>4</sup>.

Es decir,

Nadie mejor que Quetzalcóatl podría simbolizar entre los nahuas el ansia de explicación metafísica. Su figura, [...] en su búsqueda de un más allá [porque] en esta vida existe el pecado y se hacen viejos los rostros, trató de irse [...] a la región del saber [...] Allí [...] descubrió su respuesta: es el principio dual, el que 'la tierra hace estar en pie [...]'<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> León Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl*, p. 89.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 90.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibid*, pp. 90-91.

Quetzalcóatl en su aspecto humano, asume una ansiosa búsqueda de algo que no pudo entender, meditación importantísima, porque representa la búsqueda de muchos, sean los toltecas, o el ser humano en general, la búsqueda de algo más, más que esto presente, que al estar atado a lo corruptible no satisface por completo, algo más allá de la muerte.

Asimismo Quetzalcóatl encuentra al que sostiene la tierra, "todo depende de él"<sup>1</sup>, de Dios. Al que le llaman Ometéotl: Dice un sumo sacerdote que "el uno se llama Quetzalcóatl"<sup>2</sup>. Y, así "crearon el símbolo del saber náhuatl personificado en [esta] figura"<sup>3</sup>.

Otro nombre que recibe este Ometéotl es "Tloque Nahuaque"<sup>4</sup>.

Pero lo interesante es que al descubrirlo, el mismo Quetzalcóatl participa de esta deidad, Ometéotl "[...] es origen de las demás fuerzas naturales divinizadas por la religión náhuatl"<sup>5</sup>. Y claro entre éstas la de Quetzalcóatl.

---

<sup>1</sup> León Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl*, p. 91.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 75.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 79.

<sup>4</sup> *Ibid*, pp.165-166.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 91.

Para entender esto, es necesario apoyarse en ciertos relatos a los que se refiere León Portilla, "[...] la historia [-dice este autor-] de la filosofía no parece ser sino 'el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos'"<sup>1</sup>, "[...] Ometéotl [...] ha generado- siendo su madre y su padre [...] los primeros dioses mediante un desdoblamiento del principio dual:"<sup>2</sup>

"Este dios y diosa engendraron cuatro hijos:  
Al mayor llamaron [...] Tezcatlipoca [...]  
el segundo hijo [...] Yayauqui [...]  
Al tercero [...] Quizalcoat (Quetzalcóatl) [...]  
(Yoalli Ehécatl).  
Al cuarto [...] Huitzilopochtli [...]"<sup>3</sup>.

¿Cómo es la relación de estos? "[...] constituyen las fuerzas primordiales que ponen en marcha la historia del mundo [...] factores dinámicos, que se entrelazan y se implican para regir al acaecer cósmico"<sup>4</sup>.

¿Cuáles son las labores que hizo Quetzalcóatl como divinidad, y que son tan importantes?

se juntaron [los] cuatro [dioses]  
acometieron a Quetzalcóatl y a [...]  
Huitzilopochtli [...] que ellos [...] ordenasen.  
hicieron el fuego, y medio sol [...]  
hicieron a un hombre y a una mujer [...] y [...]

<sup>1</sup> León Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl*, p. 88.

<sup>2</sup> *Ibid*, pp.92-93.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 93.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

dellos nacerían los *macehuales*.  
 le dieron [...] granos de maíz [...]  
 hicieron los días y los partieron en meses [...]  
 Hicieron [a] Mictlantecuhtli y [...]  
 Mictecacíhuatl [...] marido y mujer [...] dioses  
 del infierno [...]  
 criaron los cielos [y] el agua [...]¹.

Estos dioses son "[...] creadores del fuego, del Sol, de la región de los muertos, del lugar de las aguas, allende los cielos, de la tierra y los hombres [...] y [...] del tiempo"<sup>2</sup>. Y en todo esto participó Quetzalcóatl.

En los textos referentes a este tema, es común encontrar el relato sobre los soles, León portilla lo narra así:

Aquí [...] la relación oral de lo que se sabe [de]  
 como [...] la tierra fué cimentada.  
 he aquí sus varias [...] edades [...]  
 en qué forma dio principio cada Sol [...]  
 [...] Sol, 4 tigre [...]  
 Los que [...] habitaron, fueron comidos por [...] tigres [...]

se acabó [...] todo [...]

Sol [...] 4 viento.  
 Estos, que [...] habitaron [...] fueron llevados  
 por el viento [...] y perecieron.

Sol 4 lluvia [...] el tercero.  
 también perecieron, llovió sobre ellos fuego [...]

Este Sol se llama 4 agua [...]

<sup>1</sup> León Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl*, p. 94-95.

<sup>2</sup> *Ibíd*, pp. 93-94.

perecieron [...] oprimidos por el agua [...]

Sol [...] 4 movimiento [...] en el que  
vivimos ahora  
su señal [...] en Teotihuacán.  
fué este Sol de nuestro príncipe, en Tula [...] de  
*Quetzalcóatl*  
Sol de movimiento porque se mueve, sigue su camino.  
Y como andan diciendo los viejos, en él habrá  
movimientos de tierra, habrá hambre y [...]  
pereceremos<sup>1</sup>.

Al lado del primer principio dual, generador constante del universo, existen otras fuerzas que en el pensamiento popular son los dioses innumerables, pero que en el nivel más abstracto de la cosmología náhuatl son las cuatro fuerzas en que se desdobra *Ometéotl* -sus hijos- los cuatro elementos, tierra, aire, fuego y agua, que actuando desde uno de los cuatro rumbos del universo introducen en éste los conceptos de lucha, edades, cataclismos, evolución y la orientación espacial de los tiempos.

En su afán de prevalecer y dominar, cada elemento trata de dirigir por sí mismo la acción vivificadora del sol. Comienzan las grandes luchas cósmicas simbolizadas por los odios y rivalidades entre *Tezcatlipoca* y *Quetzalcóatl*. Cada período de predominio es un Sol, una

---

<sup>1</sup> León Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl*, pp. 100-101.

edad. Luego viene la destrucción y el surgir de un nuevo mundo en que se ha evolucionado. Han terminado así cuatro Soles. El nuestro es el quinto, el actual, del movimiento, de Quetzalcóatl, precisamente porque se mueve como lo hizo Quetzalcóatl el humano, en su eterna búsqueda.

En la edad del quinto sol se ha logrado una cierta armonía entre los varios principios cósmicos, porque es obvio que no hay aún tal destrucción. Sin embargo, dice el relato que:

El destino final de nuestra edad será un cataclismo, sobreviniendo así la ruptura de esa armonía: "Habrá movimientos de tierra, habrá hambre y pereceremos"<sup>1</sup>.

¿Cómo se crea este quinto Sol?

[...] los dioses se pusieron en derredor del hogar [...] En este [...] ardió el fuego cuatro días [...] dijeron a *Tecuciztécatl*, entra tú en el fuego [...] no osó echarse [...] luego hablaron a *Nanauatzin* [...] prueba tú [...] y echóse en el fuego [...] *Tecuciztécatl* [...] echóse [también] Después que ambos se hubieren arrojado [...] los dioses se sentaron a esperar a qué parte vendría a salir el *Nanauatzin* [...] hecho sol [los que] se pusieron a mirar hacia el oriente [...] dijeron [de] aquí [...] ha de salir el sol [...] éstos [...] fueron *Quetzalcóatl* que también se llama *Ecatl*, y [...] Tótem y [...] vino a salir el sol [...].<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> León Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl*, p. 124.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 107.



Quetzalcóatl, nace como Sol, como deidad, por el oriente. También se le relaciona con Venus: "estrella de oriente"<sup>1</sup>.

"Después que los dioses reunidos en Teotihuacan, crearon el Sol [...] se preguntaron y consultaron quién había de habitar la tierra"<sup>2</sup>. He aquí la narración del viaje que hace Quetzalcóatl al Mictlán:

[...] razón última [es que] viene en busca de los huesos preciosos [...] se debe a que [...] los dioses se afligen [...] porque alguien viva en la tierra [...] como si fuera misteriosamente necesaria a la divinidad la existencia del hombre [...] 'ser necesario a los dioses' [...] concepción místico-guerrera de los aztecas [...] necesidad de sangre que tiene el Sol para seguir alumbrando [...] doctrina abstracta [...] que señala el oculto motivo por el [que] crea Dios seres [...]<sup>3</sup>.

Cita que no requiere mayor explicación: La divinidad crea a los seres humanos, para su propia subsistencia.

Pero, tal necesidad parece mutua. Quetzalcóatl trataba de acercarse al misterio de la divinidad, "buscaba un dios para sí"<sup>4</sup>. Y finalmente lo encontró.

Con los indicadores ya expuestos y que resultan necesarios de la hermenéutica de Gadamer se puede considerar una perspectiva: Quetzalcóatl humano, atiende

<sup>1</sup> León Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl*, p. 114.

<sup>2</sup> *Ibíd*, p. 181.

<sup>3</sup> *Ibíd*, p. 182.

<sup>4</sup> *Ibíd*, p. 304.

una necesidad de búsqueda de sentido y significado a su vida, una búsqueda de "algo más" que lo inmediato, cuando encuentra eso "algo más", que es Ometéotl, participa de esta deidad, por ello hay una transición a Quetzalcóatl el dios. Perspectiva que es coherente con las nociones de mito y religión planteadas por Mircea Eliade y William James pues son concebidas como aquello que tiene sentido y significado para el ser humano. Esta es entonces la perspectiva de cómo abordar el estudio de Quetzalcóatl. Por lo tanto, son dos aspectos de este tema que este trabajo intenta tocar: Quetzalcóatl como personaje y como deidad. Así, este capítulo ha servido de entrada para abundar en más detalles en el siguiente. Y tratar de continuar un orden deductivo, según se ha explicado en la introducción de esta tesis.

### 3.2. QUETZALCÓATL HUMANO CON LOS TOLTECAS

En el apartado anterior se expuso una visión general que pretende ser la entrada para abordar el estudio de Quetzalcóatl con el fin de tomar perspectiva, misma que es considerar a Quetzalcóatl como la respuesta metafísica de los toltecas. Así que ahora es necesario abundar en los detalles: Quetzalcóatl como humano con los toltecas. Y segundo, Quetzalcóatl como deidad.

Para tal efecto es necesario seguir la recomendación de León Portilla en la que dice que: "[...] en los *Anales de Cuauhtitlán* [:] se atribuye simbólicamente a

Quetzalcóatl -dios héroe cultural de los toltecas [...] la solución buscada"<sup>1</sup>.

Es decir, 1°. La recomendación es investigar en el texto de los *Anales de Cuauhtitlán*, sobre el tema de Quetzalcóatl. 2°. Hay que indagar a qué solución buscada se refiere y que se le atribuye a Quetzalcóatl. En su texto *La filosofía náhuatl* León Portilla dice que se: "Señala con la vestidura del mito, que este descubrimiento es [...] fruto de la sabiduría, representada por [él]"<sup>2</sup>. Los relatos con tal vestidura son las fuentes.

Entonces, la pregunta es: 1°. ¿Qué buscaba Quetzalcóatl? Y 2°. ¿Qué encontró? Que es tan significativo.

que Quetzalcóatl, invocaba, hacía su dios [...] al que hace lucir las cosas; Señora de nuestra carne, Señor de nuestra carne; [...] la que [...] sostiene en pie [...] a la Tierra [...] Y hacía allá dirigía sus voces [a] la Dualidad [...]"<sup>3</sup>.

Los toltecas, se planteaban preguntas como: "¿Qué es lo que explica el origen y fundamentación del mundo y las

<sup>1</sup> León Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl*, p. 88.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

cosas?"<sup>1</sup> Y Quetzalcóatl personifica el descubrimiento de las respuestas, de modo simbólico, está inscrito en los mitos.

Sin más preámbulos entonces hay que ir al estudio de esta figura:

### 3.2.1. ORIGEN

Los *Anales de Cuatitlán...* refieren: "[que en] 1 acatl. Se dice que en este año nació Quetzalcóhuatl [...] fué llamado Topiltzin"<sup>2</sup>, "y sacerdote Ce Acatl [...]"<sup>3</sup>.

Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl.

"[...] 3 acatl- 4 tecpatl- 5 calli. En este año fueron los toltecas a traer a Quetzalcóhuatl para constituirle rey en Tollan. También fue su sacerdote [...]"<sup>4</sup>. Al decir Tollan, o "Tol-lan"<sup>5</sup>, se refiere a "Tula", cuyas ruinas actualmente se localiza en el Estado de Hidalgo, en México, según Pilar Tutor.

---

<sup>1</sup> León Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl*, p. 88.

<sup>2</sup> Códice Chimalpopoca: *Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles*, p. 7.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Tutor, Pilar: *Esperando a Quetzalcóatl*, p. 15.

## 3.2.1.1. CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA

¿A qué año se refiere 1 acatl?

Miguel León Portilla en el texto *Visión de los vencidos* precisa lo siguiente: "[...] más que justo es hacer recordación del doctor Ángel Ma. Garibay K. A él debemos el estudio de buena parte de los textos que aquí se incluyen"<sup>1</sup>. Es decir que ambos gozan de crédito de lo que a continuación se refiere:

[...] mientras la presencia del hombre en la tierra tiene por lo menos medio millón de años, la llegada de los primeros seres humanos al Continente Americano parece haber ocurrido [...] hace aproximadamente treinta mil años. El hombre en el Valle de México es [...] más reciente, ya que el fósil humano más antiguo, encontrado en Tepexpan, cerca de las pirámides de Teotihuacan, parece remontarse a unos diez mil años aproximadamente<sup>2</sup>.

El hombre en la tierra se presenta hace medio millón de años, que es lo mismo que decir 500 mil años; luego, en el Continente Americano aparece hace 30 mil años y en la zona geográfica que nos ocupa y México el ser humano se remonta a 10 mil años.

[...] en México, hay que aguardar hasta un milenio y medio a. de C., para encontrar los primeros vestigios de una

---

<sup>1</sup> León Portilla, Miguel: *Visión de los vencidos*, p. VI.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 171.

agricultura sistemática y de la confección de objetos de cerámica [...]<sup>1</sup>.

Es decir, que los indicios de la existencia en México de seres humanos dedicados a una agricultura y alfarería se remontan a 1500 años a. C. Y los restos de una arquitectura, que indica "[...] presencia de centros ceremoniales en [...] México prehispánico, datan de unos 500 años a. de C. [...]"<sup>2</sup>.

En la *Visión de los vencidos* se llega a mencionar los orígenes de los olmecas,

[...] Quizás el más importante fermento de cultura superior precolombina se localiza en las costas del Golfo de México, [...] de donde procede la inscripción calendárica más antigua, anterior a la era cristiana. Ésos [...] creadores [...] han sido llamados 'los olmecas' [...]<sup>3</sup>.

Los olmecas, aparecen antes de la era cristiana, al mismo tiempo en que la antigua "Grecia hacían su aparición los primeros filósofos presocráticos"<sup>4</sup> entonces ¿de qué fecha aproximada se estaría hablando? Antes de Sócrates, es decir del "469 a.C."<sup>5</sup>

Luego, en el citado texto se habla de los orígenes de Teotihuacan dice que:

---

<sup>1</sup> León Portilla, Miguel: *Visión de los vencidos*, p.172.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. VI.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Mondolfo, Rodolfo: *Breve historia del pensamiento antiguo*, p. 20.

A principios de la era cristiana [...] se echaban los fundamentos de [...] las ciudades sagradas [...] mayas en Tikal, Uaxactún, Copán y Palenque. Y en la región central de México, a unos cuarenta kilómetros al norte de la actual ciudad del mismo nombre [...] Teotihuacan [...]<sup>1</sup>.

Es en la cultura tolteca donde se encuentran referencias sobre Quetzalcóatl:

[...] hacia el siglo IX d. de C. [...] en la región central de México, nace [...] un nuevo Estado [el] 'imperio tolteca', integrado por gentes venidas del norte [...]

Los toltecas se establecieron en Tula y bajo la égida del [...] héroe cultural Quetzalcóatl, extendieron [...] la cultura [...]

[...] su influencia [va] más allá de Tula, situada a unos 60 kilómetros al noroeste de [...] la actual ciudad de México [...] llegando hasta Centroamérica y Yucatán [...] los mismos mayas [...] se vieron [...] influidos [...]<sup>2</sup>.

¿Qué estaba pasando en Europa en ese momento?

[...] en Europa hacia el siglo IX d. de C., se consolidan el feudalismo y posteriormente los nuevos reinos, dentro de una cultura [...] mestiza, resultado de [...] elementos grecorromanos y bárbaros [...]<sup>3</sup>.

Entonces, ¿cuál sería el tiempo en que vivió Quetzalcóatl entre los toltecas y la gran ciudad de Tula? Pilar Tutor da la siguiente fecha: En el siglo X d. [de] C., los toltecas fundaron Tol-lan, hoy Tula, cuyas ruinas se pueden ver en el estado mexicano de Hidalgo y agrega

---

<sup>1</sup> León Portilla, Miguel: *Visión de los vencidos*, pp. 172-173.

<sup>2</sup> *Ibíd*, pp. 173-174.

<sup>3</sup> *Ibíd*, p. 173.

que su dios "era Quetzalcóatl, personaje que debió vivir en el siglo X d. [de] C."<sup>1</sup>, si se consideran además los datos de las citas, se puede aceptar tal fecha como adecuada.

Como se ha dicho en este trabajo, Quetzalcóatl humano emprendió una búsqueda de tipo espiritual, encontrándose con la divinidad: Ometéotl. Al suceder este portento, Quetzalcóatl participa de esta divinidad, se vuelve deidad adquiriendo entonces un papel significativo, por lo que hay quienes se convierten en sus seguidores, y adoradores.

### 3.2.2. QUETZALCÓATL Opositor a los sacrificios humanos

Quetzalcóatl figura como Rey y sacerdote de la ciudad llamada Tula perteneciente a los toltecas y,

[...] cuando vivía Quetzalcóatl [...] quisieron engañarle los demonios, para que hiciera sacrificios humanos, matando hombres. Pero él nunca quiso ni condescendió, porque amaba mucho a sus vasallos, que eran los toltecas, sino que su sacrificio era siempre [...] de culebras, aves y mariposas que mataba<sup>2</sup>.

Esta cita extraída de los *Anales...* indica la calidad moral de Quetzalcóatl, no quería matar a sus vasallos los

---

<sup>1</sup> Tutor, Pilar: *El gran encuentro esperando a Quetzalcóatl*, p. 15.

<sup>2</sup> Códice Chimalpopoca: *Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles* p. 8.



toltecas porque los amaba. Pero además, no deja el vacío de ofrenda, cumple ofreciendo culebras, aves y mariposas en sacrificio. Es decir, 1°. Cumple con sus semejantes al no intentar dañarlos, y 2°. Cumple con el aspecto espiritual al sustituir la ofrenda, el sacrificio de manera más aceptable.

Por esta razón es relevante su gobierno sobre otros. Según los siguientes datos de los *Anales*...:

3 tochtli- 4 acatl- 5 ecatl- 6 calli- 7 tochtli. En este año comenzó la gran mortandad de hombres, en sacrificio [...] hubo [...] grande hambre [...] se dice que los toltecas se sieteaconejaron. Fueron siete los años de hambre [...] todo fué aflicciones y muertes de hambre [...] los demonios pidieron los hijos legítimos de Huémac; quien fué a dejarlos [...] para pagar con los pobres niños. Allí [...] comenzó la gran matanza [...]<sup>1</sup>.

Aquí se deduce que Huémac ofrenda a sus hijos para que cesaran las aflicciones.

[...] las diablasas que se decían Ixcuinanme [...] hablaron con sus cautivos, que apresaron en Cuextlan [...] les dijeron: "Ya vamos a Tollan [...] nunca ha habido flechamiento [...] vamos a iniciarlo [...] 9 acatl. En este año llegaron [...] flecharon a dos. Los demonios eran diablasas; sus maridos eran sus cautivos cuextecas. Ahí por primera vez comenzó el flechamiento<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Códice Chimalpopoca: *Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles*, p. 13.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 8.

Las diablasas son dos mujeres que castigaron a sus maridos matándolos.

10 tecpatl- 11 calli- 12 tochtli- 13 acatl en Tollan [...] empezó la guerra, a que dio principio el 'diablo' Yaotl. Compitieron los toltecas con los [...] de Nextlalpan [...] mataron los toltecas a sus cautivos [...] también desollamiento de hombres [...] dedicaban los cantos sobre el despeñadero (Texcallapan). Ahí [...] a una mujer otomí [...] la cogió y desolló y luego se vistió la piel el tolteca Xihcócztatl [...] empezó Tótec (el dios de ese nombre), a vestirse la piel; después en todas partes empezó tanta mortandad [...] durante su poder y en su tiempo, Quetzalcóatl, que fué el que se nombra Ce Acatl, nunca jamás quiso los sacrificios humanos [...] y [...] después en donde quiera cuando estaba reinando Huémac [...].<sup>1</sup>

En otros tiempos se desataron guerras y los toltecas mataban a sus prisioneros, también los llegaron a desollar, es decir les quitaban la piel, como el caso del tolteca que refiere la anterior cita, que se vistió con la piel de una mujer otomí. Sin embargo, se dice que en el gobierno de Quetzalcóatl, él nunca quiso que se practicaran los sacrificios humanos. Y fuera de tal gobierno en donde quiera hubo tales sacrificios.

---

<sup>1</sup> Códice Chimalpopoca: *Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles*, p. 14.

### 3.3. QUETZALCÓATL COMO DEIDAD

El siguiente argumento es una explicación de la transición de Quetzalcóatl a deidad la cual sucede cuando deja a los toltecas:

[...] Quetzalcóatl [...] dijo: '[...] voy a dejar el pueblo, me voy. Mandad que hagan una caja de piedra' [misma que] labraron [...] acostaron ahí a Quetzalcoatl [...] cuatro días [...] dijo [...]: '[...] abuelo y paje; vámonos [...] esconded las riquezas [...] y todos nuestros bienes'. Así lo hicieron [...]'<sup>1</sup>.

Se entiende que en la caja de piedra sólo estuvo cuatro días, luego salió y dio ciertas órdenes. Una interpretación de este lenguaje simbólico es que tal caja puede considerarse como una tumba y por ello tal vez, se dice que: "Quetzalcóatl fue a morar entre los muertos"<sup>2</sup>.

[...] se fué Quetzalcoatl [...] llamó a todos y lloró con ellos. Luego se fueron a Tlillan Tlapallan, el quemadero. El fué viendo y experimentando por dondequiera: ningún lugar le agradó [...] otra vez se entristeció y lloró<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Códice Chimalpopoca: *Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles*, p. 11.

<sup>2</sup> Méndez Manzano, Mónica: *Ilustraciones propuestas para mostrar a Quetzalcóatl como dios y como hombre a partir de tres de sus leyendas según el códice Chimalpopoca*, Tesis de Lic. en Com. Gráfica, p. 44.

<sup>3</sup> Códice Chimalpopoca: *Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles*, p. 11.

Quetzalcóatl entonces, sufría una gran tristeza, y ya no halló lugar. Es decir, ya no se sintió a gusto en ninguna parte.

[...] Luego, que se atavió [...] se prendió fuego y se quemó: por eso se llama el quemadero ahí donde fué Quetzalcoatl a quemarse [...] Según sabían, fué al cielo y entró en el [...] Decían los viejos que se convirtió en la estrella que al alba sale; así como dicen que apareció, cuando murió Quetzalcoatl, a quien por eso nombraban el Señor del alba (tlahuizcalpantecutli). Decían que, cuando [...] murió, sólo cuatro días no apareció, porque entonces fue a morar entre los muertos (mictlan); y que también en cuatro días se proveyó de flechas; por lo cual a los ocho días apareció (el lucero), que llamaban Quetzalcoatl. Y añadían que entonces se entronizó como Señor<sup>1</sup>.

Es un lenguaje eminentemente metafórico se dice que Quetzalcóatl trasciende la muerte convirtiéndose en deidad. Cabe aquí aclarar ¿qué es lo metafórico? Según Aristóteles: "*la metáfora es contemplación de semejanzas*"<sup>2</sup>. Y la definición de metáfora es "*transferencia de un nombre de una cosa a otra*"<sup>3</sup>. Esto supone que cada cosa tiene su nombre.

Sin embargo, "[...] el nombre [...] es voz *significativa*, no [...] explica, explícita. De manera que [...] se queda a mitad de camino entre ignorancia de la

<sup>1</sup> Códice Chimalpopoca: *Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles*, p.13.

<sup>2</sup> Aristóteles: *La poética*, p. 99.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

cosa y una explicación o definición de la misma"<sup>1</sup>. Y "[...] precisamente por esta falta de ajuste perfecto entre nombre [...] y cosa nombrada es posible un movimiento de transferencia [...] por el que un nombre pasa de ciertas cosas a otras"<sup>2</sup>.

Entonces, dice la frase de la cita anterior "fue al cielo y entró en él"; y quedó en él como una estrella, que simboliza algo esencial para los toltecas:

[...] Sabían cuándo viene apareciendo, en qué signos y cada cuántos resplandece, les dispara sus rayos y les muestra enojo. Si cae en 1 cipactli (espadarte), flecha a los viejos y viejas, a todos igualmente. Si en 1 océlotl (tigre), si en 1 mácatl (venado, si en 1 xóchitl (flor), flecha a los muchachitos. Si en 1 acatl (caña), flecha a los grandes señores [...] si en 1 miquiztli (muerte). Si en 1 quiyáhuatl (lluvia), flecha a la lluvia, y no lloverá [...] en 1 oli (movimiento), flecha a los mozos y mozas [...] en 1 atl (agua), todo se seca, etc. Por eso los viejos y viejas veneraban a cada uno de esos signos<sup>3</sup>.

Según este texto, primero murió Quetzalcóatl, y la gente creyó que se convirtió en una estrella. León Portilla dice que los astrónomos toltecas se refieren a "Venus"<sup>4</sup>. Es evidente que lo veneraban como deidad. Y es aquí donde se le encuentra ya en el plano de un dios. Es

<sup>1</sup> Aristóteles: *La poética*, p.100.

<sup>2</sup> *Ibíd*, p. 101.

<sup>3</sup> Códice Chimalpopoca: *Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles*, p. 13.

<sup>4</sup> León Portilla: *La filosofía náhuatl*, p. 114.

necesario comenzar a hacer una interpretación de esto. Siguiendo la línea de este trabajo, que intenta circunscribirlo sólo con los nahuas toltecas. Será necesario antes de llegar a estos datos algunos indicadores, veamos:

### 3.3.1. CREACIÓN DE LA HUMANIDAD Y EL SUSTENTO ALIMENTICIO DE ÉSTA

Fray Bernardino de Sahagún dice:

Adoraban a un solo señor que tenía por dios, el cual le llamaban Quetzalcóatl, cuyo sacerdote tenía el mismo nombre que también le llamaban Quetzalcóatl, el cual era muy devoto y aficionado a las cosas de su señor y dios, y por esto tenido en mucho entre ellos y así lo que les mandaba lo hacían y cumplían y no excedían de ello; y les solía decir muchas veces que había un solo señor y dios que se decía Quetzalcóatl, y que no quería más que culebras y mariposas que le ofreciesen y diesen en sacrificio; y como los dichos toltecas en todo le creían y obedecían no eran menos aficionados a las cosas divinas que su sacerdote, y muy temerosos de su dios<sup>1</sup>.

Se encuentra en esta cita, la referencia a un Quetzalcóatl, a un personaje que rendía culto a la deidad del mismo nombre. Y en el contexto de los toltecas se habla del auténtico Quetzalcóatl de carne y hueso. La pregunta es ¿quién es Quetzalcóatl?

---

<sup>1</sup> De Sahagún, Fray Bernardino: *Historia general de las cosas de Nueva España*, T. III, pp. 188-189.

Basándose en los testimonios de Fray Bernardino de Sahagún, la interpretación sería la siguiente: hay un Quetzalcóatl auténtico entre los toltecas, personaje de carne y hueso, sacerdote, fundador de una doctrina que no admite los sacrificios humanos. Y, además existe la deidad Quetzalcóatl.

El sacerdote Quetzalcóatl rinde culto a la deidad Quetzalcóatl.

¿Cómo entender este estado diluido de la figura de Quetzalcóatl?

Quetzalcóatl humano en su búsqueda espiritual descubre a Ometéotl, que es dios. En su estado de divinidad Quetzalcóatl es hijo de ese dios, así que participa de este, y resulta ser una de las caras del mismo Ometéotl.

Quetzalcóatl como sacerdote, es el fundador de una doctrina; dirigente, líder, autoridad moral, gobernante que rinde culto a la deidad Quetzalcóatl. Los seguidores también toman el nombre Quetzalcóatl expandiéndose. Esta deidad, en este sentido entendida, tendría una connotación abstracta. Un ejemplo similar aunque no igual es el "líder espiritual llamado Papa", que rinde culto junto con todos sus seguidores de la deidad; y a su vez este Papa es respetado como una especie de santo viviente de carne y hueso.

Para enriquecer la exposición de este trabajo se introduce la interpretación que hace José López Portillo y Pacheco, quien a manera de novela expone un paralelismo

de Quetzalcóatl con el cristianismo. Dice Rafael Aguayo Spencer en la Nota preliminar del texto *Quetzalcóatl*:

[...] los pueblos autóctonos volvieron [...] los ojos hacia él, como fuente y modelo de inspiración, el hombre blanco, destinado a ser carne de genealogía mexicana [...] lo convirtió en una especie de precursor, creador de un asombroso mundo axiológico que podía emparentar casi sin distorsión, con los valores del cristianismo.

Con bella prosa José López Portillo nos narra en este libro la saga de Quetzalcóatl [...]<sup>1</sup>.

Entre los elementos simbólicos cristianos que menciona José López Portillo en su ilación argumentativa está el de la cruz, etc., mismos que se infieren de las siguientes frases: "dijo Quetzalcóatl Dios es todo poderoso y habría creado hasta los dioses"<sup>2</sup> a lo que el pueblo reclama: "Dános dioses que entendamos"<sup>3</sup> y contesta Quetzalcóatl: "Si algo he de daros, os plantaré una cruz"<sup>4</sup>.

"[...] le pidieron autorización para adornar la cruz con su propia imagen, y, por halagarlo, simularon una serpiente de plumas [...] y la enroscaron en la cruz

---

<sup>1</sup> López Portillo y Pacheco, José: *Quetzalcóatl*, p. 8.

<sup>2</sup> *Ibíd*, pp.36-37.

<sup>3</sup> *Ibíd*, p. 37.

<sup>4</sup> *Ibídem*.



[...]”<sup>1</sup>. Al ver esto Quetzalcóatl ordenó: “¡Quitad mi imagen! ¡Destruídla con espinas!”<sup>2</sup>.

En este texto de José López Portillo, hay una imagen muy significativa sobre Quetzalcóatl sangrándose con la intención de conllevar simbólicamente la redención de otros y es la siguiente:

“[...] fiesta en el pueblo. Iban a sacrificar a dos prisioneros [...] salvajes chichimecas [...]”<sup>3</sup> cabe hacer mención que este contexto es el de los toltecas y su Tula, “[...] se convocaba al pueblo para que gozara el sacrificio al poder de los dioses conforme al rito aceptado”<sup>4</sup>.

[...] coger de manos y pies cuatro sacerdotes.

Los arrojarían, sin soltar las extremidades, sobre una gran piedra [golpeando] su espalda y su pecho [quedando] abierto [...] con navajones de pedernal, un quinto sacerdote cortaría las costilla, arrancaría el corazón y todavía bullendo lo presentaría ante el dios, para que se consumara la toma del alimento más excito del universo, la sangre del hombre [...]”<sup>5</sup>.

Continúa el relato diciendo “-Entonces -clamó Quetzalcóatl-, aquí está mi sangre. Yo te la doy, pueblo

<sup>1</sup> López Portillo y Pacheco, José: *Quetzalcóatl*, p. 38.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 29.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 30.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

que dudas, para que no se sacrifiquen más hermanos, - dijo. Y se abrió sus heridas [...]”<sup>1</sup>.

Volviendo a los *Anales de Cuatitlán...*, se recogen los siguientes relatos de las obras de Quetzalcóatl como deidad:

[...] los dioses [...] dijeron: ‘¿Quién habitará, pues que se estancó el ciclo y se paró el Señor de la tierra? [...]’ Se ocuparon [...] Citlalicue, Citlallatónac, Apanteuctli, Tepanquizqui, Tlallamanqui, Huictlollinqui, Quetzalcóhuatl y Titlacahuan. Luego fué Quetzalcóhuatl al infierno (*mictlan*, entre los muertos) [...] llegó a Mictlanteuctli y a Mictlancíhuatl y dijo: ‘He venido por los huesos preciosos que tú guardas.’ Y dijo aquél: ‘¿Qué harás tú Quetzalcóhuatl?’ Otra vez dijo [...]: ‘Tratan los dioses de hacer con ellos quien habite sobre la tierra.’ De nuevo dijo Mictlanteuctli: [...] Sea en buena hora. [...] Mictlanteuctli a sus mensajeros los mictecas: ‘Id a decirle, dioses, que ha de venir a dejarlos.’ Pero Quetzalcóhuatl dijo [...]: ‘No, me los llevo para siempre.’ Y dijo a su *nahual*: ‘Anda a decirles que vendré a dejarlos.’ [...] éste vino a decir a gritos: ‘Vendré a dejarlos.’ Subió pronto, luego que cogió los huesos preciosos: estaban juntos de un lado los huesos de varón y también juntos de otro lado los huesos de mujer. Así que los tomó, Quetzalcóhuatl hizo de ellos un lío, que se trajo.

Otra vez les dijo Mictlanteuctli a sus mensajeros: ‘¿Dioses! De veras se llevó Quetzalcóhuatl los huesos preciosos. ¿Dioses! Id a hacer un hoyo.’ Fueron a hacerlo; y por eso se cayó en el hoyo, y se golpeó [...]; cayó muerto y esparció por el suelo los huesos preciosos, que luego mordieron y royeron los codornices. A poco resucitó Quetzalcóhuatl, lloró y dijo a su *nahual*: ‘¿Cómo será esto, *nahual* mío?’ El cual dijo: ‘¿Cómo ha de ser! Que se echó a perder el negocio; puesto que llovió.’ Luego los juntó e hizo un lío, que inmediatamente llevó a Tamoanchan. Después que los hizo llegar, los molió [...] Cihuacóhuatl, que [...] los echó en un librillo precioso. Sobre él se sangró Quetzalcóhuatl su

---

<sup>1</sup> López Portillo y Pacheco, José: *Quetzalcóatl*, p. 32.

miembro; y en seguida hicieron penitencia todos los dioses que se han mencionado: Apanteuctli, Huictlolinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzonrémoc, y el sexto de ellos, Quetzalcóhuatl<sup>1</sup>.

Es decir que: Quetzalcóatl es el dios comisionado por los otros dioses para ir por los huesos preciosos de los cuales surgirá la humanidad, dichos huesos son por un lado los del hombre y por otro los de la mujer. El relato muestra las peripecias que Quetzalcóatl tiene que ir venciendo para concretar el encargo; se enfrenta a los dioses del infierno, quienes le tienden trampas, pero Quetzalcóatl las vence todas auxiliado por su nahual, que es una especie de guía, incluso se dice que murió y resucitó. Es decir se sobrepone a la muerte. Sin embargo, los huesos quedan dañados y al llevarlos con Cihuacóhuatl ésta diosa los arregla y Quetzalcóatl les da el toque final, fundiendo su sangre en ellos. De aquí surge la humanidad.

Por lo tanto, Quetzalcóatl es el dios al que los otros dioses le confían una delicada tarea; goza de esa confianza, misma que no es defraudada, porque cumple con la encomienda.

Es el dios creador por excelencia. El creador del ser humano. El más importante indicador es que deposita parte

---

<sup>1</sup> Códice Chimalpopoca: *Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles*, pp. 120-121.

del ser de él como semilla que junto con los otros elementos: los huesos; germina la humanidad. Sus seguidores le están agradecidos porque le deben el existir, y porque compartió su ser con ellos. Así pues, todos ellos tienen algo de Quetzalcóatl, participan de su sangre donadora.

Aunada a la importancia de las obras del dios Quetzalcóatl, está también su función de: llevar el alimento al ser humano. Quetzalcóatl no sólo participa en la creación del hombre, sino además se ocupa de satisfacer su necesidad primaria: su comida, según se interpreta de la continuación del relato en los mismos *Anales...*:

[...] Luego dijeron: 'Han nacido los vasallos de los dioses.' Por cuanto hicieron penitencia sobre nosotros. [...] '¿Qué comerán, oh dioses? Ya todos buscan el alimento.' Luego fué la hormiga a coger el maíz desgranado dentro del Tonacatépetl (cerro [...]). Encontró Quetzalcóhuatl a la hormiga y le dijo: 'Dime adónde fuiste a cogerlo.' Muchas veces le pregunta; pero no quiere decirlo. [...] le dice que allá (señalando el lugar); y la acompañó. Quetzalcóhuatl se volvió hormiga negra, [...] y entraron y lo acarrearón ambos: [...] Quetzalcóhuatl [...] arregló el maíz y en seguida lo llevó a Tamoanchan. Lo mascaron los dioses y lo pusieron en nuestra boca para robustecernos. [...] dijeron: '¿Qué haremos del Tonacatépetl?' Fué solo Quetzalcóhuatl, lo ató con cordeles y lo quiso llevar a cuestras, pero no lo alzó. [...] Oxomoco echó suertes con maíz, también [...] Cipactónal, [su] mujer [...] dijeron [...] que solamente Nanáhuatl [...] desgranaría a palos el Tonacatépetl, porque lo habían adivinado. Se percibió a los *tlaloque* (dioses de la lluvia), [...] azules, [...]

blancos, [...] amarillos y [...] rojos; y Nanáhuatl desgranó el maíz [...]. Luego es arrebatado por los *tlaloque* el alimento: el blanco, el negro, el amarillo, el maíz colorado, el frijol, [...] la chía, [...] todo el alimento fué arrebatado<sup>1</sup>.

Como se observa otra vez, Quetzalcóatl sale victorioso llevando el alimento básico que es el maíz. Enorme justificación para rendirle culto más allá de las fronteras de los toltecas, convirtiéndose el maíz y Quetzalcóatl en un símbolo de identidad autóctona.

Hasta aquí la exposición del argumento básico de esta tesis terminaría. Sin embargo, es necesario introducir algunos significados del nombre de Quetzalcóatl, datos del personaje Quetzalcóatl humano, elementos de su existencia y su descripción física, y sobre la utilización de su nombre para el dominio y la conquista ideológica de los indios mexicanos, por lo cual las protestas de Fray Servando Teresa de Mier.

Otro dato sobre Quetzalcóatl, es que según Fray Servando fue el apóstol Santo Tomás, el mismo que anduvo con Jesucristo.

---

<sup>1</sup> Códice Chimalpopoca: *Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles*, P. 121.

La importancia de mencionar estos datos radica en la popularidad de estas ideas con respecto al tema de Quetzalcóatl. Asimismo, su función será cerrar este trabajo de investigación con ese enriquecimiento.

Precisamente la exposición de tales argumentos se presentan a continuación en la última parte de esta tesis.

#### 3.4. QUETZALCÓATL COMO SANTO TOMÁS

El siguiente es el último argumento que expone esta tesis, con el fin de abundar con más datos que vienen al caso del tema de Quetzalcóatl, algunos de los significados de este nombre y la descripción física del personaje Quetzalcóatl humano, también se llega a considerar que fue el apóstol santo Tomás; todo esto según Fray Servando Teresa de Mier.

Fray Servando Teresa de Mier en su texto *El heterodoxo guadalupano*, pone en duda la aparición de la virgen de Guadalupe, reconocida por la Iglesia Católica, aquí en México. No es el caso de este trabajo dilucidar sobre tal aparición. Sino enriquecer con los argumentos que tienen relación con el tema de Quetzalcóatl objeto de estudio de estas páginas.

"[Fray Servando Teresa de] Mier [...] resume lo esencial del sermón que predicó en la Colegiata el 12 de diciembre de 1794 y hace un relato [...] de la

persecución que padeció por ese motivo [por el] arzobispo Núñez de Haro [...]”<sup>1</sup>.

¿Qué dice en este histórico sermón? “[...] explica que se le hizo el cargo de haber puesto en duda la legitimidad del título de los reyes de España a las Indias, al sostener que el Evangelio había sido predicado en América antes de la conquista [...]”<sup>2</sup>.

¿A qué se debió el descontento de los reyes de España?

Porque si Quetzalcóatl fue Santo Tomás que con su llegada a América comenzó la Evangelización, y si ésta fue antes de la conquista, entonces no se la podían adjudicar los reyes, y pretextar título de dominio. Como argumentará Fray Servando que habla en tercera persona, pero es él quien dice lo siguiente:

[...] sólo diré que el sermón del doctor Mier se dirigió a probar: que el evangelio había sido predicado en las Américas por el apóstol Santo Tomás; que éste era el mismo varón célebre en las historias mexicanas con el nombre de Quetzalcóhuatl [...]”<sup>3</sup>.

Y comienza a argumentar:

[...] los españoles se acercaron al continente de América en 1518, desembarcando en Cozumel junto a Yucatán hallaron muchas cruces dentro y fuera de los templos y en su patio [...]

<sup>1</sup> Teresa de Mier, Servando: *El heterodoxo guadalupano*, T.III, p.8.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 18.

puesta una cruz grande en cuyo contorno hacían procesión pidiendo a Dios lluvias, y a todas las veneraban con grande devoción [...] De aquí que los españoles le comenzaron a llamar Nueva España<sup>1</sup>.

Y agrega: "[...] los indios echaron de ver que se hacía tanta reverencia a la cruz [que] tuvieron por cierto lo que les había dicho su profeta Chilam Cambal"<sup>2</sup>.

Por eso les preguntaron que "si iban de donde nacía el sol"<sup>3</sup>. ¿Por qué preguntarían esto? Y ¿quién es Chilam Cambal?

Chilam Cambal, alude al profeta Balam que en chino significa Santo Tomás, "[...] de China [...] vino la voz del Evangelio a las Américas, así como el calendario mexicano, que dicen les trajo [que] es casi idéntico al de los tártaros chinos, y la lengua mexicana está llena de palabras chinas"<sup>4</sup>.

Así que al decir los indios "donde nace el sol" podrían referirse al oriente, tal vez a la China.

Santo Tomás o Santo Tomé:

año 1538 [...] cuatro años antes había habido allí un profeta llamado Eguiara que les anunció que [...] llegarían cristianos hermanos de Santo Tomé a bautizarlos, y no les hiciesen mal [...] y dicen [...] que les enseñó [...]

<sup>1</sup> Teresa de Mier, Servando: *El heterodoxo guadalupano*, T.III, p.23.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 25.



guardasen los mandamientos y otras [...] cosas de los cristianos [...]<sup>1</sup>.

Santo Tomé es un "hombre venerable blanco, pelo y barba larga, con un báculo"<sup>2</sup>, también se menciona que era de ojos azules, es decir de rasgos europeos.

Continúa refiriendo Fray Servando:

[Del] Viracocha barbado del Perú [...] de él tuvieron los incas la cruz que guardaban con veneración en su palacio, y la predicación de que irían gentes barbadas y blancas; por eso llamaron a los españoles viracochas y aún conservan el nombre de Santo Tomé [...]<sup>3</sup>.

#### 3.4.1. SIGNIFICADOS DE LA PALABRA QUETZALCÓATL

Santo Tomás, Santo Tomé, Viracocha, Chilam Cambal, Balam, es el mismo, Quetzalcóhuatl, Quetzalcóatl.

En México:

[...] luego que Juan de Grijalva arribó por [...] primera vez a la costa de Nueva España los regalos que envió [Moteuhzoma] a Cortés [...] provinieron [...] de la misma profecía o tradición con que esperaban a su antiguo predicador Quetzalcóhuatl, o gentes de su religión<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Teresa de Mier, Servando: *El heterodoxo guadalupano*, T.III,p.26.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 27.

"Sobre explorar esto rodaron todas las conferencias de Moteuhzoma con Cortés [...] y [éste] estaba en persuadirle que el rey de España era éste"<sup>1</sup>. Es decir, Quetzalcóatl.

[...] y por eso en todas partes se les recibió como una raza santa [...] contradiciéndolo después con sus costumbres, los indios se recelaban de haber sido engañados, y [...] no cesaban de [...] preguntarles en México, ¿dónde era Huehuetlapallan, adónde se había ido Quetzalcóhuatl?<sup>2</sup>.

Pronto los indios se percataron de las costumbres de los conquistadores, crueles y brutales, las cuales contradecían lo que sabían de las enseñanzas de Quetzalcóatl de conducta ejemplar. Y los españoles no sabían responder a sus preguntas porque les habían mentido, por convenir a sus intereses.

Otras pruebas de que hubo Evangelización anterior a la conquista es el "haberse encontrado entre los indios toda la Biblia en figuras"<sup>3</sup>, "[...] y la imagen de la virgen con otras dos santas [,] aquella tenía una cruz en el pelo y [...] decían significar que era más santa"<sup>4</sup>.

Pero muchas pruebas fueron destruidas,

[...] en México se empeñaron en quemar como figuras mágicas los escritos de los indios, en el Perú hacían picar los

<sup>1</sup> Teresa de Mier, Servando: *El heterodoxo guadalupano*, T.III, p. 27.

<sup>2</sup> *Ibíd*, pp. 27-28.

<sup>3</sup> *Ibíd*, p. 31.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

letreros grabados en piedras que los indios veneraban como reliquias [...] del varón venerable que les predicó una ley santa [...]<sup>1</sup>.

Incluso, dice Fray Servando que:

[...] la imagen de Guadalupe había tenido culto en el cerrillo de Tepeyác, llamado por eso [...] *Tonantzin*, o [...] nuestra madre y señora, desde que *Quetzalcóhuatl* [...] les había anunciado el Evangelio. Quizá los cristianos la escondieron [...] cuando [los persiguió] Huémac, rey de Tula [...]<sup>2</sup>.

A *Quetzalcóatl* se le asocia también con las culebras, los siguientes argumentos explican algunos significados de esta asociación:

Indignado Mier por la falsedad en atribuirles a los antiguos mexicanos culto a las culebras [...] dice [...] examinar [...] de lleno el tema de *Quetzalcóhuatl* y la relación que lo vincula con el antiguo predicador del Evangelio en América [...]<sup>3</sup>.

Se llegó a "[...] confundir a los indios con los judíos, porque [tuvieron] aquéllos la historia de éstos en sus escritos simbólicos, [...]"<sup>4</sup>. Y "[...] los judíos llegaron a adorar la serpiente de metal que Moisés levantó en el desierto [...]"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Teresa de Mier, Servando: *El heterodoxo guadalupano*, T.III, p. 32.

<sup>2</sup> *Ibíd*, p. 92.

<sup>3</sup> *Ibíd*, pp. 9-10.

<sup>4</sup> *Ibíd*, p. 35.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

¿De dónde les viene a los mexicanos adorar a las culebras? "[...] Quetzalcóhuatl [...] quiere decir: culebra emplumada [...] otra había alrededor del calendario, que dicen haberles traído aquel dios [de] los lugares donde él estuvo [...]"<sup>1</sup>.

"[...] Coatzacoalco [...] significa donde se esconde la culebra, porque allí se embarcó y desapareció Quetzalcóhuatl [...]"<sup>2</sup>, "[...] Cuautulco [...] donde estuvo aquél [Quetzalcóatl] traducir [por] donde es adorada la culebra [...]"<sup>3</sup>, y Colhuacan, que Boturini traduce: "país de las culebras"<sup>4</sup>. Etc.

#### Representación en los templos:

[...] su templo [...] de la Cihua-cóuatl o mujer culebra [...] encuentro [...] una virgen blanca y rubia, que sin lesión de su virginidad parió por obra del cielo al señor de la corona de espinas Teohuitznahuac, la cual estaba vestida a la manera de Quetzalcóhuatl [...]"<sup>5</sup>,

"[con] túnica [...] esmaltada de piedras preciosas, símbolo de su virginidad [...] el manto era azul [...] sembrado de estrellas, Citlacue [...]"<sup>6</sup>, y "[...] Citlálín, estrella, es palabra china [...]" dice que

<sup>1</sup> Teresa de Mier, Servando: *El heterodoxo guadalupano*, T.III, p. 35.

<sup>2</sup> *Ibíd*, p. 36.

<sup>3</sup> *Ibíd*em.

<sup>4</sup> *Ibíd*em.

<sup>5</sup> *Ibíd*, p.37.

<sup>6</sup> *Ibíd*em.

vestida como Quetzalcóatl, en cuanto a las estrellas, a lo mejor por ello "estrella de oriente"<sup>1</sup>.

Y esta era una "diosa [que] prohibía y detestaba los sacrificios humanos."<sup>2</sup>

Sin embargo, los indios no eran idólatras de culebras, según dice Fray Servando que es:

[...] inútil [buscar] culebras por los templos, adoradas como dioses. No encontraremos [...] llevaban por delante como pendón o bandera [...] en ciertas procesiones presididas por el sacerdote que representaba a Quetzalcóhuatl, así como nosotros llevamos la cruz [...] Y [...] ésta [...] va en nuestras procesiones para indicar que aquella ceremonia pertenece a la religión de Jesucristo, la culebra no era sino jeroglífico indicativo de que la que hacían pertenecía a la religión de Quetzalcóhuatl, y por lo mismo grababan culebras alrededor de los templos; pero aquella culebra no era adorada [...] aunque [...] se guardaba<sup>3</sup>.

Como dice la anterior cita no adoraban a la culebra, la confusión proviene de "traducir *cóhuatl* o *coatl* por culebra"<sup>4</sup>, "en lengua mexicana [la] palabra para significar mellizos [es] *coatl*"<sup>5</sup> y

[...] *cihua-cóhuatl* 'mujer culebra' [...] que paría siempre gemelos o crías de dos en dos [...] dice el padre Sahagún, que fue Eva, la cual parió gemelos siempre, porque Cihuacohuatl

---

<sup>1</sup> Teresa de Mier, Servando: El heterodoxo guadalupano, T.III, p.37.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 38.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

quiere decir la mujer que parió dos criaturas juntamente [...]<sup>1</sup>.

Así que "[...] Quetzalcóhuatl llamaban Ometóchtli, que él [Torquemada] traduce 'dos hombres' [para] los indios eran de mellizo y melliza"<sup>2</sup>.

Tomás significa 'abismo de profundísimas aguas'<sup>3</sup>. Y por la raíz *tam* es mellizo, que en griego es Dydimus, nombre que se daba con más frecuencia a Santo Tomás entre los cristianos.

Entonces, Quetzalcóhuatl, significa lo mismo que Tomás, mellizo.

La interpretación que aquí subyace es que los indios a la llegada de Santo Tomás indagarían el significado de su nombre, y sabiendo que era mellizo pintarían al lado de su figura una culebra que es sinónimo.

Otra imagen ligada a Quetzalcóatl es la del Quetzal, pájaro de pluma rica en el que resalta por su hermosura, también hace alusión a la virginidad, y así se le describe a Quetzalcóhuatl 'precioso mellizo'<sup>4</sup> aludiendo a su continencia.

---

<sup>1</sup> Teresa de Mier, Servando: *El heterodoxo guadalupano*, T.III, p. 38.

<sup>2</sup> *Ibíd*, pp. 38-39.

<sup>3</sup> *Ibíd*, p. 39.

<sup>4</sup> *Ibíd*, p. 48.

Hay que recordar que también la mitra de los obispos llevaban plumas de *quetzalli*. Parece ser que Fray Servando se referirá al mismo apóstol Santo Tomás que anduvo con Jesucristo

[...] conforme a la Sagrada Escritura [...] Jesucristo enviando a predicar a sus apóstoles, les dijo: 'yendo al mundo entero, predicad el Evangelio a toda criatura que está debajo del cielo, siéndome testigos desde Jerusalén hasta lo último de la tierra'<sup>1</sup>.

Tal vez Santo Tomás primero anduvo por la China y luego vino a América.

Por otra parte, la imagen de Quetzalcóatl estaba en un templo:

[...] los soldados de Cortés [entraron] por la boca de serpiente que figuraba la boca del templo de Quetzalcóhuatl [...] en Cholula [...] una soberbia pirámide [...] ¿Y qué encuentro?: Un anciano, blanco, rubio, con pelo y barba largos, su túnica blanca, larga hasta los pies y ceñida, su capa blanca sembrada de cruces coloradas [...] calzado de sandalias, corona abierta en la cabeza y encima de ella una [...] mitra [...]<sup>2</sup>.

Sin duda estas "vestiduras [son propias] de los obispos orientales"<sup>3</sup>.

De allá vino, según su historia [se] dice que llegó a Tula [...] habiendo desembarcado en Pánuco [...] unos dicen con catorce [...] otros [...] con siete discípulos vestidos hasta

<sup>1</sup> Teresa de Mier, Servando: *El heterodoxo guadalupano*, T.III, p.200.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 36.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

los pies con túnicas y capas judías, modelo de la de los indios, que en sus fiestas solían arremedar [...]<sup>1</sup>.

"Él trajo las cruces como las que hallaron los españoles"<sup>2</sup>.

¿Qué sucedió al final con Quetzalcóatl?

[...] no cesando la persecución del rey Huémac, que vino con ejército sobre Cholula, se fue a Coatzacoalco, donde se embarcó para [...] Yucatán [...] sus discípulos [...] no queriendo ya volver con él al oriente, por hallarse bien y casados en el país, se volvió solo a Huehuetlapallan, dejándoles dicho en todas partes que otros hermanos suyos o de su religión vendrían a enseñarlos y al cabo los dominarían [...] Tal es [...] la historia del célebre Quetzalcóhuatl [...]<sup>3</sup>.

Santo Tomás y sus discípulos fueron perseguidos por el rey Huémac, Quizá a eso se debe su sorprendente huida.

---

<sup>1</sup> Teresa de Mier, Servando: *El heterodoxo guadalupano*, T.III, p. 36.

<sup>2</sup> *Ibíd*, p. 37.

<sup>3</sup> *Ibídem*.



## CONCLUSIÓN

El problema al cual se pretendió dar una alternativa de respuesta fue: Quetzalcóatl ¿mito o religión?

Asimismo buscando encontrar argumentos para plantear a Quetzalcóatl como religión y según los resultados de la investigación que se exponen en esta tesis, se puede concluir que el mito y la religión se parecen en que son una respuesta de sentido y significado a la vida.

Por lo tanto, Quetzalcóatl puede considerarse religión.

Tales argumentos encontrados son los siguientes:

1. Filosofía, 2. Existencialismo, 3. Mito, 4. Religión, 5. Quetzalcóatl humano, se tocan en el mismo punto que es: Los cinco rubros son una búsqueda de sentido y significado a la vida.

Así que:

Según José Gaos, la filosofía es dar razón, razón de ser, razón esencial del ser de las esencias mismas y de todas las demás cosas.

El ser en general es el ser necesario, único, puro, sin mezcla. Puro ser, nada de no ser. Se refiere al ser y no a la nada. Los extremos son por un lado el ser y por el otro la nada.

Así las esencias están entre estos extremos. Entre más cerca están del ser y más lejos de la nada, son más excelsas, soberanas. Entre más cerca están de la nada y más lejos del ser son menos excelsas y menos soberanas. Por ejemplo, el alma humana, el amor, son cosas sensibles intermedias y hay otras más excelsas como la divina y el Bien.

El humano se puede descubrir entre el ser y el no ser, porque su juventud pasa y de la vida transita a la muerte, en ese tránsito se sabe finito; pero se siente salvado de esto cuando cree que participa de esas esencias, e incluso de la eternidad de éstas. Es dirigido hacia ellas.

Y hay dos partes en la filosofía: Una fenomenológica, que es sobre los fenómenos de este mundo y de esta vida. Y otra metafísica, que es la que se ha esforzado por saber del más allá, de la otra vida y del otro mundo.

El fracaso de la metafísica es el de la demostración científica de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios. Ya que esto concierne a la fe religiosa. Y la pregunta por Dios, es importantísima.

Por ejemplo frente a un problema matemático estamos indiferentes porque el resultado por lo común está fuera de los intereses morales. Es distinto en una prueba de la existencia de Dios, porque trae tras de sí cada nueva intuición nuevas consecuencias morales.

Aún admitiendo la existencia de Dios, este es un misterio incomprensible.

Así si fracasa la metafísica también sería el fracaso de la filosofía. Misma que desemboca entonces en la teología, en la búsqueda de Dios. Finalmente el humano que piense que hay un Dios debe confiar dejándose tranquilamente en sus manos, reconociendo su finitud gnoseológica.

El humano frente a estos dos aspectos: el fenomenológico y el metafísico, aunque resuelva lo inmediato, tendrá que ir por lo que está más allá de eso.

Siendo la esencialidad del humano su historia, tiene una obligación con su destino histórico, a través de las obras, de las aportaciones por ejemplo a la cultura.

Y más allá de esto; el ser del humano tiene una especie de obligación moral con su historia, incluso sobrenatural lo que implica la búsqueda de Dios. Así que igualmente desemboca en lo teológico.

Sin embargo, aquí se le presenta un problema al humano, al ir en dirección hacia esas esencias salvadoras, acaba por perder en esas esencias su persona de aquí y ahora existente.

Y cuando surge el ateísmo como negación de Dios, se pasa a la existencia del hombre, esencia y existencia pero que ya no es la divina. Ahora es la esencialidad de la existencia humana, de su autosuficiencia, humano sin Dios, sólo humano. Pero esto lo lleva a una inesencialidad.

Sin embargo, el humano no ha dejado de aferrarse a alguna esencia, a algo esencial.

Y de acuerdo a lo que dice Gaos, se llega a un existencialismo extremo.

Y como lo plantea él, el existencialismo es la afirmación de la existencia, o de las existencias; lo que implicaría la negación de la esencia, de las esencias, de la esencialidad.

Aquí se presenta un problema por un lado ha dicho Gaos que las esencias existen en sentido esencial de que están ahí. Pero ahora dice que el existencialismo en su sentido extremo riguroso negaría la esencialidad.

Gaos lo explica del modo siguiente: La mera existencia excluye toda esencia, no puede filosofar. Y al revés puras esencias excluyen toda existencia, no dejan existencia que filosofe. Así un existencialista podrá ser hombre pero no filósofo, porque en este hombre no existe esencia que razone que hable. Un esencialista podrá ser filósofo, pero no puede ser hombre, porque deja de existir en la pura esencia racionante. Este existencialismo, esta filosofía existencial y este esencialismo sería imposible.

Gaos hace una propuesta de una filosofía entre ambas: concebir las esencias como existiendo, idealmente, pero existiendo, la esencialidad de las esencias como existencias de éstas, y la existencia esencial. Existencia de las esencias, porque están ahí aunque de modo ideal.

Recorre Gaos al término haideggeriano "Dasein" que es existencia, para afirmar que la existencia es lo contrario a la muerte.

Se ha referido a la existencia como concepto y luego de facto como un hecho, a mi existencia, a la de cada uno.

Sin embargo, la existencia así, nada más, del humano, es un hecho bruto, sin razón de ser, sin sentido; es la muerte. Es decir, que una vez satisfechas las necesidades inmediatas, más allá de esta inmediatez ¿para qué existir? ¿para qué existo? ¿qué sentido tiene la existencia del humano?

Entonces, también se mencionan dos connotaciones de la muerte, uno en cuanto existencia, sólo existir; y el otro como realidad fáctica de morir, contrario a la existencia física. El saber esta segunda connotación de la muerte: Es un hecho que el humano muere, revestiría de sentido esta existencia; ser en tanto que mortal.

Así Oscilante entre la razón y la locura, el dominio de sí y la enajenación, las masas y la soledad, la riqueza y la pobreza, vender su alma al diablo y entregar su alma a Dios, la vida y la muerte, la existencia y la esencia, el ser y la nada. Fingir esencias no le dará sentido, tendrá que ser auténtico, honesto consigo mismo.

Gaos ha explicado la existencia de las esencias, las esencias existen en sentido ideal. Se interpreta que son referencia como significado, significación, sentido.

Son referentes a seguir en un continuo camino a alcanzarlas porque son ideales: son una constante

búsqueda de sentido y significado; pero a través de los hechos de la propia existencia, ésta de aquí y ahora. Y como ideales no se lograrán alcanzar de modo total, siempre es un continuo ir en su búsqueda.

Entonces, la filosofía sería ésa búsqueda. Igualmente el existencialismo que plantea Gaos, sería esta búsqueda.

En cuanto a los mitos, Enrique Florescano dice que son relatos hablados o escritos con una secuencia lineal, con un principio, desarrollo y un fin; relatan una historia, misma que es la de las creaciones totales o parciales, de las obras de los Seres Sobrenaturales, que desde la perspectiva de Kirk y fuera del ámbito griego, son seres que aunque existieran en un tiempo ajeno a la historia o realicen acciones fantásticas y sobrenaturales, no son dioses, son hombres, los primeros que establecieron costumbres y prácticas, son "héroes culturales". Es decir que en su sentido más amplio estos relatos, no siempre tratan de dioses. Asimismo, tal historia de estos seres, describe los hechos heroicos considerados fundamento y comienzo de la misma, de una comunidad o del género humano en general. Y por esto, son hechos que han tenido lugar en los inicios del tiempo, por lo cual esa historia se convierte en sagrada.

Sagrada, porque es historia verdadera, y por esto está vinculada a la ceremonia ritual. También por eso poseen un elemento de seriedad que es establecer y confirmar derechos o instituciones y reflejar problemas y

preocupaciones. Su importancia y verdad radica en que modifica la condición humana, enseña historias que le han constituido esencialmente. Porque un ser sobrenatural enseñó por primera vez un acto sobrehumano, enseña a los humanos cómo efectuarlo; responde al por qué de tal o cuál actitud humana, es como es, por el mito, que tiene internalizado.

Por lo tanto representan una conducta o paradigma a seguir.

Por ejemplo, los mitos de origen o cosmogónicos que relatan la historia de la creación; porque el universo, al ser percibido, carece de figura, sólo materia puesta en el vacío, le da entonces al ser humano la posibilidad de entender el mundo en que vive.

Es decir, según Ernst Cassirer, el conocimiento busca la inserción de lo particular en una forma universal, legal y ordenadora. En una palabra, integración, el conocimiento busca ser integrador.

En la vida espiritual que contempla al mito y a la religión, es a partir de los fenómenos mismos como se puede abstraer de ellos y encontrar esa ley de su estructuración. Fenómenos que tienen esa fuerza dinámica y con su presencia ofrecen significado.

Esta vida espiritual no expresa de modo pasivo algo presente, sino que encierra una energía del espíritu que es autónoma y a través de la cual la presencia del fenómeno recibe una significación determinada.

Cada una de estas energías son autónomas porque ninguna se reduce a otra, o se deriva, cada una se constituye por sí misma. Esto es entendido como vivencia no como palabra. Cada una crea sus propias configuraciones simbólicas. Cada una procura darse no como una parte sino como un todo, reclamando validez absoluta y no relativa; visión totalizadora que no es fácil de percibir de una mirada.

La reflexión filosófica sería capaz, si lograra encontrar un punto de vista que se halle por encima de todas estas formas y que no se encuentre más allá de ellas: un punto de vista que haga posible tal visión, sin la conexión con un ser trascendente. Es un campo intermedio y que de nada serviría si no se pudiera además conocer y describir.

Tal forma es lo simbólico. En la religión y en el mito está lo simbólico, por eso viene al caso. En la elaboración de un proceso de abstracción, de estas mismas formas y en ellas es como se puede encontrar tal lenguaje y los elementos para su comprensión. Se reconocen en su manifestación y por los signos que usan para expresarse. Buscar y encontrar un factor siempre presente en cada forma espiritual a modo de fundamento y que no se repita. Precisamente la función de lo simbólico es ordenar el mundo para dominar la experiencia sensible.

La función mítica es servir para explicar la realidad sobre todo a aquellas primeras culturas ingenuas e irreflexivas; que por esta irreflexión e ingenuidad es



que se diluye y no distinguen el nombre de una cosa y la cosa. Entonces, es un proceso por el que el sujeto traslada lo real a lo ideal, la cosa a la imagen, logrando realizar relaciones integradoras. Tener en cuenta que lo subjetivo y lo objetivo no se contraponen, separados rígidamente, sino que se limitan mutuamente, y este proceso varía en el sujeto según su grado de conocimiento alcanzado. También según la conciencia, porque no sólo concierne a la memoria en un sentido de acumulación y repetición de información, sino de complejidad que está en continuo proceso de comprensión el cual se va haciendo en la medida en que el yo se encuentre cada vez menos diluido con ese mundo imaginativo. Por ejemplo en el caso del lenguaje aparece una nueva mediación que surge ahí donde extremos como lo subjetivo y lo objetivo se unen creando una nueva síntesis no dada anteriormente del yo y mundo.

El mito entonces procede de la siguiente forma, las unidades no permanecen aisladas, sino que se insertan en un todo de la conciencia, recibiendo de este su sentido cualitativo. Por ejemplo, en sus teogonías y cosmogonías el pensamiento mítico emplea una concepción del espacio, distribución y orientación del mundo desde puntos de vista espaciales del modo en que se lleva a cabo en el pensamiento empírico.

Por lo tanto, todo esto representa la posibilidad general de aprehender el todo en las partes y la parte en el todo.

Esta explicación profunda y detallada que hace Cassirer muestra como gracias al mito se puede comprender y explicar la realidad, el proceso en el pensamiento. La relación entre lo mítico y lo simbólico en cuanto a la parte del significado del mito.

En esta parte al nivel de comprensión del mito y no como concepto del término mito, para Mircea Eliade hay que comprenderlo como una historia verdadera, sagrada, ejemplar y significativa. Ya se ha explicado en qué sentido cada uno de estos aspectos: verdadera en que lo que relata es sagrado, y sagrada en que sus relatos refieren ejemplos de conducta, paradigmáticos, y significativa en que estos, afectan la conducta humana.

Entonces, el mito tendría vida, está vivo en tanto que proporciona modelos a la conducta humana y por esto da valor y significación a la existencia. Por eso puede representar las aspiraciones morales de la humanidad.

Y aunque un uso del mito es como relato alegórico, aquí interesa como algo que tiene significado para el ser humano, significado que también puede ser como explicación de la realidad, porque le explica lo que en primera instancia no puede entender.

El mito entonces, viene a ser como una respuesta, y que incluso llega a conectarse a la necesidad religiosa por lo que tiene profunda significación.

Así, resulta que vivir el mito con esta significación, implica una experiencia religiosa, porque se reactualizan los acontecimientos significativos, por ejemplo se asiste

de nuevo a las obras creadoras de los seres sobrenaturales, así los mitos no son conmemorativos sino reiterativos, en los rituales, porque se indica con su representación, los avatares de los dioses, lo que hay que hacer y cómo hay que conducirse. El mito salvaguarda los principios morales, los impone y garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre. Y el indicado para efectuar estas ceremonias es el sacerdote, quien al repetir los hechos y palabras de los dioses, acaba por encarnarlos y así pasa a ser persona inmortal, y estos también son ejemplos de conducta. El mito está ligado a los ritos, sacerdotes y a a la religión, llega a ser incluso una verdadera decodificación de la religión.

La religión también vista así como una respuesta de sentido y significado a la existencia humana. Que se puede interpretar a partir de lo que dice William James; el sujeto al tratar de explicar los acontecimientos ya sea a nivel macro o micro, busca responder al ¿por qué? Y ¿para qué? del todo.

La religión es una reacción total, no es causal, habitual o profesional, es una reacción ante la vida, este sentido de la presencia en y del mundo, cómo lo califica nuestro temperamento individual devoto o blasfemo. Reacción que aunque en principio involuntaria, inarticulada y medio inconsciente es la respuesta más completa a la pregunta

crucial ¿cuál es el sentido del universo en el que se vive?

Gracias a la religión esta pregunta adquiere una respuesta, un sentido, un significado.

Las emociones que sentimos, lo que nos pasa, puede ser resultado de diversos factores, que si buscamos las causas podríamos ir por el camino analítico, u otro, pero la diferencia con un sujeto religioso, es que este le da una interpretación religiosa a lo que le pasa: al tratar de explicarse los acontecimientos ya sea pequeños o grandes, tal sujeto, trata de responder al ¿por qué? y ¿para qué? de todo, y le da una interpretación básicamente religiosa. Podría decirse a sí mismo, "este dolor que siento, es porque Dios me está probando".

El aspecto institucional de la religión que es obtener el favor de los dioses a través de otros como los sacerdotes y en general el clero, y el aspecto personal es obtener tales favores pero sin mediadores, sino de manera directa. Puede comenzar siendo personal, transformándose después en institucional.

La religión personal de seres sobrehumanos que como Buda, fundaron, es la que en primera instancia ha sido personal y luego institucional. Aquí hay que entender sobrehumanos como Kirk emplea seres sobrenaturales, como héroes culturales, ésos ordinarios que han hecho actos extraordinarios, que han aportado, que han enseñado, que han fundado.

Entonces la religión viene a significar los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad. Seres que han optado por una búsqueda de sentido, este puede ir dirigido hacia la divinidad y darle significado a sus vidas a través de actos y experiencias en las que el rudimento de la religión personal sería la conciencia o la moral del ser humano. Los hechos, las obras y las actitudes de los personajes religiosos, para considerarse elevadas en el aspecto moral, espiritual, deben ser obviamente buenas, contrarias a los vicios.

En el caso de Santa Teresa, no tiene duda de que es Dios quien la guía precisamente porque su conducta es contraria a los vicios, pues va dirigida por el camino de las virtudes y la fortaleza, es convertida en una persona mejor.

Abraham creyó en lo absurdo, en que era Dios el que le hablaba, y le pedía a su hijo Isaac en sacrificio. Ya que siendo Dios podría darle a otro Isaac o incluso volverlo a la vida si lo hubiera sacrificado. Si Abraham no hubiera tenido fe en esto, parecería aberrante lo que intentó.

La religión entonces puede ser vista como sistema de creencias. Esto pasa cuando ya se ha convertido en institucional, donde es un sistema plenamente organizado de creencias, pensamiento e instituciones.

Por ejemplo la religión del budismo comenzó con Buda, un personaje real de carne y hueso que funda una doctrina y

cuyos seguidores llevaron su mensaje, convirtiendo así, esto en una religión y forma de vida basado en la moderación amable y la buena conducta. Conducta moral, espiritual y en las buenas obras.

Presenta a un Buda humano que transita al Buda como deidad.

Como sucede con Quetzalcóatl que igual que estos personajes se abandona a sus creencias, a creer en algo más allá del aquí y ahora visible, y sus seguidores lo imitan, sus obras son de gran valor espiritual y moral, por ejemplo oponerse a los sacrificios humanos.

Para hacer una conexión coherente de este tema que es el de Quetzalcóatl y con el sentido que se ha dibujado, hay que considerar una hermenéutica, como Gadamer la plantea, como comprender es adquirir perspectivas: desde qué punto abordar un tema, por dónde ir, a qué objetivo llegar, etc., en general, el sentido y el significado.

Hacer la interpretación sin prejuicios, aún a través de todas las desviaciones a que se ve constantemente sometido el intérprete, para poder determinar el sentido. Se hace un proyecto y este tiene que ser constantemente revisado según se avanza en la penetración de sentido. Si hay más de un proyecto, el proceso hace que esto sea excluyente, ya que mutuamente un proyecto anula al otro, o viceversa, o bien, puede haber combinación de proyectos, hasta que queda la unidad de sentido.

El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo, y siempre busca la congruencia de los detalles con el todo, si no es así, la comprensión ha fracasado.

Hay que rastrear la experiencia de la verdad ahí donde se encuentre, si es en las ciencias del espíritu pues en ellas mismas, por ejemplo por lo científico no se puede acceder a lo filosófico. Una dificultad que también se presenta es que lo escrito no sea verdad, pero tiene la estabilidad de una referencia.

Una conciencia formada hermenéuticamente es receptiva para la alteridad del texto, lo que no es neutralidad ni autocancelación.

Gadamer también menciona al símbolo en el sentido que lo menciona Cassirer, aquello que hace que aparezca como presente algo que en el fondo está siempre y para esto hay que conocer los símbolos porque si no, no se entendería lo que dicen ni se podría percibir su significado.

Entonces, se tiene que hay dos niveles de Quetzalcóatl, el humano, y la deidad.

Quetzalcóatl humano inscrito en la cultura tolteca es quien asume una ansiosa búsqueda de algo como una especie de respuesta a lo que no pudo entender; meditación importantísima porque representa la búsqueda de muchos, sean los toltecas, o el ser humano en general, la búsqueda de algo más, más que esto presente que al estar

atado a lo corruptible no satisface por completo, algo más allá de la muerte.

El resultado de esta búsqueda es que encuentra al que sostiene la tierra, del cual todo depende, dios, que llaman Ometéotl.

Y al descubrirlo participa de él, se puede interpretar aquí a Quetzalcóatl ya como divinidad. El uno también se llama Quetzalcóatl y de aquí se crea el símbolo del saber náhuatl personificado en esta figura, el ansía de explicación metafísica.

El descubrimiento de Quetzalcóatl es también llamado Tloque Nahuaque, es el principio dual, femenino-masculino, que es núcleo generativo y sostén universal de la vida y de todo lo que existe.

A través de un desdoblamiento de sí mismo ha engendrado hijos que son los elementos tierra, aire, fuego y agua. Mismos que corresponden al relato de los soles en el que cada uno es un sol, una especie de época que ha perecido. El actual es el quinto sol, el de Quetzalcóatl que es el del movimiento, porque como humano es el que se ha movido, el que ha buscado. También se espera que perezca. Después de cada destrucción ha surgido una evolución. Elementos que introducen los conceptos de lucha y evolución, pero ahora se ha logrado una cierta armonía cósmica.

Ce Acatl Topiltzin Quetzalcóatl es un rey y sacerdote cuyo imperio es el de los toltecas, en la ciudad de Tula,



perteneciente al Estado Mexicano de Hidalgo, y que debió vivir alrededor del siglo X, d. C.

Él no quiso ni condescendió en los sacrificios humanos, pero sí ofrecía en sacrificio aves, culebras y mariposas. Lo que indica su calidad moral, por eso es relevante su gobierno sobre otros, por ejemplo, el de Huémac quien ofrendó en sacrificio a sus hijos para que cesaran las aflicciones como el hambre. Es decir, las obras espirituales de Quetzalcóatl eran obviamente buenas.

Como deidad Quetzalcóatl funde su sangre en los huesos humanos que recogió en el Mictlán que es la tierra de los muertos y que por encomienda de los dioses cumple, venciendo todas las peripecias en su camino. Y a partir de lo cual germina la humanidad. Por eso sus seguidores le están agradecidos porque él ha compartido su ser con ellos así que todos tienen algo de Quetzalcóatl. Es el dios creador por excelencia.

También dios proveedor, pues satisface la necesidad humana de comida, al convertirse en hormiga negra y acarrear el maíz, que es el alimento básico.

Todas estas son justificaciones enormes para rendirle culto y adoración.

Entonces hay un personaje de carne y hueso entre los toltecas, dirigente, autoridad moral, gobernante, sabio, héroe cultural, sacerdote, rey, fundador de una doctrina que no admite los sacrificios humanos. Y que es el que emprende su búsqueda espiritual, en la cual descubre a Ometéotl, el dios, del que también participa como

divinidad Quetzalcóatl siendo una de las caras de ése dios.

Así, Quetzalcóatl sacerdote, rinde culto a la deidad Quetzalcóatl. Y sus diversos seguidores toman ese nombre expandiéndose.

Por lo tanto, Quetzalcóatl humano atiende una necesidad de búsqueda de sentido y significado a su vida. Perspectiva que es coherente con las nociones de mito y de religión planteadas por Mircea Eliade y William James respectivamente porque son concebidas como aquello que tiene sentido y significado para el ser humano, y que también responden a esa búsqueda.

Y ya que en este punto se tocan mito y religión se puede concluir que se parecen, por lo que Quetzalcóatl puede ser considerado religión.

## Bibliografía

## Básica

1. Códice Chimalpopoca: *Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles*, UNAM, Méx., 1945, pp. 255.
2. Eliade, Mircea: *Mito y realidad*, ediciones Guadarrama, Madrid, España, 1973. pp. 245.
3. Gaos, José: *La filosofía de la filosofía*, ed. Crítica, Barcelona, España, 1989, pp. 240.
4. James, William: *Las variedades de la experiencia religiosa*, ediciones Península, Barcelona, España, 1986. pp. 398.
5. León Portilla, Miguel: *La filosofía náhuatl*, UNAM, Méx., 1959, pp. 411.

## Complementaria

6. Aristóteles: *La poética*, editores unidos mexicanos, Barcelona, España, 1989, pp. 215.
7. Cassirer, Ernst: *Las formas simbólicas*, F.C.E., Méx., D.F., 1971, PP. 311.
8. Conze, Edward: *El budismo*, F.C.E., breviario no. 275, Méx., 1997, pp. 305.
9. De Jesús, Teresa: *Libro de la vida, rei*, Méx., 1988, pp. 488.
10. De Mier Teresa, Servando Fray: *El heterodoxo guadalupano*, T.III, UNAM, Méx., 1981, pp. 243.
11. De Sahagun, Bernardino: *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Porrúa, S.A., Méx., 1969, T. III, pp. 363, T. IV, pp. 375.

12. Ferrater Mora, J.: *Diccionario de filosofía*, T. III, editorial Ariel, S.A., Barcelona, España, 1994, pp. 2967.
13. Gadamer, Hans-George: *Verdad y método*, ediciones Sígueme, Salamanca, España, 2001, pp. 703.
14. Garibay K., Ángel Ma.: *Visión de los vencidos*, UNAM, Méx., 1972, pp. 203.
15. Giambatista, Vico: *Autobiografía*, colección Austral, Espasa-Calpe, Buenos Aires, Argentina, S.A., 1948, pp. 145.
16. ----- *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, ed. Aguilar, Argentina, 1744, pp. 207.
17. Hernández Díaz, Miguel: *Ideas y creencias en San Andrés Larráinzar*, coneculta, Chiapas, Méx., pp. 219.
18. Kierkegaard, Sören: *Temor y temblor*, ed. Fontamara, Méx., 1989, pp. 166.
19. Kirk, G. S.: *El mito*, ediciones Paidós, Barcelona, España, 1990, pp. 310.
20. León Portilla, Miguel: *La huída de Quetzalcóatl*, F.C.E., Méx., 2001, pp. 101.
21. López Portillo y Pacheco, José: *Quetzalcóatl*, ed. Porrúa, S.A., Méx., 1975, pp. 153.
22. Mahadevan, T.M.P.: *Invitación a la filosofía de la India*, F.C.E., Méx., 1998, pp. 342.
23. Mondolfo, Rodolfo: *Breve Historia del pensamiento antiguo*, ed. Losada, S.A., Buenos Aires, Argentina, 1982, pp. 111.
24. Platón: *Diálogos*, ed. Porrúa, S.A., Méx., 1989, pp. 787.

25. Tutor, Pilar: *El gran encuentro esperando a Quetzalcóatl*, ed., sm, Madrid, España, 1989, pp. 73.

26. Voltaire: *Filosofía de la historia*, ed. Tecnos, Madrid, España, 1990, pp. 269.

De consulta

27. A. Sáenz, Oscar: *Quetzalcóatl*, INA, UNAM, Méx., 1962, pp. 87.

28. Copleston, Frederick: *Historia de la filosofía*, Vol.1, Grecia y Roma, ed. Ariel, Barcelona, España. Caracas, Venezuela. México, 1983, pp. 503.

29. Duch, Lluís: *Mito, interpretación y cultura*, ed. Herder, Barcelona, España, 1996, pp. 542.

30. ----- *Antropología de la religión*, ed. Herder, Barcelona, España, 2001, pp. 613.

31. De Sahagún, Bernardino, *Historia General de las cosas de Nueva España*, ed. Pedro Robredo, Méx., 1938, T. I, pp. 382. T. II, pp. 337.

32. Del Pozo, A.: *Introducción a la filosofía*, ed. Teide, Barcelona, España, 1985, pp. 162.

33. Espinoza Maceda, Juan: *Así habló Quetzalcóatl*, ed. Orión, Méx., 1983, pp. 91.

34. Galinier, Jacques: *La mitad del mundo cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, Méx., 1990, pp. 746.

35. Gallegos Rocafull, José M.: *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, Méx., 1974, pp. 366.

36. Garibay K., Ángel Ma.: *La literatura de los aztecas*, ed. Joaquín Motíz, Méx., 1970, pp. 174.

37. Ferrater Mora, J.: *Diccionario de Filosofía*, T. I, ed. Ariel, S.A., Barcelona, España, pp. 957.
38. Florescano, Enrique: *Mitos mexicanos*, ed. Taurus, Méx., 2001, pp.409.
39. Heidegger, Martín: *Arte y poesía*, F.C.E., breviario no. 229, Méx., 1992, pp. 149.
40. Lévi-Strauss, Claude: *Antropología estructural*, Siglo XXI, Colombia, Argentina, España y Méx., 1979. pp. 352.
41. León portilla, Miguel: *Trece poetas del mundo azteca*, SEP/SETENTAS, Méx., 1972, pp. 243.
42. López Austin, Alfredo: *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, Méx., 1996, pp. 490.
43. López Austin, Alfredo: *Hombre-Dios*, UNAM, Méx., 1998, pp. 211.
44. Magallón Anaya, Mario: *Dialéctica de la filosofía latinoamericana.*, UNAM, Méx., 1991., pp. 306.
45. Moreno Bonett, Margarita: *Nacionalismo novohispano*, UNAM, Méx., 1983, pp. 347.
46. Nicol, Eduardo: *Formas de hablar sublimes poesía y filosofía*, UNAM, Méx., 1990, pp. 183.
47. Piña Chan, Román: *Quetzalcóatl*, F.C.E., Méx., 2000, pp. 78.
48. Séjourné, Laurette: *El universo de Quetzalcóatl*, F.C.E., Méx., 1984, pp. 186.
49. ----- *Pensamiento y religión en el México antiguo*, F.C.E., breviario no. 128, Méx., pp. 203.
50. Solange, Alberro: *El águila y la cruz*, F.C.E., Méx. 1999, pp. 192.

51. Soustelle, Jacques: *El universo de los aztecas*, F.C.E., Méx., 1979, pp. 184.
52. Krickeberg, Walter: *Las antiguas culturas mexicanas*, F.C.E., Méx., 1985, pp. 476.
53. Werner, Jaeger: *Paideia*, F.C.E., Méx., 1974. pp. 1151.
54. W. Conrad, Geoffrey: *Religión e imperio Dinámica del expansionismo azteca e inca*, ed. Alianza, Madrid, España, 1998, pp. 308.
55. Tzvetan, Todorov: *Las morales de la historia*, ediciones Paidós, España, 1993, pp. 275.
56. *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM, Méx., 1973, pp. 323.
57. *Poesía náhuatl II Cantares mexicanos*, UNAM, Méx., 1965, pp. 135.

#### Tesis

58. Buendía Moreno, Óscar: *El mito como comprensión de la realidad*, Lic. en Fil., UNAM, Méx., 2000, pp. 152.
59. Cruz Cortes, Noemí: *Mitos de origen del maíz de los mayas contemporáneos*, Maestría en Estudios Mesoamericanos, FF Y L, UNAM, Méx., 1999, pp. 127.
60. Mendez Manzano, Mónica: *Ilustraciones propuestas para mostrar a Quetzalcóatl como Dios y como hombre...* Lic. en Com. Gráfica, Esc. Nal. De Artes Plásticas, UNAM, Méx., 1993, pp. 50.
61. Narváez Valencia, David: *La visión de los nahuas acerca de la muerte*, Lic. en Fil., FF y L, UNAM, Méx., 2004, pp. 72.

62. Ortiz Madrigal, José Alfredo: *El hombre y su mundo divinizado. Hacia una antropología filosófica náhuatl*, Lic. en Fil. FF y L, UNAM, Méx., 2002, pp. 127.

63. Pérez Molina, Fernando: *La hermenéutica filosófica como una propuesta para la comprensión de la tradición*, Lic. en Fil., ENEP, ACATLAN, Méx., 2000, pp. 111.