



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ZARAGOZA

**HERMENÉUTICA DEL MODELO
TOLTECA DE PERSONA**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA

PRESENTA:

MIGUEL ÁNGEL ANICA MALAGÓN

Director: LIC. JOSÉ SÁNCHEZ BARRERA

México, D.F. 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Este trabajo es fruto de una esperanza

Una esperanza es una apuesta

La apuesta *per se*, se hace hacia el futuro

Pero es una apuesta de casino

Lo único que poseemos es la esperanza,

Cuando la esperanza está controlada

Siendo la alternativa parte de la ganancia

A Xochitl

DEDICATORIAS

A la abuelita vida.

De la misma manera que el *macehualli* ofrenda un fragmento de vida-muerte a la VIDA-MUERTE esta tesis es para mis padres, Lauro Anica e Hilda Malagón.

Para mi vínculo indígena, mi abuelo José María Pedro Anica Sánchez (1921-2005)

A mis hermanos José y Eduardo, no como ejemplo, sino como regalo.

A mis padrinos Sonia (1942-2005) y Alfonso

A los guardianes de la tradición Noemí y Andrés , sin cuya presencia no hubiera ideado este trabajo. Tlazohcamati.

AGRADECIMIENTOS

El haber cursado la licenciatura en la FES Zaragoza me permitió un acercamiento muy grato hacía los profesores, en especial con José Sánchez Barrera, Ramón Abascal y Rubén Lara, cuya plática es una de las mejores vivencias y un aliciente en la vida profesional.

A los sinodales María Enriqueta Figueroa, Rita Yañez y E. Alejandro Escotto, cuyo tiempo tomé prestado para que revisaran y comentáramos el escrito presente, gracias por su compromiso.

ÍNDICE

RESUMEN	8
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I	
HERMENÉUTICA	
I.1 Definición de Hermenéutica	15
I.2 Hermenéutica como Ontología	
I.3 Nuestra hermenéutica	19
I.3.1 Generalidades	19
I.3.2 Las fuentes	21
I.3.3 Investigadores del pensamiento nahuatl consultados	23
I.4 Compromisos	24

CAPÍTULO II

EL CONCEPTO DE PERSONA

II.1 Definiciones	27
II.2 El concepto de persona en tres teóricos de la psicología	31
II.2.1 En Erich Fromm	31
II.2.2 En Carl. R. Rogers	32
II.2.3 En B. F. Skinner	35

CAPÍTULO III.

EL MODELO TOLTECA DE PERSONA 37

III.1. *In ixtli, in yollotl* (persona) 39

III.1.1 El rostro 43

III.1.2 el corazón 45

III.2 *In ixtli, in yollotl* (Rostro propio y corazón firme) 49

CONCLUSIONES 68

BIBLIOGRAFIA 75

INTRODUCCIÓN

Durante la carrera de psicología en la FES Zaragoza, es revisado el concepto de persona griego, *prósopon*, que hace referencia a la cara; pero pocos psicólogos saben que en nahuatl existe un concepto de persona que también hace referencia al rostro, el cual fue creado en una cultura en la que no existe un dualismo cuerpo-alma tan importante en la psicología y que la idea de individuo no expresaba solo lo contenido en su organismo.

Una de las preguntas primeras que se me ocurrió en el seminario “*La lengua nahuatl como modelo de cognición*”¹ fue: ¿cómo se traduce la palabra psicólogo al nahuatl? La respuesta: *yolixmatini* (*yol* de *yollotl*, “corazón”; *ix* de *ixtli*, rostro y *matini* de *tlamatini*, “conocedor”), psicólogo en nahuatl es el conocedor del rostro y el corazón de la gente, psicología es *yolixmatiliztli* (la terminación *liztli*, forma un sustantivo derivado y “expresa un estado o la acción indicada por el verbo,” Siméon, 1992 p. XXXVII). *Yolixmatiliztli*, expresa en sí el modelo tolteca de persona: *in ixtli, in yollotl*.

Los estudios relacionados con las culturas prehispánicas (de acuerdo con la tradición), son considerados atinentes a la antropología, a la historia, pero surge una expresión de asombro cuando se les aborda desde la psicología. El estudio de un aspecto de la cultura tolteca en este escrito, profundiza en un tema poco publicado desde dicha perspectiva; en el catálogo de tesis existentes en la UNAM, presentado

¹ Impartido en la Facultad de Estudios Superiores Zaragoza, en el año 1999, y coordinado por el profesor José Sánchez Barrera.

en su página electrónica, sólo aparece una tesis de psicología que menciona a la cultura tolteca en su título.

Es pues el presente, un estudio pionero en el cual se abordan tres aspectos: el método hermenéutico, el concepto general de persona, y la interpretación del modelo tolteca de persona.

En lo que respecta al método, partimos de la hermenéutica orientada a determinar el sentido del lenguaje y la polisemia, la traducción que implica interpretación y dentro de esta, una atribución metafísica: la posibilidad de conocer y comunicar el verdadero mensaje. El objetivo de realizar una interpretación esta en la certeza que busca el intérprete en sus conclusiones, esencialmente históricas (es decir que la época en que se expresan influye de manera importante). Como lo es el lenguaje, que a decir de Gadamer, abordado en el capítulo uno, es el ser del ente. Cuya postura ha sido definida como hermenéutica ontológica, en la cual se asigna al lenguaje un papel explicativo del mundo, de la experiencia humana.

Se tomará como referencia en la interpretación, la traducción del modelo tolteca de “persona” realizada por Garibay y trabajada por Miguel León Portilla, es con éste último y con otros académicos, por ejemplo López Austin, Guiteras Holmes, Peter Frust, con quienes se entabla el “diálogo”, son las fuentes de la tesis. A partir de las cuales se desarrolla nuestra hermenéutica, ellos como intérpretes de un modelo tolteca, el autor como el intérprete de la traducción.

Para iniciar la exposición de los modelos de persona dentro del trabajo, hemos caracterizado la concepción de persona cartesiana, que la ubica como “una cosa que piensa,” definida a partir del yo y constatada por su continuidad. Definición que

implica la idea de sustancialidad, idea a la cual se le ha diferenciado de la noción de persona como relación.

Diferentes han sido las definiciones de persona dado que es un término interesante para los juristas, los sociólogos, los teólogos, los pedagogos y los psicólogos. ¿Quién es persona? Es una pregunta que se ha respondido acentuando diferentes aspectos según la disciplina, clasificándose las respuestas en dos bloques: teorías del pronombre y del adjetivo. Las primeras como aquellas que definen lo causal, lo histórico. Las segundas se pueden identificar como caracterológicas, clasifican y califican. En psicología algunas teorías cargan el acento en lo social, en explicaciones biosociales, la cualidad de persona la asignan los otros, y otra es la postura biofísica, que adjudica la cualidad de persona a todo ser humano.

Ejemplo de esta última son Fromm, quien postula dos categorías en su modelo de persona: el temperamento, innato, y el carácter, formado en las experiencias. Carl Rogers exponente de la corriente humanista lo enuncia en el “sí mismo” cualidad perceptiva que simboliza, organiza la experiencia y la respuesta del individuo. Para este autor “persona” implica el abordaje de conceptos como conciencia, libertad y proyecto. Una tercera definición a revisar (que entra en la clasificación de teorías del pronombre), es la postura conductista de Skinner. Exponer en el trabajo la postura psicoanalista y conductista permite realzar las características de ambas: para el psicoanálisis la existencia de rasgos y la definición e inclusión del elemento innato, para Skinner la importancia y determinación del ambiente y de la experiencia; la persona es una resultante del aprendizaje previo, del condicionamiento. Es la conducta que se expresa ante determinado conjunto de contingencias, cambiante como el ambiente en que se expresa.

El modelo tolteca de persona hace referencia al modo en que se relaciona el sujeto con el mundo; se utiliza para declarar la situación de vida, de muerte, del hombre, es un concepto que participa en la explicación de cómo el individuo existe en el mundo.

El objetivo central del trabajo recae en la definición de los conceptos emoción, *yollotl*, y rostro, *ixtli* utilizados como categorías del modelo. Emociones e identidad, vocablos cuyo estudio también le incumbe a los psicólogos

En el tercer capítulo se habla de la perspectiva tolteca² recurriendo a las definiciones que se han dado de los conceptos *ixtli* “rostro,” *yollotl* “corazón,” y *macehualli* “individuo.” A partir de la revisión de definiciones dadas por los autores mencionados arriba, se aborda el difrasismo *in ixtli, in yollotl*, que como tal, expresa toda una idea; en el difrasismo, la unión de los dos conceptos generan uno nuevo, "el concepto de persona nahuatl". Es un recurso lingüístico utilizado con frecuencia en la poesía y en los *huehuetlahtolli*, “palabras antiguas,” en este caso, *in ixtli, in yollotl*, expresa dos usos: “persona” y “rostro propio y corazón firme,” el individuo ideal para la comunidad.

El hombre rostro propio y corazón firme, valorado y con prestigio para los otros, es aquél que permite con su conducta continuar, reproducir, el modo de vida de la comunidad, el que valida y está totalmente seguro de que la vida tiene el sentido planteado por el grupo al que pertenece. Contraparte de éste es el ladino, que ejemplifica la falta de rostro propio y corazón firme, atrapado en una transición en donde su cultura madre no le significa como algo enorgullecedor y la cultura que le atrae no es a la que pertenece; lo cual le impide identificarse plenamente con su

² Se utiliza para dichos fines el concepto tolteca, definido como el habitante de las ciudades mesoamericanas, y en un sentido amplio es tolteca sinónimo del concepto actual de ciudadano.

modelo. Está dividido entre sus parámetros significantes y la satisfacción real de sus necesidades. Lo que desea y se plantea como necesidad, no lo encuentra de manera natural en su contexto. A esta persona, la historia de su comunidad no le brinda orgullo, ni considera válido reproducir esos modos de vida.

Existe además el *yolteotl* , el de “corazón endiosado.” Al tolteca lo constituyen tres instancias el *nahualli* , *tonalli* y *huentli* , las tres con una característica, son expresiones de la vida que se comparte. El *yolteotl* sabedor de ello, ha logrado dialogar con su corazón y puede “leer” en él la flor y el canto.

Por fin lo comprende mi corazón
Escucho un canto, contemplo una flor
Ojalá no se marchiten³

Finalmente el comportamiento del ladino y del corazón ediosado, se explican a partir de las emociones y de su identificación con el grupo al que pertenece y en el que se forma (su rostro), las dos categorías del modelo de persona, que se pueden ubicar dentro de las teorías del adjetivo.

Es importante la realización de este trabajo, no para presentar a estas culturas prehispánicas como mejores que ésta en la que vivimos y después proponer las ventajas de imitar su modo de vida. No es necesario, porque tampoco se considera válida la otra cara, la del mítico hombre moderno. Ese no es el objetivo de un trabajo como éste. El propósito es hablar del tema, es decir, generar interés acerca de explicaciones que enriquecen la visión del psicólogo.

³ Poema atribuido a Nezahualcoyotl, citado en León-Portilla, 1995 p. 584

Este trabajo se inspira en la obra del profesor Librado Silva Galeana, cuya traducción de los *Huehuetlahtolli*, “La antigua palabra” así como sus relatos costumbristas de Tlacotenco y Malacachtepec Momozco “Milpa Alta” actualizan el pasado de la toltequidad y ponen a disposición del interesado un sentido de la cotidianidad del México Moderno.

RESUMEN

Este trabajo se refiere a la estructura del pensamiento manifestada en el sentido del mensaje, toma como marco la hermenéutica ontológica de Gadamer.

Los modelos de persona en psicología consideran dos categorías, una disposición genética y el medio en que acontecen las experiencias del sujeto. De los cuales a uno de los dos se le otorga más o menos importancia en la definición. Entre los que forman parte del trabajo, esta la revisión del modelo de Erich Fromm, de Carl Rogers y de B. F. Skinner.

El planteamiento central es la exposición de un modelo tolteca de persona coexistente con el modelo occidental. Un modelo planteado por el difrasismo *in ixtli in yolloitl*. En este sentido el propósito es revisar la circunstancia hermenéutica del modelo. La particularidad del planteamiento tolteca reside en la designación de las categorías: *in ixtli*, “el rostro”, como la historia de la comunidad que todo tolteca debe conocer, se incluye el aspecto moral del comportamiento. *In yolloitl*, “el corazón”, es la parte individual, que hace referencia a la educación de las emociones.

CAPÍTULO I

HERMENÉUTICA

I.1 Definición de Hermenéutica

Podemos comenzar la definición con la delimitación del objetivo de la hermenéutica: la interpretación, es decir, la preocupación por el sentido del lenguaje escrito, hablado o representado, cuya característica es la polisemia (Beuchot, 1997). Ya en la definición aristotélica de "*hermenéuiein*" que significa expresar o enunciar un pensamiento, descifrar e interpretar un mensaje o un texto" ("glosario hermenéutica", 03-07-2005) se observa una cualidad elemental de la interpretación: la pretensión de evitar "malos entendidos".

En la exégesis de la iglesia católica en la Edad Media, se adjudica al intérprete, la cualidad de descifrar el código y poder comunicar a otros el hallazgo del verdadero mensaje. Un factor importante en el valor de verdad de la interpretación es la época, la reflexión exegética medieval, se interesó por descifrar un sentido oculto en "la Escritura" (Abagnano, 2004 p. 617). Pretensión que se ubica en el conjunto de factores que influyó en el discurso de la iglesia protestante, la cual pugnó por "un estudio filosófico e histórico más preciso del texto, guiado por el esfuerzo de

mantenerse fiel al ‘espíritu de la letra’ de los textos sagrados” (Abaganano, p. 617), e impugnaba el dogma de las interpretaciones simbólicas.

Otra definición de hermenéutica, que marca la extensión de su ámbito a textos no religiosos, la ubica como la “reconstrucción, reproducción o re-experiencia del proceso mental constructivo que ha seguido un autor en su composición” (Santiago, 1998 p. 2). Es esta la propuesta de Schleiermacher, enmarcada en el romanticismo, para quien la interpretación “llegó a significar la comprensión de todo texto cuyo sentido no quede inmediatamente claro, del cual nos parece hay alguna distancia (lingüística, histórica, psicológica, etc.)” (Abagnano, 2004 p. 617). De esta manera la interpretación abandona su carácter puramente teológico y amplía su campo, lo cual trae aparejado una propuesta metodológica:

Distingue Schleiermacher lo que él llama “dos métodos” Comparativo (comparative) y adivinatorio (divinatorisch) y dos “formas de interpretación”, gramatical y técnica (psicológica). (Santiago, 1998 p.4)

En esta propuesta, el intérprete en su trabajo, llega a conocer al autor mejor que el autor mismo. Schleiermacher enmarca así a la comprensión como un elemento inherente de la interpretación, propuesta que retoma Hans Gadamer. Para este último, es el lenguaje identificado con la conciencia lo que permite el conocimiento de una verdad histórica y por ello la imposibilidad de llegar a conclusiones últimas (Vatimmo, 1985).

En este sentido, se plantea una interpretación del sentido desconocido de algunos textos, pero lo desconocido no como un mensaje oculto que solo descifran

los conocedores del código, sino como el reconocimiento de variables históricas, lingüísticas y culturales.

I.2 Hermenéutica como ontología

Se considera a Hans Gadamer uno de los teóricos de una vertiente llamada ontología hermenéutica, en la cual, es el lenguaje “Lugar de mediación total de toda experiencia del mundo y de todo darse del ser” (Vatimmo, 1985 p.117). Considerar la hermenéutica como ontología, puede entenderse como asignar al lenguaje un papel explicativo del mundo, de la experiencia humana. La lengua “históricamente determinada” permite al individuo comprender su experiencia. No existe desde este punto de vista un ser “en sí” que posee la capacidad innata de comprender la realidad, es la palabra, identificada con la conciencia, la acompañante del pensamiento humano (Almorín, 2000).

“El ser se representa en el lenguaje” (Almorín, 2000 p.20). Es este el sentido ontológico de la hermenéutica, en este trabajo el interés central es una frase expresada en la cultura tolteca, a partir de esta se pretende inferir su idea de persona; el lenguaje visto así representa el pensamiento que, sobre este aspecto, expresó dicha cultura.

Una de las premisas en la utilización del método hermenéutico es que en los textos se expresa el pensamiento, la conceptualización que una cultura hace del mundo que le rodea. Es decir la elección del método se debe a que nos interesa lo que

se comunica, el sentido del difrasismo *in ixtli in yolloatl*. Desde el planteamiento de Gadamer (1991), la hermenéutica es interpretación, comprensión del sentido y este último es la manera en que el autor estructuró un pensamiento. En este caso un modelo de persona, la presentación de conceptos en un modelo explicativo permite organizar la experiencia, dialogar sobre el tema, y muestra las relaciones entre conceptos.

“La transformación de la experiencia en conceptos...es el móvil del lenguaje” (Langer, 1965, p.130) en adelante surge una íntima relación entre lenguaje y pensamiento. No es fácil considerarlos iguales pero el lenguaje es la “realidad inmediata del pensamiento” (K. Marx). El lenguaje es una creación del campo social, la conciencia del individuo, por su parte, es en gran medida de naturaleza lingüística. (Hormann, 1973 p. 30)

La aportación del trabajo presente es la “resurrección del sentido”¹ (Gadamer, 1991) del modelo mencionado, por ello se trabajó con textos escritos que traducen documentos en nahuatl, pero consideramos que la interpretación de lo que implica la traducción puede ser replanteada y mostrar un sentido diferente, ocurre entonces que el objeto comunica algo nuevo.

¹ Al respecto Gadamer apunta que la comprensión en este sentido no reconstruye la génesis del texto. “Lo que uno entiende es que *está comprendiendo el texto mismo*. Pero esto quiere decir que en la resurrección del sentido del texto se encuentran ya siempre implicadas las ideas propias del intérprete. El horizonte de éste resulta de este modo siempre determinante, pero tampoco él puede entenderse a su vez como un punto de vista propio que se mantiene o impone, sino más bien como una opinión y posibilidad que uno pone en juego y que ayudará a apropiarse de verdad de lo que dice el texto” (Gadamer, 1991 pp 466-467).

I.3 Nuestra hermenéutica

I.3.1 Generalidades

En la tesis retomamos una traducción del difrasismo *in ixtli in yollotl* realizada por el Dr. Angel Ma. Garibay y retomada por su alumno, el doctor Miguel León-Portilla, nuestro trabajo hermenéutico como lo menciona Gadamer (1991) “es un caso extremo que duplica el proceso hermenéutico, en la conversación: hablan el intérprete con la parte contraria y uno con el intérprete” (p. 463).

Por ello la decisión de dar un enfoque hermenéutico a un trabajo de psicología. Nuestro problema en tal caso “no es un problema de correcto dominio de una lengua sino del correcto acuerdo sobre un asunto, que tiene lugar en el medio del lenguaje” (Gadamer, 1991 p. 463). Considerando que es el lenguaje el medio que permite inferir contenidos psíquicos “el fenómeno hermenéutico se muestra como un caso especial de la relación general entre el pensar y hablar, cuya enigmática intimidad motiva la ocultación del lenguaje en el pensamiento.” (Gadamer, p. 462). Y que en este caso por tratarse de un estudio relacionado con una cultura antigua, el lenguaje, es el medio para conocer la tradición. La presentación escrita del pensamiento permite el análisis y comparación de las “expresiones de vida”.

Al perpetuarse, el texto es conocido en un tiempo y culturas distintas de las que lo originaron. En este caso la prueba empírica que busca la validez de la interpretación, es posible por la materia de trabajo de la hermenéutica: los textos,

que permiten una “revisión constante del significado” (Santiago, 1998 p. 11), por ejemplo en el siglo XVI, frailes como Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún entre otros, emprendieron una labor hermenéutica, plasmando en castellano el conocimiento tolteca, “se empeñaron en recoger de los indígenas, tanto sus antiguos libros de pinturas, como las tradiciones y cantares que en lengua indígena habían memorizado en la época prehispánica.”(León-Portilla, 1989 p. 197).

Posteriormente algunos descendientes de la clase gobernante, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, descendiente de Nezahualcoyotl por ejemplo, decidieron publicar lo que sus antepasados les platicaron, la tradición oral. Ya en el siglo XX, académicos estudiosos de la cultura mesoamericana, investigan documentos y visitan comunidades que dan cuenta de una continuidad de prácticas realizadas antes de 1492 y en la actualidad. Todos ellos participantes en la resurrección del sentido.

I.3.2 Las fuentes

Es posible clasificar las fuentes que tratan de la cultura tolteca de manera general en dos grandes grupos: fuentes documentales y fuentes de tradición oral. El trabajo presente se basa en fuentes documentales producidas en el siglo pasado, las fuentes de tradición oral no fueron utilizadas en el registro de información de este reporte, por cuestiones de limitación del estudio. Se considera este, un proyecto teórico, un acercamiento necesario en el planteamiento de categorías a utilizar para la observación del comportamiento en estudios de campo cuya cristalización queda como un proyecto futuro y como un compromiso.

Uno de los principales problemas en el abordaje del tema es, la dudosa procedencia (pureza) de las fuentes y escasez de testimonios previos al siglo XV. Si bien hubo acciones de iniciativa propia y encomiendas de la Corona Española por registrar la cultura en escritos, estos (una vez obtenidos), fueron interpretados con una intención clara de devaluarlos, de calificarlos como cosas del demonio y fruto de ignorancia; la motivación principal de algunos españoles en el conocimiento de esas antigüedades era, para combatirlos. A decir de Rémi Siméon (1992), en un inicio la actitud fue totalmente destructiva.

Es de creer que los monjes españoles conservaron la escritura mexicana, modificándola, no obstante, según sus necesidades para explicar más fácilmente los misterios de la religión cristiana a los indios. No se ocuparon, en lo absoluto, de interpretar y todavía menos de reunir y conservar los documentos originales que existían en México. Se sabe, por el contrario, que se dedicaron a hacer desaparecer todos los documentos escritos de la civilización mexicana y que Juan de Zumárraga, primer obispo de México, fue uno de los empecinados en esta obra de destrucción. (Siméon, 1992 p. XVIII)

Aun antes de la destrucción realizada por los españoles existe la versión de un mandato de Tlacaélel, para incinerar los libros antiguos, anteriores a los mexicas y reescribirlos. “Para esto, reunió Tlacaélel a los señores mexicas. De común acuerdo se determinó entonces quemar los antiguos códices y libros de pinturas de los pueblos vencidos y aún los propios de los mexicas, porque en ellos la figura del pueblo azteca carecía de importancia” (León-Portilla, 1996 p. 92).

Son estas dos características mencionadas de las fuentes escritas con las que todos los investigadores del tema se han encontrado. En la actualidad, continúa el

trabajo de diferenciación del conocimiento, que corresponde a los toltecas, mayas, quechuas, etc. del que corresponde a la interpretación religiosa española de aquella época y, por tanto, a la tradición europea.

I.3.3 Investigadores del pensamiento nahuatl consultados

Dos de los actuales investigadores del tema son el mencionado Miguel León-Portilla y Alfredo López Austin. La lectura de sus obras ha sido uno de los motivos que inspiró este trabajo. León Portilla en libros como *La Filosofía Náhuatl*, *Los Antiguos Mexicanos*, *Rostro y Corazón de Anahuac*; López Austin, en escritos *Cuerpo Humano e Ideología*, *La Educación de los Antiguos Nahuas*, *Hombre-Dios*, *Los Mitos del Tlacuache*. Ambos autores son enfáticos en una cuestión: el conocimiento conservado en las fuentes consultadas para la elaboración de sus obras, provienen de mediados del siglo XV y principios del XVI, es decir, la época en que el pueblo *mexica* dominó Mesoamérica y el nahuatl era lengua franca, circunstancias vigentes hasta el arribo de los españoles.

Otros investigadores que han registrado esta conceptualización, son Guiteras Holmes, quien a fines de 1952 emprendió un estudio de campo en San Pedro Chenalhó comunidad tzotzil. Fruto de su esfuerzo es el libro *Los Peligros del Alma* obra ilustrativa del pensamiento mesoamericano. Peter Frust, quien en su libro *Mitos y Arte Huicholes*, expone la concepción mística de un grupo que se mantuvo alejado del contacto con los españoles durante la conquista y con los mestizos

posteriormente. Jacinto Arias, tzotzil conocedor y estudioso de su cultura, presenta un argumento psicológico del comportamiento ritual, la idea de pertenencia a la tierra y a una comunidad, y un asunto que él expone de manera muy clara: la situación del ladino (regularmente maestro), en el Chiapas de los años setentas.

Son ellos algunos de los investigadores del tema, consultados de manera directa. La dificultad en la consulta de textos en nahuatl, por el manejo del idioma y en algunos casos su ubicación geográfica, fueron circunstancias tomadas en cuenta en la delimitación de nuestros intereses y posibilidades, en relación con este estudio.

I.4 Compromisos

Uno de los compromisos es con la psicología, y el beneficio que conlleva el conocimiento de distintos planteamientos y definiciones de lo que se ha denominado “persona.” Los psicólogos estamos ocupados en el estudio de los motivos del comportamiento, hubo gente (como los toltecas) que distinguió dos categorías importantes para lograrlo, y si esa labor existió y al aplicarse su modelo tubo éxito, hay que estudiarlo. La revisión de propuestas teóricas existentes, permiten contextualizar la validez y pertinencia del estudio de un modelo de persona. Por ello, en el capítulo siguiente se exponen los modelos de persona elaborados por tres teóricos como son Erich Fromm, Carl Rogers y B. F. Skinner.

Una interrogante constante acerca del trabajo es la relación del tema con la

psicología. Para estos tres teóricos fue necesario definir el concepto de persona dentro de sus teorías, lo cual orientó al autor en el entendimiento de las categorías que constituyen un modelo de persona que, de manera general, hace referencia al modo en que se relaciona el sujeto con el mundo. Se utiliza para declarar la situación de vida y de muerte, es un concepto que participa en la explicación del cómo el individuo existe en el mundo.

En lo que respecta a los trabajos históricos que abordan el tema, como ya se mencionó, están basados en los conocimientos registrados por los *mexicas* alrededor de 1440, de los cuales llega el reporte de formalización de un concepto que nombra la “fisonomía moral y psicológica propia de todo individuo humano” (León-Portilla, 1996, p. 147). El modelo de persona en lengua nahuatl, como se explicará con detalle en el capítulo III es un modelo compartido en ciudades que en la actualidad se les llama Mesoamericanas.

De dicho modelo se acepta la traducción del difrasismo *in ixtli, in yollotl*, como “rostro y corazón,” “persona” (León-Portilla, 1996); pero proponemos una diferencia en el momento de interpretar la traducción, es decir, el corazón hace referencia al aspecto emocional del modelo, y la definición (interpretación) de la emoción es un tema de psicología; es esta interpretación a partir de una definición distinta del concepto emoción el punto nodal de la pertinencia del tema en el trabajo. La secuencia y estructuración en la interpretación del modelo se realizó tomando en consideración los tres momentos del método hermenéutico:

Subtilitas intelligendi. El primer paso en la realización del trabajo, es la revisión del aspecto sintáctico de los conceptos, la definición textual de: *ixtli*, *yollotl* y *tlacatl*

Subtilitas explicandi. El segundo paso a realizar es la explicación, es decir el aspecto semántico. La búsqueda del objeto que puede corresponder al difrasismo: In ixtli, in yollotl.

Subtilitas applicandi. El tercer y último paso es la traducción de lo que puede entenderse, la interpretación, recuperación de la intencionalidad original del concepto. Es el aspecto de la pragmática, la objetivación del texto. (Maurice Beuchot, 1997)²

Si “el pensamiento es fundamentalmente una escucha del lenguaje” y “como escucha del lenguaje, el pensamiento es hermenéutica” (Vattimo, 1985 p. 120), eso es lo que nos propusimos, escuchar el lenguaje, el nahuatl, nuestra hermenéutica, implica una falta de certeza absoluta, pero también la exposición de una postura que será escuchada en las siguientes líneas.

² Beuchot, M. (1997) *Tratado de hermenéutica analógica*

CAPÍTULO II

EL CONCEPTO DE PERSONA

El vocablo persona ha sido aplicado sólo a Dios y al ser humano, algunos otros animales resuelven problemas, sueñan, forma grupos, se organizan; pero a ninguno le hemos adjudicado la categoría de persona -en la antigua Roma ni siquiera los esclavos la merecían- ¿En que consiste ser una persona? De manera sucinta y dejando los detalles para el grueso del capítulo, consideramos como elementos constitutivos de una persona “una serie de disposiciones genéricas fruto del azar biológico” (Savater, 1997 p. 34); en particular la posibilidad de simbolizar sus experiencias, el segundo elemento al hablar de la persona, es el medio físico y social; las circunstancias y la disposición genética son el binomio en el que acontece la persona.

II.1Definiciones

Prosopon: designación griega de la máscara (Rheinfelder, 1928 citado en Allport 1977, p. 43).

Peri soma: alrededor del cuerpo

Persum: cara o rostro (Rheinfelder & Müller, citado en Allport, p. 43).

Per se una: una o completa por sí misma (Schlossmann, 1906 citado en Allport p. 43).

Per sonare: sonar a través de (Trendelenburg 1908; Kantstudien, 1908, citados en Allport p. 43).

Persona: “En el sentido más común del término, el hombre en sus relaciones con el mundo y consigo mismo” (Abagnano, 2004 p. 809).

En cierto momento inicial de la religión cristiana se explicó el misterio de la Trinidad, donde el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, los tres son una y la misma persona, expresando la relación que entre ellos existe y les permite mantener cohesión, un actuar organizado y con jerarquías. El Padre creador, el Espíritu símbolo de lo Santo y el Hijo, el verbo, la carne. Tres categorías de un modelo de persona. Lo cual suscitó polémicas por la referencia del término persona a la máscara. La solución fue negar el carácter relacional del término e “insistir acerca de su sustancialidad” (Abagnano, 2004 p. 810).

Dentro de esta vertiente, Descartes plantea el concepto de persona a partir del yo: “Una cosa que piensa. ¿Pero que es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, concibe afirma, niega, quiere o no quiere, imagina y siente” (Descartes, 1984 p. 60). La persona es para Descartes, pensamiento, un pensamiento identificado con una sustancia, una “cosa que piensa”, cuya característica principal es que duda y la duda le permite conocer, el yo es conciencia y continuidad. La relación entre los términos conciencia y persona, es retomada por Locke, para él, una persona es: un ser

pensante, inteligente, que tiene razón y reflexión y puede considerarse a sí mismo como siendo un sí mismo. Los individuos poseen esta capacidad en diversos grados, de modo que un hombre puede poseer más personalidad que otro“. (Rickert 1921 citado en Allport. 1977 p. 48).

Existen dos tipos de teorías de la personalidad³, las teorías del pronombre y del adjetivo.

Las teorías del pronombre, que ponen el acento sobre lo vivido, lo histórico, lo causal, y en ocasiones lo fenoménico; las *teorías del adjetivo*, que tratan de calificar y clasificar. Estas últimas sistematizan un modo de aprehensión y de inferencia que practicamos todos, psicólogos y no psicólogos. (Lagache, Germaine, Pichot, & Yela, 1986 p. 30)

Ejemplo de una teoría del adjetivo es la de Hipócrates, en la postulación de los cuatro humores: *flemático, sanguíneo, bilioso, atrabiliario* (Mueller, 1993). En el código romano se ejemplifica la teoría del pronombre, los esclavos eran “a-personales. Sólo hombres que habían nacido libres tenían la dignidad de la persona” (Allport, 1977 p. 51).

Al igual que la división entre pronombre y adjetivo, existe la clasificación de teorías biosociales y psicofísicas. En la primera parecida a las teorías del pronombre,

³ En este apartado se utiliza el término personalidad como sinónimo de persona, la explicación que sobre el tema reporta Allport (1977), es un rastreo histórico del vocablo en el cual, observa que el uso del término personalidad en inglés (personality), en francés (Personnalité), en alemán Persönlichkeit), proviene de la época medieval, “En el latín clásico sólo se usaba persona” (p. 43).

la personalidad se define a partir de la influencia y efectividad que el individuo presenta en su interacción con los otros, pero esta postura no atiende a la organización interior o subjetiva. El mecanismo de regulación y de definición lo estipulan los otros, y al individuo sólo le queda conocer lo que otros han dicho de él y tomarlo como cierto, lo cual lo llevaría a comportarse según se le caracterice y no según la valoración constante que el individuo ha realizado a lo largo de su desarrollo. En la postura biofísica el criterio de verdad, es la existencia del individuo, todo ser humano es persona, Allport (1977), lo define de la siguiente manera:

Un ser humano muestra una individualidad psicológica, una organización sorprendentemente compleja que comprende sus hábitos distintivos, de pensamiento y expresión, sus actitudes, sus rasgos e intereses y su propia filosofía peculiar de vida. Es precisamente la multilateral individualidad psico-física total, llamada comúnmente personalidad, lo que preocupa la atención del psicólogo. (p. 59)

La postura biofísica ha sido utilizada en la época actual, ejemplo de ello son las teorías que se describirán mas adelante pero también lo es la postura tolteca, en la cual existe la tendencia a utilizar adjetivos e inferencias para explicar el comportamiento de alguien pero todo individuo es considerado poseedor de “un rostro, un corazón”

II.2 El concepto de persona en tres teóricos de la psicología

II.2.1 En Erich Fromm

Fromm (1973), considera el temperamento y el carácter como elementos constitutivos de la persona. El primero, dice, es “la forma (relativamente permanente) en la que la energía humana es canalizada en los procesos de asimilación y socialización” (p.72), canalización que depende de la cultura, de las experiencias vitales. El carácter se forma en relación con los otros y con los objetos que participan como agentes orientadores del carácter, a través de estos dos procesos: “asimilación de objetos” y “proceso de socialización”, es decir, lo importante para Fromm es la relación del individuo con el mundo.

Por asimilación de los objetos se plantea la adquisición o producción de objetos, los cuales se asimilan de determinada manera a fin de satisfacer necesidades. Por proceso de socialización se entiende la imposibilidad del hombre de vivir sólo y sin pertenencia a un grupo. “Estas orientaciones por las cuales el individuo se relaciona con el mundo constituyen la médula de su carácter.” La función del carácter permite “al individuo obrar consistente y razonablemente; es también la base para su ajuste a la sociedad” (Fromm, 1973 p. 72 - 74).

En cuanto al temperamento, Fromm lo define como el “modo de reacción y es algo constitucional e inmodificable; el carácter se forma esencialmente por las experiencias de la persona y, en especial por las de su infancia, es modificable hasta cierto punto por el conocimiento de uno mismo” (Fromm, 1973, p.65).

El carácter se manifiesta en el temperamento, un individuo, apunta Fromm en referencia a la clasificación hipocrática de los cuatro temperamentos, puede ser de temperamento colérico, “su modo de reacción es ‘fuerte y rápido’. Pero aquello ante lo cual reacciona rápida y violentamente depende de su carácter” (Fromm, 1973 p. 65).

En este sentido hablar de persona implica hablar de una determinación innata, y de una resultante de las relaciones del individuo con su mundo, es a partir de las posibilidades individuales de la relación con el mundo (temperamento) que se realizan los procesos de asimilación y socialización (Formación del carácter).

II.2.2 En Carl. R. Rogers

El modelo de persona de Rogers (1977a, 1977b), se conceptualiza en términos de una intencionalidad de la conducta determinada por la especie, y relacionada con el “sí mismo”. Para este autor el individuo “se convierte en persona”, simboliza sus experiencias de una manera que le permite adaptarse al cambio y desarrollar su

potencialidad; para explicar este enunciado plantea 19 premisas en su libro *psicoterapia centrada en el cliente* (1977a), entre los cuales se encuentran:

El organismo tiene una tendencia o impulso básico a actualizar, mantener y desarrollar al organismo experienciante. (Rogers 1977a, p. 414)

Como resultado de la interacción con el ambiente y particularmente como resultado de la interacción valorativa con los demás, se forma la estructura del sí mismo (self): una pauta conceptual organizada, fluida pero congruente de percepción de las características y relaciones del “yo” o del “mi” conjuntamente con los valores ligados a estos conceptos. (Rogers, 1977a p. 422)

La emoción acompaña y en general facilita esta conducta intencional; el tipo de emoción está relacionado con los aspectos de búsqueda versus los aspectos consumatorios de la conducta y la intencionalidad de la emoción con la significación percibida de la conducta para la preservación y el desarrollo de los organismos. (Rogers, 1977a p. 418)

Este autor considera que todo individuo nace con tendencia a la socialización, a la realización de conductas concretas para la preservación de su vida, el convertirse en persona es una identificación del sí mismo (self), bajo el supuesto de que cierto tipo de simbolización de la experiencia provoca un alejamiento del sí mismo, el cual se conceptualiza como un mecanismo regulador, ordenador de la vida anímica y de la intencionalidad de la conducta. En Rogers (1977b) el sí mismo es “la conciencia de ser o de funcionar” (p. 422). “La estructura del sí mismo es una configuración organizada de percepciones que son admisibles en la conciencia” (p. 425). “Es el conjunto de percepciones o imágenes relativas a nosotros mismos” (Gondra, 1975 p. 124), que valora la aceptación del individuo por parte de los otros, pero que al mismo tiempo hace un balance de las características y capacidades

propias. El sí mismo es una cualidad perceptiva, es el conocimiento de las características propias del individuo,

La pintura organizada existente en la conciencia, bien como figura, bien como fondo, del sí mismo y del sí mismo con relación , juntamente con los valores positivos o negativos asociados a estas cualidades y relaciones, percibidos como existentes en el pasado, presente y futuro. (Reymert, 1950 citado en Gondra, 1975 p. 125)

Así como para Fromm (1973), persona es temperamento y carácter, para Rogers (1977a, 1977b), es conciencia y organismo, “la conciencia es considerada un reflejo del propio ‘experincing’. Es una conciencia existencial, un sentimiento de existir, no una mera abstracción intelectual.” El sí mismo “la conciencia de ser o funcionar”. Es una explicación de la organización que un individuo lleva a cabo para relacionarse con el mundo, es la “simbolización de las experiencias”. Su orientación clínica lleva a Rogers a plantear el concepto de “persona adaptada”. (Gondra, 1975 p. 309) La persona es capaz de evaluar y valorar sus experiencias a partir de un esquema propio cuyo sensor es el organismo. Si el individuo no se percibe pleno, su sí mismo lo sabe y también debido a la tendencia actualizante del organismo, puede cambiarlo y poner en consonancia sus experiencias con la simbolización que hace de ellas, es esta la posibilidad “de ser en la conciencia lo que es en la experiencia” (Gondra, p. 246).

Para Rogers (1977a, 1977b), el término persona implica abordar los conceptos de conciencia, libertad y proyecto. Persona es, en resumen, el estar consciente de lo

que está viviendo el individuo. Es una presentación deliberada del sí mismo en el momento de relacionarse con su sí mismo, con los otros y con los objetos.

II.2.3 En B. F. Skinner

Desde el punto de vista de Skinner “la mejor manera de estudiar la conducta es considerando en qué forma se relaciona con los eventos antecedentes”. (Cueli & Reidl, 1976, p. 273), por ello la estrategia de esta vertiente conductista es ubicar las contingencias de estímulo-respuesta.

Persona es lo que los demás conocen del sujeto, la presentación de la conducta determinada por el ambiente, de acuerdo al conductismo es una resultante del aprendizaje previo, en el cual un individuo discrimina ciertos estímulos y responde a ellos de manera que las consecuencias le favorezcan, dependiendo de lo positivo o negativo de estas se repetirá o eliminará dicho acto del repertorio conductual del sujeto, que por lo tanto, está en constante cambio.

Skinner expone que el conocimiento del aspecto genético de la conducta, es útil si este permite realizar adecuaciones a las técnicas de control de la conducta. Lo que permite controlar y cambiar a la persona son las características del ambiente y son estas las que se pueden manipular de manera obvia, mientras que al hablar del sí mismo (categorías internas del individuo), las explicaciones son hipotéticas. Para

él, “un sí mismo es simplemente un recurso para representar un sistema de respuestas funcionalmente unificado” (Skinner, 1974 p. 311).

Skinner no se interesa en las características estables de la conducta, los rasgos: “Se pueden lograr la predicción y la explicación conociendo los aspectos duraderos y modificables de la personalidad. Pero el control se logra únicamente por medio de la modificación; implica que el ambiente puede ser variado a fin de que produzca diferentes patrones conductuales” (Cueli & Reidl, 1976, p. 273).

El medio ambiente es el espacio en el que el individuo muestra su persona, se relaciona con los otros y con los objetos.

Vemos así que, el concepto persona se utiliza para declarar la situación de vida y muerte que el hombre establece con el mundo, es un concepto que participa en la explicación del cómo el individuo existe en el mundo. Después de presentar algunas definiciones, podemos concluir en este apartado con la siguiente: Persona, como el modelo (un conjunto de categorías conceptuales sistematizadas), con el cual el individuo se muestra en el mundo para otros, con otros y para él.

Los modelos psicológicos hasta ahora revisados, mencionan la influencia del medio para la persona. En Fromm y Rogers, la influencia es mediada por un mecanismo interno regulador y organizador de la conducta, en Skinner este mecanismo no puede ser modificado, por lo cual si se desea influir, “controlar” la conducta, se deben conocer las características del medio para manipularlo. Si se

conocen las contingencias que acompañan al acto mismo, este mecanismo interno, responde de manera adaptativa, cambiante de acuerdo a las circunstancias, previsible y que concuerda con las leyes del aprendizaje, planteadas por Skinner. Esto es, al hablar de la persona es necesario hacer referencia al medio en el que vive.

CAPÍTULO III

EL MODELO TOLTECA DE PERSONA

El conocimiento del lenguaje y de los mitos de una sociedad podría proporcionar una excelente base de predicción del comportamiento individual sin conocimiento de los individuos específicos. (Bruner, citado en Montmollin, 1986 p. 30)

Cuando en líneas anteriores se habló de los toltecas, fue en referencia a los habitantes de las ciudades de la zona llamada Mesoamérica. Se utilizó el concepto de tolteca como el actual de ciudadano. Aquel que habita la ciudad. El lugar donde la vida se organiza a partir de instituciones y una especialización de funciones.

El tolteca precolombino, era una persona educada en las instituciones y que regía en lo general su comportamiento por lo establecido en ellas. De tal manera que se puede llamar tolteca al habitante de *Tula Xicotitlan*, como de hecho se hace, al de *Teotihuacan*, al habitante de *Palenque*, al de *Monte Albán*; y a los que habitaron ciudades en Mesoamérica. Como apunta Laurette Séjourné (1957 citada en León-Portilla, 1995): “Es útil recordar que el término *Tollan* significa en nahuatl gran ciudad o metrópoli y que todas las capitales del altiplano lo llevaron junto a su nombre propio” (p. 137). De igual manera, se han registrado productos culturales que hablan de la existencia de un marcado intercambio entre estas ciudades que les confiere una similitud en cuanto a conceptualización de su medio: instituciones, espiritualidad, gobierno, organización del trabajo y de la vida cotidiana. A esta similitud se refiere Lévi-Strauss en el siguiente fragmento.

Las sociedades humanas no están jamás solas; cuando más separadas parecen, es

siempre en forma de grupos y paquetes. Así, no es exagerado suponer que las culturas norteamericanas y sudamericanas han permanecido cortadas de casi todo contacto con el resto del mundo durante varias decenas de miles de años. Pero este gran fragmento de humanidad desprendida consistía en una multitud de sociedades, grandes y pequeñas, que tenían entre ellas contactos de los más estrechos y, al lado de las diferencias debidas al aislamiento, hay aquellas, igualmente importantes, debidas a la proximidad: deseo de oponerse, de distinguirse, de ser uno mismo. (Lévi-Strauss, 1990, p.308)

En este caso el concepto de persona, que implica la división yo-otros y la relación que ocurre en este binomio, es compartido entre los habitantes de mesoamérica para quienes el individuo es como una planta de maíz.

III.1 *In ixtli, in yollotl* “persona”

El modelo tolteca de persona se define en nahuatl como *in ixtli in yollotl*. Esta frase que resulta de la unión de dos conceptos *ixtli*, “rostro” y *yollotl*, “corazón” da como resultado un concepto distinto, expresado a través de un recurso del idioma nahuatl, el difrasismo: “Consiste éste en la yuxtaposición de dos palabras que se completan en el sentido, evocando generalmente una idea en forma metafórica” (León-Portilla, 2001, p. 125).

En los *huehuetlahtolli*, “palabras antiguas” que hacen referencia a los discursos con que los viejos comunicaban a las siguientes generaciones las normas de conducta, se encuentran ejemplos como: “eres ala, eres cola”, que se entiende como, eres gente del pueblo; “el polvo, la basura”, expresan una connotación negativa del sexo; “silla y estera”, se utiliza para hablar del poder, del gobierno; “jade y quetzal”, para hablar de belleza, para referirse a los hijos, “flor y canto”, significa poesía, el gusto (León-Portilla, 2001).

El difrasismo que nos ocupa expresa dos elementos constitutivos de la persona, *ixtli*, “rostro” y *yollotl*, “corazón”. La definición del primero señala por un lado al órgano como un reflejo de la fisonomía moral del individuo (León-Portilla, 1996), la valoración moral de la conducta humana: es el rostro lo que se puede ver del *macehualli* “individuo,” quien con su conducta puede manchar o dignificar el honor de la familia, lo cual se refleja en su rostro; es este un indicador que permite una explicación inferencial de la conducta.

Ixtli. la faz de la cara. (Molina De, 1966 p. 376)

ixtli s. Faz rostro, por ext. Ojo; nudo de caña; punto de mira. (Siméon, 1991 p. 231)

Ixtli. La cara es el sitio por el que surge al exterior la fuerza vital del aliento que, como se ha visto, está cargada de sentimiento y de valor moral. Esto hace del rostro humano el espejo de las virtudes del individuo.

En la región más noble del cuerpo humano se apreciaba la jerarquía del superior; y con esta región se hacía patente el reconocimiento a los hombres de posición más alta. En el rostro descubrían el reflejo de la vitalidad acrecentada por la honra, y veían los signos de la edad en una escala en la que el paso del tiempo iba en razón directa a la experiencia y, con ella, el valor del hombre entre sus semejantes. Así la frente dignifica, da lustre, muestra cordura, da resplandor a la gente.

Cenca ixē nacace, que significa sabio en excesiva manera”, sería el que posee en grado sumo oídos e ixtli”...tlaixyeyecoliztli, que significa “prudencia”, sería “acción de probar muchas veces las cosas con un órgano de percepción. (López, 1989, pp. 183, 185, 201, 213)

Por otro lado, está la acepción del concepto como el rostro de la comunidad (la historia grupal y familiar). Este uso de la palabra se observa retomando la frase con la que se caracterizaba a aquellos de quienes no se conocían sus antepasados, los que no podían presumir de un refinamiento cultural; de los que nadie conocía su rostro (León Portilla, 1989). Es el rostro de la comunidad, determinado por el nacimiento y en el cual se formará y expresará el *macehualli*.

Yollotl, “corazón,” es el segundo elemento constitutivo del modelo. Órgano relacionado con las emociones, la memoria, con la poesía y con la identidad.

Yollotl. corazón o meollo de la fruta seca. (Molina De, 1966 p. 636)

Yollotl o *yullotl* s. Corazón, interior, médula de fruto seco, pepita...*yuhquin tetl iyollo*, duro, insensible: lit. como piedra [es] su corazón *yuhquín teotl iyollo*, muy sabio. (Siméon, 1991 p. 199)

El grupo *yol*, *yollo* cubre en forma notable todos los campos: vitalidad, conocimiento tendencia y afeción

Tener asentado el corazón quiere decir animar, incitar, provocar, tener intención de hacer algo o satisfacerse.

A este órgano pertenecen en forma exclusiva las referencias a la memoria, al hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de la acción y a la emoción.

El corazón puede ser alcanzado, captado, leído, visto; puede conversarse con él; se le puede dirigir hacia las cosas. No se le identifica, pues, con ese yo del que integra la parte más importante.

El corazón esta concebido como un órgano alterable, para bien o para mal... Los pecados, y con ellos el torcimiento del órgano, provocaban sus enfermedades más notables: la locura y la maldad, unidas ambas indisolublemente. Sus daños conducían a la amnesia, a la rudeza de ingenio, a la fatiga, a la ira, a la turbación, a la inconsciencia, a la insania, a la trasgresión de las normas sociales. En él radicaban, también, los atributos morales propios del sexo.

Corazón y jefatura, se equiparan entre sí y se proyectan fuera del mundo social. Hay corazón de la tierra, del monte del lago; hay *tecuhtli* de los ocelotes, de las aves, de las serpientes, hay toda una jerarquía divina. Las relaciones sociales aparecen así en los diversos niveles del cosmos. Toda sociedad obedeciendo esas leyes, ha de mantenerse bajo el orden establecido. Las cosas (y los hombres) deben ocupar el sitio sancionado. *Aompayotl* significa “desgracia”; literalmente es “calidad de lo que está fuera de sitio”. Sólo el ubicado en el lugar que le corresponde puede alcanzar la felicidad. (López, 1989, pp. 207-208, 397)

YOLLOTL: *corazón*. Como derivado de *ollin*: “movimiento”, significa literalmente en su forma abstracta *y-óll-ótl* “su movilidad, o la razón de su movimiento” (se entiende del viviente). Consideraban, por tanto, los nahuas al corazón como el aspecto dinámico, vital del ser humano. De aquí que la persona sea “rostro, corazón”. Posiblemente por esto mismo en la concepción místico militarista de los aztecas se ofrecía al Sol el corazón, el órgano dinámico por excelencia, que produce y conserva el movimiento y la vida. (León-Portilla, 1979 p. 396).

Yollotl, un libro de pinturas en el que puede leerse, después de largo dialogar consigo mismo, el mensaje de la flor y el canto. (León-Portilla, 1996, pp. 149-150)

Los tres modelos de persona en teorías de la psicología revisados en el capítulo

anterior, hacen referencia al binomio: elemento social en que se forma la persona y al aspecto individual que en Fromm es temperamento, en Rogers, conciencia y en Skinner la capacidad de aprender.

El modelo a exponer en este capítulo presenta el mismo binomio: contexto social donde ocurre la experiencia, un proceso de formación y la disponibilidad del sujeto a que ocurra lo anterior. En referencia al medio, en el ámbito tolteca tiene un lugar particular la pertenencia a la comunidad y, en el aspecto individual, el acento es colocado en la vida afectiva, en las emociones.

Integración a la comunidad y emociones son dos elementos que permiten al difrasismo un segundo significado: el ideal supremo de la educación,

(In) *Ixtli Yollotl: cara, corazón: persona*. Es este uno de los más interesantes *difrasismos* nahuas... en resumen puede decirse que *ixtli*, cara, apunta al aspecto constitutivo del *yo*, del que es símbolo el rostro. *Yollotl* (corazón) implica el dinamismo del ser humano que busca y anhela. Este difrasismo encontrado innumerables veces, para designar a las personas, aparece también al tratar del ideal educativo náhuatl: rostros sabios y corazones firmes como la piedra (*ixtlamati, yollotétl*). Culminando la perfección humana, cuando entrando Dios en el corazón del hombre (*Yoltéutl*), pasa a ser éste un artista, “un corazón divinizador de las cosas” *tlayolteuiviani*). (León-Portilla, 1979 p. 384)

Ixtlamachiliztli, “acción de dar sabiduría a los rostros” (León-Portilla, 1996, p. 149). Es el cocimiento de la cultura, del modo de vida de la cultura. El rostro sabio es un rostro conocedor de su historia y vinculado de manera viva con ella, es un rostro educado en un sistema normativo conductual, desarrollado durante cierto tiempo y que regulará las vivencias internas del sujeto.

Ixcuiti (nite) educar, hacer que la gente adquiera poder de percepción.

Ixtlamati (n) ser experimentado usando la razón y prudencia.

Ix-tlamachiliztli equivale a sabiduría que se transmite a los rostros ajenos.

(León-Portilla, 2001, p. 69)

III.1.1 El rostro

Se han atribuido ciertas características a los mexicanos que en algunos casos lo colocan como un ser acomplexado. Un ser condicionado por su cultura, su historia, sus desgracias ocurridas anteriormente. Contrario a esto y como un punto importante de revisar en este tema, se retoma a Bartra (1987) quien de manera muy clara escribe.

El carácter del mexicano es una entelequia artificial; existe principalmente en los libros y discursos que lo describen o exaltan, y allí es posible encontrar las huellas de su origen: una voluntad de poder nacionalista ligada a la unificación e institucionalización del Estado capitalista moderno. El carácter nacional mexicano solo tiene, digamos una existencia literaria y mitológica. (p. 17)

No es una conclusión válida en estos momentos, el plantear un modelo que se expresaba de igual manera en todos los toltecas. Es imposible hablar de cómo se hubieran comportado todos los toltecas en su vida diaria; pero sí es posible estudiar su cultura, entendiendo por esto la posibilidad de conocer las creaciones sociales y la organización de estas, que permiten y estimulan la continuación del grupo. Lo que conocemos es el reporte de un conjunto de hábitos colectivos que constituyen la conducta de un tolteca, el marco moral con el que juzgaba sus actos y los de los otros. Los parámetros que el grupo fijó para convivir, finalmente son parámetros que se usan en todo grupo humano. No es el “carácter del mexicano” lo que se está estudiando, no se discutirá si existe o no ese “mexicano típico”; es un problema completamente falso que solo tiene interés como parte del proceso constitutivo de la cultura política dominante.

Como lo explica Bartra (1987), la idea del mexicano típico ha sido usada como una categoría de análisis y como una justificación del desprecio por lo indio, quien le

recuerda al mestizo su origen, esa parte que no ha permitido que el país progrese; esa mancha que no permite que el país adopte por completo un modo de vida civilizado.

Desde el punto de vista de dicho autor, la sociedad occidental ha construido, inventado sociedades míticas y las ha estudiado por la necesidad de marcar una diferencia que justifique sus haceres.

De esta manera, de un lado se encuentra el sujeto activo y dinámico, se halla “la idea de la metamorfosis y del cambio, la noción del Yo interrogante” del otro lado se halla “el otro pasivo y oculto, el objeto melancólico y estático, al que el mismo ha inventado” (Bartra, 1987 pp. 65 – 77). Los mitos que estudia son los que acaba de crear. Se describe a un ser estático primitivo, bárbaro, al cual se le necesita para hablar del progreso que mejora la vida, que mejora al ser humano.

Es esta otra característica de los grupos humanos, identificar al otro, al diferente y llamarle bárbaro; en mesoamérica *esta el nonoalca*, el tartamudo, el que no se sabe expresar, el que no es de la ciudad, no es tolteca. El encontrar en el otro a un ser atrasado, da certeza en el camino o da una guía; certeza si se pertenece al grupo favorecido, ario, judío, mexicana, tzotzil. Y en otra situación, da guía de manera particular al ladino, al mestizo, al que ha dejado de cumplir con la metáfora *rostro propio y corazón firme*; es al que su cultura no le satisface y busca otro rostro otra historia, otra *tea* en el camino.

Este trabajo no lleva la propuesta de estudiar ese pasado edénico, estático y melancólico. No sirve a este estudio la clasificación de pueblos bárbaros, primitivos, atrasados. Porque no le es válida la idea del progreso lineal en las culturas. Se deja de lado la añoranza, para hablar de cómo se modelaba de manera institucional el comportamiento en determinado grupo humano, y por ello, el trabajo versa sobre un

modelo registrado, reportado; es eso lo que se puede consultar y sobre lo que se debe concluir. Es ese modelo reportado, el estático, el melancólico, si así se le enfoca, de manera obvia con fines míticos; pero es ese modelo el que denuncia el dinamismo de una sociedad como cualquier otra que se plantea su conservación.

Una de las características del que pertenece al imperio, consiste en realizar actos para contribuir en la continuidad del grupo, el que es subyugado en algunos casos realiza actos para parecerse al dominador, aun cuando se tenga que pasar por alto ciertas contradicciones, el fin es parecerse al que dice tener la verdad. En esos intentos sucede como en nuestro país que para lograrlo debemos desaparecer lo indígena, lo indigno. Lo que nos delata de manera traidora como los dominados. Bartra (1987), lo expresa de esta manera: “mi cráneo – susurró el axolote- es el cráneo del indio; pero su contenido de sustancia gris es europeo. Soy la contradicción en los términos...” (p. 30)

Cuando los invasores europeos de los siglos XV al XVIII entran en contacto con civilizaciones diferentes a las de ellos. Es decir con gente que organizaba su vida de manera diferente a la de ellos, con otro rostro (los cual les provocó asombro y miedo), “con frecuencia pasaron por alto rasgos comunes de la vida social que los unificaban (la existencia del lenguaje, herramientas, unidades familiares, estructuras morales e ideología, por ejemplo) y algunos incluso expresaron sus dudas acerca de sí aquellas gentes eran en verdad humanas” (Cole, 1977 p. 12).

En esos días fue el clero principalmente el encargado de registrar esos modos de vida. Desafortunadamente algunos de sus registros estaban encaminados a conocer aquellas herejías con las que debían estar alertas y luchar contra ellas para erradicarlas. Es decir, sus investigaciones eran las del invasor que se esfuerza y pone

especial atención en aquello que puede hacer peligrar su condición. Uno de los primeros recursos de la lucha fue caracterizar el modo de vida de estas regiones como totalmente alejado del dios verdadero, lo cual solo podía significar un retraso.

En el siglo XIX, cuando se retoma el problema de las diferencias entre las culturas de manera científica, se parte de una suposición *a priori*: “la inferioridad de las civilizaciones estudiadas frente a las de los estudiosos; uno de los argumentos de su primitivismo es, que son sociedades preindustrializadas” (Cole, 1977 p. 13). En 1492 fecha del descubrimiento de las “Indias” o en 1519, cuando Cortés desembarca en el actual Yucatán; los dos, invadidos e invasores eran lo que podemos caracterizar sociedades preindustriales.

Es decir, ya no es la idea de Dios la que se toma como criterio de civilización sino el desarrollo tecnológico. Los estudiosos se identifican como los miembros de sociedades modernas poseedoras del conocimiento, ya sea, religioso o laico, e identifican a los estudiados como inferiores, cualidad que entre otras cosas se atribuye a su desconocimiento de los modos correctos de vivir. Es decir, a partir de una perspectiva ética.

Otro argumento ha sido el atribuir las acciones de pueblos no occidentalizados al uso de una lógica distinta o de una prelógica, definiendo esta, por una ley de participación “según la cual los fenómenos tienen la cualidad de ser ellos mismos y al mismo tiempo de participar de otros fenómenos” (Bruhl, citado en Cole, 1977 p. 140).

A lo cual Wallace (1962 citado en Cole, 1977) contestó: “si los pueblos primitivos pensaran de conformidad con alguna regla distinta, la raza humana se

habría extinguido. Imaginen lo que sucedería, alegaba Wallace, si el cazador primitivo razonase en esta forma: un conejo tiene cuatro patas, ese animal que veo tiene cuatro patas, luego ese animal es un conejo” (p. 141).

Existen elementos comunes en todos los seres humanos y sus culturas creadas, “el uso del lenguaje y de los símbolos, la disposición racional, el recuerdo del pasado y la previsión del futuro, la conciencia de la muerte, el sentido del humor” (Savater, 1977 p. 171). Existen igualmente particularidades: ¿Quién educa a los niños? ¿Cómo se obtiene lo necesario para alimentarse? ¿Qué partes del cuerpo se cubren? ¿Quién puede dirigir el grupo? y ¿Qué criterios usar para dirigir?

El mesoamericano al igual que el europeo estructura una sociedad jerarquizada, con comercio, sistema educativo, sitios e instituciones dedicadas a la procuración de justicia, a la relación con la divinidad y el uso de un calendario, con historias que explican la vida y su conservación; pero el modo de explicarla es una diferencia de fondo.

El mesoamericano, se conceptualiza a sí mismo como una planta de maíz que necesita del equilibrio en el mundo para vivir, que contribuye generando vida y para la cual no hay sentido ni posibilidad de vivir solo. El europeo es imagen y semejanza de un dios que está fuera del mundo, liberado de la terrenalidad del ser, pero que influye de manera unilateral en su suerte, capaz de afectar y no ser afectado, de destruir el mundo y seguir con vida y en perfecta estabilidad, es un dios cuyas consecuencias de sus actos le son ajenas, mantiene todo bajo control.

Esa es la metáfora que usa el europeo, para hablar de sí. El mesoamericano es como la planta de maíz, considerada de igual forma sagrada porque genera vida, y en

algunos casos interpretada como una divinidad, una divinidad que depende de lo que tiene en común con lo que le rodea.

El propósito al hacer este estudio, conlleva la propuesta de mirar al mundo tolteca como una organización humana que desarrolló los medios necesarios para afrontar los problemas que ellos decidieron que debían afrontar. Y esta organización humana que habitó Mesoamérica, lo hizo a partir de la importancia de la vida en comunidad. En este trabajo se coloca el acento en un aspecto estudiado por la psicología, la manera en que el individuo organiza conceptualmente el mundo y se relaciona con él, conceptualización que se comparte con los otros integrantes de la comunidad.

Un aspecto importante, es el modo en que el hombre satisface sus necesidades materiales para poder conservar la vida. En esa satisfacción de necesidades, también se debe considerar que el sistema de organización va acompañado de ciertos valores, de ciertas concepciones éticas.

Hay razón para creer que existe una estrecha relación entre las actitudes dominantes hacia las relaciones sociales y el uso debido de recursos y creencias establecidos que conciernen a la naturaleza de la sociedad humana y su supuesto en un universo más extenso de fuerzas cósmicas. Entre esas creencias y los patrones éticos de un pueblo y sus oportunidades para la acción parece haber un continuo recíproco. (Mundos Africanos, 1975 p.9)

El concepto de persona en una cultura es una creación moral que expresa la normatividad del comportamiento “entre nosotros”.

Las creencias morales se pueden ocupar del tratamiento de los padres por parte de sus hijos, de la adoración de los dioses, del código de vestimenta para las viudas, de cómo hay que encender el fuego, de si los perros deben ser pateados, etc. Las creencias se pueden ocupar de temas que no impliquen relaciones entre personas –código de

vestimenta, preparación del fuego, dieta- porque implícitamente entrañan este tipo de relaciones. Un fuego que se enciende inadecuadamente puede poner en riesgo a otro; una dieta inadecuada puede causar comportamiento inmoral y lo mismo puede ocurrir con la vestimenta inadecuada. (Lawrence, 2002, p. 239)

Entre los toltecas, es lo moral parte importante de la educación. Una motivación para el cumplimiento con la comunidad y mantenimiento del orden heredado. Y es esta una condición de la moral, “Una vez que se asigna un valor a las acciones, aparece la reciprocidad y, en muchos aspectos, esta es la clave de la moral” (Lawrence, p.227).

En este caso, la interacción con el mundo no tiene el carácter de etapa anterior al paraíso sino, el entendimiento de que al afectar la vida, se afecta lo común y en ello, la vida propia.

Toda la orientación moral se reducía al deseo de conservación de la salud, de la vida y de la integridad del cuerpo, es indudable que no había otra aspiración que tuviera un papel igual en el control ideológico de la sociedad. La antigua moral era, sin duda, una moral con fuerte tinte pragmático (López, 1989 p. 446)

Es al mismo tiempo el discurso moral que norma la conducta; creación de los que gobiernan y organizan el grupo. Mecanismo de dominación de cohesión o de defensa (López, 1989 p. 474). Dentro de este discurso está el concepto de hombre como el disminuido, el que fue reducido en sus capacidades por sus creadores, por temor de estos a un desafío.

Tlaca: “el reducido hasta la mitad”, ente disminuido

Tlacacic: “llegado hasta la mitad”, medio lleno.

Tlacatl: “el disminuido”, hombre (López, 1989 p. 202)

Pero es además un ser “benigno, pacífico, afable moderado, compasivo, benévolo modesto, tierno, generoso, social, de modales finos, sano, sensato,

inteligente, hábil, de vida sexual correcta.

Tlaca: apaciguado

Tlaca: tranquilamente, calmadamente

Tlaca: calidad moral humana

Tlacaatl: humano, pacífico, benigno, afable.

Es la imagen del ser que se encuentra en la mejor relación social con sus semejantes, la relación de respeto y de auxilio. Cualquier desviación moral atenta contra la condición humana” (López, 1989 pp. 202- 206).

Era necesario que el individuo permaneciera en su lugar de nacimiento por su papel en este proceso comunitario, en una sociedad agrícola y guerrera en algunos casos. La integración del sujeto a su grupo de origen asegura el trabajo de éste en beneficio de la comunidad.

La individualidad se valoraba a partir del servicio comunitario y éste consistía en gran parte en conservar el orden establecido en el pasado y propenso a romperse en cualquier momento, porque el tiempo siempre estaba exponiendo al hombre a este quebrantamiento del orden. Para alguien cuyo objetivo es conservar lo que los antepasados dejaron y hacer lo que ya se dejó dicho que se debe hacer. Una catástrofe se acercaba; todo debía estar arreglado, no hay lugar para improvisar cuando el objetivo es prepararse de la manera que ya se estableció para afrontar el cataclismo, el fin del mundo. Y los toltecas confiaban en la eficiencia de los procedimientos heredados.

Un referente de la cultura nahuatl es como ya se dijo, el valor que da a la integración y permanencia del individuo en la comunidad donde nació; ejemplo de

ello en la región de Mesoamérica, lo da Jacinto Arias (1975) en su estudio sobre los mayas de la región chiapaneca, titulado *Lo numinoso en el mundo de los mayas*.

Para los tzotziles y los tzeltales, la armonía del hombre y el universo requiere la verdadera permanencia de cada individuo dentro de los límites de su propia comunidad. Eso crea cierto sentimiento de pertenecer a un lugar y una tierra comunes, simbolizados por el lum (centro ceremonial, literalmente suelo). Los santos patronos moran en el lum y cuidan de toda la comunidad.

Cuando una persona abandona definitivamente la comunidad, todos los seres del reino invisible se sienten ofendidos porque la partida implica renuencia a cumplir con las obligaciones hacia ellos y desairados porque aquella persona podría ofrecer lo que a ellos les corresponde a otro grupo de seres poderosos. Los seres invisibles de cada paraje experimentan el mismo tipo de sentimientos cuando alguno de los habitantes abandona su lugar territorial de origen para vivir en otro lado.

Hemos dicho que los seres humanos y los seres vivientes se necesitan constantemente unos a otros. No pueden subsistir por sí solos. Ambos pero principalmente los segundo reaccionan así: tú me desairas, yo te desairo; tú me abandonas, yo te abandono y vamos a ver quien gana. La manera más frecuente en que los seres invisibles toman venganza es abandonando el alma del tráfuga; eso provoca su infortunio, principalmente en forma de enfermedad. (pp. 94 – 95)

Se ha tocado en el extracto anterior, un punto importante y difícil de analizar acerca de la cultura mesoamericana y de la manera de los toltecas de pensar el mundo. “Lo santo.”⁴ Se utiliza este concepto para hablar de aquello de la vida a lo cual los toltecas tratan con un respeto ritual. Antes de entrar en este punto, es

⁴ Lo santo como aquello que no se puede definir, que está en todo y lo desborda todo; pero parece seguir apartado de todo. Como el poema de Nezahualcoyotl, escrito líneas arriba
Es lo santo algo que impresiona, como una cordillera de montañas, como un volcán. Lo santo como la misma tierra. Es irracional, no admite categorías éticas como, la justicia divina. El animismo queda superado por lo santo, este promueve el tomar en consideración lo santo en el actuar humano y en algunas ocasiones se agrega la ética a esta propuesta. Sin embargo no hay justificaciones éticas para un comportamiento que pretende estar en gracia con lo santo, el móvil es, el reconocimiento del poder y lo mayestático; abstracción y situación de lo santo. Su carácter de absoluto heterogéneo implica la contradicción, “es y no es”, “hace y no hace.” Rodolfo Otto (1984). *Lo Santo; lo Racional y lo Irracional en la Ideda de Dios*
Como el tlacuahache de López Austin, es borracho, con atributos lujuriosos, ladrón y es el mismo el consejero del pueblo, dicta lo que es necesario hacer; es un sabio. Es santo.
Si se quiere es lo santo sinónimo de aquello que expresa y crea vida. (Alfredo López Austin (1996) *Los Mitos del Tlacuache*).

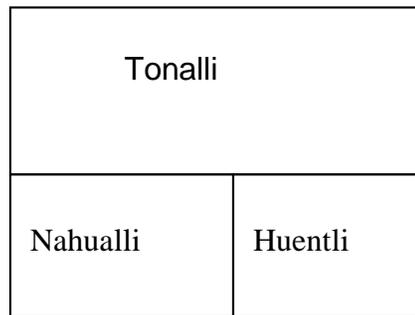
necesario hablar sobre lo “numinoso” termino utilizado por Arias (1975) en su libro citado anteriormente,

Es bien sabido que lo numinoso se comunica se realiza y surge en la mente de las personas y la existencia merced a cierto conjunto aceptado de símbolos; ninguno de ellos tiene significado existencial alguno sin los otros; lo numinoso es existencialmente inactivo sin el símbolo, lo mismo que este es mudo sin lo numinoso. Lo numinoso es dinámico; hace suyo cualquier conducto interesante para comunicar su contenido. Dicho conducto puede ser alguno descubierto en la cultura misma o tomado del exterior. (Arias, p. 78)

El símbolo y lo numinoso están en la mente, explica Arias, quien habla de esa experiencia subjetiva que atribuye un significado a algo que simboliza y por lo tanto hace valer la propia cultura a través de la significación. Lo numinoso, es importante para todas las culturas, es lo que da significado a las cosas que nos rodean y todo ser humano otorga significado a lo que le rodea. “Lo numinoso son los significados que se le otorgan a lo que existe en el lugar donde se vive” (Arias, p. 13)

Esta parte pone en claro el momento en que estos elementos pueden interpretarse por los otros que ven de afuera esa cultura, dentro de esta idea se deben considerar las características de la cultura no como un marco en el cual se expresará lo anteriormente dicho sino como un proceso; es decir, un acontecimiento en el cual los elementos participantes se pueden delimitar formalmente para su estudio, pero no para la experiencia del que lo vive. El sujeto concreto, no tiene la cultura como marco, como algo de lo que pueda separarse. El ser humano es un animal con identidad. El hecho de plantear aquí ciertas características de la cultura tolteca, implica que esos elementos son considerados por los individuos pero a la vez son constitutivos de estos, de su personalidad.

Lo santo es constitutivo de la personalidad del tolteca.



El esquema⁵ refiere los componentes que todo hombre debe tomar en cuenta para actuar. El tonalli, es la contención de la vida, ese vínculo con los otros y con lo otro vivo, que también lo contiene. Si el individuo afecta la vida, está afectando algo de sí mismo. Por otra parte, condiciona la vida y la suerte; solo es feliz el que está en su lugar. “El tonalli, del ser humano, integrado a él como algo íntimo, elemento de su conciencia, una de sus entidades anímicas, no solo era exógeno, sino que se conservaba como vínculo con lo interno, como vehículo que llevaba al hombre mas allá de los precisos límites de su organismo” (López, A. 1989 p. 401)

El *nahualli*,⁶ la parte montuna de la persona, el animal que mora en el monte y es parte de la persona; es otra expresión de la vida que se comparte “Saler comprende entre los naguales a los santos patronos de las distintas comunidades, ya que éstos son meros sustitutos de las antiguas deidades protectoras, ‘los corazones del pueblo’” (López, . p. 423).

El *huentli*, la ofrenda, lo más duro del hombre sus huesos, que regresan a la tierra, y en la vida diaria el ofrecimiento que todo *macehualli* hace en

⁵ Presentado en el seminario *La lengua nahuatl como modelo de cognición* (Sánchez Barrera, 2000)

⁶ *Nahualli*: es una instancia del individuo, lo que me corresponde como yo de monte. (Sánchez Barrera. Conversación personal 8 de octubre de 2004).

correspondencia con los otros, con la vida. Los tres aspectos son una expresión de lo común entre el hombre y la vida, entre el hombre y lo santo.

El *tonalli* o la vida contenida, el *nahualli* característica de la vida, es común, compartida. El *huentli*, la expresión de la vida, duro y resistente, pero efímero, la ofrenda que cierra el ciclo y permite su continuación.

III.3 El corazón

Parece que el enfoque de los toltecas hacia de las emociones, coincide con la definición de estas como una ruptura del equilibrio o de una situación que refleja un déficit de adaptabilidad. Es decir, “Conducta emotiva,” una posibilidad innata del ser humano de responder de manera exagerada, con falta de control y de manera equivocada, lo cual conlleva consecuencias no óptimas o impide el logro de ciertas metas. Y al mismo tiempo implica el concepto de “emoción-control”

Un índice o condición de la eficacia del mismo comportamiento adecuado o normal. Por cierto la distinción entre conducta emotiva y emoción control no equivale a una separación entre dos esferas diferentes, ya que siempre subsiste la posibilidad de que, en cada momento, una se transforme en la otra. (Abagnano, 2004, p. 362)

Es preciso pues, ubicar las definiciones del término y dentro de estas plantear la interpretación aplicada al modelo tolteca, para lo cual se retomarán ejemplos aportados en datos históricos y poemas.

A las emociones, se les ha identificado como predisposiciones para la acción, o como controladoras de la conducta, de la voluntad. En el planteamiento tolteca, un objetivo es la madurez emocional⁷ sinónima de una predisposición óptima a la acción. Hobbes (citado en Abagnano, 2004 p. 353) reconoce la función determinante de las emociones sobre la entera conducta del hombre. Pascal (citado en Abagnano, p. 354) identifica la voluntad misma como una emoción.

En el siglo XIX, Darwin define las emociones como “mecanismos de adaptación o de respuesta a conjuntos uniformes de circunstancias externas.” (Abagnano, p. 356) Claparède (1928 citado en Nuttin, 1979, pp. 111 y 127), identifica la emoción, como un momento en que se rompe el equilibrio adaptativo del hombre con su medio: “Las emociones se producen precisamente cuando la adaptación se ve impedida por cualquier razón que sea. El hombre que puede huir, no tiene la emoción de miedo”

Volvamos a la conducta emocional. Ella se manifiesta sólo cuando la motivación es muy fuerte. Antes que la ciencia, la etimología había señalado el parentesco entre motivación y emoción mueven al organismo; pero la e (ex) presente en emoción, indica una orientación del movimiento. La emoción es lo que mueve “fuera de sí”, y el uso corriente de esta palabra confirma esta interpretación.

Entre motivación y emoción hay continuidad y ruptura. Para que nos adaptemos a los problemas que nos plantea el medio se necesita una motivación suficiente. Pero si la motivación es demasiado fuerte, nos vemos privados de una parte de nuestros medios y nuestros vestigios de la emoción en la acción y las respuestas emocionales sustituyen a veces por completo a la acción adaptada. (Nuttin, pp. 113 y 114)

⁷ La madurez emocional se caracteriza, esencialmente, por un desarrollo del control de sí mismo, y por el aprendizaje de las respuestas adaptadas a las diferentes situaciones que debemos afrontar” (Nuttin, 1979 p. 179)

En Scheller (1941 citado en Abagnano, 2004 p. 358) se toma en cuenta un proceso de asociación perceptiva o representativa que media entre la realidad objetiva y la vivencia subjetiva de la emoción.

Es esta relación simbólica, “lo numinoso” la que da significado al mundo, a la experiencia, y el significado resultante de esta actividad cognoscitiva se relaciona con la emoción. “Todo estado de conciencia –tanto perceptivo como cognoscitivo– está acompañado constitutivamente por una tonalidad emotiva” (Abagnano, p. 359). La presencia de un jaguar no provoca la misma emoción si es considerado solo como un animal predador, como símbolo de espiritualidad o de un animal que comunica una señal del futuro.

Es la vivencia subjetiva de la emoción un asunto regulado *a priori* por la comunidad. Heidegger, (1962 citado en Abagnano, 2004) considera las emociones “no ya simples fenómenos que acompañan a los actos de conocimiento y voluntad, sino más bien modos de ser fundamentales de la existencia precisamente en cuanto es una existencia en el mundo” (p. 360), e identifica como emoción fundamental la angustia.

Es Nezahualcoyotl, el poeta, un ejemplo de esta angustia expresada ante la vida cuando se experimenta la condición humana contenida y terminada en uno solo. Nezahualcoyotl, hombre de corazón firme y educado, no encuentra en ese estado emocional consuelo en el mundo, ni en su conocimiento o en la vida, como tampoco en *ipalnemouani* (León-Portila, 1995)

Sólo allá en el interior del cielo
Tú inventas tu palabra
¡Dador de la vida!

¿Qué determinarás?
¿Tendrás fastidio aquí?
¿Ocultarás tu fama y tu gloria en la tierra?
¿Qué determinarás?
Nadie puede ser amigo
del Dador de la vida...
¿A dónde pues iremos...?
Tendremos que ir al lugar del misterio. (p. 584)

Es el lenguaje un agente socializador por excelencia, con el cual los toltecas compartían a las nuevas generaciones, la consigna de fortalecer el corazón. Toda comunidad humana, incluye en sus actividades la enseñanza moral. En este caso, es la pretensión de educar individuos comprometidos con la comunidad y esto significa comprometidos con la particular forma de conservar la vida, el compromiso último era integrador, no liberador, la idea de generación de vida está aparejada con la idea de participación constante en este proceso, el ser humano es activo; la madurez emocional consiste en mantener el compromiso social de actividad generadora de vida. El que no es de corazón duro como una roca, al que sus emociones lo llevan a estar “fuera de sí”, le será difícil responder de manera óptima, es un asunto de adaptación a las circunstancias.

In aocmo yehuatl in ohtli, in xopechtli in quitoca. In aocmo quihuelcaqui in qualli tlahtolli, i yehuatl in ehualoni, in ihtoloni. In zan ilihuiiz nenemi, in chocholohua, in aactihuetzi. In za tzonpachol, in za cuitlanexpolmonemitia; in aoc yhuiyan, in aoc icemele in mehua, in moteca, in ca yuhqui tochycihui, mazaicihui. In cuexcochihuitinemi, in ixtlatlayohuatinemi. In aocmo umpa itztehua, in analoznequi, in tlatechpacholoznequi. In za temacpa quiquiza In za temacpa eehua, in za tamapa ycxí yc tlatlacxotla, tlatlatilicza. Aoc huel mana, in aoc huel, motzitzquia, in aoc huel motlaltechpachoua. In za temaxopehua, in za teca momotla, in za teca motzotzona, mohuitequi, in za tenanaltzatihuetzi, in za tequaquatihuetzi

El ya no sigue el camino, los Principios. Ya no escucha con atención, la buena palabra aquella que eleva, la que explica. Sólo sin reflexión camina, huye constantemente, cae de repente. Sólo desgreñado, sólo revolcándose en la inmundicia vive; ya no con tranquilidad, ya no con alegría se levanta, se acuesta, porque así se apresura como conejo, se apresura como venado. Anda embriagando

su cerebro, anda ofuscado. Ya de allá no sale, no quiere ser llevado, ya no quiere ser sometido. Sólo sale de las manos de las personas, sólo se escabulle, sólo con el pie, repele, da patadas. Ya no se le puede asir, ya no se le puede coger, ya no se le puede someter. Sólo da empujones, sólo se arroja a las personas, sólo con la gente se golpea, se pega, se gruñe a las personas de repente, sólo las muerde repentinamente. (Silva, 1988, pp. 282 – 283)

De manera contraria a este comportamiento existe el *tlatimime*, “sabio, filósofo,” considerado capaz de encontrar una respuesta de consecuencias benéficas y compartirla.

Maestro de la verdad,
no deja de amonestar.
Hace sabios los rostros ajenos,
hace a los otros tomar una cara,
los hace desarrollarla.

Les abre los oídos, los ilumina.
Es maestro de guías,
les da su camino,
de él uno depende.

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

Gracias a él, la gente humaniza su querer,
y recibe una estricta enseñanza.
Hace fuertes los corazones,
conforta a la gente,
ayuda remedia a todos atiende.
(Códice Matritense, 1907 citado en León-Portilla 1991 p. 193 – 194)

III.4 *In ixtli, in yollotl*. “Rostro propio y corazón firme”

El hombre maduro:
Corazón firme como la piedra,
Corazón resistente como el tronco de un árbol;

Rostro sabio
Dueño de un rostro y un corazón
Hábil y comprensivo
La mujer ya lograda
En la que se ponen los ojos
La feminidad esta en su rostro
(Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Academia*, fol. 109 v y fol. 112r citado en León-Portilla, 1996 p. 149)

Es la poesía, expresión del pensamiento sintético, del sentido de integración del hombre con la vida. Esa integración en la cual, él (el humano) también esta solo, se sabe frágil, su fuerza es la vida; ante la soledad, se expresa una postura calificada como “esteticismo curativo; es el gusto por la vida, la flor y el canto” (León Portilla, 1996 p. 178).

Así andan diciendo los viejos: ‘Para que no siempre andemos gimiendo, para que no estemos siempre llenos de tristeza, el señor nuestro nos dio a los hombres la risa, el sueño. Los alimentos, nuestra fuerza y nuestra robustez y finalmente al acto sexual, por lo cual se hace siembra de gente. (León-Portilla, 2001 p. 86)

La poesía que resulta de este diálogo con el corazón, permite conocer esta alegría que se menciona y permite expresar el estado interior del poeta. Para los poetas la alegría de la vida tenía que ver con la flor y el canto, la danza, que simboliza el movimiento de las flores, las corolas. Las palabras que embriagan el corazón, es la poesía que brotaba después de un largo dialogar con este órgano y que hería a sus creadores, los viejos, los sabios, los que se han dedicado a explorar el vínculo con lo santo, con la vida.

Eran ellos quienes conformaban fraternidades, llamadas algunas veces *cohuayotl*, “comunidad,” otras, *icniuhyotl*, “amistad,” conjunto de los amigos. Nombres que hablan de la cualidad de integración que aborda la poesía.

Yollotl, el corazón es símbolo de vida, se le llama también, *chalchihuitl*, es decir, piedra preciosa verde y *Quetzalcoatl* es un concepto relacionado con el *chalchihuitl*. La metáfora que crea la definición del corazón como una piedra preciosa verde con la cual se identifica a *Quetzalcoatl*, la flor y el canto brotaban del corazón, el corazón es símbolo de *Quetzalcoatl* y este último, es símbolo de la cultura refinada de los Toltecas.

In yollotl: las emociones, finalmente son una vivencia interna, aprendida, es decir expresa la postura de un sujeto ante algo. Pero esta postura tiene un contenido histórico: “en el hombre las emociones están vinculadas con las formas básicas de la existencia histórico-social, es decir, con su modo de vida y con las orientaciones fundamentales de su existencia” (Rubinstein, 1967, p. 512). Ese vínculo se manifiesta en *in ixtli*. Lo histórico, lo social, es lo que los demás perciben del individuo, y en lo cual participan para conformarlo, lo que los otros conocen del otro, pero que no es solo suyo, una circunstancia social, que es evaluada en términos morales por el grupo. “La filosofía moral expresada por el rostro” como lo resume León Portilla (1996).

¿Cómo conciliar, entonces, las funciones del corazón y las de la cabeza? Si se toma en cuenta la composición gramatical del difrasismo, primero es *in ixtli*, las conductas de la comunidad, los hábitos, el modo de vida aceptado, la historia grupal y después *in yollotl*, la vivencia interna, una postura individual acontecida en el mundo, la vida del tolteca, que vale por que es vivida en comunidad. Comunidad no solo entendida como un grupo humano, sino, entendida en el sentido tolteca, como lo que se tiene en común con lo que está vivo, el vínculo con la vida.

Entre las interpretaciones del modelo de persona, se ha enfocado la importancia que los toltecas daban a las emociones, como un respeto a la individualidad.

Es la metáfora *in ixtli, in yollotl*, rostro y corazón simbolizan así en el pensamiento nahuatl lo que puede llamarse fisonomía moral y principio dinámico de un ser humano. Y que debe subrayarse que, al incluir el corazón en el ‘concepto nahuatl de persona’, se afirma que si es importante la fisonomía moral expresada por el rostro, lo es con igual o mayor razón el corazón, centro del que parece provenir toda acción del hombre (León- Portilla, 1996, p. 148).

Se ha querido ver incluso una doble atribución, dos tipos de pensamiento, “a la mente se le llama la cabeza del corazón. Son dos cosas- decía Manuel Arias a Guiteras Holmes (1996)- uno en el pecho y otro en la cabeza. Siempre van juntos” (p. 165).

Los pensamientos están en la cabeza. “Vamos a pensar en la cabeza del corazón.” El pensamiento es la cabeza del corazón. “Lo que pasa al corazón y de allí a la cabeza, porque el corazón es madre de la sangre; va pasando por aire luego”. (Holmes, 1996, p. 174)

López Austin (1989), comenta acerca de la interpretación que Guiteras Holmes hace de la información que Manuel Arias le compartió.

En buena medida la brillante interpretación de la autora es aplicable a las antiguas concepciones nahuas; son dos tipos de pensamiento, cargado el más rico, el del corazón, de voluntad y afecciones, y casi desprovisto de ellas el del cerebro. La función más importante es la del corazón. (p. 212)

Es éste, desde el punto de vista del autor y a partir del material revisado, hasta ahora un planteamiento inadecuado. No existen dos tipos de pensamiento. No se da uno en el corazón y otro en el cerebro. El pensamiento está inmerso en la cultura y de ahí sus elementos que utiliza para decidir, actuar y modificarse.

Las emociones, los impulsos, los deseos, los apetitos, surgen del corazón, mientras que el conocimiento del bien y del mal se encuentran en la mente y los pensamientos están en la cabeza, pensamos con la cabeza del corazón...A veces la mente es superada por el sentimiento del corazón, y aunque las decisiones se toman mentalmente, no se siguen si el corazón se rehúsa a cooperar. En muchas ocasiones un hombre se asegurará de que su corazón colabore con él, recurriendo a otros medios, como el pedir aguardiente para aplacar su ira. La vida afectiva tiene primacía sobre la intelectual. (Holmes citada en López 1989, p. 211)

Cuando el tolteca, como todo ser humano, se encuentra con un dilema moral cuentan su educación en la tradición, la costumbre, el respeto a la autoridad. Es esto “la cabeza del corazón”: la enseñanza moral, el modo de relacionarse con los otros (la importante comunidad), que el tolteca tiene en cuenta para actuar. El trabajo no versa en la localización de la conciencia o de los procesos cognoscitivos. Porque con este objetivo como lo mencionan López Austin (1989), y Guiteras Holmes (1996), surge una doble atribución. Si el acento se pone en la interpretación del discurso, basados en el significado propuesto para entender la metáfora *In ixtli in yollothl*, desaparece la contradicción.

La vida afectiva del tolteca, está educada desde pequeño “la primacía de la vida afectiva” que mencionan Holmes, Austin y León-Portilla, se debiera referir a la primacía de lo que ha sido “inculcado en el corazón” desde pequeño. Utilizo la frase en sentido metafórico. Lo que el tolteca pone por delante es la normatividad comunitaria. Si el individuo no está totalmente convencido de lo que debe hacer, sabe que lo importante es la comunidad, en algunas ocasiones, como lo reporta Holmes, “Toma aguardiente y cede”, estando borracho aflora el sentido comunitario, el alcohol permite que se abata el control racional y la decisión es puramente emotiva, el individuo en estado de ebriedad se vuelve hacia la comunidad.

No existe un dualismo cuerpo-alma, ni una preponderancia en la valoración de

las emociones al momento de comportarse, de tomar decisiones. Porque se trata aquí de una cultura en la que lo importante es la conservación de lo que se dejó dicho y hecho. Si se entiende un comportamiento regulado en mayor parte por las emociones, estas son de carácter individual y si se las piensa como emociones libres o puras, “puramente individuales”, significa la valoración de la individualidad como referencia para el comportamiento socialmente aceptado ya que la comunidad preponderaba las emociones en su modelo de persona. Desde el punto de vista del autor, es esta una contradicción entre la historia de la cultura tolteca y la interpretación del difrasismo *in ixtli in yolotl*, es parte de una visión cuyo parámetro es el individuo como centro de la interpretación, que considera la vivencia individual, el juicio propio de la vida, como aquello que le proporciona sentido. No así en una cultura en la que se valoraban las emociones, pero las que promueven la integración de los individuos. El ideal del tolteca era el individuo íntegro, integrado a la comunidad de la vida. No se hace referencia al valor supremo de la actualidad: la libertad. El hombre no buscaba liberarse de, o liberarse para. El objetivo de vida estaba en conservar el orden, la costumbre, la tradición.

Se establece entonces, la valoración del hombre que sabía hacer lo necesario para conservar la vida y que lo hacía del modo aprobado por su comunidad, el hombre integrado. El *tlatoani* era un hombre íntegro, porque sus emociones y su conducta estaban en consonancia con lo establecido. Las plumas de ave (símbolo de lo espiritual) en su cabeza (posadas en un hombre terrenal), señal de nobleza y espiritualidad; hablaban de un hombre preocupado por la observación de lo que le rodeaba y al mismo tiempo dedicado a atender los asuntos prácticos de la comunidad.

“Un rostro propio”, metáfora de la identificación y singularidad de la cultura a la que se pertenece; “un corazón firme”, la identificación emocional con esta cultura,

lo cual brinda certeza acerca del modo en que se vive; es lo siguiente un ejemplo de ello.

Preparado doblemente el artista en cuanto conocedor del legado cultural *nahuatl*, y en cuanto a su capacidad técnica, llegará a transformarse en un ser que sabe ‘dialogar con su propio corazón’ *moyolnonotzani* como se repite en casi todos los textos citados. Llamando repetidas veces dentro de sí mismo a su propia ‘movilidad’, a su corazón (*yollotl*); conocedor de las grandes doctrinas de su religión y del pensamiento antiguo, no descansará hasta descubrir por sí mismo los símbolos y metáforas, ‘las flores y cantos’, que podrán dar raíz a su vida y que al fin serán incorporadas a la materia inerte, para que el pueblo en general, pueda percibir todo el mensaje.

Fruto del diálogo sostenido con su propio corazón, que ha rumiado, por así decir, el legado espiritual del mundo *nahuatl*, el artista comenzará a transformarse en un *volteotl*, ‘corazón endiosado’ o mejor, movilidad y dinamismo humano orientados por una especie de inspiración divina. (León-Portilla, 1996, p. 170)

La postura del trabajo permite agregar a esto, que el artista está inspirado, porque conoce la historia de su pueblo y eso es lo que comparte, la tradición; lo duro, lo firme, lo antiguo, *volteotl*, Es el conocedor de lo antiguo, es el compromiso lo que lo inspira.

Un ejemplo lo expresa el mito de la creación del sol:

Dos fueron los dioses que se ofrecieron. El primero fue el arrogante *Tecuciztecatl*, “señor de los caracoles”; el segundo fue el modesto *Nanahuatzin*, cuyo nombre significa “el purulento o bubosillo”...

Las ofrendas rituales consistían en ramas de abeto y en bolas de barba de pino, en las que debían colocarse las púas de maguey con que se punzaba el penitente. Pero el ostentoso *Tecuciztecatl* ofreció plumas de quetzal en vez de ramas de abeto y bolas de oro con espinas hechas de piedras preciosas. Y todavía más en lugar de punzarse y ofrecer su propia sangre, se contentó con presentar sus espinas hechas de coral. *Nanahuatzin*, en cambio, se sangró con abundancia y ofreció auténticas ramas de abeto y agudas espinas de maguey (León-Portilla, 1996 p. 26)

“Y [*Nanahuatzin*], cerrando los ojos se arrojó al fuego hasta consumirse en él, siendo su destino transformarse en el sol de esta quinta edad”. No así *Tecuciztecatl* quien, “fue el primero en hacer el intento. Pero el dios arrogante probó cuatro veces y las cuatro tuvo temor” (León-Portilla, p. 26), después de *Nanahuatzin*, *Tecuciztecatl* se arrojó al fuego pero su destino fue ser la Luna.

Nanahuatzin, controla sus emociones e inicia la era del quinto Sol, el segundo, *Tecuciztecatl*, realizó ofrendas ostentosas pero no posee un corazón firme, es decir, no fue capaz de realizar un acto que involucra el bienestar de lo común, de aquello que está vivo. Por lo tanto, no puede portar el lugar primero en la consecución de la vida: el Sol, el representante de grandeza e integración.

En este mito, el astro más poderoso, el encargado de iniciar y conservar la vida, no es libre, no está solo. Como se mencionó, posee un encargo, está integrado, como lo está a nivel del grupo social el *tlatoani*. En este caso el mito solar habla de la valoración e idealización del que se integra.

El dios solar había ejemplificado con su propio sacrificio el destino de sus hermanos. Su muerte seguida de su resurrección, lo había transformado en el gobernante del futuro ámbito de las criaturas; pero al mismo tiempo lo había insertado en el ciclo de vida y muerte, para dar origen a su curso cotidiano por el firmamento y el inframundo. Los dioses tenían que seguir el ejemplo del Sol, entregándose cada uno al sacrificio y a la inserción en el ciclo de vida y muerte. (López 2004 citado en Palestino, 2004, p. 69)

Este es el caso de *Nanahuatzin*, el buboso que se convirtió en Sol. Porque se presentó con sus cosas divinas: un corazón firme, sus emociones orientadas hacia lo común.

Son los mitos un componente de toda civilización humana, explicaciones que en algún momento adquieren la categoría de dato histórico y se les acepta como versión que reporta lo que ya pasó.

En este caso se utiliza la acepción del mito, como relato que norma la conducta; como una creación de la cultura que al ser un diálogo recurrente entre los miembros de ese grupo es un elemento a través del cual se comunica de generación en generación, de manera implícita algunas veces, explícita en otras, cómo hay que comportarse en la comunidad, como se concibe el concepto de hombre y se agrega, a partir del momento en que se origina, que “es una verdad y un patrón de acción para los creyentes” (López, 1996, p. 102). El mito en la actualidad es un relato narrado o escrito, que norma la conducta de aquellos que conocen y comparten los valores y creencias que en él se expresan.

Y cuando el mito se narra, todos aquellos elementos sociales que obran sobre la narración y sobre los que la narración obra, alimentan memorias, provocan deducciones, se justifican, preparan futuras realizaciones del texto mítico y lo hacen vivir materialmente como lo que es, no una mera sucesión de sonidos o de palabras o de conceptos, sino un conjunto de interacciones sociales. Por que cuando el mito no se narra todos esos elementos siguen presentes. (López, 1996, p. 107)

Daryll Forde (1975), refiere al mito de una manera similar a lo expuesto en este apartado

Los mitos expresan y sostienen actitudes hacia fuerzas extrahumanas que se cree que rigen o intervienen en tales factores. En conjunto constituyen un código para la observación de los modelos acostumbrados de la actividad y de los deberes y privilegios sociales establecidos. Siempre hay en el mito, en el ritual y en el código social un poderoso sentido de la dependencia directa sobre los recursos locales. (Mundos Africanos, 1975, pp. 9 – 13)

Los mitos norman la conducta y dentro de ello, la relación con lo otro (el otro hombre o el otro mundo). Esta mitificación es una manera de tratarlo, de socializarlo.

Es una conversión a términos que son conocidos, lo que provoca la familiarización y al mismo tiempo la distorsión, la traducción y la pérdida de algo en el proceso.

Es el rito, el momento en que se cristaliza y actualiza un mito. Los ritos son un conjunto de actos, un procedimiento esquematizado, estereotipado, que tiene como fin cruzar la frontera de lo efímero de la vida cotidiana, trascenderla, afectar su curso. Es esta la separación que se remarca en el rito. El hombre se aparta de lo cotidiano y se acerca a lo santo.

Así los ritos y las ceremonias realizados por las comunidades constituyen cierto tipo de comensalía de sacrificio entre el hombre y los seres importantes distintos del hombre, durante la cual se ponen de acuerdo respecto de importantes asuntos económicos; el convenio consiste en fortalecer el pacto sellado en años anteriores, es decir, por parte del pueblo no desatender sus obligaciones hacia quienes regulan la lluvia y por parte de los segundos, enviar la lluvia en cantidad necesaria y exactamente en el momento convenido. (Arias, 1975, p. 44)

Son solo algunos los habilitados para realizar los rituales; son aquellos que representan los intereses y necesidades del grupo. Los que han demostrado la capacidad de aprovechar de la mejor manera los métodos propuestos para el manejo de la economía, por ejemplo, el rito es un intercambio; el que lo realiza, se ofrece u ofrece sus actos, esperando una condición recíproca. El rito integra y compromete.

La agricultura, actividad que se acompaña de ritos y mitos, es una expresión del compromiso del individuo con su comunidad. El que siembra está en posibilidades de ofrendar, de cooperar y de ser estimado, tanto él como los suyos.

La agricultura, como actividad económica primordial en Mesoamérica, coexiste con cambios registrados en la simbolización; en la abstracción de la realidad y en la organización social. El concepto *Quetzalcoatl*, expresa algunos de estos cambios.

Piña Chan (1992), ubica sus orígenes en Xochicalco, hacía el final del periodo clásico.

[En] Morelos, donde existía una población abierta a influencias de otras culturas y al cambio, se adoptaron una buena parte de las ideas y simbología religiosa de los teotihuacanos, para asociarlas a los conceptos de Venus que habían desarrollado los mayas, a la vez enriquecidos con aportaciones de un grupo de la Costa del Golfo, del rumbo del centro de Veracruz y la huasteca. (p. 30)

Fue [*Quetzalcoatl*] el que intervino en la creación del Quinto Sol y el que formó a la nueva humanidad, el descubridor del maíz para alimento del hombre recién creado y, por lo tanto, de la agricultura, por lo cual era un dios creador por excelencia; era el que regía el tiempo, el año cíclico (días, noches, meses) y de ahí su relación con el calendario, numeración, escritura y observaciones astronómicas; es decir, con los conocimientos intelectuales de la época; también era el patrón de la vegetación y la sequía, del agua y el rayo, etcétera. O sea una verdadera divinidad que encarnaba, para los hombres, todas las cosas buenas y grandiosas, a la vez que ordenaba, por decirlo así, la situación politeísta de una religión agraria que había entrado en decadencia por los finales del Horizonte Clásico de Mesoamérica, entre 650 y 900 de la Era Cristiana. (p. 37)

Por ello rito y mito son parte de una actividad trascendental en la vida del tolteca, la siembra y sobre todo la siembra del maíz; que entre sus funciones, se pueden apreciar las alimenticias; de cohesión social, como el prestigio; como objeto ritual, el contacto con la tierra e integrante infaltable en las ofrendas; como elemento curativo. Se puede concluir, que “es hombre verdadero el que sabe sembrar maíz” (Arias, p. 36).

El prestigio de *Quetzalcoatl*, es el de aquel que de igual manera, consigue con sus esfuerzos y sacrificio (su ofrenda) el sustento de la vida. *Quetzalcoatl*: símbolo de la cultura, imagen de la espiritualidad, gobernante. Es el hijo de la suprema dualidad. Es la creación de la vida.

Es *Quetzalcoatl* un personaje central entre los toltecas, un numen que en sus raíces huastecas se le relaciona con el pulque (Seler, 1963 citado en León-Portilla 1995, p.

544). Es un dato curioso para los objetivos de este estudio, dado que el pulque (un córtico-depresor), da contento, como se dice en los pueblos de México; es decir el símbolo de cambio cultural se asocia con una sustancia que altera el estado emocional, que desinhibe al individuo y le permite volcar su personalidad hacia fuera de sí.⁸

Es el maíz la vida, el corazón de la civilización tolteca, símbolo de identidad; es *Quetzalcoatl* quien en la versión de la *Toltecayotl* participa en la obtención del sustento para el hombre. Y fue la domesticación de esta planta entre los milenios VI y V a. de C., lo que se considera “el paso decisivo para la formación de Mesoamérica” (López A. 1996, p. 28)

El maíz en tanto que base de vida y proveedor de fortaleza y energías a los seres humanos, influye sobre casi todos los aspectos de la vida del hombre y le enseña los medios adecuados de vincularse con el hombre (...) Los mayas de las tierras altas de Chiapas han alcanzado sus ideales, realizado sus sueños y se han encontrado a sí mismos mediante la cosa que comen. (Arias, 1975, p. 45)

Es el maíz, su posesión, entre los toltecas, un símbolo de éxito económico, del que posee el hábito del trabajo, del que es confiable para los suyos. Lo cual a su vez permite la seguridad emocional del sujeto.

En el símbolo hay un calor del secreto que une. Momento de oposición de lo propio a lo ajeno. Calor del amor y frío de la alienación. Oposición y confrontación.

⁸ A continuación se exponen algunas hipótesis como la anterior. No es este espacio para abrir una discusión acerca de la veracidad de estas interpretaciones, pero es importante en cambio abordar el significado de *Quetzalcoatl*, en su relación con *yollotl*. En su faceta de símbolo, de representante de un cambio en la cultura mesoamericana, a *Quetzalcoatl* se le construye, al parecer, el edificio llamado la ciudadela en Teotihuacan, un edificio que podía haber sido el centro administrativo de Teotihuacan. Si así fuera, podría significar una coherencia en la cultura. El control de las emociones, era valorado por los toltecas, es lógico que el edificio relacionado con la administración este identificado con el numen que también se relaciona con el control de las emociones, y con los hombres valorados en la sociedad tolteca, encargados de la administración. Son hipótesis como apunta Haberland (1992, p. 75), imposibles de comprobar.

Toda interpretación del símbolo sigue siendo símbolo, pero un poco racionalizado, esto es, algo aproximado a la noción.

La interpretación de los sentidos no puede ser científica, pero es profundamente cognoscitiva. Puede estar al servicio de la praxis que tiene que ver con las cosas de una manera inmediata. (Bajtín, 1999, pp. 381, 382)

Un ejemplo de esta premisa lo reporta Frust (1972), quien relata una anécdota que ejemplifica la empatía emocional de Ramón, un Huichol, con su mundo, aún cuando él mismo se veía “a horcajadas entre los dos mundos”.

Había ocasiones en que los dos mundos, el indígena y el urbano, coincidían simultáneamente en Ramón, ambos solicitando de su auxilio. Recuerdo que una vez llego un viejo Huichol vestido pobre y andrajosamente; según supe después, era nada menos que el *‘uquiyári* (jefe guardián, gobernador) de uno de los cinco distritos huicholes. Siendo el tan pobre como cualquiera de los que lo escogieron... y apenas capaz de darse a entender en español, había acudido Ramón en busca de ayuda para tramitar con el gobernador del Estado de Jalisco la obtención de maíz para vencer el hambre de su gente hasta la próxima cosecha. Poco después apareció un mestizo cristiano que pidió a Ramón lo curara del susto, afección para la cual el médico del hospital no tenía medicamento (probablemente no lo habría catalogado como una enfermedad en todo caso). Seguramente Ramón por indio, tenía el conocimiento esencial y el poder mágico que ahuyentarían al mal que lo estaba matando.

Nosotros pensamos que la yuxtaposición era irónica: dos mundos concentrándose en Ramón, buscando su intervención, el uno en pos de su conocimiento de la ciudad, el otro en pos de los poderes mágicos que la ciudad (o por lo menos algunos de sus habitantes) le adjudicaba precisamente por que era indio. Pero a Ramón no le parecía irónico: se veía a sí mismo a horcajadas entre los dos mundos, aprendiendo a lidiar con ambos, disfrutando de cuantos beneficios materiales le brindara uno mientras su corazón seguía firmemente comprometido con el otro. (p. 118)

El corazón de Ramón, “seguía firmemente comprometido con sus raíces. Algo muy diferente ocurre con el ladino, este ya no se identifica emocionalmente con su comunidad, sus necesidades y aspiraciones no le son satisfechas con lo que tiene a su alcance y esta convencido de la superioridad de otra cultura respecto a aquella en la cual nació. Es si recurrimos al diccionario un desarraigado, desarraigar entendido como arrancar de raíz un árbol o una planta. (Diccionario de la lengua Española,

1992)

Es propio utilizar este significado del verbo desarraigar, porque da pie para hablar de un concepto importante en la ideología tolteca: raíz. Todo mexicano pertenecía a un *calpulli*, eran cuatro los *calpullis* en *tenochtitlan*. Zurita (citado en León-Portilla, 1995) define los *calpullis* como “barrio de gente conocida o linaje antiguo, que tiene de muy antiguo sus tierras y términos conocidos...el *calpulli* es anterior a la parte personal a la parte territorial” Más adelante, el mismo Zurita apunta “*calpulli* literalmente quiere decir ‘la parte del tronco de cualquier árbol o planta que está dentro de la tierra unida a las raíces’” (p. 336)

El ladino en México o, el desarraigado de cualquier cultura, ha perdido vágase la metáfora, la certeza de que sus raíces lo nutran, “su estado mental se caracteriza por una lucha constante para sustituir la identidad perdida por una identidad de ladino; es una lucha que crea una gran distancia entre lo que creen que deberían ser y lo que son en realidad” (Arias, 1975). Esta ausencia de un corazón firme, es una característica que Jacinto Arias observó en los maestros que laboraban en comunidades Tzotziles y tzeltales entre 1960 y 1970, años en que realizó el estudio. Mantienen, dice Jacinto, una relación contradictoria con su contexto, la cultura que ellos (los maestros) consideran superior, no los acepta, los ubica de manera peyorativa como indios, por lo cual de manera involuntaria recurren a su comunidad para convivir y al mismo tiempo desea no estar ahí, no encuentra el sentido de estar ahí (p. 108)

En el ejemplo del ladino se aprecia la validez de la metáfora *in ixtli in yollotl*.

Lo que se puede ver, la valoración moral de la conducta que la comunidad tzotzil, en este caso, hace del ladino y su situación emocional. Se aprecia también el

porqué era este el modelo de persona, el concepto de aquel individuo capaz de asegurar la continuidad del grupo, en quien se confía el gobierno o la organización: el ser integrado. Esta conclusión se aplica en cualquier sociedad humana. Cuando la raíz ha dejado de nutrir al organismo; tanto organismo (individuo), como raíz (grupo social, *calpulli*), han dejado de fomentar el uno para el otro, en circunstancias particulares, aquello que nos es común a todos, la vida.

Al ladino Bartra lo identifica con el calificativo de pelado

El pelado mestizo es definido como un ser contradictorio e híbrido, en cuyo interior chocan dos corrientes: “recela de sí mismo, de la parte que en él es extranjera, de los impulsos que dirigen a rumbos contradictorios”. El resultado es que el pelado es desconfiado, realista, escéptico, pesimista, indisciplinado, desordenado, terco y manifiesta una “crueldad doblemente ancestral” indígena y española.

Se ha arruinado el alma antigua y su corazón no escucha todavía las cadencias modernas. La modernidad sólo le ha mordido la carne. (Bartra, 1987, pp. 130 -131)

Al hablar del ladino o del pelado, puede cometerse el error de etiquetar una situación del ser humano; pero al mismo tiempo se identifica la existencia de una necesidad característica: al proponer que la identificación con su grupo de origen, le brinda un carácter que se valora más que el de un pelado, ladino o desarraigado. ¿En qué se basa esta valoración?

No debe suponerse que los puntos de vista y las actitudes de un pueblo respecto a los deberes que tienen los hombres entre ellos mismos y en sus relaciones con el universo, formen necesariamente una misma cosa... no es necesario que exista una integración completa de la creencia y la doctrina, y aun menos del dominio de la conducta en todas las esferas por un simple sistema de creencias o de ideas básicas...por otra parte hay razón para creer que existe una estrecha relación entre las actitudes dominantes hacia las relaciones sociales y el uso debido de los recursos y creencias establecidos que conciernen a la naturaleza de la sociedad humana y su supuesto en un universo más extenso de fuerzas cósmicas. Entre esas creencias y los patrones éticos de un pueblo y sus oportunidades para la acción parece haber un proceso continuo de ajuste recíproco. (Mundos Africanos, 1975, pp. 10 – 13)

Es decir, el modelo es un punto de referencia para imitarlo o reproducirlo; no es correcto concluir por definición, que todos los habitantes de Mesoamérica se comportaban de acuerdo al modelo. Como lo explica el párrafo anterior, en cualquier sociedad humana existen contradicciones y actitudes individuales que se apartan de él. El discurso de quien domina, propone un modelo de persona, para organizar la vida. Los integrantes del grupo social que la conforman poseen la capacidad de valorar, dentro de las posibilidades que conoce, que se conocen en su cultura; y vivir su propia versión del modelo.

El que está integrado, puede ser cómplice de los errores. El que está integrado también denuncia las injusticias, organiza la actividad, pero ¿por qué valorar de manera favorable a éste y no valorar al pelado? Tal vez por sus actos, que ofenden, que lastiman y no promueven el beneficio común. Es una valoración moral, pero sin la etiqueta moral ninguno es más valioso que el otro.

El hombre apreciado el modelo, es aquel que hace cosas para preservar la organización humana de la cual forma parte, v.g. el que sigue la tradición, sea cual fuere, y por ello obtiene beneficios materiales y es digno de confianza. Aquél que no continua o preserva lo que su cultura considera valioso, se vuelve él mismo alguien no valioso y por lo tanto es un individuo desintegrado.

Para el caso, son los hombres que preservan sus modos de producción y reproducen en sí mismos los valores de la comunidad, quienes gobiernan y por lo tanto pueden organizar. Es imposible que alguien que no reproduce la tradición pueda ocupar un cargo para organizar la vida comunitaria. Arias (1975) lo expresa de la siguiente manera:

“hazte hombre, hazte mujer”... son el mejor consejo que se puede dar a los jóvenes... es deber de cada persona orientarse hacia el mundo ideal formado por los antepasados y los mayores, por que solo ellos están en posesión total de su alma...nadie tiene una alma cabal hasta que pasa a ser lo que su sociedad considera un miembro completo de la comunidad... un padre enseña a su hijo cómo labrar la tierra, como cortar madera, cómo tratar a los extranjeros, cómo rezar a los seres espirituales; en una palabra, cómo habérselas con todo lo que la comunidad considera valioso...

Hacer que el alma llegue se finca en el aprendizaje de cómo llegar a ser un buen cultivador de maíz.

Esa manera de juzgar el éxito es que el hombre que sabe trabajar es el más viable para

tener en su posesión otros productos alimenticios (...) así para llegar a ser miembro importante de la comunidad es necesario adquirir y poseer el hábito del trabajo (Arias, 1975, pp. 36-39).

No solo el ladino cuestiona, el hombre integrado, también lo hace, de manera notablemente diferente. El primero lleva el cuestionamiento a la descalificación, el segundo, cuestiona desde un compromiso entablado con la continuidad del sistema; cuestiona el estado de las cosas, porque se sabe parte de ellas e implícitamente reconoce su responsabilidad. En este sentido reporta León-Portilla (2001) a *Cuauhtencoztli*, un sabio indígena, un individuo que “duda asimismo acerca de la posible raíz que pueda tener el hombre en la tierra

Yo *Cuauhtencoztli* –exclama- aquí estoy sufriendo
¿Tienen verdad acaso los hombres?
¿Mañana será todavía verdadero nuestro canto?
¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien?
Aquí vivimos, aquí estamos,
Pero somos indigentes, ¡oh amigos nuestros! (p. 121)

Ahora que se ha hablado del ladino y de cómo este deja de hacer lo necesario para que su cultura se herede a los niños. Es entendible la valoración y simbolización del corazón. La importancia de que el hombre se identifique emocionalmente con su cultura, que esos haceres le signifiquen y le satisfagan, son lo que mantiene vigente

un determinado modo de existencia. Se valora, lo que conduce a reproducir y continuar con los modos de vida propios de la cultura en la cual se nació.

El sabio *Cuauhtencoztli*, se pregunta sobre la validez y perdurabilidad de su modo de vida. Es una pregunta que al parecer lo había llevado a dudar de aquello que en este escrito se ha identificado como un elemento que da fortaleza a la persona, el estar integrado a una cultura, conocer su historia y reproducir sus modos de vida. La raíz, elemento de donde la planta toma sus nutrientes, lo necesario para desarrollarse, en esa metáfora mencionada del *calpulli*.

Tlapalteuccitzin, expresa una duda que hace tambalear todos sus compromisos.

¿Acaso de nuevo volveremos a la vida?
Así lo sabe tu corazón:
Sólo una vez hemos venido a vivir
(León-Portilla, 1996, p. 136)

La flor y el canto son el gozo de la vida. Son los poetas, los *tlamatinime* los que dejan ver, sus dudas acerca del modo de vida y la vida misma, que en este poema queda expuesto. ¿Para qué el sacrificio ritual? ¿De qué sirve la preocupación por conservar el orden? si “sólo una vez hemos venido a vivir.”

Siendo el hombre como el jade que se quiebra y el plumaje de quetzal que se desgarran, busca anhelante una raíz en qué poder cimentarse. Ya vimos que en nahuatl ‘verdad’ se dice *neltiliztli* connota la idea de raíz. Hemos visto asimismo que para los *tlamatinime* la única forma de decir palabras verdaderas, capaces de introducir raíz en el hombre, es por el camino de las flores y los cantos, o sea del simbolismo y la poesía. No es, pues, de extrañar que en textos como el citado vemos a los sabios nahuas preocupados por encontrar esa verdad o raíz que tanta falta les hace.

Son individuos preocupados por enaltecer y conservar su modo de vida. Están intensamente orgullosos de él y están dispuestos a encontrar la forma de hacer que no termine. Que siga vigente. Esa es la preocupación del sabio, el cómo contagiar o impregnar en los demás eso que él valora y que lo pone en el lugar de sabio.

Necesita encontrar palabras que cumplan con el cometido de integrar a las nuevas generaciones en el sistema. (León-Portilla, 1996, p. 149)

Dentro de esta argumentación se plantea el siguiente punto: conservar el orden establecido al inicio del tiempo, es labor de los que conocen ese orden y estos deben ser respetados. Ante la pregunta ¿cuáles serán los motivos para plantear lo benéfico de conservar el orden? El ser humano necesita de otros para vivir, comparte la vida con ellos, en primer lugar se valora la vida y se respetan los acuerdos. Si estos fueran rotos, si hubiera innovaciones, la vida cambiaría, el individuo no contaría con la seguridad que le brinda la comunidad. Además todo pertenece al lugar donde él vive; por lo tanto, se quedaría con nada. Es en este sentido, la importancia de estar integrado. El *tlamatinime* está integrado, preocupado por encontrar una raíz, en la pertenencia, encuentra el sentido.

Existe por ejemplo una diferencia con la idea de dios cristiano. El mundo puede acabarse, pero dios es eterno. El dios mesoamericano (quedo apuntado arriba), muere cuando los que hacen merecimiento, ofrendas, se extingan, hay una mutua necesidad que comunica vida.

Dios en su corazón es una frase que expresa una cualidad del concepto de Dios, es él, el que permite, el que hace lo necesario para que el hombre siga existiendo. Dios en su corazón. El hombre que hace lo necesario para que continúe la vida. El hombre se asemeja a Dios, cuando contribuye cuando crea vida. Incluso la paternidad es vista dentro de la integración, del conservar la vida. (Conversación personal con José Sánchez Barrera, 22 agosto, 2004)

CONCLUSIONES

La labor del análisis anterior ocurre en el lenguaje, en los textos; de diversas maneras se ha expresado en psicología la relación entre pensamiento y lenguaje, entre contenidos psíquicos y el habla. Ocurre en la terapia, ejemplo por excelencia. Es el lenguaje un uso del pensamiento y es la hermenéutica ontológica de Gadamer que plantea al lenguaje como el ser del ente, la que permitió la formalización del trabajo interpretativo.

Aun cuando todo lenguaje se expresa a través de una estructura sin la cual no sería posible el intercambio de significados, nuestro interés se colocó en el sentido del mensaje, que comunica, y permite hacer inferencias acerca del pensamiento de quien o quienes lo elaboraron. Esta fue nuestra postura hermenéutica, entendida como interpretación de un lenguaje histórico, que determina pero, que se renueva en el uso y por ello, el carácter temporal en la veracidad de sus conclusiones.

La persona ha sido definida en filosofía, en teología, en derecho, en sociología y en psicología. Para la delimitación del trabajo, se revisaron tres definiciones elaboradas desde teorías psicológicas: una expresada por Erich Fromm, para quien el término persona, expresa la existencia de rasgos duraderos en el carácter del individuo, la posibilidad individual de relacionarse con el medio (temperamento) y procesos de asimilación y socialización (formación del carácter)

La segunda definición que se revisó fue la de Carl Rogers, perteneciente a la

corriente humanista, que identifica a la persona con la conciencia y el “sí mismo” que permite al individuo evaluar la experiencia, simbolizarla de manera que permita o dificulte la adaptación del sujeto a su medio. Persona es la experiencia y la simbolización de esta, lo que permite al ser humano dotado de ciertas disposiciones como especie (en particular cierta intencionalidad de la conducta), preferir con mayor frecuencia actos que permitan la consecución de la vida.

El tercer modelo, conductista de tipo Skinneriano, para sorpresa del autor sí postula un concepto de persona, como una resultante no de rasgos sino del aprendizaje y las características del medio, el ser humano se mostrará a los demás según las contingencias que hayan rodeado una conducta parecida anteriormente y dependerá del reforzamiento de esta conducta en el presente, el que se mantenga en el repertorio conductual o se elimine de él y por tanto de la persona.

En el caso particular del modelo tolteca, se pudo conocer la conceptualización del término en dos sustantivos que unidos toman un significado distinto *in ixtli*, “el rostro” e *in yollotl*, “el corazón”, el difrasismo formado por *in ixtli in yollotl* es un recurso común en el idioma nahuatl y expresa dos significados el de persona, y el de ideal educativo.

Esta definición de persona tolteca, se estructura tomando en cuenta las emociones (*in yollotl*) y la pertenencia a un grupo (*in ixtli*). Sabemos esto gracias a la traducción realizada por historiadores, pero en estos trabajos se encontró una definición del término emoción que se consideró necesario replantear. Cambiar no la traducción

sino la definición del vocablo en castellano, “la resurrección del sentido,” bajo el presupuesto hermenéutico de que la traducción conlleva la interpretación y comprensión del concepto en cuestión. El quehacer de la psicología es comunicar una definición que permite otra posibilidad de valorar la idea de emociones entre los toltecas. No como una cultura que las valora en sí y que permitía al individuo su libre determinación en cuanto a la expresión de estas, sino como una cultura que teniendo en cuenta la vida afectiva del sujeto, se ocupa de orientarlo hacia los fines necesarios para dar continuidad, a su sistema de vida.

In ixtli, es lo social, *in yollotl*, lo individual, no lo interno en el sentido del yo contenido en el cuerpo, sino lo que abarca el concepto *macehualli* “individuo”, el *nahauilli*, el *tonalli* y el *huentli*, es decir la parte de mí que vive en el monte, la parte de mí que me es común con todo lo que está vivo, y la parte más dura de mi ser, los huesos. Es un individuo que existe en un tiempo, que lo caracteriza (le da un carácter) y contribuye a que éste se interprete como persona, educada en la importancia de pertenecer a una tierra y a una familia.

Es persona todo ser humano, pero es persona ideal, adaptada, madura, que emerge, productiva, de rostro propio y corazón firme, aquel que promueve la continuidad de la vida, las costumbres en la comunidad; ejemplo por excelencia, para Erich Fromm, es el artista, lo mismo ocurre entre los toltecas, algunas traducciones de tolteca lo definen como artista, en líneas anteriores se utilizó el vocablo *yolteotl*, “dios en el corazón” para hacer referencia al que con su arte hace mentir a las cosas, al que con su actividad, hace a favor de la vida. Contrario a ello se nombró al ladino, al desarraigado, a quien su cultura ya no lo nutre. Mantiene una relación contradictoria

con su contexto, la cultura que considera superior no lo acepta, por lo cual recurre de manera involuntaria a su comunidad para convivir y al mismo tiempo desea no estar ahí, no encuentra el sentido de estar ahí; sus emociones no se identifican con su cultura, ha perdido la certeza en la validez del modo en que vive.

La investigación histórica, antropológica, etnológica, sirvieron de base a este trabajo, pero, fue necesario reinterpretar las premisas o los significados metafóricos de los términos; un caso de especial interés fue el planteamiento de “doble atribución”, expuesto en algunas de las investigaciones revisadas, y el hecho de concluir que, al nombrar la mente como “la cabeza del corazón”, y ubicar el corazón como el asiento de la memoria y el conocimiento; para los toltecas (y para estos investigadores), existen dos tipos de pensamiento.

Sin embargo, en mi opinión, no existen dos tipos de pensamiento, como no existe la dualidad de cuerpo y alma en la cultura tolteca. Para quienes “la cabeza del corazón” es la enseñanza moral. Son además las emociones, una vivencia individual, subjetiva, que ocurre en un individuo histórico. Al plantear la primacía de la vida afectiva en la sociedad tolteca, se deja de lado esta condición histórica. Las emociones valoradas, promovidas y permitidas son las que favorecen la continuidad del modo de vida. Sólo un corazón firme como la roca es respetado. No era una cultura que valoraba el derecho a estar triste, enojado, o a renegar si así se deseaba, porque en todo caso no se etiquetaría de manera negativa al que no cumplía con los preceptos morales. Hubiera sido más importante su postura individual y por lo tanto no descalificada. En la cultura tolteca como en cualquiera se valora al individuo que asegura con sus actos, la continuación de esta.

El modelo *in ixtli in yollotl*, es una conceptualización que comunica el modo en

que se comporta la cultura tolteca, la cultura del que habitó las ciudades prehispánicas, compartida en mesoamérica y conocida por todos aquellos que son toltecas y que siguen existiendo.

Finalmente con el estudio de la historia, se pueden encontrar datos para abandonar la postura desarrollista y estudiar a las culturas de mesoamérica sin asumirlas como culturas primitivas. Es una conclusión, que en la particularidad de los toltecas, se debió al comportamiento serio y comprometido de educar a sus integrantes en la identificación con los modos de vida planteados por la comunidad a cada nuevo individuo que nacía tolteca; y como ocurre en otras civilizaciones la identificación, la diferenciación y discriminación del otro, en este caso el no tolteca, el no ciudadano.

No es necesario identificar lo mexicano o plantear la melancolía por el pasado indígena. Bartra (1987), usa la metáfora del ajolote, de manera que expresa la posible conclusión de este trabajo en la cual, él no se aventura a proponer la pregunta ¿Qué hacer para conformar una comunidad? o ¿Cómo hacer esto? Es un punto al cual se le evita.

Hay muchos mexicanos que ya no quieren devolverle al axolote su poder metafórico: eso arruinaría su juventud a cambio de alcanzar un porvenir viscoso, poco atractivo. No les entusiasma una modernidad eficiente ni quieren restaurar la promesa de un futuro industrial proletario. Tampoco creen en un retorno a la Edad de Oro, al primitivismo larvario. Han sido arrojados del paraíso originario, y también han sido expulsados del futuro. Han perdido su identidad, pero no lo deploran: su nuevo mundo es una manzana de discordancias y contradicciones. Sin haber sido modernos, ahora son desmodernos; ya no se parecen al *axolote*, son otros, son diferentes. (p. 242)

Los mexicanos como todo ser humano deben ubicar la manera de identificarse con algo que, a nivel psicológico, individual, le permita vivenciar una integridad a algo (no me atrevo a enunciar aún qué sería este algo, a sí mismo, a su nación a la humanidad). El que busca la integridad en algo que identifica como ajeno, obtiene

rechazo de lo propio y de lo ajeno. Pero ¿qué hace el que no está conforme con el espacio y el tiempo donde vive? A lo largo del escrito se presentó la idea de que esta valoración individual, es una consecuencia del concepto de persona, del molde que la cultura le presenta al individuo.

Por lo cual, se concluye que el modelo tolteca de persona, se puede definir como la organización de categorías que toman en cuenta las emociones, particularidad individual de contenido histórico y el contexto referente del individuo, el rostro. Es el rostro lo que los otros conocen del sujeto, lo que ven. La persona se muestra en el mundo para otros, con otros y para sí.

La pregunta y la respuesta no son relaciones (categorías) lógicas; no caben en una sola conciencia (unitaria y cerrada en sí misma); toda respuesta genera una nueva pregunta. La pregunta y la respuesta suponen una extraposición recíproca. Si la respuesta no origina por sí misma una nueva pregunta, deja de formar parte del diálogo y participa en el conocimiento sistémico impersonal en esencia. (Bajtín, 1999 p. 393).

Antes de finalizar, considero adecuado para dar una mayor claridad a la argumentación, redactar lo siguiente en primera persona.

En abril del presente año (2005), murió mi abuelo; aunque ya no lo veo, sigue siendo mi abuelo. En la familia continuamos llamándolo Chemita (José María), ese no fue su nombre, ese es su nombre; porque sino ¿Cómo lo llamaríamos? Y es que aún lo llamamos. Y mi abuelo aún vive, porque está muerto; él tiene algo en común con lo vivo que al igual morirá: sigue conteniendo vida en su proceso y en su carácter más obvio, es ofrenda.

El cuento es el concepto de vida en Mesoamérica, un asunto relacionado con el concepto de persona. En nahuatl vida se dice *yoliliztli* y la vida existe dentro de las

circunstancias. La ofrenda es el rito que lo aclara, el trinomio del que ofrece, lo ofrendado y el destino de la ofrenda, es indisoluble. No existe el dualismo cuerpo-alma, en el cual el alma puede abstraerse, separarse de las circunstancias y dentro de estas, del cuerpo.

Yoliliztli es el vocablo de vida, pero ¿Cuál es la idea, el planteamiento? Durante mi educación familiar y escolarizada ha aplicado la existencia del dualismo cartesiano. En consonancia con el método hermenéutico, es justo reconocer que dicha categoría tiene un peso en la interpretación realizada líneas arriba.

En la cualidad histórica del trabajo concurren el concepto de vida en el que existe cuerpo y alma, y el concepto de vida en el que existe el *nahualli*, la vida que se comparte, lo que nos es común, el *tonalli*, la vida contenida, lo que me toca de vida y *huentli*, la ofrenda, lo que permite la consecución del ciclo.

Es esta una ofrenda a la abuelita vida que compromete y promueve la continuidad de las interrogantes y la búsqueda de soluciones.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, Nicola (2004) *Diccionario de filosofía*. (4ª edición) en español.
México: FCE
- Almorín, T (2000) *¿Qué es hermenéutica?* Iztapalapa, julio-diciembre pp. 13-26
- Allport. G. (1977) *Psicología de la personalidad*. Buenos Aires: Paidós
- Arias, J. (1975). *El mundo numinoso de los mayas*. México: Secretaría de Educación Pública
colec.SEP/SETENTAS
- Bajtín, M. (1999). *Estética de la Creación Verbal*. México: Siglo XXI editores
- Bartra, R. (1987) *La Jaula de la Melancolía: Identidad y metamorfosis del mexicano* México:
Editorial Grijalbo.
- Bernal Díaz del Castillo (1992) *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México:
Fernández Editores.
- Beuchot, M. (1997) *Tratado de hermenéutica analógica* [Resumen] México: Universidad
Nacional Autónoma de México Universidad Nacional Autónoma de México. Extraído el
Sábado 26 de marzo de 2005 de
<http://www.uaem.mx/oferta/facultades/humanidades/filos/Beuchot-Herme.html>
- Cole, M (1977) *Cultura y pensamiento: Relación de los procesos cognoscitivos con la cultura*.
México: Trillas
- Compendio de Historia y Economía* () México: Ediciones de cultura Popular.
- Cueli J. & Reidl L. (1976) *Teorías de la personalidad*. México: Trillas.
- Church1, Timothy (2003) *Cultura y Personalidad: Hacia la integración de una psicología
culturalde rasgos*. Rev Electronica de psicología Iztacala vol. 6 no. 1 Extraído el 10 de
agosto de 2004 de <http://www.iztacala.unam.mx/carreras/psicología/psiclin/pincipal.htm>
- Descartes, René (1984). *Meditaciones metafísicas en Discurso del método, meditaciones
metafísicas, reglas para la dirección del espíritu, principios de la filosofía*.
México: Editorial porrua
- Fromm. E. (1973) *Ética y Psicoanálisis*. 9ª reimpresión. México: FCE.
- Frust, P & Nahmad, S. (1972). *Mitos y Arte Huicholes*. México: Secretaría de
Educación Pública colec. SEP/ SETENTAS.
- Gadamer, Hans-Georg (1993) *Verdad y método I 5ª ed*. Salamanca: Ediciones sígueme

- Gondra Rezola, José M. (1975). *La psicoterapia de Carl R. Rogers*. España: Editorial española desclée de Brouwer.
- Guiteras Holmes, C. (1996). *Los Peligros del Alma: Visión del mundo de un tzotzil*. México: FCE.
- Glosario Hermenéutica*. Extraído el 3 de agosto de 2005 de <http://www.cibernous.com/glosario/alaz/hermenéutica.html>
- Hirschfeld A, Lawrence. (2002) *Cartografía de la mente; La especificidad de dominio en la cognición y en la cultura*. vol 1 España: Ed. Gedisa.
- Hörmann, H (1973). *Psicología del lenguaje*. Madrid: Editorial Gredos.
- León-Portilla, M. (1979). *La filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- León-Portilla, M. (1989). *Visión de los vencidos: Relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- León-Portilla, M. (1995) *De Teotihuacan a los Aztecas: antología de fuentes e interpretaciones históricas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- León-Portilla, M. (1996). *Los Antiguos Mexicanos*. México: FCE.
- León-Portilla, M. (2001). *Rostro y Corazón de Anahuac*. México: Asociación Nacional del Libro, A. C.
- Lévi- Strauss, C. (1990) *Antropología estructural: Mito, sociedad, humanidades* México: Siglo XXI editores.
- López Austin, A. (1989). *Cuerpo humano e ideología: Las Concepciones de los Antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- López Austin A. (1998). *Hombre dios: Religión y política en el mundo nahuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lagache, D., Montmollin; G., Pichot, P & Mariano Yela (1986). *Los modelos de la personalidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión.
- Molina, Alonso (1966). *Vocabulario: nahuatl-castellano castellano-nahuatl* (2ª edición). México: Ediciones colofón.
- Mundos Africanos: estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de África* (1954/1975) (1ª reimpresión). México: FCE
- Mueller, Fernand I. (1993) *Historia de la psicología: De la antigüedad a nuestros días* (4ª

- reimpresión). México: FCE.
- Nuttin, Joseph et al. (Comp) (1979) *Motivación, emoción y personalidad*. Buenos Aires: Paidós
- Otto, Rodolfo (1984) *Lo Santo; lo Racional y lo Irracional en la idea de Dios* Madrid: Rev. de occidente.
- Palestino Escoto, F. (Comp.) (2004) *Filosofía del cuerpo humano*. México: UNAM.
- Piña Chan, R. (1992) *Quetzalcoatl* FCE, México.
- Pozas, R. (2001). *Juan Pérez Jolote*. México: FCE.
- Rogers, Carl R. (1977a). *El proceso de convertirse en persona: Mi técnica terapéutica*. Buenos Aires: Paidós
- Rogers, Carl R. (1977b). *Psicoterapia centrada en el cliente*. Buenos Aires: Paidós
- Rubinstein, J. L. (1967) *Principios de psicología general*. México: Grijalbo.
- Santiago Cuervos, Luis E.(1998) *La Hermenéutica metódica: comprensión y objetividad en las hermenéuticas de F. Schleiermacher, W. Dilthey y E. Betti*. Mecanograma.
- Sánchez Barrera, José (2001). *Un modelo de Psicología Rev. Del Seminario de Psicología Teórica*, Vol. 1, No. 2, pp. 1-6. México: Facultad de Estudios Superiores Zaragoza.
- Sanchez Barrera, José (2004) *Cognición y Salud Según el Modelo de Persona de los Tzotziles Contemporáneos*. Mecanograma
- Savater, Fernando (1977). *El valor de educar* México: Instituto de estudios educativos y sindicales de América
- Silva Galeana, Librado (1988) *Huehuetlahtolli: Testimonios de la antigua palabra*. Reproducción facsimilar. México: Comisión Nacional conmemorativa de V centenario del encuentro de dos mundos.
- Simeón Rémi (1992) *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* (10ª edición) en español. México: SIGLO VEINTIUNO XXI
- Vattimo, Gianni (1985). *El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa.
- Wolfgang, H. (1992). *Culturas de la América Indígena: Mesoamérica y América Central* México: FCE.