

Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Filosofía y Letras  
Posgrado en Pedagogía

*Mito y Formación en Homero y Nezahualcóyotl*

Tesis que para optar el grado de  
Doctora en Pedagogía

Presenta:

Ana María Valle Vázquez

Asesora:  
Dra. Alicia de Alba Ceballos

*México, D.F. 2010*



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.

*A mi padre por el benévolo regalo de la muerte*

*A mi madre por la ofrenda complaciente de la vida*

*A Ignacio por la valentía de transformarse conmigo*

*A Eli y Javis por compartir raíces y rostro*

Mi más profundo reconocimiento a Alicia de Alba por el jubiloso y abatido instante del recuerdo y la muerte de las formas

Muchas gracias Alberto por tu *Constante* y apasionado acompañamiento, por la fuerza del abrazo

Gracias Ana Salmerón por tu incondicional confianza y apoyo

Mi eterno agradecimiento a Luis Tamayo, *frayeur*, por el callar y la libertad para la muerte

Mi sentida gratitud a Marco Antonio Jiménez por compartir la nostalgia, gracias por permitirme acompañar tu pluma

Un reconocimiento a mis maestros: David García Pérez, Manuel García Teijero, Alfredo López Austin, Guilhem Olivier, Mariateresa Galaz y Víctor Linares; por enseñarme el amor al saber originario y permitirme entrar en sus guaridas.

Lo inefable de la gratitud a Mónica Mendoza  
por el profundo abrazo de la amistad doliente y  
gozosa

Mi infinito agradecimiento a Edith Gutiérrez y  
Magda Reyes por la caricia de sus palabras

Muchas gracias Alberto Mora, Donovan  
Hernández y Paco de León por la lectura y  
recomendaciones a mi trabajo, por admitirme  
en el *callejón*

Gracias Caro Olivares por los encuentros con la  
*Paideia*

Gracias Renato Huarte por ser *contlapache* en la  
aventura de pensar la educación

Gracias Antolín Sánchez Cuervo y Arturo  
Aguirre por su amistosa compañía en las sendas  
del *pensar el mundo y la cultura*

Mi infinito agradecimiento a mis estudiantes  
por sus oídos, voces y silencios, por ser  
cómplices en la intimidad del aula, gracias  
Lorena.

*A veces harto de tantas oscilaciones, busco refugio en una palabra y me pongo a quererla por sí misma [así me ocurrió con mito y formación]. Descansar en el corazón de las palabras, ver con claridad en la célula de un nombre, sentir que es un germen de vida, un alba creciente... El poeta dice todo esto en un verso: un mot peut être une aube et même un sûr abri [una palabra puede ser un alba y aun un abrigo cierto]<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> BACHELARD Gaston. *La poética de la ensoñación*. Tr. Ida Vitale, Breviarios, FCE, México, 1997, p. 77

## Índice

<i>Introducción</i> .....	7
<i>Capítulo 1. Grecia arcaica y Tetzoco prehispánico</i> .....	15
1.1 Contexto histórico de Grecia arcaica.....	16
1.1.1 El germen de la estructura comunitaria griega y la expansión de la Hélade .....	17
1.1.2 La tradición oral y los ἀοιδῶν .....	19
1.1.3 Un acercamiento a Homero.....	24
1.2 El siglo XV en Tetzoco.....	26
1.2.1 El último Tetzoco prehispánico .....	27
1.2.2 Cuicapicque y Tlaminimeh.....	33
1.2.3 Un acercamiento a Nezhualcōyotl .....	38
<i>Capítulo 2. La palabra del mito en Homero y Nezhualcōyotl</i> .....	46
2.1. El fluir de la palabra y el dar la palabra .....	48
2.2 Matices de significación dados por el mito.....	60
2.3 Monomito y Polimito .....	69
2.4 Imaginación en la palabra del mito.....	73
<i>Capítulo 3. La formación humana en Homero y Nezhualcōyotl</i> .....	90
3.1 Representación y Transformación.....	92
3.2 La muerte de las formas.....	105
3.3 Lo extraño en lo propio.....	117
3.4 Rostro y Percepción.....	126
<i>Reflexiones finales</i> .....	136
<i>Referencias</i> .....	147

## *Introducción*



*¿Cómo un hombre puede, a pesar de la vida, volverse poeta? ¿Han observado ustedes el rostro del hombre que cuenta su sueño?*  
Bachelard<sup>2</sup>

El principal *objetivo* de este trabajo es reconocer el carácter formativo de las palabras del mito en la poesía de Homero y Nezahualcóyotl. Hay un fuerte interés por indagar sobre las ideas originarias de formación humana establecidas a partir de los efectos que el lenguaje mito-poético, propio de cada cultura, tienen sobre las formas de ser de lo humano. Así, en este trabajo se encuentra un primer acercamiento a las palabras de algunos de nuestros mitos originarios recogidos en la poesía de Homero y Nezahualcóyotl, como lugares donde surge nuestra formación humana. Por ello nuestro *objeto de estudio* acepta que mito es palabra que fluye entre los miembros de una sociedad, es el hilo con el que la propia comunidad teje su identidad, crea una forma común de ser y de estar en el mundo, en el seno de un sinnúmero de diferencias, digamos una forma común de ser y de estar en las diferencias entrelazadas por hilos que a su vez las atraviesan y éstos se constituyen como los elementos comunes de la identidad y de las formas de vida. *Mito es habla elegida de cada cultura, es un modo de significación, se trata de una forma de vida<sup>3</sup>*; es decir, con la palabra del mito que construye realidad cada sociedad elige libremente su forma común de ser y estar, nombra su identidad, decide la manera de presentarse al mundo. La elección libre es entregarse radicalmente a las formas culturales. Esta libre elección cultural es formación. Hacer estudios sobre el mito pretende ser un proceso de formación humana en tanto es conscientemente asumido, aunque tales acercamientos incursionen en los intersticios que pueden ir más allá de la consciencia. La formación humana no sólo es atravesada por la palabra del mito que construye realidad, antes bien germina en el mito. *Mito es la con-formación de un modo de re-significación, de un horizonte cultural.* Los mitos no sólo

<sup>2</sup> BACHELARD Gaston. *La poética de la ensoñación*. Tr. Ida Vitale, Breviarios, FCE, México, 1997, p. 23 y 25

<sup>3</sup> BARTHES, Roland. *Mitologías*. Tr. Héctor Schmucler. Siglo XXI, México 2008, p. 199-200. Respecto a mito lo que interesa es: *habla, significación y con-formación*. Mientras que para formación lo que importa es: *elección, modo, forma*.

son el soporte de toda cultura sino que son formadores de cultura ya que en ellos se resguarda todo lo eminentemente significativo para ella. La palabra del mito crea la forma de la sociedad, construye realidad, por ello su carácter *poiético*<sup>4</sup> y, por tanto, su refugio en la poesía es ineludible.

Se busca, en suma, encontrar elementos que permitan acercarnos a reconocer la posibilidad o la imposibilidad de establecer un diálogo entre ambos poetas, un diálogo o dificultad del diálogo entre culturas y realidades tremendamente diferentes que, sin embargo, nos dan un rostro. La con-frontación entre estas dos diferentes realidades culturales implica un contacto<sup>5</sup>, la dificultad o incluso la imposibilidad en algunos aspectos de éste. Contacto como proximidad máxima con *otro extraño*, porque en el diálogo las palabras se trastocan, se atraviesan, se conforman. *El ser tocado por la otredad conlleva no sólo cuestionar nuestros relatos, antes bien transformar las palabras más propias*. Con este trabajo se pretende contribuir a ver lo que no ha sido visto, a nombrar lo que no ha sido nombrado, pero que está ahí, lo que ha quedado fuera o ha sido silenciado de los signos occidentales. Es por ello que probablemente este trabajo se ubica en una *región incómoda* porque pretende renunciar al confort, real o imaginario, que nos proporcionan las palabras occidentales. Las palabras del mito abrigadas en la poesía de Homero y Nezahualcóyotl resguardan las voces originarias de la otredad que nos pertenecen y nos conflictúan. Conflicto que puede provocar la negación o la vergüenza de lo que se es, debido a que no todas las palabras de los mitos que ahora nos con-forman son pronunciadas, escuchadas, aceptadas, conocidas y confortables en las prácticas sociales y culturales. En *nuestro hablar* cotidiano y académico re-suenan con mayor ímpetu las palabras griegas y latinas, particulares de los mitos occidentales, lo que no ocurre con las palabras y formas de vida

---

<sup>4</sup> Apelando tanto al verbo ποίεω hacer, fabricar, construir, producir, crear, engendrar, etc. como al sustantivo ποίησις acción, creación, confección, construcción, composición y, por tanto, poesía y poema.

<sup>5</sup> Retomamos la idea de *contacto cultural* propuesta por Alicia de Alba, donde se consideran cuatro elementos que apuntan la conformación de una hipótesis de dicha idea: la forclusión de la otredad cultural, la obturación contacto cultural, la negación y el rechazo del contacto al conflicto del contacto cultural, la historicidad y desigualdad del contacto cultural. Cfr. DE ALBA, Alicia. *Hilos para tejer una hipótesis (a partir del prefacio de 1961 de Historia de la Locura de Michel Foucault)* Trabajo presentado en el "Encuentro Internacional Giros Teóricos. Fronteras y perspectivas del conocimiento transdisciplinario", Buenos Aires, Argentina, 17, 18 y 19 de marzo de 2010.

nahuas propias de nuestra tierra y nuestro origen. Nuestras palabras nahuas conviven con, e incluso se niegan ante, aquellas otras realidades originarias, griegas y latinas, de la cultura occidental. Lo que motivó este estudio, insistimos, es aportar al proceso de restauración del tejido que nos ha dado forma, recuperando aquellos hilos, aquellas palabras y prácticas culturales nodales y fundamentales que nos fueron o son tan extrañas. *Será desde esta inconfortable región del contacto cultural que nos acercamos a Homero y a Nezahualcóyotl.* Asumiendo que desde ahí, desde tal encuentro conflictivo, se crea nuestra forma común de ser, surge nuestra identidad o la dificultad para construirnos una, nos conformamos como mexicanos.

Ahora bien, es importante hacer algunas precisiones en torno al *cómo* se ha realizado esta investigación. Nuestro proceder toma elementos del método comparado<sup>6</sup>, propio de la Literatura Comparada, el cual se caracteriza por: examinar la influencia que un autor tiene sobre otro, cualidad que no se atenderá en esta investigación ya que no revisaremos las influencias que Homero tiene en Nezahualcóyotl ni viceversa; estudiar las influencias que han ejercido en un escritor alguna escuela o nación, aspecto que en esta investigación se invierte porque indagamos de qué manera Homero y Nezahualcóyotl nos han formado; establecer un diálogo entre culturas y disciplinas, aspecto que sin duda retomamos ya que requerimos del acercamiento tanto a la Grecia arcaica como al Tetzcoco prehispánico, así como a diversas disciplinas como: filosofía, filología, antropología, literatura e historia, principalmente; todas ellas en torno y en apoyo a la pedagogía. Aquí vale la pena enfatizar que el tránsito por la filosofía y la filología en nuestra formación es mayor que el de las otras áreas de conocimiento, por lo que ambas disciplinas tienen un peso más fuerte en la construcción y acercamiento al objeto de estudio. Cada uno de los acercamientos a los diferentes espacios epistemológicos sin duda han fortalecido la mirada crítica y analítica

---

<sup>6</sup> GARCÍA, David. *Prometeo. El mito del héroe y el progreso*. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, UNAM, 2006, p. 25-30.

sobre la educación, objeto de estudio de la Pedagogía. En otras palabras, nuestra preparación tanto filológica como filosófica han sido fuente sustancial desde la cual hemos abordado nuestras inquietudes en torno a la formación humana. Con la presente investigación se han sumado a esta preparación la riqueza de la historia, la literatura y la antropología física y social al examen de la educación.

Dado que hemos tomado estos elementos del método comparado, los problemas propios de la Literatura Comparada han impactado nuestro estudio porque al

“...postularse [tal ciencia] teórica y metodológicamente para promover el diálogo entre culturas, campos literarios y diversas disciplinas [...] es difícil establecer las líneas de comunicación entre los campos epistemológicos, pues en éstos ya se encuentran delimitadas de manera muy clara las nociones de exclusión y de auto-referencialidad del lenguaje y su literatura [...] La acción de la Literatura Comparada consistirá en marcar las líneas alternativas que permiten conectar lo que a veces por su naturaleza parece unívoco o desligado pero que en el fondo no es así...”<sup>7</sup>

Probablemente esta cualidad fue uno de los mayores retos que presentamos ya que es difícil inscribir este trabajo en una tradición o escuela de conocimiento. Digamos que las diferentes disciplinas desde las cuales hemos examinado al mito y a la formación humana han sido filtros ópticos, gracias a los cuales hemos visto múltiples matices y texturas de la propia palabra del mito y de las formas de ser de lo humano.

Otro reto fue asumir las evidentes diferencias entre ambos poetas: 1) de Homero contamos con una extensa obra; de Nezahualcóyotl, en cambio, tenemos unos cuantos poemas a él atribuidos y las loas de sus admiradores; justo por ello el tratamiento que se hará del poeta de Quíos será directamente de su obra, *Ilíada* y *Odisea*, mientras que del poeta de Tetzoco se considerará tanto su obra en sí misma como las narraciones habidas en torno a él; 2) los mitos homéricos tienen un considerable peso como textos literarios; mientras que, los antiguos mitos

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 29

mesoamericanos que conocemos carecen de este tratamiento, pues se nos presentan como textos más vivos en su carácter de mitos, menos cristalizados como piezas literarias; 3) finalmente, mientras la obra homérica es epopéyica, los cantos atribuidos a Nezahualcóyotl son considerados líricos. No obstante los evidentes desequilibrios habidos entre el poeta de Quíos y el poeta de Tetzoco, nuestra intención no es hacer Literatura Comparada, aunque como hemos dicho nos valgamos de ella desde el punto de vista metodológico, antes bien buscamos utilizar a estos poetas y sus contextos como referentes empíricos, como ilustraciones, para "evidenciar" el impulso formativo de los mitos abrigados en la obra de ambos poetas.

Un último desafío fue el acercamiento al amplio y fascinante mundo de la teoría del mito, que nos implicó seleccionar aquello que pudiese aportar elementos para estructurar algunas ideas en torno a la formación humana. Esto no resultó sencillo porque en la teoría sobre el mito, así como en las obras de Homero y Nezahualcóyotl, no se presentan de manera explícita ideas acerca de la formación humana, ciertamente porque ésta no era la intención ni de mitólogos ni poetas. Por ello, este trabajo no sólo nos obligó a realizar un análisis de las ideas educativas dadas en la teoría del mito y en la poesía antigua sino a inferir y configurar una posible propuesta de formación humana. Esto fue un desafío no sólo por lo complejo que nos resultaron los estudios sobre el mito y la propia poesía de Nezahualcóyotl así como la *Iliada* y la *Odisea* sino por la posible interpretación pedagógica de dichos materiales.

Para cumplir con el objetivo señalado hemos dividido el trabajo en tres apartados. En el primero describimos las principales características de los contextos de Grecia arcaica antes y durante Homero y el de Tetzoco prehispánico propio de Nezahualcóyotl. En tal apartado no sólo atendemos lo relativo a la economía, la organización política o los datos biográficos de ambos poetas, antes bien consideramos aquello particular de la tradición oral, los ἀοιδῶν, y los

*Cuicapicque* y *Tlamatinimeh*, con esto identificamos diferencias y semejanzas en ambas tradiciones.

En el segundo capítulo se revisa la significación del mito, se pretende responder a la pregunta ¿qué quiere decir la palabra del mito en tanto *significa* la forma común de ser de lo humano? Nuestro análisis se centra en el *habla* que significa a nuestra cultura, en la *significación* que *con-forma* y que se enraíza tanto en el griego como en el náhuatl. Para ello primero se atiende el carácter étimo en torno a la palabra *mito* y a la *palabra del mito*. En seguida se revisa la relación mitología-verdad donde apreciamos que *nelhuayotl* y *ἀλήθεια*, lo verdadero náhuatl y griego, son la oculta presencia del mito. Posteriormente se describe aquello que se ha llamado monomito y polimito. Finalmente se considera que la palabra del mito nombra los frutos de la imaginación de una comunidad, donde las sociedades, a través del fluir de las palabras del mito, imaginamos ser lo que fuimos, somos y queremos ser; en la palabra del mito elegimos y creamos la forma que representa y transforma la vida cultural.

En el tercer apartado nuestro análisis se centrará en los elementos formativos, es decir, en la *elección* que *significa*, en el *modo* de significación de la vida cultural y en la *forma*, como *significante*, que *representa* el significado del mundo y lo *con-forma*. La pregunta que intentamos responder es ¿qué significa *formación* humana a la luz de las palabras mito-poéticas de Homero y Nezahualcóyotl? Para ello atendemos las ideas de representación y transformación donde la primera es creación y aparición de formas, es ida y venida de la presencia y ausencia, es el instante de las formas decisivas y móviles; transformación es alotropía y elección de la constancia de ser y estar en el mundo cultural. En seguida consideramos la muerte de las formas como aquello que habita en la movilidad y elección implicadas en la representación y transformación, como lo extra-ordinario que permite sentir por breve tiempo un vacío de sentido provocado por lo oculto de la agonía y el dolor del autosacrificio y la re-creación. Después se revisa lo extraño en lo propio como reflejo de la deformación humana en tanto des-

cubrimiento y re-conocimiento de lo distante y desconocido del otro en el sí mismo, como sentir el misterio y las sombras de nuestra forma común de ser y estar en el mundo cultural. Por último se analiza la emergencia del rostro que percibe los rostros del mundo en tanto forma y querer ser y estar en el mundo, así como tener y acceder a la presencia de la vida cultural como rostro al descubierto.

Finalmente presentamos algunas reflexiones, donde manifestamos que aquel *modo de significación*, como la relación habida entre mito y formación, es el toque de la poesía como *ποίησις* e *in xochitl in cuicatl*, en tanto la peculiar forma de hablar de las comunidades, que resguarda al *μῦθος* y al *tlamachiliztlahtolzazanilli*, mito, quienes develan y ocultan *ἀλήθεια* y *nelhuayotl*, verdad. Además, las relaciones entre Homero y Nezahualcóyotl nos permitieron aceptar el mestizaje lingüístico, en tanto con-vivencia de la multiplicidad y diferencia de sus propias palabras mito-poéticas; y también nos posibilitaron notar la falta de re-sonancia entre las palabras mito-poéticas de ambos poetas.

Las cercanías propuestas en este trabajo, entre mito y formación así como entre Homero y Nezahualcóyotl, permitieron dar un sentido a aquellas discontinuidades propias de nuestro lenguaje, es decir, la aparente arbitrariedad del vínculo entre *μῦθος* y *tlamachiliztlahtolzazanilli*, *ποίησις* e *in xochitl in cuicatl*, *ἀλήθεια* y *nelhuayotl* (mito-poesía-verdad), son los momentos en que nuestra lógica de lenguaje se rompe provocando la emergencia de un sentido distinto de nuestra peculiar forma de ser y estar humanos. Digamos que en este quiebre emerge, por un instante, el sujeto extra-ordinario de la formación y desaparece el sujeto ordinario de la instrucción y de la información.

## *Capítulo 1. Grecia arcaica y Tetzcoco prehispánico*



*Difícilmente abandona el lugar  
lo que mora cerca del origen*  
Hölderlin<sup>8</sup>

Las palabras mito-poéticas que conforman el mundo humano, digamos la cultura, circulan en los contextos en los cuales surgen y a los cuales protegen. Por tal motivo es importante esbozar algunas de las principales características de los contextos de nuestros poetas: Grecia arcaica y Tetzcocho prehispánico. Para ello en este apartado: se describe el germen de la estructura comunitaria griega y la expansión de la Hélade, así como el último Tetzcocho prehispánico; se indican elementos tanto de la tradición oral griega y los *ᾠδοῖ*, como de la función de los *Cuicapicque* (forjadores de cantos) y *Tlamatinimeh* (los que saben algo) en las costumbres prehispánicas; y finalmente se ofrecen algunos aspectos básicos de la posible existencia de Homero, así como de la vida de Nezahualcōyōtl.

### 1.1 Contexto histórico de Grecia arcaica

Es aceptado que los poemas de Homero se compusieron en el siglo VIII a.C., durante la edad arcaica que va del 800 a.C. al 500 a.C. Dicho periodo coincide con el inicio de la edad del hierro que va del 750 a.C. hasta el 1 d.C. A continuación describiremos algunos aspectos relevantes de la edad del hierro como panorama histórico de la poesía oral en la Grecia arcaica.

Este periodo se denomina así porque el uso del hierro: se incrementó en el instrumental doméstico, favoreció el rendimiento agrícola y posibilitó la construcción de embarcaciones y la fabricación de armamento. Durante el siglo VIII a.C. Grecia estableció un fuerte contacto con Asia menor debido principalmente a la gran necesidad, por parte de Grecia, de obtener metales como cobre, hierro y estaño. La edad del hierro se caracteriza por: a) el germen de la estructura comunitaria griega: *πόλις* y b) la expansión de la Hélade.

---

<sup>8</sup> En HEIDEGGER, Martin. *Arte y Poesía*. Tr. Samuel Ramos, FCE, México, 2006, p. 102

### 1.1.1 El germen de la estructura comunitaria griega y la expansión de la Hélade

Con respecto a la primera característica de la edad del hierro puede comentarse que, surge la aristocracia terrateniente del siglo VIII a.C. la cual tenía el monopolio militar y proporcionaba a los guerreros: cascos, armaduras y armas innovadoras, sobre todo la armadura completa. De igual manera dicha aristocracia controlaba la cría de caballos por lo que tenían también este poder que utilizaban como arma militar. Al mismo tiempo establecieron obligaciones respecto de los plebeyos, tales como pagar tributo con parte de su producción o cumplir ciertas tareas en forma gratuita. Las actividades de la ciudad y las del campo estaban concebidas como una unidad política.

Por otro lado, las ciudades establecidas bajo el dominio de la aristocracia terrateniente contaban con: un centro urbano donde residían generalmente los poderosos, una plaza (ἀγορά) como espacio abierto donde a sus lados estaban los principales edificios cívicos y religiosos y, una acrópolis<sup>9</sup>. Vale la pena destacar que la escultura y arquitectura griegas del siglo VII a.C. empezaron a realizarse con materiales imperecederos como piedra y bronce. Dice Finley que "...tales esculturas [estatuas de jóvenes desnudos], así como los templos, simbolizaban el triunfo de la comunidad, eran una demostración de su creciente pujanza y de la conciencia de su valor [...] Los héroes de Homero perduraron en los relatos de sus hazañas. Los "nuevos" héroes quedaron inmortalizados en los edificios públicos..."<sup>10</sup>. Esta era la comunidad de los siglos VIII y VII a.C. y tendría que evolucionar aun más para convertirse en la πόλις de la Grecia clásica.

De acuerdo con datos proporcionados por Deamos y Chapa<sup>11</sup> hacia el 750 a.C., en Europa el clima cambió de cálido y húmedo a seco, por lo que algunas zonas pantanosas se secaron y los glaciares retrocedieron. Lo que ocasionó que aumentaran las labores agrícolas y consecuentemente hubiera un crecimiento de la población. Además que al unirse las aldeas vecinas surgieron las primeras

---

<sup>9</sup> Punto elevado que servía como ciudadela para la defensa de la ciudad.

<sup>10</sup> FINLEY, Moses *La Grecia primitiva: edad del bronce y la era arcaica*. Tr. Delia Maunás, EUDEBA, Buenos Aires, 1970, p. 209.

<sup>11</sup> DEAMOS Ma. y CHAPA Teresa. *La edad de hierro*. Síntesis, Madrid, 1997, p. 16.

aglomeraciones humanas en Grecia. El crecimiento demográfico durante el siglo VII a.C. fue un gran problema para el territorio de Grecia ya que ésta no se daba abasto para sostener a toda la población<sup>12</sup>. La falta de tierra para dar alimento y trabajo a la gran cantidad de habitantes en la Hélade, obligó a las comunidades a emigrar a otros lugares. Asimismo, durante el mismo periodo, existió una clase media compuesta por agricultores, mercaderes y artesanos que proporcionaron grandes innovaciones militares catalogadas como las más importantes de la historia de Grecia. Fue así como surgió la organización de una infantería, los ὀπλίται, que formaba a los guerreros en columnas y filas muy cerradas. Esta infantería estaba constituida por plebeyos que por primera vez tenían una función militar importante. De esta manera vemos que con el aumento demográfico y con la organización militar de plebeyos inició el proceso de colonización griega.

Hidalgo de la Vega señala que el movimiento de colonización de Grecia se desarrolló a lo largo de tres siglos aproximadamente que van desde el VIII a.C. hasta el VI a.C.<sup>13</sup> Grecia continental inicia su expansión hacia el próximo oriente y el mediterráneo de tal manera que las guerras, practicadas por los ἄριστοι, se convirtieron en el medio de defensa territorial y en una forma para que los aristócratas obtuvieran propiedades. Generalmente el establecimiento de emigrantes provenientes de la península griega en la costa occidental de Asia menor se debió a que en dicha región no había grandes potencias ni poblaciones importantes que impidieran la colonización griega.

El término que los griegos utilizaban para designar una colonia era ἀποικία, que expresa la idea de trasladarse en busca de un nuevo οἶκος<sup>14</sup>. De acuerdo con Hidalgo de la Vega<sup>15</sup> la forma en la cual se fundaba una colonia consistía: primero en el nombramiento de un fundador, οἰκιστής, el cual debía pertenecer a una familia aristocrática de la πόλις original (*metrópolis*); en segundo lugar debía

<sup>12</sup> Tal vez por ello Hesíodo recomendaba casarse hasta los 30 años y tener un solo hijo. Hesíodo. *Trabajos y Días*. 695 y 376. En HESÍODO *Obras y Fragmentos*. Tr. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Editorial Gredos, Madrid, 1997

<sup>13</sup> Hidalgo de la Vega. *Historia...* p. 107.

<sup>14</sup> Espacio perteneciente a la familia y del cual se hablará con mayor detenimiento en el capítulo II

<sup>15</sup> M. Hidalgo de la Vega. *Historia ...* Capítulo VI.

consultarse al oráculo de Delfos para tener información sobre las rutas, los asentamientos más favorables y sobre aquellos líderes de la colonización; en tercer lugar, era necesario que el *οἰκιστής* realizara un ritual colocando en el priteo de la colonia el fuego sagrado traído de la metrópolis; finalmente el fundador trazaba el espacio de la colonia, supervisaba la distribución de la tierra y establecía las leyes que habrían de seguirse. En la *Odisea* Homero dice "...En tanto marchó Atenea al país y a la ciudad de los hombre reacios que antes habitaban la espaciosa Hiperea [...] sacándolos de allí los codujo Nausítoo, semejante a un dios, y los asentó en Esqueria [...] rodeó la ciudad con muro, construyó casas e hizo los templos de los dioses y repartió los campos..."<sup>16</sup> La colonización griega provocó que a mediados del siglo VIII a.C. la Hélade abarcara desde el extremo sudeste del mar negro hasta casi las costas del océano Atlántico.

Durante este periodo de expansión territorial vuelve a surgir la escritura, derivada del sistema fenicio<sup>17</sup>, y gracias a ella se pudieron redactar las obras de la tradición oral a la cual perteneció Homero. Además de dedicar la escritura a la poesía, los griegos del VIII a.C., la utilizaron para clasificar objetos, para notación de listas como la de los vencedores olímpicos y con propósitos mnemónicos<sup>18</sup>.

En este contexto en el que surge la organización de las ciudades bajo el dominio de la aristocracia terrateniente, de un gran aumento demográfico, del uso del hierro como metal primario, de expansión territorial y del uso de la escritura alfabética Homero hizo emerger su poesía.

### 1.1.2 La tradición oral y los *αἰδοῖ* #

La tradición oral de la Grecia arcaica, tenía como principal finalidad cantar poemas épicos evocando los acontecimientos gloriosos de los héroes de antaño

<sup>16</sup> Homero. *Odisea*. VI - 3.

<sup>17</sup> Se sabe que en el siglo X o IX a.C. la escritura griega, surgida del sistema fenicio, ya se conocía en Creta y para el siglo VIII a.C. el alfabeto ya había tomado forma llevando a cabo el gran logro griego al crear un sistema alfabético completo con vocales y consonante y no sólo con estas últimas como lo tenía el sistema fenicio. También en el siglo VIII a.C. se leía de derecha a izquierda y fue en el siglo VII a.C. que se cambia a la modalidad conocida de lectura de izquierda a derecha, además surge la separación de palabras por medio de una raya vertical. Para el siglo IV a.C. se normaliza el alfabeto griego con 24 signos. Haarmann, H. *Historia universal de la escritura*. p.303-311.

<sup>18</sup> Inscripción de nombres en objetos de cerámica o lápidas.

para revivirlos en la memoria del auditorio. Si bien es cierto que en la segunda mitad del VIII a.C., en la época de Homero, re-surgió la alfabetización en Grecia, es aceptado que el autor de la *Ilíada* y la *Odisea* perteneció a la tradición de la poesía oral de Grecia arcaica y no a la tradición de la palabra escrita. Parry<sup>19</sup> sugiere que los poemas de Homero a finales del siglo VIII a.C. no habían sido escritos y que se les conocía por verdadera tradición oral. Hasta el momento no se han encontrado textos poéticos del siglo VIII a.C. que pudiesen probar que el poeta sabía leer y escribir<sup>20</sup>. La carencia de la tradición escrita potenció la creación y permanencia de poesía oral, donde los únicos actores eran el público y los cantores servidores de las musas.

Ahora bien, hablando de la tradición oral a la cual perteneció Homero Kirk<sup>21</sup> reconoce cuatro momentos en su ciclo vital. Primero está el *originativo*, en el cual aparecen por primera vez canciones narrativas breves, simples y técnicamente ingenuas. En el caso de Grecia este periodo debió haber ocurrido antes del siglo VIII a.C. probablemente durante la edad oscura. En segundo lugar surge el estadio *creativo* en donde se ve refinada la técnica que permite memorizar e improvisar. Este momento tuvo su auge en la Grecia arcaica. Posteriormente aparece el periodo *reproductivo*, donde las técnicas orales son utilizadas por bardos para memorizar y expresar episodios menores de una canción adquirida a otra. En Grecia este periodo pudo haberse dado a mediados del siglo VII a.C. Finalmente se establece el periodo *degenerativo*, en el cual la letra escrita provocó que el poeta reproductivo perdiera el control de sus técnicas orales. La Grecia del siglo VII a.C. fue testigo de la sustitución del ἀοιδός por el recitador entrenado, el ῥαψωδός.

Consideramos importante identificar algunas diferencias entre el ῥαψωδός y el ἀοιδός. El primero es un recitador profesional que cuenta con un repertorio fijo

<sup>19</sup> Easterling P. y Knox B. *Historia de la literatura clásica. I Literatura griega*. p. 15.

<sup>20</sup> Sin embargo, Kirk señala que hay seguridad en que la *Ilíada* y la *Odisea* pertenecen a una tradición oral que se debilitó cuando los poetas iniciaban sus composiciones por escrito, lo cual pudo haber surgido a mediados del siglo VIII a.C. Por lo que junto con el uso de fórmulas, se sugiere que los poetas monumentales como Homero tomaban notas para ayudarse de la construcción de sus obras. Kirk. *Los poemas...* p. 82.

<sup>21</sup> Kirk. *Los poemas...* p. 101 y 102

de poesía famosa. El ῥαψωδός significa “cosedor de canciones” término que se otorgaba, tal vez, porque hilaban frase con frase, verso con verso, tema con tema. El ἀοιδός, es un cantor capaz de crear e improvisar sus propias versiones de los poemas. Hay pinturas en vasos que muestran a los ῥαψωδοῖ recitando con vara en mano, mientras los ἀοιδοῖ se ilustran usando un instrumento como la lira. La función del acompañamiento musical en los cantos de los ἀοιδοῖ no era meramente decorativa sino que apoyaba a los cantores a enfatizar frases, llenar los espacios y daba tiempo al cantor para ordenar el próximo verso. Se piensa que el ἀοιδός Homero creó sus propias interpretaciones de los temas heroicos más destacados cantados durante la edad oscura al combinarlos y extenderlos de tal manera que al ir más allá de lo ordinario hizo surgir la poesía monumental<sup>22</sup>: la *Ilíada* y la *Odisea*.

El ἀοιδός era un viajero que debía tocar muchas puertas buscando tener suerte en alguna que aceptase escucharle. En caso de tener esta fortuna debía permanecer en el umbral, en el lugar de los mendigos, esperando la invitación para sentarse en el salón. El ἀοιδός, en agradecimiento por la hospitalidad brindada, otorgaba obediencia incondicional a su amo y a sus huéspedes para divertir a sus comensales. Dice Fränkel que “...los cantores debieron aceptar este trato con acritud pues se consideraban superiores a sus contratantes temporales...”<sup>23</sup>.

De acuerdo con Fränkel la poesía oral griega en la época arcaica estaba dirigida a grandes círculos de personas, se estructuró y floreció entre las clases dominantes. Era poesía de entretenimiento, su lugar estaba dado por el ocio al grado que en los banquetes se escuchaban a los ἀοιδοῖ por horas. Tal es la descripción que hace el porquero Eumeo en la *Odisea* al decir “... como cuando un hombre contempla embelesado a un ἀοιδός que canta inspirado por los dioses y conoce versos deseables para los hombres – y estos desean escucharle sin cesar

<sup>22</sup> En la época de Homero la mayoría de los poemas orales heroicos variaban de 100 a 500 versos ya que esto era lo que un público toleraba y un solo cantor podía ejecutar. Evidentemente los poemas de Homero exceden esta norma porque cada uno cuanta con 24 cantos donde la *Ilíada* tiene alrededor de 15,620 versos y la *Odisea* 12,010. Ambos pueden ser considerados los primeros poemas monumentales al ser los primeros con esas extensiones. Easterling J. P. Knox B. M. W. *Historia de la literatura clásica...* p. 58.

<sup>23</sup> Fränkel H. *Poesía y filosofía...* p. 29.

siempre que se pone a cantar -..."<sup>24</sup>. El ἄοιδός no tenía un programa fijo por lo que su labor siempre fue de carácter social como el de una conversación y es por ello que la labor de los ἄοιδῶν puede considerarse como un arte social.

La actividad de los ἄοιδῶν podía durar semanas y su trabajo estaba estructurado en dos momentos: 1) el canto de un fragmento de la poesía y 2) una pausa para que los comensales conversaran entre ellos o con el cantor. En este segundo momento el ἄοιδός escuchaba agradecimientos, elogios, promesas de algún regalo y aprovechaba la interrupción para comer. Era de suma importancia que dichas pausas no se interpretaran como conclusión de la poesía, de tal manera que al finalizar alguna parte del poema ésta debía ser inconclusa reclamando un comienzo interesante de una nueva parte. Una vez que el cantor notaba que su actividad empezaba a ser irrelevante para su auditorio, dejaba a su anfitrión y continuaba su camino en búsqueda de un nuevo espacio de hospitalidad.

Por otro lado, los ἄοιδῶν de Grecia arcaica aprendían su profesión de diversas maneras. Encontramos principalmente tres aspectos que pueden describir la forma en la cual los poetas orales de Grecia arcaica aprendieron su actividad. Primero puede notarse en un pasaje de la *Odisea* que el ἄοιδός Femio<sup>25</sup> Terpiada al suplicar a Odiseo por su vida dice "...seguro que tendrás dolor en el futuro si matas a un ἄοιδός, a mí, que canto a dioses y hombres. Yo he aprendido por mí mismo, pero un dios ha soplado en mi mente toda clase de cantos..."<sup>26</sup>. Asimismo, Hesíodo confiesa que "...[las musas de Helicón] enseñaron una vez a Hesíodo un bello canto mientras apacentaba sus ovejas al pie del divino Helicón..."<sup>27</sup>. De esta manera podemos apreciar que la poesía oral se aprendía por otorgamiento divino. Eran los dioses quienes cedían este arte a algunos hombres. En segundo lugar y de acuerdo con Kirk<sup>28</sup> los métodos que utilizaban los cantores eran fundamentales

<sup>24</sup> Homero. *Odisea*. XVII-518.

<sup>25</sup> El nombre de Femio significa "portador de la fama" o "conocedor de la gloria". Y esto alude claramente a la función más importante de los cantores épicos, que era mantener vivos en la memoria los hechos gloriosos de los hombres y de los dioses.

<sup>26</sup> Homero. *Odisea*. XXII-343.

<sup>27</sup> Hesíodo. *Teogonía* 23.

<sup>28</sup> G. S. Kirk. *Los poemas...* Parte II.

para el aprendizaje de los poemas orales. Estos poemas contaban con diversos conjuntos de palabras que definen una idea esencial y ocupan un lugar específico en el verso (fórmulas) lo cual ayudaba a los poetas a recordar versos tradicionales y a componer sus propios versos. El poeta oral componía su poesía sin ayuda de la escritura ya que asimilaba con facilidad a través del oído las diferentes canciones aprendidas de otros ἀοιδοῖ y las reproducía valiéndose de fórmulas y de una poderosa memoria. Esto implica no sólo reconocer la importancia de las fórmulas al interior de los poemas sino también de la memoria como elemento básico de los cantores. Esta última era una habilidad indispensable y debía ser muy bien desarrollada por los poetas orales. La construcción de poemas monumentales constituidos por miles de versos sólo podía atribuirse a poetas realmente excepcionales. Se dice que al transmitir los poemas lo que se otorgaba era su tema principal así como su técnica más que el poema en sí. De esta manera podemos ver que otra forma en que se aprendía la poesía oral era a través de la adquisición de fórmulas y de un importante desarrollo de la memoria. En tercer lugar es sabido que los cantores eslavos<sup>29</sup> también cantaron poemas monumentales de las mismas dimensiones que los griegos. Es importante destacar que, de acuerdo con estudios realizados sobre los cantores eslavos, éstos iniciaban el entrenamiento en su niñez, generalmente a la edad de 8 años, algunos de ellos aprendían a tocar el *gusle*<sup>30</sup> y a cantar estando todavía en los brazos de sus padres. Cuando tenían 12 años los futuros cantores debían acudir a los cafés, mercados o bazares para escuchar durante toda la noche diversos cantos y no podían dormir hasta que grabaran en su memoria un canto<sup>31</sup>. Como menciona Kirk "...el poeta oral debe ser casi invariablemente un profesional o semiprofesional, comenzar su entrenamiento de muchacho y practicar luego constantemente..."<sup>32</sup>. Con lo anterior podemos apreciar que los ἀοιδοῖ aprendían su profesión: por cesión de los dioses,

---

<sup>29</sup> Investigaciones exhaustivas de la poesía eslava, de acuerdo con Fränkel, han sido realizadas por M. Murko y continuadas por Geseman, Parry y Lord.

<sup>30</sup> Equivalente a la lira.

<sup>31</sup> H. Fränkel. *Poesía y filosofía* ... p. 36.

<sup>32</sup> Kirk. *Los poemas*... p. 70.



escuchando frecuentemente a otros cantores para aprender nuevos cantos y fórmulas, desarrollando una gran memoria e iniciando su oficio a una edad muy temprana.

Por otro lado, Fränkel considera que la “gloria” artística de las canciones épicas es obra del poeta pero su contenido es histórico. Es decir, la poesía épica alcanzó su clímax durante los dos siguientes periodos al cual pertenecieron los hechos bélicos gloriosos. De esta manera la poesía oral épica en Grecia arcaica era aprendida por necesidad de conservación histórica donde cada generación crecía en un doble mundo: el real y el de la poesía épica. El objetivo del contenido de la poesía de Homero es de conservación del pasado, es decir, de carácter histórico.

En resumen, la tradición oral de Grecia arcaica a la cual perteneció Homero: se refiere a hechos ocurridos durante el heládico reciente, derivó de alguna posible poesía micénica de los siglos oscuros, fue sustituida por la tradición de la escritura aunque ésta fue un elemento importante para la conservación del material surgido de la poesía oral, la poesía de Homero perteneció a los periodos originativo y creativo, corrió a cargo de los ἀοιδῶν y de los ῥαψωδοῦν y Homero fue un ἀοιδός si se le refiere en su carácter de *creador* de poemas y no de recitador de ellos.

### 1.1.3 Un acercamiento a Homero

Hay diversas versiones acerca de la vida de Homero, incluso hay muchas dudas acerca de su existencia. Homero es considerado como el primer poeta monumental y se ha ligado su nombre al creador de la *Ilíada* y la *Odisea*. Puede concebirse que Homero fue el nombre de un ἀοιδός que dio tal fuerza y estilo a la *Ilíada* y la *Odisea* y que sus seguidores cantores y escritores acordaron, en honor a él, otorgarle su autoría. Puede reconocerse que Homero quizás fue el último cantor o escritor que dio forma final y versión definitiva a ambos poemas monumentales. Aun aceptando que hubo un hombre ἀοιδός llamado Homero éste mantiene su propia personalidad enteramente separada de su poesía por lo que es difícil precisar fechas y más aún acontecimientos en los cuales tuvo lugar la vida del

ἄοιδός. Sin embargo, presentaremos algunos acuerdos que hemos encontrado sobre la posible vida del compositor de la *Ilíada* y la *Odisea*.

Nació en Esmirna, ciudad jónica que está en la costa lidia de Asia Menor a orillas del río Meles, vivió en Quíos y murió en la isla de Ios, isla de las Cícladas entre Naxos y Tera. Se dice que su nombre original era Melesígenes ya que su padre era Meles, y su madre la ninfa Creteida. Sin embargo, en el *Certamen* cantado por Hesíodo se narra que Homero era hijo de Telémaco por lo que Odiseo pudo haber sido su abuelo. Lo que sí es aceptado es que Homero fue contemporáneo de Hesíodo.

No es difícil considerar esta información como fantasiosa. Sin embargo, en Quíos a partir del siglo VI a.C. surgió una corporación rapsódica llamada los Homéridas que fue una sociedad de ῥαψωδοῖ que se especializaban en cantar los poemas de Homero así como algunas descripciones de su vida. Kirk<sup>33</sup> menciona que en el siglo VI a.C. era aceptado que los Homéridas remontaban su linaje a Homero, no obstante, más tarde se acordó que dichos ῥαψωδοῖ no tenían ninguna vinculación familiar con el poeta. Es evidente que ya desde el siglo VI a.C. Homero estaba fuertemente vinculado con la corporación de los Homéridas y con la ciudad de Quíos.

En el *Certamen* Hesíodo narra que después de una fiesta en Argos al volver a Ios, después de una conversación con cazadores de pesca marina, Homero resbaló y al tercer día murió. De acuerdo con la narración de Hesíodo, el poeta de Quíos compuso el epigrama de su propia tumba que dice: "... aquí cubre la tierra al hombre consagrado, ponderador de héroes, al divino Homero..."<sup>34</sup>.

Independientemente del debate en torno a la aceptación de la existencia de un poeta llamado Homero autor de la *Ilíada* y la *Odisea*, nuestra posición es que Homero es *el nombre* de la tradición oral occidental de siglos y no *un* hombre particular de dicha tradición. "...Homero siguió siendo en muchas esferas

<sup>33</sup> Cfr. Geoffrey Stephen, Kirk. *Op. cit.* p. 248.

<sup>34</sup> Hesíodo. *Obras y Fragmentos. Certamen*. Tr. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Editorial Gredos, Madrid, 1997, 337.

fundamentales de la vida espiritual griega el origen que los griegos en toda época han percibido como tal..."<sup>35</sup> Homero es no sólo el origen sino la madura conclusión de un largo desarrollo de la historia griega.

## 1.2 El siglo XV en Tetzcocho

Ahora esbozemos algunos elementos en torno a la época y vida de Nezahualcóyotl. Empecemos diciendo que para el estudio de la cultura mesoamericana se ha aceptado dividirla en tres periodos. El primero llamado Preclásico, que abarca del 2500 a.C. al 200 d.C., aparecen los primeros monumentos con inscripciones calendáricas, numéricas y de escritura, surgen las primeras aldeas, se establecen culturas como la olmeca. Enseguida está el período Clásico que va de 200 al 900 d.C. aproximadamente, se caracteriza por las concentraciones humanas son más grandes, el desarrollo del comercio es controlado por los centros más poderosos, se establecen redes comerciales en toda Mesoamérica, los dirigentes dejan de ser jefes de linaje para ser líderes de poblaciones numerosas, hay grandes diferencias sociales, el trabajo para construcción de palacios y templos es considerado obligación tributaria, surgen ciudades como Teotihuacan. Finalmente el Posclásico que data del 900 al 1521 d.C., en él hay oleadas de comunidades del norte que penetran el territorio mesoamericano, entre ellos, grupos tarascos llegan a tierras nahuas y los chichimecas de Xólotl llegan al Valle de México, hay un auge en la metalurgia del oro, la plata y el cobre, surge el esplendor de la cultura mexicana, nace la triple alianza imperio formado por Tenochtitlan, Tlacopan y Tetzcocho, este periodo fue interrumpido por el arribo de la gente de Castilla. La última etapa del Posclásico será la época de Ixtlixóchitl, padre de Nezahualcóyotl, que combatirá con la gente de Xólotl y, será el período de esplendor de Tetzcocho impulsado por nuestro poeta.

---

<sup>35</sup> A. Lesky. "Historia de la literatura griega" en Hernán A. Ortiz Rivas. *Op. cit.* p. 17.

### 1.2.1 El último Tetzcocho prehispánico

En el gobierno de Nezahualcōyōtl, al igual que en el de Grecia arcaica, había mayordomías encargadas de recaudar los tributos y rentas que abastecían a lo largo del año a los funcionarios del reino y a las casa reales. Existía el régimen de propiedad de las tierras donde se encontraban, por ejemplo, las *tlatecatlalli* que eran las tierras del rey, las *yaotlalli* que eran las ganadas por guerra, las *teopantlalli* que eran las de los templos y los *calpulli*, barrios o poblados que literalmente significa “casa grande”. Éstos eran tierras comunales de cada pueblo que no podían ser vendidas sólo heredadas por lo hijos o deudos<sup>36</sup>. A pesar de la polémica habida en torno al *calpulli*, aceptamos que “...es una forma de organización social basada en el parentesco y que incluía elementos de vecindad residencial entre núcleos familiares emparentados...”<sup>37</sup>. Los *calpulli* tienen básicamente tres características, la primera es que eran unidades económicas primordialmente agrícolas, con derechos sobre la posesión de la tierra, tenían su propia organización y jerarquía interna, nunca estaban aislados siempre formaban parte de unidades sociales y políticas mayores, como las ciudades llamadas *tlatocáyōtl*<sup>38</sup>, Tetzcocho es un ejemplo de estas uniones. La segunda es que estaban constituidos por un conjunto de linajes emparentados entre sí, generalmente por línea paterna y con tendencia a la endogamia. Finalmente, constituían una unidad religiosa interna, que respondía al dios patrono, y externa que daba cuentas al dios del *tlatocáyōtl*, aunque la religión estatal generalmente absorbía la religión particular del *calpulli*<sup>39</sup>. Es interesante notar que el *tlatocáyōtl* contaba con gran diversidad política y étnica porque estaba formado por diferentes *calpulli*, éstos podían separarse del estado aprovechando la coyuntura de las derrotas militares o desastres naturales. Para mantener la cohesión del *tlatocáyōtl* existían dos instancias dedicadas a la

<sup>36</sup> DE ALVA IXTLIXÓCHITL, Fernando. *Obras históricas. Relaciones e historia de la nación Chichimeca*. Tomo I y II. UNAM-IIIH, México, 1977, Cap. XXXV

<sup>37</sup> PASTRANA Flores, Miguel. *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio del calpulli entre los antiguos nahuas*. UNAM-IIIH, México, 2008, p. 27

<sup>38</sup> Designación dada tanto al señorío, reino o estado, como a la grandeza o dignidad suprema. Cfr. SIMÉON, Rémi. *Diccionario de la lengua Náhuatl o mexicana*. Tr. Josefina Oliva de Coll, Siglo XXI, México, 2007, p. 674

<sup>39</sup> PASTRANA Flores, Miguel. *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio del calpulli entre los antiguos nahuas*. UNAM-IIIH, México, 2008, p. 30-34

instrucción de los nahuas: el *calmécac*<sup>40</sup>, lugar en honor de Quetzalcóatl, y el *telpochcalli*<sup>41</sup>, recinto dedicado a Tezcatlipoca. De acuerdo con el *Código Florentino*, "...cuando un niño nacía, lo ponían sus padres o en el *Calmécac* o en el *Telpochcalli*. Es decir, prometían al niño como un don, y lo llevaban o al *Calmécac* para que llegara a ser sacerdote, o al *Telpochcalli* para que fuera un guerrero..."<sup>42</sup>. Al *calmécac* generalmente asistían los niños de la realeza, *pipiltin*, y al *telpochcalli* acudían comúnmente la mayoría del pueblo, *macehualtin*. Aunque la entrada al *calmécac* o *telpochcalli* dependía de la elección de los padres y no existía una rígida división entre nobles que debía asistir al primero y plebeyos al segundo, eran pocos los plebeyos que se formaban en el *calmécac*. Aún así, si un *macehualli* se distinguía por su esfuerzo militar y un *pilli* no cumplía con las leyes de la nobleza, el primero era encumbrado y, en algunos casos, sus hijos nacían nobles, mientras que el segundo era degradado y su descendencia se convertía en *macehualtin*.

En ambas escuelas los jóvenes eran inducidos en la adquisición de conocimientos y habilidades que les permitían desempeñarse correctamente, desde las costumbres nahuas, en su rol social. Eran, sobre todo, lugares de servicio ya que consideraban que todo hombre y mujer estaban obligados a cumplir en una etapa de su vida las funciones de sacerdote en un templo. Así, las tres principales actividades realizadas en las escuelas eran: *servicio* al dios tutelar, como limpieza y mantenimiento del templo, *adquisición de conocimientos*, principalmente científicos, artísticos y militares, y *producción* en tanto labrar oro, pedrería y plumería, acudir a las siembras colectivas, a la construcción de canales y edificio, etc.

<sup>40</sup> Viene de *calli* "casa" y *mécatl* "cordón, cuerda" por lo que literalmente puede significar "cuerda o hilera de casas". En Tetzcocho esta institución era llamada *tlacateo*

<sup>41</sup> Deriva de *telpochtli* "hombre joven, adolescente, muchacho" y *calli* "casa" así tenemos que literalmente significa "casa de jóvenes"

<sup>42</sup> *Código Florentino*, lib III, p. 49. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. UNAM, México, 2006, p. 225. Queda claro que tanto el *calmécac* como el *telpochcalli* eran controlados por el *tlatocáyotl*. Sin embargo, si bien se alcanza a vislumbrar que los contenidos educativos del *calmécac* responden al proyecto del *tlatocáyotl*, no es del todo claro si los contenidos propios de los *telpochcalli* respondían a las particularidades de cada *calpulli*. Además vale la pena advertir que de acuerdo con la obra de fray Diego de Durán puede notarse la diferencia entre dos tipos de templos: 1) la de los jóvenes, hombres y mujeres, dedicados al Huitzilopochtli que procedían de barrios específicos de la ciudad en número limitado y sólo por un año; 2) los jóvenes que acudían por más tiempo a servir a Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. Cfr. LÓPEZ Austin Alfredo. *La educación de los antiguos nahuas* 1. SEP, El caballito, México, 1985, capítulo 2. En este texto López Austin presenta fragmentos de la obra de Durán conocida como *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*.

El trabajo en el *calmécac* era considerado más arduo que el ejecutado en el *telpochcalli*, lo cual se justificaba al considerar que eran más duras las labores del gobierno que las de la tierra o la guerra. La preparación en el *calmécac* no sólo implicaba el aprendizaje de conocimientos selectos, también la vida del estudiante era de constantes sacrificios. Los estudiantes en el *calmécac*:

Barrían y limpiaban la casa todos a las cuatro de la mañana [...] Los muchachos ya grandecillos iban a buscar puntas de maguey [...] Iban a traer a cuestras, leña del monte que era necesaria para quemar en la casa cada noche [...] Cesaban del trabajo un poco tempranillo y luego iban derechos a su monasterio a entender en el servicio de los dioses y ejercicios de penitencia, y a bañarse primero [...] La comida que hacían la guisaban en la casa [...] A la puesta del Sol comenzaban a aparejar las cosas necesarias [...] Cada media noche todos se levantaban a hacer oración y al que no se levantaba y despertaba, castigábanle punzándole las orejas, el pecho, muslos y piernas. [...] Les enseñaban a los muchachos a hablar bien y a saludar y a hacer reverencia [...] Les enseñaban todos los versos de cantos para cantar, que se llamaban cantos divinos, los cuales versos estaban escritos en sus libros [...] Y más, les enseñaban la astrología indiana y las interpretaciones de los sueños y la cuenta de los años<sup>43</sup>.

De acuerdo con lo anterior, notamos que eran tres aspectos que se aprendían en el *calmécac*: 1) *auto-control* y disciplina en el cuerpo para las labores domésticas y de los templos; 2) *hablar bien* propio de la nobleza<sup>44</sup>; 3) *canto*, a través de los cuales conocían la religión, historia y pensamiento nahuas. Además, agrega Durán<sup>45</sup>, aprendían las artes militares, eclesiásticas, de astrología y astronomía.

Probablemente el *Códice mendocino*<sup>46</sup> sea uno de los documentos que mayor información pictográfica nos proporciona sobre la crianza de los niños y jóvenes

<sup>43</sup> *Códice Florentino*, lib I, p. 327. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. UNAM, México, 2006, p. 226.

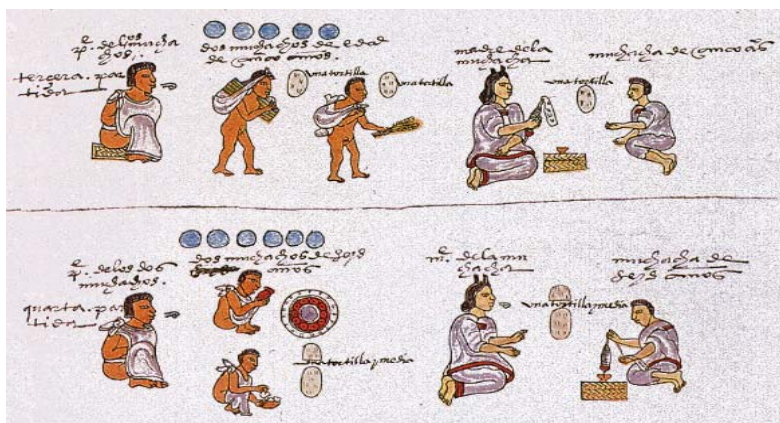
<sup>44</sup> Es muy interesante la similitud que hay en este aspecto con Grecia, ya que griegos y nahuas se distinguían y tomaban distancia de los *bárbaros* y *popolocas* respectivamente. Tanto para el griego como para el náhuatl *hablar bien* su lengua les daba el derecho a ser llamados así: griegos y nahuas.

<sup>45</sup> Durán, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España*, t. II, p. 229. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. UNAM, México, 2006, p. 227.

<sup>46</sup> El documento original se encuentra en la Biblioteca de Bodleiana de Oxford. Cfr. LÓPEZ Austin Alfredo. *La educación de los antiguos nahuas* 1. SEP, El caballito, México, 1985, capítulo 3. Aquí López Austin ofrece explicaciones detalladas de las láminas 58 a 72 entre las cuales se encuentran las costumbres nahuas de crianza.

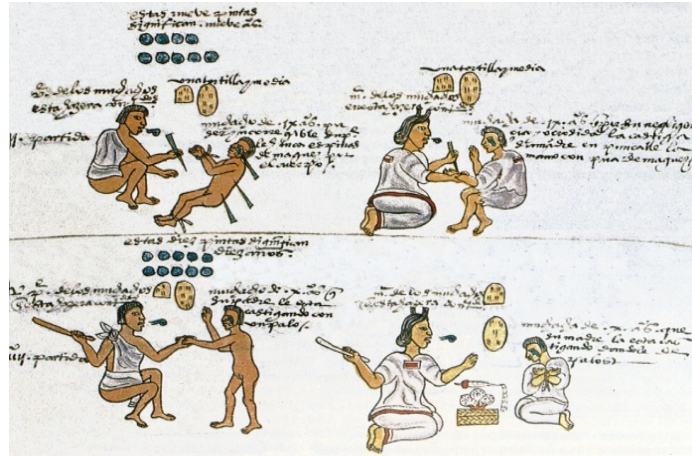
tetzcocanos en la época anterior a la llegada de los castellanos. Sólo a manera de ejemplos mencionaremos, a partir de dicho códice, algunas de las actividades y castigos que se seguían en el *calmécac*.

A los cinco y seis años los niños cargaban leña, llevaban envoltorios de poco peso a los tiangués, recogían granos de maíz o frijol, las niñas aprendían a tomar el huso y rueca para hilar.



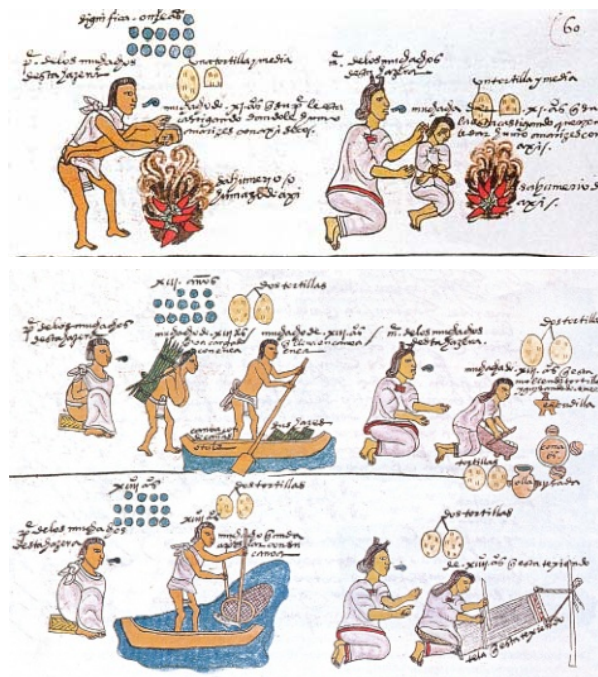
Códice Mendocino, lámina 59 (detalle)

A los nueve años, en caso de ser negligente o desobediente ataban al muchacho de pies y manos, desnudo, le enterraban púas de maguey por el cuerpo y a las muchachas les punzaban las manos con las tales púas. A los once años el castigo por desobediencia, por no atender los consejos de sus padres, por viciosos o vagabundos, tanto para hombres como para mujeres, era poner humo con ají en su nariz. A los trece y catorce los muchachos se encargaban de traer leña del monte, con la canoa traer carrizo y pescar, las mujeres tejían, molían el maíz, hacían tortillas y otros guisos.



Códice Mendocino, lámina 60 (detalle)

Sin duda la instrucción en las escuelas mexicas y tetzcocanas era muy severa y era dirigida a formar rostros sabios y corazones fuertes. Por lo que, de cualquier modo, permanecer en el *calmécac* o en el *telpochcalli* era motivo de orgullo y si el joven salía de ahí perdía la oportunidad de hacer carrera en los ascensos sociales pasando así a engrosar las filas de la vida vulgar. De tal manera que los méritos escolares y militares, ligados al *calmécac* o al *telpochcalli*, eran la base para el ascenso social, por lo que estos recintos se convertían en uno de los ejes de la conformación de los cuadros dirigentes.



Códice Mendocino, lámina 61 (detalle)



Además del *calmécac* y del *telpochcalli* había las llamadas *cuicacalli*, “casas de canto”, que estaban situadas junto a los templos donde residían los maestros que enseñaban a los muchachos canto, baile y la ejecución de instrumentos musicales. Ahí se enseñaban los cantos profanos: hazañas de héroes, elogios de príncipes, lamentaciones por la brevedad de la vida y de la gloria, exaltaciones guerreras. Los cantos y bailes eran otra manera de comunicación con lo divino y el mundo. Aunque en el *calmécac* se enseñaba el sistema de interpretación y lectura de los códices, en los *cuicacalli* los cantos debían ser memorizados y probablemente la pictografía de los códices servía como apoyo nemotécnico. Aquí encontramos otra diferencia con la tradición oral griega, ya que los  $\alpha\omicron\iota\delta\omicron\iota$  no contaban con un sistema de escritura para componer y ejecutar su poesía. Mientras que los *cuicapicque*, “forjadores de cantos” podían apoyarse en la pictografía propia de sus libros. Así un cantor náhuatl dice:

In noncuica amoxtlapal,  
ya noconyazozoutinemi,  
nioxchialotzin,  
nontlatetotica  
in tlacuilolcalitic ca<sup>47</sup>.

Existían tres tipos de poetas: el profesional asalariado, el aficionado noble y el plebeyo no asalariado. Nezahualcóyotl pertenece al segundo tipo, con un lirismo que refleja los temas más comunes de la poesía náhuatl: indagaciones sobre la naturaleza, la función de la poesía, meditaciones sobre la relación del hombre con lo divino, lamentos por la fugacidad de la vida, cavilaciones sobre el más allá, elogios a guerreros y príncipes, etc.<sup>48</sup> Si bien es cierto había diferentes ocasiones y lugares para cantar y bailar como las fiestas de las veintenas, en plazas públicas o

<sup>47</sup> Yo canto las pinturas del libro / lo voy desplegando, / soy cual florido papagayo, / mucho es lo que hablo, / en el interior de la casa de / las pinturas. *Cantares mexicanos*, fol. 51v. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *Quince poetas del mundo náhuatl*. Diana, México, 2006, p. 14

<sup>48</sup> Es de llamar la atención que en los temas abordados por el poeta de Tetzcocho no hay versos de amor o eróticos.

en las casas de canto, no hay elementos que nos indiquen que la poesía de Nezahualcáyotl<sup>49</sup> se haya cantado en público.

En resumen, podemos decir que en el Tetzco de Nezahualcáyotl: el régimen de propiedad de la tierra incluía a los *calpulli*, unidad social basada en el parentesco, como las principales células del *tlatocáyotl* o ciudad; lo que cohesionaba al *tlatocáyotl* eran el *calmécac* y el *telpochcalli*, siendo sus principales actividades el servicio al tempo de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca respectivamente, la adquisición de conocimientos científicos, artísticos y militares, así como la fabricación de artículos y construcciones públicas; la disciplina en el *calmécac* y *telpochcalli* era muy severa; existían las *cuicacalli* donde se enseñaba el canto, baile y ejecución de instrumentos musicales. Los señores encargados de tales instancias educativas de la unión que caracteriza o forma al *tlatocáyotl*, eran los *cuicapicque* y *tlatatinimeh* los cuales enseñaban el *cuicatl*, canto, y el *tlahtolli*, palabra o discurso.

### 1.2.2 Cuicapicque y Tlatatinimeh

Se sabe que en los *calpulli* había sacerdotes llamados *tlapixcatzin*, “el que guarda o conserva”, que tenían la función de enseñar, sin alteración, los *teocuicatl* “cantos divinos”. También había sacerdotes llamado *Epcohua tepictoton* “serpiente de nácar”, relacionado con Tláloc, que tenía la labor de examinar y aprobar los diversos cantos compuestos. Y estaban los *cuicapicque*, “forjadores de cantos”, similares a los *ἄοιδοῖ*, que eran propiamente los poetas<sup>50</sup>. Aunque, a diferencia de los *ἄοιδοῖ*, los *cuicapicque* no eran peregrinos que debían tocar puertas para cantar sus poemas ni para divertir a sus comensales. Sin embargo, los poemas de *ἄοιδοῖ* y *cuicapicque* se estructuraron y florecieron en las clases dominantes. Quizás, la diferencia radique en la conciencia social del valor formativo del trabajo del *cuicapicque*. Por su parte el *tlatatinini*, “el que sabe algo”, representa al sabio náhuatl

<sup>49</sup> Aún y cuando se sabe que el séptimo rey de Tetzco compuso alrededor de 30 poemas conservados en las colecciones de cantares prehispánicos.

<sup>50</sup> León-Portilla ha identificado 15 *cuicapicque* del México prehispánico, de los cuales 5 pertenecen a Tetzco y uno de ellos es Nezahualcáyotl. Cfr. LEÓN-PORTILLA Miguel. *Quince poetas del mundo náhuatl*. Diana, México, 2006

y es aquel que posee tanto el *amoxtli*, “libro”, como el *in tlilli in tlapalli*, “tinta negra y roja” metáfora que designa a la sabiduría<sup>51</sup>. Los *tlamatinimeh*, “los que saben algo”, eran los encargados de enseñar los cantos a los jóvenes siguiendo el camino del libro, *amoxohtoca*, es decir, había una enseñanza que vinculaba el canto con el contenido de los códices por lo que no había una separación entre la oralidad y la pictografía. Los códices, por su contenido, pueden ser descritos como *tonalámatl*, o libro de cuentas de los días y destinos; *xiuhámatl* y *tlacamecayoámatl*, libro de los años y linajes, así como de naturaleza histórica; y *teoámatl*, libros acerca de las cosas divinas<sup>52</sup>. Estos temas, al igual que el contenido de la poesía oral épica en Grecia, se aprendían no sólo por necesidad de conservación histórica antes bien porque en ellos habitaba el sentido de la comunidad. Los libros dicen cosas que deben ser oídas y, para entender el significado de cada episodio pictográfico, era necesario cantar lo que de memoria se había aprendido en el *calmécac*. La oralidad era un importante elemento en la cultura anterior a la llegada de los españoles, ya que, de acuerdo con Garibay y siguiendo a Tovar “...para tener memoria entera de las palabras [...] había cada día ejercicios de ello en los colegios de los mozos principales [calmécac] [...] de esta manera se conservaron muchos parlamentos sin discrepar palabra, de gente en gente...”<sup>53</sup>. Al igual que la tradición oral griega la memoria era parte fundamental, mientras que los griegos contaban con fórmulas y el uso de la lira como ayuda nemotécnica, los nahuas lograban memorizar sus cantos con el uso de instrumentos musicales, sílabas no léxicas, pictografía de los códices y movimientos corporales propios de la danza. La identidad cultural de los nahuas se encontraba tanto en el contenido de sus libros como en la memoria de

<sup>51</sup> *Códice florentino*, 1979, III, X, fol. 19 v. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. Colegio Nacional, FCE, México, 1997, p. 27. Cabe señalar que *amatl* y *oxitl* significa literalmente “hojas de papel pegadas”. *In tlilli* significa negro mientras que *in tlapalli* significa color; palabra que muchas veces se traduce por *colorada* y por tanto por *rojo*, de ahí que se diga *tinta roja* más que *tinta de color*

<sup>52</sup> De acuerdo con León-Portilla actualmente contamos con 15 códices prehispánicos. LEÓN-PORTILLA Miguel. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. Colegio Nacional, FCE, México, 1997, p. 29

<sup>53</sup> GARIBAY, Ángel. *Historia de la Literatura Náhuatl. Etapa autónoma: de C. 1430 a 1521*. Porrúa, México, 1987. p. 14. Aquel “canto de las pinturas” de un poema náhuatl (Cantares mexicanos, fol 51 v.) era la acción educativa con la cual palpitaba la cultura náhuatl. Incluso, según el modelo tolteca, ideal de vida para nuestros antiguos nahuas, una ciudad comenzaba a existir cuando se establecía en ella el lugar para los atabales, la casa del canto y el baile. Informantes de Sahagún. *Códice matritense* de la Academia de la Historia, f 180 v, En MARTÍNEZ, José Luis. *Op. Cit.*, p. 95

los sacerdotes, sabios, dirigentes y estudiantes del *calmécac*. “...Bien se les enseñaban los cantos, los que ellos llamaban cantos divinos; siguen el camino de los libros [*amox-oh-toca*] y también se les enseñaban, la cuenta de los días y los destinos, los libros de cantos, y los libros de los años...” estos podían entonarse<sup>54</sup>.

Tanto los *cuicapicqueh*, “forjadores de canto”, como los *tlatimimeh*, “los que saben algo”, eran considerados *pipiltin*, nobles maestros de la palabra, quienes daban plenitud y contento a los *macehualtin*, gente del pueblo de los distintos *calpulli*. La producción literaria, al igual que en la Grecia clásica, otorgaba lineamientos morales, que establecían formas de vida, además de dar sentido e identidad a la comunidad.

Como hemos dicho, el *calmécac* eran los centros donde se preparaba principalmente a los *pipiltin*, los príncipes, lugares donde se aprendía el *tecpillahtolli*, el lenguaje noble, la memorización sistemática tanto de *cuicatl* y *tlahtolli*, como de una amplia gama de códigos<sup>55</sup>. Además aprendían *in xochitl in cuicatl* “la flor y el canto” que, de alguna manera, expresa lo que conocemos como poesía. Sólo una distinción, *ποίησις*, puede significar poesía en tanto acción, creación o construcción de algo a través de palabras, mientras *in xochitl in cuicatl* puede referirse a aquellas palabras floridas de las cuales emana la belleza de las flores del decir poético. En las festividades, principalmente en las veintenas del año solar, la danza, la música y el canto se integraban fuertemente logrando la vinculación entre los miembros de la comunidad.

El *cuicatl*<sup>56</sup> es el canto náhuatl del cual brota todo sentido. Si bien es cierto el *cuicatl* tiene una sintaxis propia, tal organización sintáctica al ser acompañada

<sup>54</sup> Afirma León Portilla. *Códice Florentino*, vol III, libro III, fol. 39 r. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *Quince poetas del mundo náhuatl*. Diana, México 2006. p. 19. En adelante me referiré a este texto como *Quince poetas*.

<sup>55</sup> LEÓN-PORTILLA Miguel. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códigos mesoamericanos a la escritura alfabética*. Colegio Nacional, FCE, México, 1997, p. 255

<sup>56</sup> De acuerdo con León-Portilla algunas de las principales características de los *cuicatl* son: 1) se agrupan en lo que se ha llamado *unidades de expresión*, que son separadas por puntos y aparte, por una sangría o por sílabas que carecen de contenido léxico y que son exclamaciones o interjecciones: *aya, iya, huiya, ohuaya*. 2) hay elementos no léxicos que suelen acompañar al texto, como indicaciones de uso de instrumentos, el tono, el ritmo o el modo de tocar algún instrumento, tal es el caso de la combinación de las sílabas *to, ti, co, qui*; incluso Garibay ha aceptado que cada una de estas sílabas corresponde a una nota musical. Los principales instrumentos que acompañan a los *cuicatl* son *huehuetl* -tambores-, *tlanpanhuehuetl* -tambores no portátiles que permanecen en la tierra-, *teponaztli*, -tambor o xilófono vertical ahuecado que presenta una o dos lengüetas en

tanto de música como de danza éstas otorgan un sentido pleno al canto. *Macehualiztli*, “danzas de merecimiento” que se ejecutaban en un ambiente de festividad sagrada, como *netoliliztli*, “danzas de placer”, eran parte fundamental de los principales ritos y fiestas nahuas<sup>57</sup>. Bien podemos decir que en tal tradición no sólo se entrelazan la voz, el ritmo, las palabras, antes bien lo oral se *in-corpora* a la vida de la comunidad empapándola de sensorialidad. Así lo expresa Monolinía:

En éstas [las fiestas] no sólo llamaban y honraban e alababan a sus dioses con cantares de la boca, más también con el corazón y con los sentidos del cuerpo, para lo cual bien hacer, tenían e usaban de muchas memorativas, ansí en los meneos de la cabeza, de los brazos y de los pies, como con todo el cuerpo trabajaban de llamar y servir a los dioses<sup>58</sup>.

La palabra náhuatl se funde con los sonidos musicales y los movimientos dancísticos para idear el sentido sensible propio de la “tradición oral” de nuestros antiguos mexicanos. La musicalidad y movimiento de la palabra náhuatl, manifiesta en *in xochitl in cuicatl*, proyecta sonidos que sostienen el sentido del canto más allá de la sintaxis gramatical. Por ello no es casual encontrar al interior de los cantos aquellas sílabas no léxicas y más aún la abundancia de metáforas<sup>59</sup>. En *in xochitl in cuicatl* se une la palabra, la imagen y el movimiento del cuerpo así como el ritmo y el sonido de la música.

Había diversos tipos de cantos<sup>60</sup>: los *teocuicatl* “cantos divinos” que eran aprendidos por lo jóvenes en el *calmécac* siguiendo lo escrito en el *amohxotoca*,

---

forma de H- *tlapitzalli* –flautas-, *tecciztli* –caracoles-, *chicahuaztli* –sonajas-, *omichicahuaztli* –sonajas de hueso-, *ayotapalcatl* –conchas de tortuga, *tzitzilli* –campanillas-, *coyolli* –cascabeles- 3) Sílabas no léxicas que indican medida o énfasis a la expresión que antecede, tales sílabas pueden ser: *aya*, *iya*, *huiya*, *ohuaya*, *ahuaya*, *ahuaye*, *ahue*, *ohue*, *ohuia*, *ohuiya*, *lili*, *aylili*, *tanlalala*, *ayao*, *yehuaya*. Lo anterior son inferencias hechas por los especialistas, ya que es imposible conocer con exactitud la manera como se ejecutaban los cuicatl. Cfr. LEÓN-PORTILLA Miguel. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códigos mesoamericanos a la escritura alfabética*. Colegio Nacional, FCE, México, 1997, p. 237-288

<sup>57</sup> Cfr. Durán Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, 1867-1880, II, 230; Motolinía, Toribio de Benavente. *Historia de los indios de Nueva España*, Madrid, Historia, 1985, 386-387. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códigos mesoamericanos a la escritura alfabética*. Colegio Nacional, FCE, México, 1997, p. 310-313

<sup>58</sup> Motolinía, Toribio de Benavente. *Historia de los indios de Nueva España*, Madrid, Historia, 1985, 386-387. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códigos mesoamericanos a la escritura alfabética*. Colegio Nacional, FCE, México, 1997, p. 313

<sup>59</sup> Por ejemplo aquellas alusivas a la nobleza: piedras finas, los *chalchihuitl*, jades y *teoxihuitl*, piedras color turquesa; sitios de placer y sabiduría como las *xochicalli* “casas floridas”, las *tlachuillocalli* “casas de pinturas”, las *amoxcalli* “casas de libros”. O bien metáforas referidas a la guerra: *atl*, *tlachinolli* “agua, fuego”, *mitl*, *chimanalli* “flecha, escudo”.

<sup>60</sup> En LEÓN-PORTILLA Miguel. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códigos mesoamericanos a la escritura alfabética*. Colegio Nacional, FCE, México, 1997, p. 320-329

“seguir el camino del libro”; cantos de guerra *yahocuicatl*, que tratan temas acerca de las luchas con otros pueblos; cantos de tiempo de verdor o cantos de flores *xopanquicatl* o *xochicuicatl*, de tono lírico que canta tanto la alegría como la tristeza; cantos de privación *icnocuicatl*, dirigidos a la meditación e indagación de temas como la vida, la muerte, los destinos, el más allá, lo divino, etc., varios *cuicatl* de Nezahualcōyotl pertenecen a este género al abordar sobre todo temas como la duda y la angustia ante lo divino; y cantos de placer *ahuilcauicatl* o cantos de cosquilleo *cuecuexcuicatl*, que refieren temas eróticos.

Aparte del *cuicatl* existen otras composiciones llamadas *thahtolli*<sup>61</sup> que puede traducirse como palabra, discurso o relación. Pueden distinguirse tres tipos: los *tlauetzalli* relato o narración, por medio de la cual se transmiten leyendas, crónicas, historias y mitos; en su contenido se encuentran los *teotlahtolli*, palabras divinas, los *in ye huecauh tlahtolli*, palabra acerca de las cosas antiguas –donde se encuentran el *ihtoloca*, lo que se dice de las cosas antiguas y el *tlauhtolotl*, suma o esencia de la palabra- y, los *tlahtiliz-tlahtol-zazanilli*, relaciones orales de lo que se sabe o relato que enseña, que por cierto es lo más cercano a *mito*. Estos *tlauetzalli* eran transmitidos por “...el *tlauetzqui*, el narrador, quien dice las cosas con gracia, es como un tolteca del labio y la boca [...] de él es el *tecpillahtolli*, ‘el lenguaje noble’ y la expresión cuidadosa...”<sup>62</sup>. En segundo lugar están los *huehuetlahtolli*, “antigua palabra”, son las narraciones que cobijan lo más elevado de las normas morales, la retórica y la teología de los nahuas, probablemente los *huhuehtlahtolli*<sup>63</sup> más conocidos son los que ocupan la parte central del libro VI del *Códice Florentino* y que refieren no sólo a las pláticas que hacían los progenitores a sus críos dándoles consejos sobre cómo conducirse en la vida, sino a cualquier

<sup>61</sup> Los *tlauhtolli* se caracterizan por: 1) tener un desarrollo lineal en el sentido de las palabras que les suceden, digamos que las unidades expresivas son más difíciles de identificar a diferencia de los *cuicatl*. 2) las frases, a diferencia de los *cuicatl*, presentan mayor complejidad sintáctica y difícilmente puede identificarse la estructura métrica. Cfr. LEÓN-PORTILLA Miguel. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. Colegio Nacional, FCE, México, 1997, p. 289-308

<sup>62</sup> “Códice Matritense de la Real Academia”, fol. 122 r. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. Colegio Nacional, FCE, México, 1997, p. 334

<sup>63</sup> *Huehuetlahtolli*. *Libro Sexto del Códice Florentino*. Paleografía, versión, notas e índice de Slavador Díaz Cíntora. Coordinación de Humanidades-UNAM, México, 1995, p. 5-15

advertencia por parte de los ancianos a los jóvenes. La ancianidad de la palabra no está vinculada con una gran distancia temporal, como generalmente se da al sentido de lo antiguo, más bien *la vieja palabra* se considera como *palabra actual de mayores*; por lo que podríamos decir que se trata de *palabras mayores*. En la cultura náhuatl la palabra de los viejos estaba en muy alta estima y se valoraba por la experiencia acumulada a lo largo de la vida. Puede decirse que la transmisión de las normas morales no era privativa de un maestro guardado en una institución, antes bien era una práctica dada en las calles o en las casas por los ancianos. Así resulta interesante que ningún *huehuehtlahtolli* pertenezca al ámbito académico y que los últimos consejos que dan los padres a los hijos son en presencia del *tlatlatini* como despedida al joven al ingresar al *calmécac*. Y en tercer lugar pueden distinguirse todos aquellos *tlahtolli* que describen distintas instancias culturales como el comercio, la medicina, la farmacología, el calendario, etc.; entre ellos ocupan un lugar especial los *in tonalli in tlatlahtollo* “conjunto de palabras acerca de los destinos” y lo *nahuallahtolli* “palabra de brujo, curandero o adivino” que era el lenguaje empleado por hechiceros para expresar sus conjuros.

### 1.2.3 Un acercamiento a Nezahualcōyotl

El pensamiento y la poesía de Nezahualcōyotl al llegar hasta nosotros le hacen ser uno de los más conocidos y admirables pensadores y poetas de México. Hay diversos documentos donde puede descubrirse la vida y obra de este poeta de Tetzcocho, testimonios tales como códices, crónica y poemas. A continuación, con base en algunas de tales fuentes así como de algunos de los principales estudios que se han hecho sobre él, haremos un breve recorrido biográfico del rey de Tetzcocho, aún y sabiendo que muchas de las narraciones que hay en torno a Nezahualcōyotl son ilusorias.

Es aceptado que Acolmiztli Nezahualcōyotl, “brazo o fuerza de león y coyote hambriento o ayunado”, fue hijo de Ixtlixóchitl, 6° rey de Tetzcocho. Nació en *Ce mázatl*, “1 venado”, del año *Ce tochtli*, “1 conejo”, que corresponde al 28 de

abril de 1402, en Tetzcocho la capital del señorío chichimeca de Acolhuacan<sup>64</sup>. Aunque tuvo una gran cantidad de concubinas e hijos es aceptado que su mujer legítima fue Azcalxochitzin y su hijo Nezahualpilli fue su sucesor. Los señores de Tenochtitlan fueron sus parientes cercanos, Chimalpopoca e Itzcóatl fueron sus abuelos, Motecuhzoma I fue su tío y Motecuhzoma II, quien estaba al mando de Tenochtitlan a la llegada de los españoles, fue su primo.

Entre los seis y ocho años Acolmiztli Nezahualcóyotl acudió al *calmécac* e inició la severa educación dedicada a la nobleza. A la edad de 12 años fue jurado por príncipe heredero del imperio tetzcocano y desde entonces vivió cercanamente las contiendas entre Tezozómoc, emperador tepaneca, e Ixtlixóchitl, rey de Tetzcocho. Hasta que en 1418 finalmente Nezahualcóyotl, escondido tras un árbol, presencié la muerte de su padre, quien le dirige como despedida estas palabras:

Aquí ha de ser el último día de mis desdichas, y me es fuerza el partir de esta vida: lo que te encargo y ruego es que no desampares a tus súbditos y vasallos, ni echés en olvido de que eres chichimeca, recobrando tu imperio, que tan injustamente Tezozómoc te tiraniza, y vengues la muerte de tu afligido padre; y que has de ejercitar el arco y las flechas; sólo resta que te escondas entre estas arboledas porque no con tu muerte inocente se acabe en ti el imperio tan antiguo de tus pasados<sup>65</sup>.

Desde aquel momento hasta que recuperó su imperio, 10 años más tarde, Acolmiztli Nezahualcóyotl vivió ocultándose de los tepanecas. Primero permaneció un año con sus tíos los señores de Tlaxcala. Después fue a Chalco donde, disfrazado de soldado, peleó con los chalcas y, al matar a la mujer que lo

<sup>64</sup> Lugar que se vanagloriaba por ser uno de los más antiguos del mundo nahua y sus habitantes se tenían por sucesores de legendarios toltecas. Los chichimecas habían sido nómadas estableciéndose en Xólotl, luego en Tenayuca y finalmente en Tetzcocho. Sus rudas costumbres se transformaron al tener contacto con grupos como los nahuas de quienes adoptaron su lengua. Es interesante notar que *chichimeca*, es su propia lengua, según De Alva Ixtlixóchitl quiere decir las águilas; *Acolhuacan*, quiere decir, según Pomar, "gente más dispuesta y alta de los hombros que los *colhuaque*" ya que *acol* quiere decir "hombro" por lo que se interpreta que *acolhuaque* como "hombros"; finalmente Tetzcocho quiere decir "en las varas duras y resistentes" que es una corrupción del nombre chichimeca Tétzcotl que era el del cerro en cuyas faldas se asentaron y que luego llamaron en su diminutivo Tetzcotzincó. Esta es la razón por la que hemos optado escribir Tetzcocho y no Texcocho. Cfr. MARTÍNEZ, José Luis. *Nezahualcóyotl, vida y obra*. FCE, México, 2004, nota 3 del capítulo 1.

<sup>65</sup> DE ALVA IXTLIXÓCHITL, Fernando. *Obras históricas. Relaciones e historia de la nación Chichimeca*. Tomo II. UNAM-IIIH, México, 1977, Cap. XIX. Además de esta narración, en el *Códice Xólotl VII* encontramos entre otras referencias a Nezahualcóyotl, el importante pasaje en el que el príncipe oculto en un árbol presencia la muerte de su padre. Tal códice es tetzcucano posthispánico, hecho con técnica indígena, también es conocido como *Historia de la Nación Chichimeca* y tal vez este manuscrito es el que nos da mayor información, en glifos, acerca de Nezahualcóyotl.



albergaba en su casa, fue descubierto y encerrado en una jaula; finalmente logró escapar de la muerte con la ayuda de Quetzalmacatzin, hermano del señor de Chalco, quien toma su lugar en la jaula. Entre 1420 y 1426 Nezahualcōyotl vivió en paz en Tenochtitlan y finalmente en Tetzcocho. Durante estos años debió completar su adiestramiento militar y educación. Probablemente por aquella época compuso su famoso poema “Canto a la huída”. La tregua terminó cuando Tezozómoc soñó que el príncipe Nezahualcōyotl lo destruiría y recuperaría su reino<sup>66</sup>. Antes de fallecer el rey tepaneca pide a su hijo Maxtla dé muerte a Nezahualcōyotl, quien llega entre los señores a los ritos fúnebres del Tezozómoc. Alrededor de 1427 Maxtla intenta por todos los medios deshacerse del príncipe tetzcochano de tal suerte que durante 14 días Nezahualcōyotl huyó<sup>67</sup> desesperadamente de su muerte y captura. Durante el asedio logra reunir a sus aliados para reconquistar su señorío hasta que finalmente, después de una terrible batalla entre las dos alianzas, recobró su lugar en Tetzcocho en *ce ollin* del mes *micailhuzintli*, lo que equivale al 11 de agosto de 1427. Sin embargo, las batallas contra los tepanecas continuaron un año más, mexicas y tetzcochanos enfrentaron al poderoso ejército de Maxtla vencién-dole finalmente en Azcaputzalco, lugar que Nezahualcōyotl declaró desde entonces feria de esclavos<sup>68</sup>. Fue en 1430 que el rey de Tetzcocho logró recuperar todas sus provincias hasta que Xochimilco y Cuitláhuac se rindieron.

En el año *nahui ácatl*, “4 caña”, en 1431, a los 29 años de edad Nezahualcōyotl fue jurado señor de Tetzcocho. Se dice que los ritos seguidos para la coronación del rey de conjugaron la tradición mexica con la propiamente tetzcochana<sup>69</sup>. Lo primero que hizo en nuevo rey fue dividir el imperio en tres:

<sup>66</sup> Un análisis de este interesante sueño lo presentamos en el capítulo 2 cuando nos referimos a la Transformación.

<sup>67</sup> Cfr. DE ALVA IXTLIXÓCHITL, Fernando. *Obras históricas. Relaciones e historia de la nación Chichimeca*. Tomo II. UNAM-IIIH, México, 1977, Cap. XXIV-XXVII. Dado que esta huída es comparable a las pericias de Odiseo durante su regreso a Ítaca, se revisará con mayor cuidado en los próximos capítulos.

<sup>68</sup> DE ALVA IXTLIXÓCHITL, Fernando. *Obras históricas. Relaciones e historia de la nación Chichimeca*. Tomo I y II. UNAM-IIIH, México, 1977, Cap. XXXI. Aunque en los *Anales de Cuauhtitlan*, 162 se asegura que Maxtla no murió en tal batalla

<sup>69</sup> A propósito de las palabras empleadas durante la coronación de *pilli* o *tecuhitli*, es interesante revisar los capítulos XI y X del libro VI DE SAHAGÚN Fray Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Tomos I, II y III. Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Cien de México, CONACULTA, México, 2002

<i>Ciudad</i>	<i>Gobernante</i>	<i>Título</i>
Tetzcocho	Nezahualcōyotl	Chichimécatl Tecuhtli (antiguos chichimecas)
Mexico	Itzcoatzin	Colhua Tecuhtli (antiguos culhuas tultecas)
Tlacopan	Totoquihuatzin	Tepanécatl Tecuhtli (antiguos reyes de Azcaputzalco)

Estas fueron las tres ciudades y títulos principales de los nahuas del centro de México hasta la llegada de la gente de Castilla. Tal organización geográfica, política, militar, económica y cultural fue conocida como “la triple alianza” y la gloria que alcanzaron fue recordada en un canto antiguo llamado *Xopancuícatl*:

Canconicuilotehua que on intlactípac conmahuicotitihuya a Tliantépetl  
Mexico nican Acolihuacan Nazahualcoyotzin Motecuhzomatzin, Tlacopan  
on in Totoquihuatzin Yeneli ai con-piaco inipetlípal intéotl a Ipalnemoani<sup>70</sup>.

Durante el mandato de Nezahualcōyotl se hicieron diversas obras arquitectónicas<sup>71</sup> como la construcción de casas y palacios que contenían: los cuartos de las vivienda del rey; las salas de los consejos; un patio que servía de mercado y plaza; el tribunal supremo donde los reyes hacían sus despachos y audiencias públicas; la sala de ciencia y música en donde estaban tres tribunales, uno para cada miembro de la triple alianza; una sala grande del consejo de guerra; otro espacio como almacén de las armas; había jardines reales con fuentes de agua, estanques y acequias con pescados y aves; juego de pelota; la universidad, que tenía una gran sala y muchos cuartos a la redonda, recibía a los poetas, historiadores y sabios del reino, también este recinto guardaba los archivos reales; contaban con aposentos específicos para la realeza extranjera; templos que eran más de cuarenta, de los cuales el principal era en honor a Quetzalcóatl, Huizilopochtli y Tláloc, había más de 400 salas y aposentos en donde estaban las viviendas de los sacerdotes y ministros del templo y en donde se adoctrinaban a los muchachos de la ciudad. Además dirigió la construcción del bosque de

<sup>70</sup> Dejaron memoria en el universo los que ilustraron el imperio de México y aquí en Acolihuacan, los reyes Nezahualcoyótzin, Motecuhzomatzin, y en Tlacopan Totoquihuatzin: de verdad que será impresa, eternizada vuestra memoria (por lo bien que juzgasteis y registeis) en el trono y tribunal de dios criador de todas las cosas. DE ALVA IXTLIXÓCHITL, Fernando. *Obras históricas. Relaciones e historia de la nación Chichimeca*. Tomo II. UNAM-IIH, México, 1977, Cap. XXXII

<sup>71</sup> DE ALVA IXTLIXÓCHITL, Fernando. *Obras históricas. Relaciones e historia de la nación Chichimeca*. Tomo II. UNAM-IIH, México, 1977, Cap. XXXVI y XXXVII

Chapultepec, la fabricación de una atarjea para llevar desde tal bosque agua a Tenochtitlan y la realización de un dique para evitar las inundaciones en Tenochtitlan.

Nezahualcōyotl estableció 80 leyes<sup>72</sup> para su imperio que eran vigiladas por cuatro consejos supremos: el de los casos civiles y criminales, donde se castigaban delitos de traición, adulterio, robo, etc.; el de música y ciencia en el que se castigaban las supersticiones, brujería, hechicería; el de guerra que vigilaba el cumplimiento de las actividades de cada uno de los miembros del ejército y; el de cobranza donde se vigilaba la adquisición y distribución tributaria.

Detengámonos un momento en la cuestión cultural tetzcocana. Se sabe que Nezahualcōyotl y Nezahualpilli hicieron de Tetzcocho el centro de irradiación cultural del mundo nahua. Ahí se conservaba el archivo de documentos indígenas más importante del mundo nahua que incluía los “libros pintados”, los anales históricos, cronologías, genealogías, leyes, oraciones, calendarios etc. También es aceptado que durante este periodo Tetzcocho era reconocida por la pureza en el uso de su lengua y a ese *tlatocāyotl* debía irse si se quería aprender lo más pulido de la lengua náhuatl, la poesía, la filosofía moral, la teología gentílica, la astronomía, la medicina y la historia<sup>73</sup>. Dos recintos eran el centro de la cultura superior de Tetzcocho: la universidad tetzcocana, aquel lugar donde se reunían los sabios y poetas del reino y donde se encontraban los archivos reales; y la sala de música y ciencias. La educación era absorbida por el *tlacateo*, que puede corresponder al *calmécac* mexicana, que estaba situada junto a los templos y al lado de los palacios donde acudía la nobleza; así como por el *telpochcalli* que era la escuela común para los muchachos de la ciudad.

Después de múltiples guerras, obras arquitectónicas, de ingeniería civil, de la composición de múltiples poemas, Nezahualcōyotl cayó enfermo. Cercano a la

---

<sup>72</sup> DE ALVA IXTLIXÓCHITL, Fernando. *Obras históricas. Relaciones e historia de la nación Chichimeca*. Tomo II. UNAM-IIIH, México, 1977, Cap. XXXVIII

<sup>73</sup> Lorenzo Boturini Benaducci. “Idea de una nueva historia general de la América Septentrional”, Madrid, 1746, p. 142.. En MARTÍNEZ, José Luis. *Nezahualcōyotl, vida y obra*. FCE, México, 2004

muerte presentó a Nezahualpilli como su sucesor ante los señores de Tenochtitlan y Tlacopan, finalmente murió en *Chicuace técpatl*, seis pedernal, 1472.

Los múltiples hechos memorables de su vida como presenciar la muerte de su padre, su huída, la formación de la triple alianza, la construcción de palacios y sus poemas, hicieron que la imagen de Nezahualcáyotl paulatinamente fuese fijándose en el trabajo de los *tlacuilos*, “pintores, escritores”. Así, por ejemplo, tenemos un antiguo poema náhuatl donde se alaba al rey de Tetzcocho:

Xochipetlatipan  
tocon ya icuilohua  
in mocuic in matlatol  
nopiltzin oo  
ti Nezahualcoyotzin  
A icuiliuh moyollo  
tlapapal xochitica:  
tocon ya icuilohua  
in mocuic in motlatol  
nopiltzin,  
ti Nezahualcoyotzin<sup>74</sup>.

Sumado a esto en los *Anales de Cuauhtitlán*, crónica náhuatl, se refleja con ímpetu la admiración tenida a Nezahualcáyotl. En ella aparecen dos famosos pasajes en torno al rey de Tetzcocho, como su raptado divino y el sueño que Tezozómoc tiene respecto a la recuperación del reino<sup>75</sup>.

En suma, la poesía de Nezahualcáyotl pertenece al posclásico mesoamericano, surgió durante el esplendor del *tlatocáyotl* Tetzcocho. El hijo de Ixtlixóchitl, como *pilli*, asistió al *calmécac* donde aprendió el arte del gobierno de la tierra y la guerra, el autosacrificio, el *tecpillahtolli* “lenguaje noble”, los cantos propios de la alta cultura náhuatl, lectura de los libros de pinturas, astrología,

<sup>74</sup> En esteras de flores / pintas / tu canto, tu palabra, / oh príncipe mío, / Nezahualcáyotl. / Se va pintando tu corazón / con flores de todos colores, / tú pintas / tu canto, tu palabra, / príncipe mío, / tú Nezahualcáyotl. *Romances de los señores de la Nueva España*, f. 18 v. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl*. Era, El Colegio Nacional, Galaxia Gutenberg, Barcelona-México, 2008, p. 142-143

<sup>75</sup> Ambos pasajes serán revisados con mayor detalle en el capítulo tercero. “El rapto divino” será atendido a propósito de lo que hemos designado “la muerte de las apariencias”, mientras que “el sueño de Tezozómoc” será estudiado a partir de lo que hemos llamado “Trans-formación”.

interpretación de sueños, cuenta de años. Nezahualcōyotl como poeta que cantó *xochicuicatl*, cantos de flores, así como *icnocuicatl*, cantos de privación, fue un aficionado noble que indagaba sobre la naturaleza, la relación del hombre con lo divino, la fugacidad de la vida, etc. El hijo de Ixtlixōchitl impulsó su imperio para convertirlo en el centro de irradiación de la cultura náhuatl.

Ciertas diferencias entre ambas tradiciones: de Homero poco o nada sabemos de su existencia mientras que de Nezahualcōyotl tenemos mayores evidencias de su vida, aún y con las fantasías que Fernando de Alva Ixtlixōchitl construyó sobre restos auténticos. Los *cuicapicque*, a diferencia de los *ἄοιδοῖ*, no eran peregrinos que debían tocar puertas para cantar sus poemas ni para divertir a sus comensales, esto se debe probablemente a la *conciencia* social del *valor formativo* del trabajo del *cuicapicque*. La poesía en la tradición náhuatl, en contraste con la griega arcaica, no sólo se entrelazan la voz, el ritmo, las palabras, antes bien lo oral se *in-corpora* con la danza, a la vida de la comunidad empapándola de sensorialidad.

Algunas semejanzas: en los contextos de la aristocracia griega del VIII a.C. y la de último Tetzcocho prehispánico el establecimiento de obligaciones respecto a los plebeyos como pago de tributos con parte de su producción o cumplir tareas gratuitamente; tanto el Tetzcocho de Nezahualcōyotl como la Grecia de Homero, o más aún la Atenas que cantaba los poemas de Homero, son comunidades en expansión, podemos hablar de sociedades potentes en lo económico, político, militar y desde luego cultural. Además notamos que tanto en la tradición oral de la Grecia arcaica como la de Tetzcocho prehispánico, se cantaban poemas que evocaban los acontecimientos gloriosos de los héroes de antaño, utilizaban la música no sólo como apoyo nemotécnico sino como un elemento sustancial en la interpretación de las canciones. Son poesía propia de la tradición oral, son puestas por cantores que recitaban para un auditorio, utilizaban la repetición de frases, palabras, sílabas y epítetos como instrumento memorístico y para fijar la atención

del auditorio. Los temas cantados de ambas tradiciones se aprendían no sólo por necesidad de conservación histórica antes bien porque en ellos habitaba el sentido de la comunidad. Si bien es cierto *ποίησις*, puede significar poesía en tanto composición, creación o construcción de algo a través de palabras e, *in xochitl in cuicatl* puede referirse a aquellas palabras floridas de las cuales emana la belleza de las flores del decir poético, ambas singulares *formas de hablar*, en tanto portan los mitos de su comunidad, resguardan los modos de significación de su cultura, protegen y nombran la identidad de su comunidad. La Grecia arcaica de Homero y el Tetzcoco prehispánico de Nezahualcóyotl son resultado del habla elegida. Ambas tradiciones son fruto del lenguaje poético que al evocar sus antiguos hechos heroicos nombraron su identidad. Son fruto del "...carácter oral, aural y memorístico de la cultura antigua que impregnaba todos y cada uno de los comportamientos [sociales]..."<sup>76</sup>. En estos entornos, propios de la tradición oral, hallamos atisbos de nuestra forma común de ser mexicanos.

---

<sup>76</sup> CORTÉS, Sergio. Palabras de Filósofos. *Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*. Siglo XXI, México, 2004, p. 15.

*Capítulo 2. La palabra del mito en Homero y  
Nezahualcóyotl*

*Al fondo de cada palabra  
asisto a mi nacimiento*  
Alain Bosquet<sup>77</sup>

Definir lo mítico y estudiar su presencia en la vida humana es por demás una empresa desbordante; no sólo por la vastedad de estudios y perspectivas que se han hecho entorno a ello, desde hace más de tres siglos, sino también por su cualidad metabólica y su capacidad para designar realidades diversas, entornos que responden a la vida cultural de cada pueblo. Por ello sabiendo que el tema de lo mítico, propio de nuestra investigación, implica un sinnúmero de debates y problemáticas, se han dejado de lado interesantes investigaciones que bien pueden dar luces al estudio del mito, por ejemplo la visión estructuralista de Lévi-Strauss, el rigor de la mitografía de Georges Dumézil<sup>78</sup> o la perspectiva psicoanalítica de Freud, desde un análisis de lo onírico, y Lacan, a partir de la relación imagen y lenguaje, entre otros. El interés de este apartado está en el carácter étimo de la palabra del mito y su incidencia en la forma de ser de lo humano, empleando algunas veces a Homero y otras a Nezahualcōyotl como ilustraciones de tal impacto. Interesa el carácter radical y originario del habla que significa y conforma a una comunidad. Esto es, en este apartado se pretende responder ¿qué quiere decir la palabra del mito en tanto *significa* la forma común de ser de lo humano? Para ello partimos de la idea de Roland Barthes donde: *mito es habla elegida de cada cultura, es un modo de significación y se trata de una forma*<sup>79</sup>; es decir, con la palabra del mito cada sociedad elige su *forma común de ser*, nombra su *identidad*, hace la *vida cultural* al crear su *mundo* y decidir la manera de presentarse en él. En este apartado nuestro análisis se centrará en el *habla* que significa a cada cultura, en la *significación* que *con-forma*. Aceptando que nuestro hablar está enraizado en lo griego y náhuatl<sup>80</sup>, el análisis atenderá ambas raíces desde la obra de dos de nuestros poetas originarios: Homero y Nezahualcōyotl. La palabra del mito es la con-formación de un sistema de significación, de un horizonte cultural, de un

---

<sup>77</sup> En BACHELARD Gaston. *La poética de la ensoñación*. Tr. Ida Vitale, Breviarios, FCE, México, 1997, p. 49

<sup>78</sup> Aunque de este pensador francés retomamos su método comparativo no de manera rígida ni automática en tanto secuencia de pasos, antes bien como la posibilidad de colocarse de manera crítica ante la diferencia.

<sup>79</sup> BARTHES, Roland. *Mitologías*. Tr. Héctor Schmucler. Siglo XXI, México 2008, p. 199-200

<sup>80</sup> Sumado lo latino y, ahora cada vez más, lo anglo.



mundo humano, de una vida cultural. Somos y estamos en nuestros mitos, aparecemos y habitamos en la palabra de nuestros mitos. Cómo es y qué es este hogar que nos pertenece y al que pertenecemos.

Aunque será hasta el siguiente apartado que los acercamientos que aquí se tienen en torno al mito se volcarán en la manifestación y comprensión de la formación humana, en lo que se presenta a continuación ya hay algunos atisbos que pueden pro-vocar *significar* las formas de ser de lo humano. Tal vez, ahora sólo podríamos adelantar que la formación humana es la *elección, modo y significante* que re-presenta y trans-forma a una comunidad. El texto se ha dividido en cuatro apartados: en el primero se atienden aspectos etimológicos y semánticos básicos en torno a la palabra *mito* y a la *palabra del mito*, sobre todo aquellos donde el fluir y el dar la palabra permiten una participación lingüística que constituye una comunidad, será en este apartado donde: notamos que no hay cultura sin horizonte mítico porque el mito es habla elegida en la temporalidad de la cultura y, atendemos la cercanía originaria habida entre mito y logos; en seguida se atiende la relación mitología-verdad donde apreciamos que *nelhuayotl* y *ἀλήθεια*, lo verdadero náhuatl y griego respectivamente, son la oculta presencia del mito, además se revisa que la palabra del mito, desde la semiótica significa y re-significa la vida cultural; en el tercer apartado se describe aquello que se ha llamado monomito y polimito donde las comunidades polimíticas han logrado conservar su múltiple manera de sentir el mundo y las sociedades monomíticas fueron vencidas por la uniforme manera de ver el mundo; finalmente se considera que la palabra del mito nombra los frutos de la imaginación de una comunidad asumiendo que lo visto no reside en lo dicho así como las palabras no habitan en las imágenes.

### 2.1. El fluir de la palabra y el dar la palabra

Empecemos nuestro análisis étimo diciendo que la palabra mito la heredamos de los griegos: *μῦθος*. Y en principio quiere decir<sup>81</sup>, concretamente en

---

<sup>81</sup> De acuerdo con Liddell y Scott algunas de las acepciones para *μῦθος* son: 1. Palabra o discurso (en Homero Odisea II 561); 2. Discurso público (en Homero Odisea I 358), sumisión de una plegaria (en Homero Odisea XXI 71), ser talentoso en el

Homero: palabra, discurso público, talento discursivo, conversación, consejo o asesoría, pensamiento o palabra no dicha. Esta raíz es compartida por λόγος donde no hay una connotación de verdad o falsedad de algo. Con esta idea radical del mito podemos considerar que es tanto sonido como silencio: el primero se manifiesta en forma de palabra, discurso, conversación o consejo; el segundo está en el pensamiento, lo no dicho. Uno y otro, sonido y silencio, se hacen presentes con la palabra del mito. Coincidimos con Vernant respecto a que mito es “...‘palabra’, ‘narración’ [...] [mitos son] todos los *se-dice* que se transmiten espontáneamente de boca en boca. El *mithos* se presenta [...] como el conjunto que vehicula y difunde al azar de los contactos, los encuentros, las conversaciones, ese poder sin rostro, anónimo, siempre evasivo que Platón llama *Pheme*, el Rumor...”<sup>82</sup>. Por su parte la palabra náhuatl *mihtoa*<sup>83</sup> también refiere a los “se dice”, “se cuenta”, “se narra”, “se nombra”. Justo así comienza la Crónica Mexicáyotl<sup>84</sup>: *Nican mihtoa motenehua*, aquí se dice, se nombra. La palabra *tlamachiliztlahtolzanilli* se refiere específicamente a los mitos ya que puede significar “narración que enseña” o literalmente “relaciones orales de lo que se sabe”, esto es, evocaciones de sucesos transmitidos de boca en boca<sup>85</sup>; “...los *zazanilli* se presentan como narraciones adornadas que evocan con vivos colores

discurso (en Homero Odisea VII 157); 3. Conversación (en Homero Odisea IV 214 y 239). 4. Cosa dicha, hecho o materia (en Homero Odisea IV 744), trato, orden (en Homero Iliada I 388), cargo o misión (en Homero Iliada IX 625), consejo o asesoría (en Homero Iliada VII 358); 5. Cosa pensada, palabra no hablada o propósito (en Homero Iliada I 545); 6. Diciendo (en Platón Epinomis 980a); 7. Hablar de hombres o rumor (en Sófocles Ajax 226). 8. Cuento, historia o narrativa (en Homero Odisea III 94, IV 324; Sófocles Antígona 5-10) en Homero como el posterior λόγος, sin la distinción de verdadero o falso (en Homero Odisea XI 492) 9. Ficción, opuesto a λόγος o a la verdad histórica (en Píndaro Olímpicas I 29); 10. Leyenda o mito (en Herodoto II. 45, Platón República 330d); 11. Trabajo profesado de ficción, historia para niños, fábula (en Platón República 377a); 12. Trama de una comedia o tragedia (en Aristóteles Poética I 449b, 1450a, 1451a). LIDDELL, George and SCOTT Robert. *A Greek-English Lexicon*. The clarendon Press, Oxford, 1968, p. 1151

<sup>82</sup> VERNANT, Jean-Pierre- *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós Studio, México, 2001, p. 17

<sup>83</sup> El mismo Pomar, afirma que los “componedores de cantos” eran muy estimados por reyes y nobles, “...porque casi eternizaban con sus cantos la memoria y la fama de las cosas que en ellos componía...” POMAR, Juan Bautista. *Relaciones de Tezcoco*. En MARTÍNEZ, José Luis. *Nezhualcōyotl, vida y obra*. FCE, México, 2004. p. 97

<sup>84</sup> ALVARADO Tezozomoc, Fernando. *Crónica Mexicáyotl*. Tr. Adrán León, UNAM, México, 1998, p. 3

<sup>85</sup> Existe otro término que puede acercarse a mito: *tlahtolli*<sup>85</sup>, conjunto o suma de palabras, dedicado a recordar el pasado, son muchas veces las “lecturas” propiamente dichas de los códices y las narraciones orales sistemáticamente memorizadas. *Tlahtolli* tiene una función primordialmente de recordar los sucesos pasados ya sean “ciertos o ficticios”, son la manera en como se transmitía la “historia”. Cfr. LEÓN-PORTILLA. Miguel *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. FCE y Colegio Nacional, México, 1997, p. 338-342. En lo consecutivo me referiré a este texto como *El destino de la palabra*. Y LEÓN-PORTILLA. Miguel *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*. FCE, México, 2003, p. 59-62. En lo consecutivo me referiré a este libro como *Toltecatoytl*.

determinados sucesos..."<sup>86</sup> son muy semejantes a lo que ahora conocemos como adivinanzas o consejos con un propósito formativo.

En este sentido, debe aceptarse que mito como *μῦθος* y *tlamachiliztlahtolzanilli*, en primera instancia, es aquello que se dice, se narra, se cuenta y que su fuerza "ignota" sucede en el *mihtoa* en la *φήμη*, en esa voz corriente<sup>87</sup> que *fluye e influye* y que ocurre en el encuentro con los otros. En este fluir que influye está el modo que con-forma a una comunidad, habita la formación humana. Así como el agua no sólo desgasta las rocas sino también saca de ellas lo que está dentro, de igual manera la palabra del mito desgasta y descubre la forma de ser de lo humano. Esto es que el correr de las palabras, como *φήμη* y *mihtoa*, revela las formas de ser de lo humano. El rumor garantiza la unanimidad de formas de actuar y refleja el *sensus communis* de una sociedad, una común-unidad, para la cual *ese decir* es válido. La verdadera conversación, esa voz corriente que es la palabra del mito, es una con-vivencia vivida, una acción conjunta donde los unos se unen con los otros<sup>88</sup>. Las palabras del mitos pretenden sujetar al mundo de la experiencia por medio de su interpretación, que no verificación, donde tal sujeción es lo máspreciado por una comunidad, dado que le procura una forma individual y común de ser. Los mitos son los hilos que amarran, envuelven, tejen a los miembros de cada sociedad dándoles forma. Bajo esta perspectiva, una comunidad *es lo que es* porque tiene cierta *organización lingüística*, que no excluye su propio desorden, permitiendo a cada uno de sus miembros participar y tomar parte. Organización lingüística entendida como la manera en que cada sociedad decide presentarse y representarse el mundo. Aquí, en esta manera o estilo, mora la formación humana.

<sup>86</sup> LEÓN-PORTILLA, Miguel *El destino de la palabra*, p. 343. Un excelente ejemplo de *tlamachiliztlahtolzanilli* son tanto la conocida Crónica Mexicáyotl, que puede datar de 1609, donde se narra principalmente la genealogía de los gobernantes y otros de nobles; como también la conocida obra de Sahagún (1499-1590) producto de investigaciones etnológicas y lingüísticas basadas en relatos y en códices. Cfr. ALVARADO Tezozomoc, Fernando. *Op. Cit.*. Y DE SAHAGÚN Fray Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Tomos I, II y III. Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Cien de México, CONACULTA, México, 2002.

<sup>87</sup> Si bien es cierto *ρήμα* significa "la cosa que fluye", que es la palabra, concretamente aquí se refiere a la palabra que fluye y otorga cierta reputación.

<sup>88</sup> Cfr. GADAMER, Hans-Georg. *Mito y razón*. Tr. José Francisco Zúñiga García, Paidós, México, 2005, p. 122

Esta participación lingüística que constituye una comunidad puede apreciarse tanto en la Grecia del siglo VIII a.C., la de Homero, como en el Tetzco del XV d.C., el de Nezahualcōyotl. Por una parte, con el poeta de Quíos, la palabra hablada<sup>89</sup> reinaba de manera indiscutible sobre otras formas de expresión y es por ello que en su ἔπος, como *palabra dada* en términos de advertencia o consejo, era efectiva para los mitos. Por su parte, con Nezahualcōyotl, si bien es cierto que en su momento ya había escritura, ésta, al ser figurativa, requería el sonido de las palabras para interpretar el complejo sistema de los glifos. La oralidad, como vimos en el capítulo primero, era un importante elemento en la cultura anterior a la llegada de los españoles. El término *tenonochiliztli* puede significar “consejos” y está compuesto por: *tentli* que puede traducirse como labio o palabra; y por *nonotza* que puede significar “dar o tomar consejo” o bien “llamar o dialogar”, pudiéramos decir que tal expresión es labio o palabra que aconseja o llama. Gracias al *tenonochiliztli* de Nezahualcōyotl, sus mitos son un *asunto* de los miembros de la comunidad, porque a través de ellos la palabra es otorgada como consejo e incluso promesa. Efectivamente, los mitos en su fluir oral se orientan, previenen y exhortan modos de vida, es decir, la palabra del mito es ejemplar y modélica. Por ello existe tanta confianza en los mitos, en ellos no sólo se otorga la palabra al dejarla fluir, antes bien *se da la palabra* como lo máspreciado porque en ella habita la vida misma de quien la otorga. Dicho de otra manera, los mitos son lo más valioso que una comunidad tiene porque a partir de ellos ella vive de cierta manera, tiene la forma que tiene. Las comunidades son lo que son y están donde están por esta peculiar forma de hablar que son sus mitos. Aquí nada tiene que ver la verdad o falsedad, ilusión o realidad, de las palabras, antes bien, en ellas palpita el sentido y con-forma a las sociedades. Por ello podemos decir que el corazón de

<sup>89</sup> Si bien es cierto que en la segunda mitad del VIII a.C., en la época de Homero, re-surgió la alfabetización en Grecia, es admitido que el autor de la *Ilíada* y la *Odisea* perteneció a la tradición oral de la Grecia arcaica y no a la tradición de la palabra escrita. Parry sugiere que los poemas de Homero a finales del siglo VIII a.C. no habían sido escritos y que se les conocía por verdadera tradición oral. Kirk señala que hay seguridad en que la *Ilíada* y la *Odisea* pertenecen a una tradición oral que se debilitó cuando los poetas iniciaban sus composiciones por escrito, lo cual pudo haber surgido a mediados del siglo VIII a.C. Por lo que junto con el uso de fórmulas, se sugiere que los poetas monumentales como Homero tomaban notas para ayudarse de la construcción de sus obras. Cfr. EASTERLING P. y KNOX B. *Historia de la Literatura clásica I. Literatura Griega*. Tr. Federic Zaragoza Alberich, Gredos, Madrid, 1990, p. 15. Y Cfr. HKIRK Geoffrey. **H** *Los poemas de Homero*. Tr. Eduardo J. Prieto, Paidós, Barcelona, 1985, p. 82.

la antigua Grecia es la *Ilíada* y la *Odisea* así como del antiguo Tetzaco es la obra de Nezahualcōyotl<sup>90</sup>.

De acuerdo con lo anterior podemos advertir que el *μῦθος* es protegido por *φήμη* y por *ἔπος*, así como *tlamachiliztlahtolzanilli* es cobijado por *mihto* y *tenonochiliztli*, por el fluir lingüístico y por el dar palabra que aconseja. Es decir, en esta voz corriente, que es el mito, se juega la reputación de los modelos formativos de una comunidad. Es por ello que la palabra del mito, en Homero y Nezahualcōyotl, dio sentido a la vida de los griegos y tetzucucanos, fue una palabra común y vinculatoria. Cuando se escucha el sonido de los mitos, del poeta de Quíos o del poeta de Tetzaco, está en juego *la reputación y la confianza de la cultura* a la cual pertenece esa entonación.

Incluso podríamos decir que si las ideas o formas del ser humano son palabras<sup>91</sup>, notemos que manifestarlas, como el acto de hablar, es la principal acción que el humano tiene para darse forma. En el hablar está la forma de ser humano, hablar “mal”<sup>92</sup> evidencia la “mal-forma”, lo que se hace con la palabra se hace al sí mismo, una forma de hablar es una forma de ser humano. Digamos una limitada forma de hablar es una limitada forma humana, una manera de hablar sin ímpetu creativo, sin *ποίησις*, es uniformidad, es la muerte de la formación. La palabra como representación es un acto eminentemente formativo, porque modela a quien lo ejecuta.

Ahora bien, dado que hay maneras de hablar diferentes, hay diversas formas de ser humano, de tal suerte que las diferentes formas de ser humano radican en la diversidad de sus mitos. Es decir, las palabras del mito con-forman y diferencian a las comunidades. Los bárbaros y los españoles o *popolocas*<sup>93</sup> no eran nada más los extranjeros, de los griegos y de los nahuas, sino los espiritualmente extraños, aquellos que no compartían las palabras, aquellos que no tenían mitos comunes, aquellos que no pertenecían a la misma comunidad lingüística, aquellos

---

<sup>90</sup> Que comprende no únicamente su propia poesía, sino sus hazañas, bélicas y políticas, narradas principalmente en los trabajos de Pomar y de Alva Ixtlixóchitl.

<sup>91</sup> NICOL, Eduardo. *La idea del hombre*. FCE, México, 1992, p. 74

<sup>92</sup> Digamos la palabra inmóvil, inmutable, uniforme, determinada, resignada.

<sup>93</sup> Es el término nahua que refiere a una lengua bárbara, tartamuda, gruñida, incomprensible.

hilos que estaban fuera de los amarres o tejido que con-forma. Lo mismo aplica en sentido inverso, los griegos y los nahuas fueron los extraños que no fueron reconocidos como los *otros diferentes*. En este sentido, *aceptar la diversidad* de formas de ser humano, dada a partir de la variedad lingüística, obliga aprender a *escuchar el decir diferente* que son las ataduras del mito, a *escuchar-se en esos amarres* que nos envuelven y atraviesan. Si el mito es el *decir* válido que *con-forma* a una comunidad, esto ocurre porque es posible escuchar; decimos porque escuchamos y escuchamos porque decimos. *Escuchar y ver al otro diferente* posibilita preparar y aguzar el oído y la vista tanto en la develación de la alteridad como en el hallazgo de la diferencia. Es sentir el contacto cultural, como "...las voces que están ahí, como exterior, como separación, hieráticas, inmóviles [...] es la posibilidad de ser tocado por la otredad y de que tal otredad trastoque y disloque [las propias palabras] la estructuralidad, la subjetividad, el hilo de la narración que se da [en y] con el otro..."<sup>94</sup>. Aprendizajes, de escucha y visión, dirigidos a lo externo y a lo interno, al otro diferente que se encuentra fuera y dentro del sí mismo. Escuchar y ver al *alter differēntis* permite nombrarlo y con ello hallar su interdependencia con el mundo. Efectivamente, como sostiene Nicol<sup>95</sup>, la palabra es vinculatoria porque une al ser que habla con el ser del que se habla. En este vínculo del decir y escuchar, como nudo que amarra, habita la formación humana en tanto va dando a cada sociedad un modo con el cual se presenta al mundo. Escuchar y ver la diferencia que representan las otras palabras, aquellas que están fuera de la comunidad lingüística a la cual se pertenece, otorga tanto la posibilidad de la común-unió de mitos como su desvinculación. Las diferencias de las palabras del mito acercan, funden o separan comunidades, acciones en las cuales se juega la formación humana.

Si bien es cierto, la palabra del mito buscará identidad, como *forma de ser común*, esto no elimina el modo individual de existencia aunque busca su

---

<sup>94</sup> DE ALBA, Alicia. *Hilos para tejer una hipótesis (a partir del prefacio de 1961 de Historia de la Locura de Michel Foucault)* Trabajo presentado en el "Encuentro Internacional Giros Teóricos. Fronteras y perspectivas del conocimiento transdisciplinario", Buenos Aires, Argentina, 17, 18 y 19 de marzo de 2010.

<sup>95</sup> NICOL, Eduardo. *Op.Cit.* 79 y 119

trascendencia. Con palabras de Heráclito, en su fragmento B6, “El sol es nuevo cada día”, lo común es el sol, lo diferente es la novedad con la que aparece cada día. Lo común es lo que da identidad, lo diferente es el modo individual de existencia. El mito otorga identidad porque configura una forma de ser común que acepta diferencias. Bajo esta perspectiva, el ser humano tiene identidad a través de sus mitos porque *comparte* con otros su ser y hacer; establece una *relación con* y no sólo el o lo otro, sino también *consigo mismo*, por eso los mitos son realidad comunitaria. Con los hilos fónicos que son los mitos, las sociedades tejen su forma común de ser, justo por esto los mitos son lo más valioso que tienen las comunidades, porque ellos les permiten ser lo que son. De esta manera apreciamos que la potencia de los relatos míticos es tal que se les considera “...una credencial para acciones e instituciones sociales, una validación de las costumbres, creencias y actitudes...”<sup>96</sup>; de acuerdo con López Austin, el mito es un elemento generador de sentido y comunicador de congruencia<sup>97</sup>. Sentido y congruencia que no excluyen el sin-sentido y la incongruencia evidentes para los extraños a la comunidad o para quienes se arriesgan a cuestionar sus propios mitos, sospechas que pueden llevar a sentirse extranjero en la propia tierra. En los mitos como nudos que ata y tejen a las comunidades con-viven el orden y desorden de cada sociedad. Y la formación, como modo de ser y estar de cada cultura, no escapa a tal enredo.

Resulta muy interesante que “... en el mundo náhuatl precolombino lo que se ‘ata’ y se ‘enreda’ es precisamente lo que se construye, lo que se estructura: lo que cobra sentido [...] el movimiento mismo, *ollin*, que permite la vida, es un ‘nudo’ cardino-temporal...”<sup>98</sup>. Por ello no es casual que lo mítico, y la formación humana que en él se entaña, sea enredado, tanto en términos de un complejo nudo, como también desde la posibilidad de atar, vincular, envolver o cercar a una comunidad. Los mitos al verbalizar las experiencias de vida de un grupo humano,

<sup>96</sup> MALINOWSKI, Bronislaw. “Magic, Science and Religion”. Nueva York, 1954. En KIRK, Geoffrey. *La naturaleza de los mitos griegos*. Tr. Isabel Méndez Lloret, Paidós, Barcelona, 2002, p. 35.

<sup>97</sup> LÓPEZ Austin, Alfredo. *Los mitos del Tlacuache*. UNAM-IIA, México, 2006. p. 110.

<sup>98</sup> Johansson, Patrick. “La gestación actancial del héroe y el tenor nodal de su ser ficticio en la trama mítico-religiosa náhuatl. En NAVARRETE, Federico y OLIVIER, Guilhem (coordinadores) *El héroe entre el mito y la historia*. UNAM, IIH, CFEMC, México, 2000. p. 57

avalan sus acciones y le otorgan sentido, aunque tal orden se encuentre en el desorden de un nudo. Es por esto que *no hay cultura sin horizonte mítico*<sup>99</sup>, y bien podríamos agregar que no hay historia sin horizonte mítico. Y esto se debe a que los científicos de la historia y los relatores de mitos sólo hacen un tratamiento diferente de las narraciones de acontecimientos que dan identidad a una comunidad. Por ejemplo<sup>100</sup>, no es sorprendente que historia y mito cuenten la misma cosa. *No hay historia ni cultura sin horizonte mítico* porque el mito es *habla elegida* en la temporalidad de la cultura: no surge de la “naturaleza” de las cosas<sup>101</sup>. De Alva Ixtlixóchtli se apoyó en los relatos sobre la inmortalidad, la protección divina o las pericias bélicas de Nezahualcōyotl, para que el mito del tetzcoano adquiriese la fuerza que tuvo<sup>102</sup>. Aquella “...ilusión seductora [de Nezahualcōyotl] erigida sobre restos auténticos...”<sup>103</sup> es el mito que validó las acciones e instituciones sociales de los tetzcoanos del siglo XV. Lo mismo sucede con Homero y sus poemas<sup>104</sup> que al ser ambos frutos de narraciones míticas dieron identidad a los antiguos griegos. Así, la potencia de la palabra del mito, ocurrida en la φήμη y en el *mihtoa*, en el encuentro con otros, da cuenta de la constitución de la condición humana. Es en la palabra del mito que los seres humanos *aceptamos ser lo que somos*<sup>105</sup>, decir y escuchar las palabras del mito es aceptar con valentía el

<sup>99</sup> GADAMER, Hans-Georg. *Op. Cit.* p. 11.

<sup>100</sup> Cfr. LÉVI-STRAUSS Claude. *Mito y significado*. Tr. Héctor Arruabarrena, Alianza, Madrid, 2008

<sup>101</sup> BARTHES, Roland. *Mitologías*. Tr. Héctor Schmucler. Siglo XXI, México 2008, p. 200

<sup>102</sup> Lesbre recuerda las diversas adiciones, interpretaciones, distorsiones, que hace De Alva Ixtlixóchtli tanto del *Códice Xólotl* como de los relatos propios de la tradición oral, en torno a Nezahualcōyotl. LESBRE, Patrick. “Nezahualcōyotl, entre historia, leyenda y divinización”. En NAVARRETE, Federico y OLIVIER, Guilhem (coordinadores) *Op. Cit.* p. 39.

<sup>103</sup> BERNAND Carmen y GRUMZINSKI Serge. *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, FCE, 1992. p. 124.

<sup>104</sup> Por un lado, se sabe que hay diversas versiones acerca de la vida de Homero, incluso hay muchas dudas acerca de su existencia. Puede ser considerado como el primer poeta monumental y se ha ligado su nombre al creador de la *Iliada* y la *Odisea*. Puede concebirse que Homero fue el nombre de un *aidó* que dio tal fuerza y estilo a la *Iliada* y la *Odisea* y que sus seguidores cantores y escritores acordaron, en honor a él, otorgarle su autoría. Puede reconocerse que Homero quizás fue el último cantor o escritor que dio forma final y versión definitiva a ambos poemas monumentales. Aun aceptando que hubo un hombre *aidó* llamado Homero éste mantiene su propia personalidad enteramente separada de su poesía por lo que es difícil precisar fechas y más aún acontecimientos en los cuales tuvo lugar la vida del *aidó*. Y por otro lado de acuerdo con estudios realizados sobre la tradición oral de Grecia arcaica, puede decirse que la *Iliada* y la *Odisea* tratan temas acontecidos durante el Heládico reciente, los cuales fueron cantados en la edad oscura y recogidos por la tradición oral, a la cual perteneció Homero, durante la antigua edad del hierro. Algunos estudios, muy interesantes y completos, en torno a estos temas: EASTERLING P. y KNOX B. *Op. Cit.*; FRÄNKEL, Hermann. *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*. Tr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Visor, Madrid, 1993. H KIRK, Geoffrey. *Los poemas de Homero*, 1985; HAARMANN, Harald. *Historia universal de la escritura*. Tr. Jorge Bergua, Gredos, Madrid, 2001; DEAMOS, María Belén y BRUNET, Teresa Chapa. *La edad de hierro*. Síntesis, Madrid, 1997; HIDALGO de la Vega, María José, SAYAS, Juan José y ROLDÁN, José Manuel. *Historia de la Grecia antigua*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998.

<sup>105</sup> Aquí coincidimos con García Teijero respecto a la *aceptación* de los mitos más que a la *creencia* en ellos. Los mitos se aceptan mientras mantengan su importancia cultural, del mismo modo que actualmente aceptamos teorías científicas, que



rostro de la Gorgona. En este sentido notemos que si bien es cierto los mitos, como el conjunto de nudos culturales, no tienen que ver con la verdad o falsedad de las palabras; podemos decir que son verdaderos y reales para los miembros que aceptan y asumen sus mitos y son falsos e irreales para quienes están fuera, ya sea porque habitan en el exterior de la comunidad o porque los cuestionamientos a sus propios mitos los hacen sentirse extranjeros. Esto es formación humana en tanto *elección libre de una forma* de ser y estar en el mundo.

Ahora bien, dado que, como hemos dicho, *λόγος*<sup>106</sup> es una palabra que en Homero se emplea de la misma manera que *μῦθος*, ambas significan en el poeta de Quíos palabra o expresión, es importante detenernos un momento en la relación habida entre ambos términos. *Μῦθος* y *λόγος* andaban juntas, el mito era una forma de logos y el logos una manera de ser del mito. Incluso podría ser una necesidad intentar establecer una zanja entre mito y logos porque uno tiene quilates del otro. Por su parte en la tradición de nuestros antiguos nahuas los *pipiltin*, ya sean *cuicapicqueh* o *tlamatinimeh*, como *maestros de la palabra*, no separaban la palabra del mito de la palabra del logos, ambas se entretreñían en el canto, *cuicatl*, en el discurso, *tlahtolli*, y en el relato de los códices, *tlahtollotl*; es más en

---

pueden parecer absurdas a la luz de la experiencia común, como la del bing-bang. Cfr. GARCÍA T. Manuel. *La mitología clásica hoy*. Trabajo realizado dentro del Proyecto de Investigación FFI2008-05239, subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España. México, 2008, p. 2

<sup>106</sup> Resulta muy interesante la cantidad y variedad de significados que tiene la palabra *λόγος*, a continuación se enlistan sólo algunos de ellos: 1. Cuenta de dinero manejado (en Herodoto 3-142, Platón Leyes 774b); 2. Pagando la penalidad de sus acciones (en Herodoto 8-100); 3. Estima, consideración, valor puesto en una persona o cosa quien es más valioso que el resto (en Heráclito 39); 4. Plegaria, caso en leyes o argumento (en Aristóteles Retórica 1402a 24); 5. Declaración de una teoría, argumento (en Heráclito 50); 6. Argumentos que llegan a una conclusión (en Platón Crito 46b); 7. Título de un discurso de Protágoras (en Diógenes Laercio 9-54); 8. Regla, principio, ley que contiene el resultado de una cuenta (en Píndaro Olímpicas 2.22); 9. Ley o regla de conducta (en Heráclito 72); 10. Tesis o hipótesis (en Platón Protágoras 244b); 11. Razón (en Heráclito 1); 12. Fórmula, más amplio que definición pero frecuentemente equivalente, término expresando razón (en Platón República 497c); 13. Razón (en Platón República 500c); 14. Debate interior del alma (en Platón Teteto 189e, Aristóteles Analítica Posterior 76b 25); 15. Pensando o razonando (en Heráclito 2); 16. Reflexión, deliberación (en Herodoto 1-209); 17. Mentalmente concebido opuesto a percibido sensorialmente (en Placita Philosophorum 1.3.5); 18. En singular y plural contrastada con Platón y Aristóteles como teoría, razonamiento abstracto con experiencia hacia el exterior, con énfasis despreciativo a lo exterior (en Aristóteles Política 189a4, 1326a29, 1334a6); 19. En lógica, razonamiento discursivo opuesto a intuición (en Aristóteles Ética Nicomaquea 1142a26); 20. Razonamiento en general (en Aristóteles Ética Nicomaquea 1149a26); 21. Todo razonamiento y demostración (en Aristóteles Metafísica 1063b10); 22. Declaración continua, narrativa, ya sea hecho o ficción, fábula (en Herodoto 1-141); 23. Cuento, historia (en Jenófanes 7-1); 24. En plural historias (en Herodoto 1-184) pero en singular un trabajo histórico (en Herodoto 2-123, 6-19, 7-152), también en singular una sección de tal trabajo (en Herodoto 2-38, 6-39); 24. Especialmente del cuerpo de un discurso (en Aristóteles Retórica 1420b3); 25. Opuesto a la palabra escrita (en Platón Fedro 276a); 26. Rumor (en Heráclito 87); 27. Mención, noticia, descripción digna de ser mencionada (en Herodoto 4-28); 28. Discusión, debate, deliberación (en Herodoto 8-59, 1-97); 29. Pronunciación divina, oráculo (en Píndaro Píticas 459); 30. Proverbio, máxima o dicho (en Píndaro Nemeas 9-6); 31. Expresión, pronunciación, discurso entregado formalmente (en Platón Sofista 263e); 32. Pronunciación inteligente (en Aristóteles Política 1253a14); 33. De varios modos de expresión, especialmente artístico y literario (en Platón Leyes 6674a). Cfr. LIDDELL, George and SCOTT Robert. *Op. Cit.* p. 1057-1059

*tlamachiliztlahtolzanilli*, “relaciones orales de lo que se sabe”, mora el saber en forma de vínculo parlante. La palabra fluía entre los miembros de la comunidad otorgando lineamientos morales estableciendo formas de vida que daban sentido e identidad a la comunidad. Bien podemos decir que tanto en la poesía de Homero como en la de Nezahualcōyotl lo que fluye es la palabra *mito-lógica*.

Si bien es cierto, en Homero, las acciones derivadas del binomio  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$  -  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  aluden al hecho de hablar, decir, narrar y relatar, notemos que el verbo  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ <sup>107</sup> al significar: poner, presentar, recoger, reunir, contar y ordenar algo, nos permite pensar que la palabra del mito *cuenta*, en tanto narración y confianza, con la palabra del logos. La conjunción de las palabras del mito y del logos, es decir la mito-logía, permite que *el decir sea un poner que fluye, el decir mito-lógico recoge la presencia en movimiento*. Si  $\mu\tilde{\nu}\theta\omicron\varsigma$  y  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  son en primera instancia palabra y si aceptamos que las palabras son *pozos de agua*, debemos decir que tal líquido no se estanca gracias al fluir propio de las palabras del mito. A través de esta imagen del pozo, puede comprenderse que las palabras emanan de lo oculto y lo profundo. “...las palabras son pozos de agua en cuya búsqueda el decir perfora la tierra, pozos que fácilmente se ciegan y constantemente hay que redescubrir, pero que a veces brotan inesperadamente y donde menos se piensa...”<sup>108</sup>. El agua de los pozos es bebible y vivible en tanto es resultado de las filtraciones del manto freático o de la circulación del agua subterránea. Esto es, el agua de las profundidades de los pozos es agua corriente y el retorno a ellos se debe a la insoportable pestilencia de las palabras estancadas en la superficie. Retener el agua

<sup>107</sup> Dada su relación con lo numérico el verbo  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  sirve principalmente a las matemáticas y a la teoría de la música. Tal vez el uso de este verbo en matemáticas es mucho más claro que en teoría musical griega. Un excelente acercamiento a este segundo ámbito puede encontrarse en CHUAQUI, Carmen. *Musicología Griega*. Centro de Estudios Clásicos, IIFL, UNAM, México, 2000. Una interesante relación entre mito, logos y música la hace Lévi-Strauss al considerar que “...al inventar las formas específicamente musicales la música sólo redescubriese estructuras que ya existían a nivel mitológico...” LÉVI-STRAUSS Claude. *Op. Cit.*, p.83. Evidentemente el intento por encontrar un orden en el aparente desorden a través de la extracción de las partes mínimas invariables de un variado y complejo conjunto de códigos, posibilita hacer relaciones interesantes, entre las formas musicales como la fuga, la sonata, el rondó, etc. y algunos relatos míticos. Jugando un poco con estos elementos e intentando relacionar la forma sonata con la *Ilíada* tal vez podamos decir de manera muy general: 1) Presentación del tema A los aqueos y del tema B los troyanos. 2) Desarrollo o variación del tema A el retiro y regreso de Aquiles a la guerra que afecta al tema B que es la momentánea victoria de los troyanos y la muerte de Héctor. 3) Nueva presentación temática de A, aqueos, y B, troyanos. El antropólogo estructuralista, agregará que tanto la música como el mito tienen su origen en el lenguaje, la primera destacará los aspectos del sonido mientras que el segundo los del sentido. *Cfr.* LÉVI-STRAUSS Claude. *Op. Cit.*, p. 87. Sin embargo, es importante destacar que los sonidos, y por supuesto los silencios, de la música *son* por un sentido. De tal manera que la música y el mito tienen tanto sonidos como sentidos.

<sup>108</sup> CONSTANTE, Alberto. *Martin, Heidegger, en el camino del pensar*. FFyL-UNAM, México, 2004, p. 304.

es impedir el paso de las palabras del mito, es no soportar el fluir del mito, es pretender inmovilidad. Por ello la mito-logía reúne el fluir de las palabras no para detenerlas, antes bien para evidenciarlas. El decir mítico, que no habladuría<sup>109</sup>, es la acción que perfora la tierra en búsqueda del pozo, en él la narración fluida de la superficie se encuentra con el correr de la profundidad. El regreso al pozo, a lo oculto, a lo profundo, a lo originario, a lo oscuro es el retorno a las palabras del mito que conforman y constituyen, en un movimiento constante, con distintos ritmos y cadencias y con etapas de sedimentación y cierta inmovilidad, a la cultura, a las formas de vida a la identidad. Lo cual por un lado nos permite suponer que la mito-logía es el ámbito en el cual se recogen o se reúnen el correr de las palabras que dan forma al ser humano; y por otro lado que la formación humana se pone o se presenta en aquello que ha sido traído desde lo profundo y lo oculto. Digamos que el regreso a la mito-logía es des-cubrir el fluir de las formas originarias e internas de ser humano que nos permiten beber el mundo y vivir en él. Si las palabras son pozos de agua, las palabras del mito son ríos de agua, torrentes supra y sotto terrados que con gran fuerza buscan su cauce. Las palabras del mito fluyen en la superficie del decir cotidiano como en la profundidad del canto poético. El agua de los pozos puede tener una aparente calma, sin embargo nunca está inerte ya que es sacudida por las corrientes subterráneas.

Homero y Nezahualcōyotl son claros ejemplos de las palabras mito-lógicas porque por una parte reúnen el fluir de las palabras y por otra desocultan lo que habita en la profundidad del pozo y del río subterráneo. Odiseo y el poeta de Tetzco, como figuras mito-lógicas, se reúnen y se descubren en la obra de sus poetas. Baste revisar las aventuras del hijo de Laertes con los lotófagos, Polifemo el cíclope, Circe y las sirenas, como las pericias del príncipe tetzucano<sup>110</sup>, durante los

---

<sup>109</sup> Dice Alberto Constante que "...el lenguaje, arrancado de su ámbito esencial [pozo de agua] por la cotidianidad y lo que Heidegger llama "vulgaridad" se vuelve habladuría..." *Idem*

<sup>110</sup> Dado que probablemente la huída de Nezahualcōyotl sea menos conocida que la Odisea, haremos un breve recuento de las aventuras del 7° rey de Tetzco. Durante el mandato de Ixtlixóchtli, 6° rey tetzucano y padre de Nezahualcōyotl, a los 12 años Nezahualcōyotl fue jurado. Cuando Tezozómoc quiso ser rey de Tetzco hubo gran confusión entre el pueblo, algunos consideraban a Ixtlixóchtli otros a Tezozómoc. Hasta que cada vez fueron más los fieles al tirano y fueron desterrando a los seguidores de Ixtlixóchtli. Finalmente los fieles a Tezozómoc matan al padre de Nezahualcōyotl frente a él que se había escondido en un árbol. La guerra entre tepanecas (Tezozómoc) y tetzucanos (Ixtlixóchtli) duró 3 años más y desde entonces a la edad de 15 años Nezahualcōyotl huyó de los tepanecas. Primero se escondió en el cerro Cuauhyácac,

14 días de su huída de los tepanecas, en su salida del palacio de Maxtla, en su fuga de Tetzco, en la casa de Tozoma, con la mujer que segaba chían y en la casa de Coácoz. En estas figuras mito-lógicas se coloca y se devela la astucia y el dominio de sí y de la situación<sup>111</sup>.

Hasta aquí podemos decir que el mito es el decir válido que con-forma, es conversación que da identidad y sentido a una comunidad, porque por un lado es palabra que fluye, como φήμη y mihtoa, que desgasta y descubre la forma común de ser humano; y por otro lado, es dar la palabra que advierte y aconseja, en forma de ἔπος y *tenonochiliztli*, y por tanto es ejemplar o modélica. La diversidad de las palabras del mito aproximan, funden y distancian comunidades, asimismo tales palabras dan identidad a la comunidad, en tanto propician una forma de ser común, por lo que podemos afirmar que no hay cultura sin horizonte mítico y que en la palabra del mito aceptamos ser lo somos. La mito-logía permite que el decir

---

luego en Tlaxcala, luego en Chalco. En su fuga mata a una señora que vendía pulque por lo que lo encierran en una jaula pero sus aliados lo alimentan a escondidas y su propio carcelero Quetzalmacatzin toma su lugar para que lo maten a él y no al príncipe. Cuando Nezahualcōyotl va a suplicar por la vida de Chimalpopoca a Maxtla, éste lo manda matar una vez que regresara a Tetzco. Nezahualcōyotl logra salir del palacio de Maxtla por un postigo a una sala grande que tenía el techo de paja, así logró desbaratarlo y salir. Lo persiguieron pero era tan ligero que se les fue de entre las manos. Ya en Tezcoco, Huitzilihuitzin, maestro de Nezahualcōyotl, coloca, en su lugar, a un mancebo de Coatépec y durante las fiestas lo matan, confundiendo con el príncipe. La cabeza del mancebo fue llevada con amigos de Nezahualcōyotl, donde él estaba, y se confiesa inmortal. Los mensajeros de Maxtla al verlo vivo supieron que no debían cansarse en querer matarle. Dan aviso a Nezahualcōyotl de que los ejércitos de Maxtla se dirigen a Tetzco. En acuerdo con sus hermanos y consejeros Nezahualcōyotl decide entretener a los tepanecas, sus enemigos, con un juego de pelota. Nezahualcōyotl los recibe en su palacio y les invita a comer, estando ellos entretenidos comiendo, el príncipe "trasinado de su silla" salió por una puerta de la sala, luego por un agujero y finalmente por un caño de agua. A partir de este momento empieza los 14 días de huída de Nezahualcōyotl: llega a la casa de un vasallo suyo Tozoma, cerca de Coatlan, él lo escondió debajo de una tarima sobre la cual puso mucho nequen que es el hilo que se saca del maguey, aún y cuando los tepanecas aporrearon a todos los de su casa y mataron a golpes a dos viejos, no delataron a Nezahualcōyotl, él les agradeció y prometió recompensarlos. Subiendo por una loma llegó cerca de una mujer que estaba segando chían, ella lo escondió debajo de un montón que hizo de los manojos y desvió a los perseguidores. Nezahualcōyotl se dirigió hacia el bosque Tetcutzinco donde pasó la noche, desde ahí envió a sus mensajeros a pedir ayuda. Comió en Tecpan, durmió en Zacaxachitla donde casi lo descubren si no es porque los otomites acudieron al llamado de Coácoz él metió a Nezahualcōyotl dentro del tambor que usarían para cantar y danzar, los otomites embistieron a los tepanecas y los echaron. Luego Coácoz llevó a Nezahualcōyotl a una choza en un lugar oculto, fragoso y peñascoso. Nezahualcōyotl se fue con 6 otomites unos por delante y otros por detrás para cubrirle. Su gente, la de Tetzco, lo siguió y aunque el príncipe intentó disuadirlos de no hacerlo ellos se negaron, argumentado que preferían morir con él que vivir bajo el mando del tirano. Nezahualcōyotl les pidió quedarse en sus casas, que desde ahí le servirían. Durmió en la sierra Huilotépec. Al ver pasar a una tropa de soldados de sus enemigos se escondió entre unos matorrales de saúco. Pasó una noche en Yahualihcan y otra en Quauhtépec, otra en Calnapanolco. Luego llegó a Calpolalpan y ahí arribó ayuda de Zacatlan, Tototépec, Tepeapulco, *Tlaxcalan* y Cempoalan, *Huexotzinco*, Chololan y *Chalco*. Capturan a Hutzilihuitzin, maestro de Nezahualcōyotl, lo torturaron y lo mandaron sacrificar en el templo de Comaxtla, pero una gran borrasca se lo llevó y dos de sus hijos lo curaron. Hay una violenta batalla entre los aliados de Tezozómoc y los de Nezahualcōyotl, lucha con la cual el príncipe recupera Tetzco. Cfr. DE ALVA IXTLIXÓCHITL, Fernando. *Obras históricas. Relaciones e historia de la nación Chichimeca*. Tomo I y II. UNAM-IIIH, México, 1977, p 51-76

<sup>111</sup> Además en la figura de Odiseo se pretende dominar la naturaleza al conocer sus leyes y, con base en ello, plegarse a ellas dándole lo que le pertenece y de este modo lograr engañarla. La ley natural pierde poder sobre Odiseo en el momento en que él la asimila permitiéndole actuar astutamente y evadirla. Esta es uno de los señalamientos y críticas que Horkheimer y Adorno harán a la Ilustración a través de la figura de Odiseo. Cfr. HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor. *Dialéctica de la ilustración*. Tr. Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 2005, principalmente el Excursus I Odiseo, o Mito e Ilustración, p. 97-128

sea un poner que fluye, ella es el transcurrir de las formas originarias e internas de ser humano. Por lo anterior podemos afirmar que si todo rechazo de la palabra es un suicidio<sup>112</sup>, entonces *despreciar la palabra del mito es una manera de suicidarse*.

## 2.2 Matices de significación dados por el mito

La palabra mito-lógica convoca a las cosas a nuestra presencia porque "...nombrar quiere decir hacer aparecer llamando..."<sup>113</sup> entonces la palabra mito-lógica al nombrar la identidad de una comunidad, la presenta, la manifiesta, la hace aparecer al mundo. Podemos decir que *la mito-logía recoge la presencia en movimiento de la vida cultural*. Justamente la tradición griega llamó ἀλήθεια<sup>114</sup> a aquello que aparece a la conciencia, a lo que se presenta por medio de la experiencia sensible y a lo que se muestra en tanto ha sido visto y nombrado. Estas acepciones han permitido traducir ἀλήθεια como "verdad". En este sentido, *la presencia en movimiento, que es recogida por la mitología, es verdadera*. Particularmente en Homero, efectivamente encontramos que la verdad está en función de lo real, lo cierto, lo evidente. En la Odisea siempre ἀληθείην está relacionada con relatar los hechos tal cual acontecieron, con la narración de lo realmente sucedido. Así lo podemos notar cuando Odiseo llega a casa de Alcínoo y relata su Odisea ταῦτά τοι, ἀχνύμενός περ, ἀληθείην κατέλεξα<sup>115</sup>; en el canto XI cuando Odiseo da a Aquiles cuentas de su hijo: αὐτάρ τοι παιδός γε Νεοπτολέμοιο φίλοιο πᾶσαν ἀληθείην μυθήσομαι, ὥς με κελεύεις<sup>116</sup>; o cuando Odiseo cuenta a Telémaco cómo llegó a Ítaca τοιγὰρ ἐγώ

<sup>112</sup> BARTHES, Roland. *Op. Cit.* p. 250. Aunque Barthes se refiere al morir, nosotros hemos optado por la palabra suicidio, debido a que la muerte, en este trabajo, es una idea que potencia y es necesaria para con-formación, de-formación y la trans-formación.

<sup>113</sup> CONSTANTE, Alberto. *Op. Cit.* p. 316

<sup>114</sup> De acuerdo con Liddell y Scott ἀλήθεια puede significar: 1. verdad como opuesto a mentira (en Homero Iliada 24,407) o mera apariencia, [consideramos que tal *apariencia* no está relacionada con lo que aparece, antes bien con lo que aparenta así estaría más cerca de mentira y opuesto a verdad] en Homero sólo es opuesto a mentira; 2. después de Homero también es verdad o realidad, opuesto a apariencia (en Platón Político 300c); 3. evento verdadero, realización de sueño o presagio (en Herodoto 3.64). Cfr. LIDDELL, George and SCOTT Robert. *Op. Cit.*, p. 63-64

<sup>115</sup> HOMERO, *Odisea* VII 296. Versión Thesaurus Linguae Graecae (TLG). Os cuento lo ocurrido en verdad, aunque aún con la pena en el alma. HOMERO, *Odisea*. Tr. José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 2005, VII 296

<sup>116</sup> HOMERO, *Odisea* XI-505-506. Versión TLG. De tu hijo Neoptólemo, en cambio, podré relatarte la verdad toda entera cual tú lo has perdido. HOMERO, *Odisea*, XI-505-506. Versión José Manuel Pabón, Gredos

τοι, τέκνον, ἀληθείην καταλέξω<sup>117</sup>, entre otros. En la *Íliada* ἀληθείην se relaciona con el hecho de dar cuenta o ser testigo de lo ocurrido. Ejemplo de ello lo identificamos en el canto XXIII durante los juegos funerarios en honor a Patroclo cuando Aquiles pide a Fénix ser testigo de la carrera, ὡς μεμνέωτο δρόμους καὶ ἀληθείην ἀποείποι<sup>118</sup>. O cuando se solicita información real o verídica, tal es el caso de Príamo al pedir información acerca del cadáver de Héctor a un escudero de Aquiles, ἄγε δὴ μοι πᾶσαν ἀληθείην κατάλεξον<sup>119</sup>.

Por su parte en la tradición náhuatl la verdad sólo puede ser radical, en otras palabras, la verdad náhuatl habita en la raíz, en lo invidente que nutre lo evidente. La palabra *nelhuayotl* literalmente significa “lo que entraña lo verdadero”<sup>120</sup> por lo que bien puede afirmarse que, “...la tradición náhuatl realiza una fusión semántica entre los conceptos raíz y verdad...”<sup>121</sup> y así como la planta toma de la madre-tierra los ricos minerales que transforman en savia vital, lo que aparece a la luz se nutrirá de lo oculto, la presencia evidente se alimentará de la ausencia invisible. Digamos que la verdad náhuatl conjuga las palabras y las cosas sottoterradas con las palabras y las cosas sopraterradas. Aquí es muy claro que las palabras verdaderas son palabras del mito, porque, si aceptamos que el mito nombra la identidad de cada sociedad, entonces *nelhuayotl* está en el fundamento de la cultura. En otras palabras *la verdad náhuatl nos permite decir que la mito-logía es alimento del cuerpo colectivo*. Sin bien es cierto en el poema de Nezhualcóyotl *¿Ye tenelli?*, “¿Eres tu verdadero?”, no aparece la palabra *nelhuayotl* “lo que entraña lo verdadero”, León-Portilla traduce *nelli* tanto por verdad como por raíz. Es decir, ambas palabras, *nelli* y *nelhuayotl*, se entrelazan como *verdad radical*. En este canto el poeta tetzcucano se interroga por la raíz, por lo verdadero:

<sup>117</sup> HOMERO, *Odisea*. XVI 226. Versión TLG. Pues te voy a contar la verdad hijo mío. HOMERO, *Odisea*, XVI 226. Versión José Manuel Pabón, Gredos

<sup>118</sup> HOMERO, *Íliada*. XXIII 259-261. Versión Thesaurus Linguae Graecae (TLG). Para que fuera testigo de la carrera y declarara la verdad. HOMERO, *Íliada*. Tr. Emilio Crespo Güemes, Gredos, Madrid, 1991, XXIII 259-261

<sup>119</sup> HOMERO, *Íliada*. XXIV 406. Versión TLG. Declárame a mí ya toda la verdad. HOMERO, *Íliada*. XXIV 406

<sup>120</sup> Este es el vocablo náhuatl para designar principio, fundamento, base, raíz o lo provisto de raíces. Lo interesante es que en dicha palabra está el lexema *Nel* (-li) que significa verdadero, real. Cfr. SIMÉON, Rémi. *Diccionario de la lengua Náhuatl o mexicana*. Tr. Josefina Oliva de Coll, Siglo XXI, México, 2007, p. 319

<sup>121</sup> JOHANSSON Patrick. *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*. IIH-UNAM, México, 2007, p. 99

¿Zan ye te ye nelli?  
 Aca zan tlahuanco,  
 in Ipalnemoani.  
 ¿In cuix nelli cuix amo nelli?  
 ¿Quen in conitohua?  
 In ma oc on nentlamati  
 in toyollo.  
 Quexquich in ye nelli  
 quilhuia in amo nell'on  
 za no monenequi  
 in Ipalnemoani.  
 Ma oc on nentlamati  
 in toyollo<sup>122</sup>.

La verdad náhuatl, *nelhuayotl*, nos obliga atender las profundidades radicales de las cimas superficiales. Probablemente: “todo lo que es verdadero, lo que tiene raíz, dicen que no es verdadero que no tiene raíz” es atender sólo la presencia de lo aparente, de lo oculto. El *verdadero mito*, como la conjunción de las palabras *sotto* y *sopra* terradas, nutre la forma común de ser. Por lo que la verdad de la forma de ser de lo humano no sólo está en la presencia ni en apariencia, antes bien en *lo oculto de la aparente ausencia*. La mito-logía *presenta y oculta el fluir de la vida cultural*. *Lo verdadero de la mito-logía, como ἀλήθεια y nelhuayotl, está en la presencia y en la ausencia de la forma de ser y estar en el mundo cultural*.

En suma, *nelhuayotl* como la verdad náhuatl de Nezahualcóyotl es lo oculto, lo sottoterrado que nutre y da vida a lo evidente sopraterrado; mientras que ἀλήθεια, la verdad griega de Homero, es narrar lo evidentemente sucedido, dar cuenta o ser testigo y proporcionar información real o verídica. *Nelhuayotl* y ἀλήθεια son *la profunda presencia del mito*, son la manifestación oculta del hilo con el que la comunidad teje su identidad a través de φήμη y *mihtoa* así como de ἔπος y

<sup>122</sup> ¿Eres tú verdadero, tienes raíz? / Sólo quien todas las cosas domina, / el Dador de la Vida. / ¿Es esto verdad? / ¿Acaso no lo es, como dicen? / ¡Que nuestros corazones / no tengan tormento! / Todo lo que es verdadero, / lo que tiene raíz, / dicen que no es verdadero / que no tiene raíz./ El Dador de la Vida / sólo se muestra arbitrario. / ¡Que nuestros corazones / no tengan tormento! *Romances de los señores de la Nueva España*, fols. 19 v y 20 r. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl*. Era, El Colegio Nacional, Galaxia Gutenberg, Barcelona-México, 2008, p. 36. Y LEÓN-PORTILLA Miguel. *Quince poetas*, p. 98

*tenonochiliztli*. Con la palabra del mito cada sociedad *elige el modo de presentar lo oculto y profundo de su rostro al mundo*, tal presencia es la ἀλήθεια de Homero y la profunda raíz en la cual se funda dicha apariencia es el *nelhuayotl* de Nezahualcóyotl.

Ahora bien, cómo y con qué finalidad se logra que el mito revele o presente el mundo como habla y sea palabra compartida, en otras palabras, cómo y para qué advertimos el fluir del mito, de qué manera y con qué propósito accedemos a la profundidad de los pozos donde corre el agua. Una manera de acercarnos a la profunda presencia del mito es dudar o sospechar de las palabras que habitan en la superficie de lo ordinario y cotidiano. Es en este sentido que el mito es un *modo de significación* ya que él *re-significa* los evidentes signos del habla cotidiana, vale decir que "... semióticamente los componentes míticos son relativos al signo de cualquier producto cultural..."<sup>123</sup>. Este "ser relativo" del signo es aquel "modo de significación" de cada cultura. Re-significar el habla cotidiana es a lo que podemos llamar mito. Ahora bien, sospechar de las superficiales palabras de lo ordinario nos pro-voca la elección libre de las formas. La elección del habla está en la posibilidad de indagar con esmero, de atender con cuidado, de contemplar las palabras de la superficie. Por ello *el mito es una peculiar manera de atender las palabras de la cultura permitiéndonos elegir otras formas de ser y estar en el mundo*. *Nelhuayotl* y ἀλήθεια como la profunda presencia del mito habitan el modo de significación de cada cultura. En otros términos, *lo verdadero de la vida cultural mora en el mito*. Ilustremos, desde nuestros poetas, cómo y para qué accedemos a la presencia de lo oculto y profundo del rostro cultural al mundo.

Sospechar de las palabras implica atreverse a "vaciarlas" del sentido cotidiano y posteriormente "crear" un nuevo sentido. Para ello, primero, es necesario interrogar o dudar del sentido del habla ordinaria y, segundo, crear una nueva *forma* que designe y notifique *otra significación*. Por ejemplo: ¿qué subyace en la figura del astuto Odiseo y en la huída del mítico Nezahualcóyotl? El laertiada no

---

<sup>123</sup> GARCÍA, David. *Op. Cit.*, p.50



sólo es el principal personaje de la Odisea que logra regresar a Ítaca, después de 20 años de múltiples riesgos en la guerra habida en Ilión, con lotófagos, Polifemo, Circe y las sirenas, reestablecer su palacio y reunirse con Telémaco y Penélope. Como tampoco Nezahualcōyotl sólo es una víctima que persiguen los terribles tepanecas. Al sospechar de la superficialidad de las palabras podemos vaciar el habla de su sentido cotidiano. Odiseo y Nezahualcōyotl adquieren una nueva *forma*; después de esto ni a uno ni a otro se les mira igual, porque se sospecha que bajo o detrás de lo que cotidianamente *se dice de ellos* hay otro *se dice*, “... el sentido [del habla ordinaria] se empobrece [...] pierde su valor pero mantiene la vida, y de esa vida va a alimentarse la forma del mito...”<sup>124</sup>. La *nueva forma*, el *otro se dice*, de Nezahualcōyotl y de Odiseo, puede ser la auto-conciencia y la sobre-vivencia. Aquí ocurre la *elección libre de la nueva forma de ser y estar en el mundo*. Para Odiseo y Nezahualcōyotl la autoconciencia es la presencia de sus límites y por tanto el hábil uso de “materiales o recursos”, externos a él, que le da su destino heroico, lo cual le permitirá “...llegar a ser lo que puede ser...”<sup>125</sup>. Y la sobre-vivencia se debe a que tanto el rey de Ítaca como el príncipe de Tetzaco dicen sí a su vida que se les presenta como una escuela de retos y enigmas donde lo que no les mata los hace más fuertes<sup>126</sup>, aunque esto implique confrontar la vida natural, incluyendo la suya, al intentar dominarse y someter su naturaleza. Precisamente auto-conciencia y sobre-vivencia son lo verdadero de Odiseo y Nezahualcōyotl, en tanto están en la profundidad de la presencia del mito. Desde esta *otra significación*, los griegos de Homero y los tetzucucanos prehispánicos se formaron. El mito como re-significación del habla ordinaria obliga el regreso a las formas. En las *formas radica la libre elección cultural*. Libertad puesta en la entrega firme al proyecto de formación, propósito

<sup>124</sup> BARTHES, Roland. *Op. Cit.* p. 209

<sup>125</sup> NICOL, Eduardo. *Psicología de las situaciones vitales*. 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 138 y 139. En palabras de Nietzsche: “...cada uno tiene un *talento innato*; pero sólo a un pequeño número le es dado por naturaleza y por educación el grado de constancia, de paciencia y de energía necesario para llegar a ser un verdadero talento, y, por consiguiente, para que *llegue a ser lo que es*, es decir: el dispendio en obras y en actos...” Aún en la presencia de los límites, la educación pro-voca el talento humano. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano*. Tr. Carlos Vergara, Edaf, Madrid 1996, p. 195. O “...el llegar a ser lo que se es, presupone el no barruntar ni de lejos *lo que se es*...” De alguna manera, el conocimiento de sí, permite aprovechar las erratas de la vida permitiéndose sí la *creación* de su propia vida al margen de lo que *por costumbre* se espera de él. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. México, Alianza, 1996, p. 50.

<sup>126</sup> Aquella “escuela de guerra de la vida” a la que Nietzsche se refiere. NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, México, 1996, p. 30

que enfrenta la muerte de las propias formas de ser y estar en el mundo. Por tanto *en la palabra del mito mora la formación humana*.

Es importante advertir dos cosas: que "...estrictamente en [las palabras del mito] se inviste más un cierto conocimiento de lo real que lo real mismo [y que] [...] el saber contenido en el mito es un saber confuso e inestable, cuya unidad y coherencia dependen de la función y por tanto su carácter fundamental es el de ser *apropiado...*"<sup>127</sup>. En este sentido puede decirse que la autoconciencia y la sobrevivencia, como formas propias del mito de Odiseo y de Nezahualcōyotl, son una particular noción de lo real y como tal cumplen una función específica en la constitución de los seres humanos de ese momento<sup>128</sup>. Esta *re-significación* como otra forma surgida de la sospecha de la superficie ordinaria, donde emerge el mito mismo, hace comprender *otro* astuto Odiseo y *otro* audaz Nezahualcōyotl. La *otra significación* se impone al mitólogo sobre el habla cotidiana. Estos matices que pueden darse desde el mito permiten *mirar otras texturas no sólo de las palabras antes bien de las formas humanas*.

La re-significación<sup>129</sup> o la otra significación, que habita en las palabras del mito, tiene tres características: a) el mito *no oculta nada*, dado que su función es *deformar* el sentido lingüístico primario y no desaparecerlo, puede decirse que, con el ejemplo anterior, no se pretende esconder la figura del "astuto Odiseo" sino *deformarla al mirarla de otra manera*; b) el mito tiene un *carácter imperativo*, de interpelación, puesto que emerge de un concepto memorial e histórico que demanda ser nombrado, considerar la autoconciencia y la sobrevivencia, tanto de Nezahualcōyotl como de Odiseo, no es producto de la casualidad sino de un cierto conocimiento de una determinada realidad en la cual ambas figuras adquieren otro significado; c) el mito *es motivado* porque contiene una dosis de analogía entre la significación del habla ordinaria y la re-significación de las palabras del mito,

---

<sup>127</sup> BARTHES, Roland. *Op. Cit.* p. 211

<sup>128</sup> Probablemente este concepto mítico de Odiseo y de Nezahualcōyotl no sea apropiado en otros tiempos y contextos, por eso se dice que el *concepto es histórico y memorial*. *Ibidem*, p. 210-112

<sup>129</sup> *Cfr. Ibidem* p. 213-220

Odiseo y Nezahualcōyotl no sólo son su “simple” *nostos* y huida sino que éstos están cargados de autoconciencia y sobrevivencia.

De acuerdo con lo anterior, puede decirse que el mitólogo ve de una manera especialmente diferente el mundo por el tipo de lectura que hace del habla cotidiana. Una lectura que *busca la naturalidad*<sup>130</sup> *de las cosas*; busca las palabras como pozos y ríos de agua; busca la presencia y las entrañas de *lo verdadero* de una sociedad. Estar dispuesto a buscar la naturalidad de las cosas implica *trans-formar un sentido en forma*, en otras palabras, mirar la realidad a través de los lentes del mito conlleva a re-significar la realidad misma. Puede decirse que el mito tiene la facultad de sospechar de la realidad de las palabras cotidianas, quienes hablan *las cosas*, para colmarla de otra significación, que habla *de las cosas* porque ellas le hablan. Y sin duda, escucharlas implica guardar silencio al contemplar<sup>131</sup> su naturalidad. Tal vez pueda decirse que, en medio del ruido producido por el habla cotidiana, palabras estancadas en la superficie, el mitólogo aprende a guardar silencio, no sólo para escuchar la naturalidad de las cosas, sino para que de él pueda emerger una voz que las re-signifique. Aquí está aquella posibilidad de *contemplar el significado* de las palabras, de *descender a los pozos* con agua corriente, de *llegar a la raíz* que protege las formas. *Quizás sólo en el silencio, pueda haber un genuino acto mayéutico que permita, por un instante, situarse radicalmente en el mundo.* El mito permite ver la naturalidad de las cosas, porque él mismo es el sentido de ellas. Gracias al mito es posible mirar lo más original y originario de nuestro decir, de nuestro hacer, de nuestro estar y ser en el mundo. Por ello, las palabras del mito como habla elegida que significan y conforman a una comunidad, demandan la liberación de la naturaleza de las cosas y sus palabras, con el fin de liberarse no sólo *de la sujeción del habla ordinaria*, sino *para re-crearse* y con ello re-crear la vida cultural. Por esto dice Barthes que “...la mitología es un acuerdo con el

---

<sup>130</sup> O en palabras de Blanchot “...no conocerás nada, si no has conocido todo; y si eres lo bastante tímido para detenerte con la naturaleza, ésta se te escapará para siempre...” de alguna manera la mirada mítica *pro-voca* este encuentro con la naturaleza. Blanchot, *Lautréamont et Sade*, París, 1949, p. 225. En FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica II*. p. 295 y 296

<sup>131</sup> Probablemente por esto dice Barthes que “...el mitólogo está condenado a vivir una sociabilidad teórica...” *Ibidem*, p. 254

mundo pero no con el mundo tal como es, sino tal como *quiere hacerse...*<sup>132</sup>. Ver más allá de lo evidente del habla cotidiana, posibilita *metabolizar las palabras* y, con ello, las cosas; sin duda un camino viable para *trans-formar al ser humano*.

Si bien es cierto, no todo ser humano tiene la disposición para pasar de la superficie de las palabras cotidianas a la profundidad de las palabras del mito, éstas sí atraviesan al hombre y lo ubican en algún lugar del mundo. Puede decirse que los mitos, tienen la fuerza para marcar la forma de cualquier ser humano y comunidad. Y aquí puede recordarse el fragmento B11 de Heráclito que dice “todo animal es llevado a pastar con un golpe”<sup>133</sup>. Sin duda la dinámica o el quehacer de los seres humanos ha sido estimulado por el golpe que los mitos nos dan. Tal embate es la imposición de una mirada del mundo a la que está sometida toda comunidad. Esta carga ofrece, tanto a la identidad del individuo como a la de su comunidad, un *ambiente común*. Es decir, aún y teniendo la valentía para advertir las palabras del mito y el coraje para rechazarlas o aceptarlas, la forma de ser de lo humano se establece: a partir del vínculo indisoluble entre sujeto y palabras sotto y supra terradas, que son la “presencia” del mito; así como la relación entre sujeto y vida cultural, que es la forma común de ser y estar en el mundo. Ambas articulaciones son resultado de los límites del mito, de las palabras que le procuran un mundo habitable, que no es otra cosa que la identidad o rostro de la comunidad. En otros términos, la formación humana está dada a partir de aquel *mihtoa* y *φήμη*, como el rumor que refleja el *sensus communis* de una sociedad y para la cual *ese decir* es válido; y desde la conjunción del *nelhuayotl* como de la *ἀλήθεια*, palabras sotto y sopra terradas que nutren la forma común de ser humanos.

Digamos que el sujeto de la formación vive soportando o combatiendo la presencia del orden y sentido dado por las palabras del mito; tal resistencia radica en la posición que se haya decidido tomar frente a los mitos. Decidir una forma de estar y ser en y frente al mundo, vale decir situarse en y frente al sentido del

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 253 Las cursivas son nuestras.

<sup>133</sup> HERÁCLITO, 22 B 11. En *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 2008, p. 382

mundo permitido por el sujeto de la formación, es resultado de una acuciosa reflexión en torno y a partir de la palabra del mito. Somos animales domados por mitos, sin embargo, contar con la disposición para mirar la vida cultural a través de los mitos, para sospechar del habla ordinaria, para transmutar los signos de cualquier producto cultural en palabras del mito, puede anticipar el golpe y elegir aceptarlo o no. Esto no es otra cosa que el *despertar de la conciencia mítica*. La formación humana es sentir presencia de la profundidad del mito, y tal sentir es una *elección libre de vida*. Esta elección no es "...*liberum arbitrium* concebido como la supuesta capacidad de una voluntad para elegir, independientemente del objeto o de cualquier otra circunstancia 'exterior'..."<sup>134</sup>. Aquí la elección es la experiencia que permite pasar a otra vivencia<sup>135</sup>, a otra forma de ser y estar. *La experiencia de la elección libre es el instante de la apropiación y muerte de la forma*. Donde cada golpe del cincel es necesario para moldear al ser humano que ha elegido libremente sus formas. Sólo aquel que se atreve a mirar de frente al mito, que se arriesga a descender a las raíces de las formas, que se aventura a aceptarlo o rechazarlo, logra ver su trans-formación y, en ella, su de-formación. Enfrentar la muerte de las formas es "...'retraerse sobre sí' encontrando una 'herencia', una 'tradición'. [...] [es asumir] con claridad la finitud a partir de 'precurсар la muerte'..."<sup>136</sup>.

En resumen podemos decir que: la mito-logía convoca la identidad en tanto recoge la presencia en movimiento de la vida cultural; este aparecer del rostro colectivo que es *llamado*, está cercano a la verdad griega, en tanto ἀλήθεια, se nutre y enraíza de la verdad náhuatl, como nelhuayotl, donde la verdad de la forma de ser de lo humano está en lo oculto de la aparente ausencia; el mito re-significa el habla ordinaria, es una manera o modo peculiar de atender el mundo cultural lo que posibilita la elección libre de formas de ser y estar en el mundo; en las formas abrigadas en las palabras del mito radica la elección cultural; mito como re-significación permite comprender *otra* realidad que es radical o entraña lo

<sup>134</sup> TAMAYO, Luis. *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*. Serie Psicología, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, 2001. p. 23

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 27

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 29

verdadero de una comunidad; la potencia significativa de los mitos marcan la forma de ser y estar en y del mundo cultural; el mito ofrece un ambiente común porque establece una relación entre sujeto y palabras sotto y supora terradas, así como un vínculo entre sujeto y vida cultural; la formación humana es el despertar de la conciencia mítica.

### 2.3 Monomito y Polimito

Contemplar a una sociedad a partir de la mirada que nos proporcionan las palabras del mito, nos permite decir que las comunidades se han diferenciado, más que en primitivas y civilizada<sup>137</sup>, en *polimíticas* y *monomíticas*. Las primeras son aquellas comunidades que lograron defender su múltiple y diversa manera de sentir el mundo; mientras que las segundas somos aquellas que fuimos vencidas por la singularidad y la uniformidad impuestas de ver el mundo. Esta “derrota” probablemente se deba a que las comunidades polimíticas son abiertas, lo que le permite con-vivir con lo otro diferente; mientras que las sociedades monomíticas son cerradas, se consideran acabadas y únicas, y por tanto, no están en condiciones para co-habitar con lo otro diferente. En el monomito se busca, y muchas veces se logra, aniquilar al enemigo, al diferente; mientras que en el polimito se pretende enfrentar al enemigo, al extraño, porque sabe que tal encuentro conflictivo “...ofrece el mayor regalo que puede darse a otro: su propia experiencia del mundo [...] porque el enemigo no es sino una parte excluida de nosotros mismos...”<sup>138</sup>. “La filosofía platónica”, monomito devastador para el polimito homérico, o “la tradición judeocristiana”, monomito que se impuso sobre el polimito náhuatl, son dos maneras de organización lingüística del mundo que, por su carácter monomítico, les fue imposible con-vivir con otras formas de

<sup>137</sup> Es importante decir que coincidimos con Lévi-Strauss al indicar que es un error el término “primitivas”, sobre todo en su connotación evolucionista. LÉVI-STRAUSS Claude. *Op. Cit.*, p. 37. Sin embargo, no coincidimos con él al nombrar a tales comunidades como “ágrafas”. Para nosotros la escritura no determina la *forma de vida* de una comunidad, antes bien lo hace su cualidad polimítica o monomítica. Baste indicar que para el siglo V a.n.e cuando los poemas de Homero se cantaban ya había escritura, y la pictografía era dominada en el siglo XV de Nezahualcōyotl, así como ahora nuestras comunidades indígenas cuentan con su propia grafía. Tampoco coincidimos con el término “prelógica”, como lo indica León-Portilla, ya que, como hemos visto, el pensamiento mítico es un pensamiento lógico y viceversa. LEÓN-PORTILLA. Miguel *Toltecatoytl*. p.140-147. Tampoco estamos de acuerdo con el término “salvajes” ya que tal acepción implica una localización selvática, y la palabra del mito está en cualquier comunidad aún en las que habitamos las ciudades.

<sup>138</sup> TAMAYO, Luis. “Identidad”. En ORTIZ Osses y PATXI Lanceros. *Diccionario de la existencia*. Anthropos, Madrid, 2006

organización del mundo. Es importante decir que independientemente de la cualidad única de estas peculiares formas de hablar, debemos reconocer la potencia de su carácter mítico, donde tanto una como la otra tuvieron la fuerza para herir a occidente, para marcar las formas de ser de nuestras comunidades, valga decir, la formación humana occidental.

Podríamos decir incluso que las comunidades polimíticas están vinculadas con aquello que Foucault ha llamado las *heterotopías*<sup>139</sup>, aquellas múltiples-otras utopías que inquietan porque minan y desafían las palabras comunes; mientras que las comunidades monomíticas mantienen una estrecha relación con las *utopías*, espacios que consuelan porque mantienen un filo recto de las palabras. Tanto las palabras propias del monomito-utópico como del polimito-heterotópico marcan un sentido, la diferencia radica en que las primeras pretenden generalizarlo y descubrir sus leyes, principios, razones, sin atender que tal orden no es el único posible ni el mejor<sup>140</sup>; mientras que el orden del polimito-heterotópico es particular y abierto a otras palabras, a otros modos de vida, por ello inestable. Podríamos decir que las palabras del monomito-utópico toman presa la elección y someten el significante que re-presenta y trans-forma a la comunidad. En este sentido en el monomito-utópico se pretende la uniformidad mientras que en el polimito-heterotópico se acepta la multi-formidad.

Ahora bien, las narraciones míticas permiten tener un lugar específico en el mundo, tanto al individuo como a las sociedades, dan un sitio al ser humano y a su comunidad desde el cual pueda estar y sentir el mundo. Podríamos decir que lo mítico otorga al ser humano su propio mundo. Los mitos dan sentido al miedo, a lo inexplicable, a lo oculto, a lo inaccesible, a lo insoportable, cuando consiguen nombrarlo. De tal manera que, una de las principales funciones del mito es nombrar lo inhóspito, liberar un significado y hacer del mundo algo conocido y

---

<sup>139</sup> FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Tr. Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, México, 2008, p.3

<sup>140</sup>Un claro ejemplo de ello son las posturas filosóficas que han considerado a la razón como omnipresente, omniabarcadora de todo discurso de sentido, por lo que nada que pretenda ser inteligible puede escapar a dicha razón.

habitable<sup>141</sup>. Lo mítico es el último horizonte y borde del mundo<sup>142</sup>, enmarca la vida humana identificando lo familiar de lo ignoto. Por ejemplo, los mitos tecno-científicos o divinos tienen supremacía como *lo otro*, por su extrañeza y su indomabilidad. Podemos seguir arrojando, todas las luces míticas sobre el sol, sin embargo éste como Tonatiuh, Helio o astro solar, será tan desconocido como familiar en la vida del ser humano.

Pues bien, nombrar *lo otro* conlleva un *alter ego*, sin embargo hay una diferencia entre nombrar lo otro para situarlo en un cierto sentido del mundo o bien nombrar lo otro para adjudicárselo o permitir que nos toque o incluso nos trastoque. El nombre de lo otro nos permite: con-vivir con él o pensar que él nos pertenece. En esta distinción frente al nombre radica lo que hemos llamado el polimito, aquel que nombra para con-vivir, y el monomito, aquel que nombra para poseer. Por ejemplo, ofrendar la vida humana como lo hacían nuestros antiguos mexicanos, es un acto de equilibrio en las relaciones con lo otro, los dioses; mientras que ofrendar la vida humana como un acto de obediencia absoluta a *el otro* es un acto desequilibrado en las relaciones humanas. En la primera ofrenda se acepta la indomabilidad de *lo otro*, en la segunda ofrenda se acepta la dominación de *el otro*. ¿A caso no ha sido esta opresión un principio de la instrucción o del adiestramiento que no de la formación?, ¿a caso no debiera ser la indomabilidad de *lo otro* una premisa formativa?

Siguiendo a Blumenberg<sup>143</sup>, podemos decir que las guerras son nómicas porque lo que se busca es la imposición y reconocimiento de superioridad de *el otro*. Cada victoria bélica implica para los mitos del vencedor la posesión de nuevas palabras, nuevos rostros de la vida cultural, y con ello la supremacía sobre los vencidos. La conquista española dependió, además del saqueo y la destrucción de templos, ciudades y códices, de la posibilidad de contar los mitos nahuas con nombres judeocristianos. De alguna manera Jesús fue más fuerte que Quetzalcoatl

<sup>141</sup> Aquella idea de Tales de Mileto “todo está lleno de dioses” puede referir a todo está lleno de nombres o mejor dicho, todo está lleno de mito. Fr. 11 A 2. En *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 2001, 24.

<sup>142</sup> BLUMENBERG, Hans. *Trabajo sobre el mito*. Tr. Pedro Madrigal, Paidós, México, 2003, p. 16

<sup>143</sup> BLUMENBERG, Hans. *Op. Cit.*, p. 30-33



porque se convirtió en *él otro* y dejó de ser *lo otro*. De alguna forma los dioses mexicanos formaron parte del mito judeocristiano. El favor divino al hombre se convirtió en el favor del hombre al hombre; la figura de Cortés tenida por Fernando de Alva Ixtlixóchitl<sup>144</sup> favoreció y fue favorecido por los tributarios de los mexicas principalmente de los tlaxcaltecas. Una vez que Xicoténcatl fue nombrado Bartolomé o Vicencio<sup>145</sup> y que los signos calendáricos<sup>146</sup> dejaron de portar su sentido, la conquista estaba hecha<sup>147</sup>. El monomito se había impuesto sobre el polimito. Lo fascinante de *lo otro extraño* se convirtió en el dominio de *el otro radicalmente diferente*. La formación humana de nuestra antigua comunidad nahua quedó sometida a la presencia y la forma de ser y estar de la cultura castellana.

Si toda confianza en el mundo empieza con los nombres<sup>148</sup>, entonces denominar al sol, por ejemplo, de una o de otra manera posibilita cierta seguridad que requiere ser narrada. *Los mitos son estas narraciones de los nombres que nos ofrecen cierta seguridad*. Curiosamente el lenguaje técnico-científico-monomítico, propio de nuestra época moderna, ha estado obsesionado por otorgar nombre a todo lo que le intriga, pensando que con ello logra dominarlo<sup>149</sup>. Aunque de cierta manera hay un dominio del nombre sobre el hombre, no obstante más allá del nombre está lo

<sup>144</sup> DE ALVA IXTLIXÓCHITL, Fernando. *Op. Cit.* capítulos LXXVII a LXXXVII

<sup>145</sup> En Cempoalan siendo Xicoténcatl uno de los señores de Tlaxcalan fue bautizado y apadrinado por Cortés. El señor de Tlaxcalan fue el primero en recibir y aceptar este mito y rito judeocristiano según Fernando de Alva Ixtlixóchitl. *Cfr. Ibidem*, capítulo LXXXIV

<sup>146</sup> "... Toda fecha o cómputo calendárico tiene connotaciones que pertenecen al orden de lo sagrado y también a lo que hoy llamamos astrológico, mágico y ritual. Esto es válido respecto del *tonalpohualli*, cuenta de 260 días, y del *Xihuitl*, cómputo de 365 [...] el *tonalli*, o sea la carga de destinos propia de un día o fecha específica, está siempre determinado por los dioses..." LEÓN-PORTILLA. Miguel *Toltecatoytl.*, p. 148. Es muy interesante la medición y nominación del tiempo dada por los nahuas, con la combinación de los 13 numerales y los 20 signos de los días otorgaban nombres a las divinidades, seres humanos, acontecimientos, etc. Aquí vale la pena señalar que desde el siglo XIX la antropología social y la mitología natural han intentado explicar lo mítico en relación con los diversos eventos naturales. La principal diferencia entre estas dos líneas es que mientras los mitólogos naturales veían la forma de reducir el mito a un fenómeno natural en particular, la antropología social veía a la naturaleza en su relación con el hombre *qua* granjero, cuya principal preocupación era la fertilidad de sus cosechas. GRAF, Fritz. *Op. Cit.*, p. 29. A través del calendario nuestros nahuas daban sentido y orden a su vida. De alguna manera con el calendario judeocristianos también hemos ordenado nuestra vida, sin embargo la riqueza significativa del tiempo tenida por nuestros antiguos mexicanos era inmensa. Respecto a la cuenta de los días es interesante el estudio de FERDINAND Anders, MAARTEN Jansen, REYES GARCÍA Luis. *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Akademische Druck und verlagsanstalt (Austria) FCE (México), México, 1993.

<sup>147</sup> La magnífica palabra náhuatl se mantuvo en buena parte oculta "...daba 'vergüenza' hablar ante *el otro* en la propia lengua..." Las cursivas son nuestras y hemos cambiado la palabra *otros*, como lo expresa León Portilla, por *el otro*. LEÓN-PORTILLA Miguel. *El destino de la palabra*. p. 250. Fuimos extraños en nuestra propia casa.

<sup>148</sup> BLUMENBERG, Hans. *Op. Cit.*, p. 42

<sup>149</sup> Baste ver la figura de Odiseo

inexplicable, lo innombrable. Nombrarnos desde el monomito nos ha formado desde el nombre imperante con pretensiones de posesión y dominación. Es decir la tecno-ciencia, que destierra a la poesía y al mito, y el dios, que exilió la riqueza de la pluralidad divina, son los mitos más fuertes que han nombrado y por tanto formado al ser humano que somos. No obstante, el monomito en su manifestación tecno-científica o monoteísta sólo repite, tal vez de manera menos florida, lo que el polimito ya había sugerido<sup>150</sup>.

Desde el monomito se nombra para uniformar y definir, mientras que desde el polimito se nombra lo deforme o poliforme no para conceptualizarlo o definirlo, mucho menos para dominarlo, antes bien para aceptarlo como *lo otro* con quien no puedo más que con-vivir. En este sentido, al ser nominados por el monomito hemos sido uniformados, definidos y conceptuados, dejando de mirar, que no de sentir, nuestra cualidad metabólica que provoca deformidad y poliformidad. En el polimito es posible ser tocado por la otredad que conlleva no sólo cuestionar nuestros relatos, antes bien trans-formar las palabras más propias. Elegir las formas que re-presentan nuestro propio rostro. Es por esto que el contacto entre las palabras de los mitos, es decir el polimito, convoca la trans-formación humana, llama al *mestizaje lingüístico*, a la mezcla de identidades. En el polimito el contacto, como proximidad máxima, con lo otro es inevitable; es ser tocado por la otredad que conlleva no sólo cuestionar nuestras propios nombres, antes bien trans-formar las palabras más propias.

#### **2.4 Imaginación en la palabra del mito**

Como hemos dicho la palabra del mito y su contenido logran fundar y sostener espacios comunes en la vida social protegiendo así su identidad. Digamos que esta historia común, se constituye a través de la palabra del mito, porque, por un lado, son los mitos los que hacen que un pueblo sea lo que es, y por otro lado, el conocimiento adquirido a través de narraciones acerca del sentido de la realidad

---

<sup>150</sup> Cabe aclarar que el resultado de esta sugerencia, que es el monomito, no debe entenderse como superación o evolución del polimito.

nutre la forma común de ser y estar en la vida cultural. El mito, como fluir de palabras, no nombra cualquier cosa. Las palabras del mito viven la libertad y la proliferación del pasar de boca en boca, de generación en generación y, *nombran los frutos de la imaginación de una comunidad. El habla elegida de cada cultura que la conforma surge de la imaginación.* Si bien es cierto la aceptación o rechazo de mitos depende principalmente, para el individuo, de la capacidad para sospechar de las palabras y las costumbres, de una postura crítica ante la tradición y, de la valentía de mirar el reflejo de la Gorgona, los mitos *son una imposición* para los individuos, porque la vida del ser humano sólo es posible en y por sus mitos. De tal manera que podemos ser críticos, resistirnos e incluso rechazar los mitos, no obstante es imposible salir del tejido mítico, porque *fuera de la palabra del mito no hay mundo humano posible*, fuera de los nombres que nos dan un rostro no hay vida cultural. Es en la palabra del mito que los seres humanos no sólo *aceptamos ser lo somos*, como habíamos mencionado, sino que también *imaginamos ser lo que somos y estar donde estamos.*

La imaginación, en su acepción más elemental, como *creadora de imágenes*, desencadena el proceso formativo, figurativo, de una comunidad. La imaginación propia de la palabra del mito crea las formas humanas, literalmente, *trans-figura* lo humano. La importancia de la imaginación en el mito es tanto la acción de crear como el resultado mismo que es la imagen. En otras palabras, la imaginación en el mito es la palabra que crean y es el fruto de tales palabras, que no es otra cosa que la imagen misma, la forma, como significante que representa, al ser humano. Entonces imaginación es *creación* como acción de crear e *imagen o forma* como fruto creado. Crear es producir, es hacer algo que no necesariamente está en la realidad, aunque de ella parta, a esto es a lo que podríamos llamar producción original de algo. El acto creativo no flota en el vacío sino que se arraiga en el pasado y en el futuro. La imaginación en la palabra del mito trata de la producción original de imágenes nutridas del pretérito y proyectadas al porvenir que con-forman la vida

cultural. La poesía, como *ποίησις*<sup>151</sup>, abriga y provoca la creación verbal de las imágenes del mito.

Si aceptamos que la imaginación hace posible el lenguaje y que el lenguaje fecunda la imaginación<sup>152</sup>, entonces no podemos negar que la palabra del mito está atravesada por la imaginación y que ésta a su vez sólo es posible en la proliferación de las imágenes del mito. En los mitos el hombre encarna la imaginación de ser quien fue, es y quiere ser. La imaginación del origen, del instante y del porvenir, propias de las palabras del mito, nos da la posibilidad de anhelar imágenes o formas humanas diferentes a las probadas. Tales imágenes, fruto del anhelo, sólo son un estímulo a la creación de formas humanas y lo son porque al educando le vienen de fuera, así como Menelao fue incitado por Proteo y tuvo que hacer grandes hecatombes para regresar a su patria. Con tales estímulos lo que interesa no es tanto el resultado, como ideal pasado, presente o futuro, antes bien la disposición a producir, a crear. Como Tántalo<sup>153</sup> que soportaba el tormento de la sed sumergido hasta el mentón en un lago, y cada vez que el viejo creía satisfacer su deseo, el agua o el fruto anhelados se esfumaban. El que las imágenes anheladas aparezcan, da la energía para soportar la constante re-creación de las formas de ser humano, dan la fuerza para aguantar la propia trans-formación. En otras palabras, la función de las imágenes como estímulo, en formación humana, es un motor que mueve y da brío al ser humano para lograr sus *elección, modo y significante* que lo re-presenta y lo trans-forma. En esto radica la potencia de las palabras del mito.

No es posible escapar de la imaginación, porque es ficticio salir del mito, *fortis imaginatio generat casum*, dice Montaigne<sup>154</sup>. La cualidad imaginativa del ser humano lo vincula directamente con sus mitos porque a través de las palabras del mito creamos y descubrimos imágenes del mundo, del ser humano mismo, y al revés a través de las imágenes del mundo humano creamos las palabras corrientes

<sup>151</sup> Sólo una distinción, *ποιέω* es el verbo que puede significar crear e incluso procrear, y *ποίησις* es el producto de la acción de crear, es el sustantivo que puede traducirse como creación, poesía, poema, composición.

<sup>152</sup> LAPOUJADE María Noel. *Filosofía de la imaginación*. Siglo XXI, México, 1988, p. 191

<sup>153</sup> HOMERO. *Odisea*. XI 582-592

<sup>154</sup> "Una fuerte imaginación genera el acontecimiento". DE MONTAIGNE, Michel. *Ensayos I*. Tr. Almudena Montojo, Cátedra, Madrid, 2006, p. 145

que dan identidad a una comunidad. Digamos que el mundo y el humano devienen sí mismos cuando imaginan sus mitos. En otras palabras el ser humano se conquista, se hace, se crea, se forma, se con-figura y se trans-figura en la imaginación de sus mitos, en el fluir de su palabra. Porque "...en las horas de los grandes hallazgos, una imagen poética, [una imagen mítica] puede ser el germen de un mundo, el germen de un universo imaginado ante las ensoñaciones de un poeta..."<sup>155</sup>. *El ser humano se des-cubre y se re-crea en sus mitos.*

Ahora revisemos la palabra imaginación, ésta deriva de φαντάσια<sup>156</sup> la cual puede significar: 1) *Apariencia* en tanto presencia de imágenes que se manifiestan y por tanto se ven, se saben y se nombran; la imaginación, como apariencia, puede concebirse como la realidad de una cosa o como lo distinto a la realidad de una cosa. En este sentido la palabra del mito en su relación con la imaginación puede hacer que las cosas *aparezcan* y *aparenten*, en la primera el mito manifiesta realidades y, en la segunda, el mito al poseer diversos puntos de vista, manifiesta un modo de ser de las cosas. En otras palabras, el mito en su relación con la apariencia revela y encubre realidad, incluso podríamos decir que la apariencia mítica construye realidad, muy cercano, por cierto, al *nelhuayotl*. La imaginación, como apariencia tiene dos grandes características, una que hace evidente el mundo a través de imágenes, y por tanto la fuerza de las palabras del mitos se debe a que pro-vocan las imágenes del mundo, la huella externa, visible y sensible del mundo. En este sentido resulta muy interesante, que φαντάσια sea una noción muy cercana a la ἀλήθεια<sup>157</sup> homérica, aquella que designa lo realmente visto, lo que se devela, lo que se muestra. Y otra, aquella que encubre, aparenta, oculta y nutre la realidad más cercana al *nelhuayotl*. La fuerza del mito está tanto en la facultad de evidenciar lo humano, ἀλήθεια, como en aquello que el ser humano *evidentemente no es*,

<sup>155</sup> BACHELARD Gaston. *La poética de la ensoñación*. Tr. Ida Vitale, Breviarios, FCE, México, 1997, p. 10

<sup>156</sup> Para los fines de esta investigación podemos rescatar que fantasía es: 1. aparecer, apariencia (en Aristóteles Ética Nicomáquea 1114a 32), con menor fuerza verbal, se usa como presentación a la consciencia ya sea inmediata o en memoria, verdadera o ilusoria (en Aristóteles Insomniis 460b 35); imagen reflejada en un espejo, percepción (en Placita Philosophorum 3.1.2.); 2. representación de apariencias o imágenes, primariamente derivadas de las sensaciones (en Platón Sofista 264 a,b), facultad de imaginación presentativa y representativa (en Aristóteles Analítica 428 a 5); 3. uso de imágenes en la literatura (en Longinus Rhetor 3.1). Cfr. LIDDELL, George and SCOTT Robert. *Op. Cit.* p. 1915-1916

<sup>157</sup> Cfr. FERRARIS, Maurizio. *La imaginación*. Tr. Francisco Campillo García, Visor, Madrid, 1999, p. 19

nelhuayotl. La potencia del mito radica en la apariencia de la forma humana en tanto aparece y aparenta la elección libre de la vida cultural. El mito como resultado de la imaginación dibuja la apariencia del mundo. La imaginación, como acción que crea al mundo en imágenes, es formación humana. 2) *Representación*, en dos sentidos, como producción de imágenes derivadas de las sensaciones donde las palabras del mitos vuelven una y otra vez a presentar imágenes, y como aprehensión de algo donde las palabras del mitos posibilitan tal sujeción del mundo. 3) *Reflejo* en tanto percepción de la imagen, donde el ser humano se *descubre*: como hallazgo de sí y como el dejarse al descubierto; digamos que el mito ofrece y recibe imágenes del mundo, en otras palabras el mito es un reflejo de lo humano y la formación humana lo es del mito.

Sólo a través del reflejo es posible mirarse, saberse y por tanto nombrarse. Digamos que los mitos como imaginación, como reflejo, son la proyección de sí en el y lo otro. Así como nosotros percibimos nuestra imagen al reflejarnos en el espejo, los mitos, como imaginación, reflejan las imágenes de su comunidad. De esta manera el mito, como palabra que fluye imaginativamente, refleja



Códice Telleriano Remensis, f. 30r (detalle)

y retiene la imagen de sí y del mundo. Tal y como se aprecia en los glifos nahuas que representan la escritura, donde aparecen dos vírgulas en posición invertida, como si una fuera el reflejo de la otra. La imagen es el reflejo de la palabra y ésta es reflejo de aquella. La imaginación se crea en las palabras y éstas son fruto de la imaginación. En el glifo no se distingue cuál es la vírgula que es el reflejo de la palabra y cuál es la palabra que es el reflejo de la imagen. Así resulta muy interesante que "...el desdoblamiento de la voluta del habla parece tener un carácter 'reflexivo', tanto en el sentido cognitivo de la palabra como en su acepción

gráfica...”<sup>158</sup>. En otras palabras, la imaginación en tanto *reflejo*, como percepción de la imagen, implica dibujar-se y en ello está no únicamente el mirar-se antes bien el reflexionar-se, pensar-se y nombrar-se. Digamos que al mirar-se al espejo la forma reflejada es creada por quien se mira y para poder crear un dibujo de sí es necesario pensarse y, más aún, sentir-se.

Es importante advertir que *lo visto no reside jamás en lo que se dice*<sup>159</sup> como *tampoco lo dicho reside en lo visto*. Esto es que, por un lado, el mundo no puede ser captado por todas las palabras, de tal manera que necesitamos del arte y, por otro lado, las palabras son un inmenso fenómeno que tampoco nos alcanzan las imágenes del mundo para aprehender tal fenómeno, de ahí lo magnífico de lo inefable. Así como las imágenes del mundo desbordan las palabras, éstas rebasan los límites de la imaginación. Digamos que mito e imaginación son tanto inseparables como inconmensurables. El que las palabras desborden el mundo de las imágenes es propio de las narraciones míticas y más aún de la poesía. Las palabras mito-poéticas van y ven más allá de la imagen del mundo. Aquel canto de Nezahualcóyotl dedicado al *Tloque Nahuaque*, el dueño de la cercanía y la proximidad, es claro ejemplo de este rebose de palabras:

Xochitica tontlatlacuilohua  
in Ipalnemohuani,  
cuicatica tocontlapalaqui  
in nenemiz tlalticpac.  
Ic tlatlapana cuauhyotl, oceloyotl,  
in motlacuilolpan zan ti ya nemi,  
ye nican tlalticpac.  
Ic tictlilania  
cohuayotl, incniuhyotl  
ah in tecpillotl.  
Tocontlapalpohua in nenemiz tlalticpac <sup>160</sup>.

<sup>158</sup> JOHANSSON, Patrick. *Op. Cit.* p. 119

<sup>159</sup> FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. p. 19

<sup>160</sup> Con flores escribes, Dador de la vida, / con cantos das color, / con cantos sombras / a los que han de vivir en la tierra. / Después destruirás a águilas y tigres, / sólo en tu libro de pinturas vivimos, / aquí sobre la tierra. / Con tinta negra borrarás / lo que fue la hermandad, / la comunidad, la nobleza. / Tú sombras a los que han de vivir en la tierra. *Romances de los*

Notemos que el señor de Tetzco, en este poema, atiende a *Moyocoyatzin*, el que se está inventando a sí mismo, aquel dueño de las pinturas que está haciendo con flores y cantos el boceto de sí mismo, que no es otra cosa que aquel que asume el dar-se forma, aquel que elige un modo de representar el mundo y representarse en él. En este poema se dice más de lo que se ve porque las flores, los colores y las sombras no sólo son metáforas del formar-se, antes bien son palabras que pretenden más de lo que pueden señalar, tanto en imagen como en acción. Es decir, el poema no se limita ni a la vírgula floreada ni al poetizar.



*Códice Borbónico, lámina 4 (detalle)*

Ahora bien, las imágenes propias de los códices nahuas sin duda desbordan las palabras, como el glifo de la poesía del códice Borbónico, donde la flor colma la vírgula. *In xochitl in cuicatl*, la flor y el canto, es la metáfora náhuatl que representa la poesía. De la boca del cantor sale la voluta florida, ella porta en su interior el mismo ideograma reflejado en sí mismo (vírgulas en posición invertida), el mensaje del canto, como reflejo

de la palabra y la voluta, es abrigado por el sonido musical de la palabra cantada.

Otro ejemplo donde vemos el colmo de los glifos nahuas es la majestuosidad del árbol cósmico que puede representar el espacio en el que se produce toda creación donde "...primero existen por separado dos elementos complementarios, el de arriba y el de abajo; segundo, ambos se unen en un tronco, envolviéndose en giros; tercero, de su fricción brota el nuevo ser; cuarto, el ser se libera y se extiende sobre la faz del mundo. El liberado es una flor, una brasa..."<sup>161</sup>. Así del

*señores de la Nueva España*, fol 35 r. En LEÓN-PORTILLA. *Nezahualcóyotl. Poesía y pensamiento 1402-1472*. Gobierno del Estado de México, Texcoco, 1972, p. 81

<sup>161</sup> LÓPEZ-AUSTIN Alfredo. *Los mitos del Tlacuache*. p.99 Incluso pude revisarse el magnífico estudio de Alfredo López Austin sobre el Tamoanchan y el Tlalocan, donde se considera que el Tamoanchan representa: 1. el pecado y la expulsión como origen de creación; 2. las creaciones específicas del tiempo primigenio, creación original de cada una de las clases; 3. la creación continua y cotidiana, de cada uno de los individuos existentes. LÓPEZ-AUSTIN Alfredo. *Tamoanchan y Tlalocan*. FCE, México, 1994. Sobre todo la segunda parte dedicada al estudio del Tamoanchan. Incluso podría resultar muy interesante hacer un análisis profundo en torno a la relación habida entre: a) los árboles cósmicos que son heridos y sangrados para generar vida y, b) el acto sexual, que implica un proceso similar entre la sangre, la herida y la creación vital.



movimiento helicoidal de la corriente superior e inferior se forma el *malinalli*, la trenza o el nudo, que representan el *ollin*, movimiento<sup>162</sup>.



Códice Borgia Lámina 66 (detalle)



Códice Borgia Lámina 24 (detalle)

El Tamoanchan y el Tlalocan, principales elementos manifiestos en los árboles cósmicos, son los sitios de niebla donde se desdibujan los perfiles, las palabras y la presencia, ofrece figuras y distancias difusas. En los árboles cósmicos hay creación, representado por el Tamoanchan, y muerte, representado por el Tlalocan. En la conjunción dada en la niebla, por el Tamoanchan y el Tlalocan, se revela la circulación de las fuerzas antagónicas, el movimiento y la continuidad del mundo. Digamos que en la imagen de los árboles cósmicos se aprecia la transformación como un proceso de re-regeneración tanto de la vida como de la muerte. Es sumamente interesante que en la figura del árbol se aprecie: a) el follaje, como todo lo existente sopraterra, b) el tronco, lugar donde ocurre el *malinalli* formando el *ollin*, c) la raíz, el *nelhuayotl*, lo que entraña lo verdadero, lo más verdadero y oculto. Por ejemplo en el árbol de la lámina 66 del Códice Borgia notamos que el tronco claramente representa el *malinalli* donde las mitades son símbolos de oposición (amarillo y azul). Y en la lámina 24 del mismo códice, cabe destacar dos aspectos: uno es la herida de donde brota sangre, el árbol se quiebra y el hombre cae bajo el signo *Itzcuintli*, perro, interrupción y muerte; y el otro elemento es la

<sup>162</sup> Aquí es importante recordar el nudo que representa *ollin*. Vid *infra* nota 22.

raíz de *Cipactli*<sup>163</sup>, aquel pez voraz o lagarto que es el animal que simboliza la tierra, el principio y la creatividad. Podríamos decir que lo que entraña lo verdadero, *nelhuayotl*, se presenta como aquel inicio ávido y creativo, *Cipactli*.

Hasta aquí podemos decir que la imaginación: es apariencia como manifestación de imágenes; en tanto apariencia la imaginación puede hacer que el mundo humano, las formas de ser humano, la vida cultural, aparezcan y aparenten; es representación como producción y aprehensión de imágenes; es reflejo en tanto percepción de las imágenes del mundo, como proyección de sí en el y lo otro y viceversa; como presencia, reflejo, visto y apariencia, está cercana con la ἀλήθεια; mientras que como lo ausente, lo inadvertido, lo aparente y lo oculto está vinculada con el *nelhuayotl*. Las palabras míticas provocan las imágenes del mundo tanto para evidenciarlas como para ocultarlas. La imaginación en la palabra del mito indica la inmutabilidad de las imágenes-vistas así como de las palabras-dichas. En este sentido, el mito como la aprehensión de un mundo formado por palabras revelará y ocultará las figuras del mundo propiamente humano. Imaginación y mito son inseparables, porque, por un lado, las palabras intentan dar sentido a lo difuso que puedan resultar las imágenes del mundo y, por otro lado, las imágenes pretenden reflejar el sentido de las palabras. Imaginación y mito crean las formas que representan y transforman a una comunidad.

Ahora bien, el elemento cardinal de la compleja tensión entre palabra e imagen es la temporalidad de su propia creación<sup>164</sup>. Es decir, el movimiento creativo de palabras no necesariamente coincide con el movimiento productivo de

<sup>163</sup> *Cipactli* es un animal acuático, cuyas formas más frecuentes son las de cocodrilo, pero que puede llegar a tener elementos de otros animales, entre ellos el pez sierra. *Cipactli* es el ser que simboliza la Tierra y está asociado con la diosa *Cipactónal*, la cual es considerada como la primera mujer, y su nombre significa "destino de *cipactli*".

<sup>164</sup> Atinadamente Raymundo Mier señala este elemento de lo temporal como primordial en la fascinante relación palabra-imagen. No obstante para él tal inconsistencia temporal entre una y otra es unidireccional, donde el movimiento creativo de las palabras puede ser más pausado que la emergencia de imágenes: "la capacidad de figuración de la palabra, el movimiento ritmado y dilatado de la construcción, sus pausas y sus silencios destinados a exaltar los impulsos evocativos, se contraponen a la *aparente* inmediatez y plenitud de la figuración de la imagen..." MIER, Raymundo. "Momentos y linajes de lo imaginario: hacia una genealogía de lo imaginario" En JIMÉNEZ, Marco (Coord.) *Encrucijadas de lo imaginario. Autonomía y práctica de la educación*. UACM, México, 2007 p.29 Nuestra postura será un tanto diferente, ya que consideramos que tal inconsistencia temporal es bidireccional porque también la creación de imágenes puede ser más dilatada que la generación de palabras.

imágenes. Esto es que, si aceptamos aquella idea del *tiempo total*<sup>165</sup> como la unión de eternidades, pasado y futuro, más el instante, bien podríamos decir que palabras e imágenes no se mueven al unísono en el pasado, instante y futuro. El instante, el origen y el porvenir se complementan, se enriquecen y se desbordan porque son producto de la imaginación, por ello en el mito encontramos imágenes de los orígenes, del instante y del porvenir, donde las palabras y las imágenes, y por tanto las formas de ser humano, transitan libremente de uno a otro<sup>166</sup>.

El instante es lo presente, lo que presenciamos, lo que se nos presenta, el rostro que aparece y ante el cual podemos interrogarnos y movernos. Es Zeus ante el rapto de Criseida, que provoca la peste que cae sobre el campamento griego, es la cólera de Aquiles frente al robo de Briseida, por lo que Zeus accede a la súplica de Tetis de que los troyanos venzan a los aqueos, es Agamenon ante la presencia de la derrota de los troyanos, que le motiva el llamado a Aquiles, es Aquiles ante la presencia del cuerpo de Patroclo, que le provoca el regreso al campo de batalla, es Príamo frente al inevitable destino de Héctor, que incita la compasión y piedad de Aquiles. Así la imaginación del instante pro-vo-ca la presencia de las imágenes ante las cuales la *decisión* es inevitable. *Es en la imaginación del instante que elegimos ser lo que somos.*

En el instante no sólo aparecen las imágenes que provocan nuestra elección a formarnos, también en él hay la provocación a lo posible. Dicho llamado es la posibilidad del origen y el porvenir. Tanto el origen como el porvenir son el cúmulo de imágenes alternativas que colman la ausencia desconocida<sup>167</sup>. Mientras el origen se vuelca sobre la creación de lo que pudo ser, el porvenir se vierte sobre lo que puede ser. El conjunto de profecías o pre-visiones aparecidas en los relatos

<sup>165</sup> Recordemos aquel famoso pasaje “De la visión y del enigma” del Zaratustra: “...Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante — es otra eternidad. Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: — y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba ‘Instante’...” NIETZSCHE Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Tr. Andrés Sánchez Pascual, México, Alianza 1997, p. 226. Fink le llama a estas dos eternidades *el tiempo total*. FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. 6ª ed. Madrid, Alianza, 1984, p. 105

<sup>166</sup> Si bien es cierto esta falta de coincidencia temporal entre palabras e imágenes es algo sumamente interesante, baste decir, por ejemplo, que probablemente de esta tensión se derive lo incompleto, la inconsistencia y la incongruencia humana, lo que ahora nos interesa es revisar, de manera general, al instante, al origen y al porvenir como elementos propios de la imaginación mítica que forman al ser humano.

<sup>167</sup> LAPOUJADE María Noel. *Op. Cit.* p. 116. Aunque la autora sólo aplica esta idea “de lo desconocido” para el porvenir consideramos que también puede aplicar para el origen.

míticos bien pueden ser muestra de la creación de imágenes que pro-vocan el porvenir, por ejemplo, el canto VI<sup>168</sup> de la *Ilíada* en el cual Andrómaca vaticina la catástrofe que les amenaza, la muerte del pilar de Ilión, la destrucción de la ciudad y el triste destino de ella y su hijo; o en el canto XIX<sup>169</sup> del mismo poema cuando el caballo Janto, predice la inminente muerte a Aquiles. En la *Odisea* el canto XV<sup>170</sup> presenta el vuelo de un halcón que llevaba entre sus garras a un ganso lo que Helena predice como el retorno de Odiseo a Ítaca y su venganza de los pretendientes; en el canto XIX<sup>171</sup> donde el sueño de Penélope de aquellos 20 gansos que comían trigo y fueron presa de un águila quien les rompió el cuello y los mató, anticipa la inevitable muerte de los pretendientes a manos de Odiseo. O bien, a propósito del príncipe de Tetzco, el sueño de Tezozómoc<sup>172</sup> donde mira que Nezahualcóyotl al transformarse en águila le desgarró y come el corazón, lo que significa, según sus adivinos, que el príncipe tetzucano le había de destruir su casa y linaje, luego ve que se transforma en un tigre que le despedaza los pies, lo que quiere decir que el hijo de Ixtlixóchitl había de destruir y asolar la ciudad de Azcaputzalco y finalmente al meterse en el agua y convertirse en el corazón de las montañas significaba que Nezahualcóyotl habría de recuperar su imperio. Así, todas estas imágenes son fruto de la imaginación del porvenir. *El instante es la presencia de la forma que fue y será elegida.*

Particularmente en la palabra del mito el pasado es originario. La calle eterna hacia atrás, en el mito, tiene sentido en tanto se interroga por el origen. Consideremos que el origen es aquello de donde algo o alguien procede y por ello se es como se es y se está donde se está. El origen siempre está abierto a lo extraordinario, por eso está en lucha con lo seguro. Veamos por ejemplo que tanto

<sup>168</sup> HOMERO. *Ilíada*, VI 407-440

<sup>169</sup> HOMERO. *Ilíada*, XIX 408-424. Recordemos que el *destino*, en Homero, es algo a lo que tanto héroes como dioses deben plegarse, es la fuerza de lo inevitable, de lo que se impone sin posibilidad de evasiva, es la fuerza de las *Moiras* en la balanza de Zeus. Particularmente la poesía homérica se convierte así en un medio educativo donde muere el hombre carnal para que viva eternamente el héroe leyenda; aquí está fuerza de aquella φήμη. La *Paideia* homérica se fundamenta en la concepción agonística del héroe perteneciente a la nobleza. Podríamos decir que la cúspide del honor, principio formativo de dicha *Paideia*, está en la muerte del héroe.

<sup>170</sup> HOMERO. *Odisea*, XV 173-179.

<sup>171</sup> HOMERO. *Odisea*, XIX 535-553

<sup>172</sup> DE ALVA IXTLIXÓCHITL. *Op. Cit.*, capítulo XXI

Odiseo como Nezahualcóyotl son extraños al llegar a sus ciudades. Ítaca y Tetzcocho son irreconocibles para sus reyes<sup>173</sup>. El retorno a Ítaca y a Tetzcocho no responde a un capricho, antes bien a la imperiosa necesidad de recuperar lo más valioso que Odiseo y Nezahualcóyotl tienen: su identidad protegida por la morada del origen, su rostro formado por su elección cultural. La Odisea y la huída de Nezahualcóyotl son "...la fuga hacia un lugar que ha sido dado, de antemano, como origen, en un sentido más alto..."<sup>174</sup>. Tanto Odiseo como Nezahualcóyotl empiezan a diluirse fuera de su lugar de origen, al grado de llegar a Ítaca y Tetzcocho como extraños y extranjeros, siendo reconocidos por muy pocos. Sin duda *todo retorno a las imágenes del origen es un regreso a lo desconocido*.

Ahora bien, la manera como se logra regresar al origen y de él al instante es la franqueza y la vergüenza ante sí mismo. *Nam verae voces tum demum pectore ab imo Ejiciuntur, et eripitur persona, manet res*<sup>175</sup>. El retorno al origen está construido de múltiples instantes que no son otra cosa que *rodeos hacia la muerte*<sup>176</sup>. El encuentro con los lotófagos, el cíclope Polífemo, la diosa Circe y las sirenas son para Odiseo preámbulos de lo inevitable. De alguna manera con cada uno de estos encuentros el laertíada experimentó la cercanía con la muerte. Lo mismo sucede al hijo de Ixtlixóchitl, que rozó la muerte, en su huída hacia Tetzcocho, en su encuentro con los tepanecas en casa de Tozoma, en Zacaxachitla con Coácoz y en la sierra Huilotépec. En cada uno de estos instantes mortuorios se teje la vida de ambos héroes, se elige el modo de representarse en el mundo.

Voltar la mirada al origen responde a la necesidad de acudir a la situación creadora de la cual emanó aquello por lo que nos interrogamos. El *origen* de algo da cuenta de su *creación*. La creación supone una actividad capaz de *trans-formar* la realidad de manera novedosa, porque, como cambio que atañe a la forma, libera

<sup>173</sup> Incluso puede notarse este desdibujamiento en Aquiles quien, como héroe, fuera del campo de batalla no figura, no aparece, es decir, el hijo de Peleo sólo está presente en los cantos donde hay batallas: I "La cólera de Aquiles", IX "La embajada a Aquiles", XVI "La Patroclia", XVIII "La fabricación de las armas", XIX "La renuncia a la cólera", XX "La batalla de los dioses", XXI "La batalla a orillas del río", XXI "La muerte de Héctor", XXIII "Los funerales de Patroclo", XXIV "El rescate de Héctor".

<sup>174</sup> BLUMENBERG, Hans. *Op. Cit.*, p. 88

<sup>175</sup> Entonces, por fin, las palabras sinceras salen del corazón, cae la máscara y, queda el hombre. Lucrecio, III. 57. En DE MONTAIGNE, Michel. *Op. Cit.*, p. 124

<sup>176</sup> BLUMENBERG, Hans. *Op. Cit.*, p. 103

una nueva forma de ser. Por ejemplo, hay múltiples momentos en los que Odiseo se transforma debido a su origen: ser hijo de Laertes o de Sísifo, -maestro de embusteros-, llamarse Odiseo -muy cercano a la ira ὀδύσσομαι- tener una cicatriz en la pierna -por cazar jabalíes-, ser amigo de Ífito -quien le regaló el famoso arco de su padre Éurito-. Las transformaciones originarias de Odiseo dan cuenta de quien es. Es por ello que el acto creador trasciende la realidad de la cual es parte<sup>177</sup>.

El momento en el cual es imperante voltear la mirada a la revelación del origen hecha por lo mítico se debe a la inercia de un equilibrio y orden, hacia un estado caótico, amorfo, seguido de un nuevo estado cósmico. Ante el caos, buscamos los orígenes por necesidad de equilibrio<sup>178</sup>. El estado de guerra<sup>179</sup>, cobija el origen revelado en los relatos míticos quienes, a su vez, sostiene el reordenamiento del mundo. *En lo bélico está la epifanía del origen*. Mirar esta emergencia nos permite no sólo un acercamiento, con pasos firmes, a la comprensión del mundo sino también la posibilidad de situarnos de manera diferente en él. La guerra, en su fértil paternidad, valida y da identidad a las comunidades participante en ella y por tanto es uno de los mitos más poderosos que la humanidad tiene para ser lo que es. Esto permite comprender porqué los mitos de guerra son tan necesarios en la vida del ser humano, sin ellos el hombre quedaría imposibilitado para re-inventarse. La Odisea del hijo de Laertes y la Huída del hijo de Ixtlixóchitl son aquellos bélicos retornos al origen como rodeos hacia la muerte. En la guerra hay posibilidad de origen, hay emergencia de creación, y por tanto acontecen las trans-formaciones humanas.

El resguardo del origen a través de las palabras del mito conlleva el regreso eterno al propio origen. Esto puede apreciarse con Sísifo<sup>180</sup>, quien según Odiseo

<sup>177</sup> FRONDIZI, Risieri. *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*. FCE, México, 2004, p.407

<sup>178</sup> Si bien hay un cosmos eterno, existe un cosmos destructible que resulta del *diakósmesis*, conflagración que produce ordenamiento universal, el cual es un modo de ser de aquel. Es decir, que el cosmos eterno sufre *tensiones bélicas* que concluyen con un *re-ordenamiento*. Así se genera el trinomio *cosmos - caos - cosmos renovado*. Cfr. HERÁCLITO, B 30-31 CLEM; Strom. V 103-105. En *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 2008, p. 336.

<sup>179</sup> "...guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres..."HERÁCLITO, B 53. En *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 2008, p. 387 Y Cfr. MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Tr. Oberdan Caletti, Siglo XXI, México, 1971, p. 166 - 171

<sup>180</sup> El tramposo, astuto e ingenioso personaje que engañó al mismo Tánato burlando un par de veces la muerte, hasta que finalmente murió de manera natural y llegó al Hades para recibir su castigo eterno.

“... iba a fuerza de brazos moviendo un peñón monstruoso y, apoyándose en manos y pies, empujaba su carga hasta el pico de un monte, más luego llegando ya a punto de dejarla en la cumbre, la echaba hacia atrás su gran peso; dando vueltas la impúdica piedra, llegaba hasta el llano y él tornaba a empujarla con todas sus fuerzas. Caía el sudor de sus miembros y el polvo envolvía su cabeza...”<sup>181</sup>.

Si, como habíamos indicado, el *origen* de una cosa da cuenta de la *creación* de esa cosa podríamos decir que de lo bajo de la planicie surge la altura del monte y viceversa. De la ausencia de esfuerzo nace el brío de Sísifo y gracias a la energía el descanso es posible. En la imaginación del origen las raíces están presentes, en *nelhuayotl* la creación de las formas originarias es posible. El eterno retorno al origen, el infinito regreso al pie del monte, es la infinita vuelta al encuentro con la propia carga que es nuestra vida misma. La roca es nuestra vida, el ascenso y descenso son interminables, el último aliento en la cima antes de mirar el impúdico fardo en la planicie es eterno. Por ello el regreso al origen es una vuelta a la vida, un re-vivir eternamente. Ahí en el origen se crea la lucha por seguir superándose siempre a sí mismo, podemos decir que en la palabra del mito mora el eterno retorno al origen, habita el camino a *nelhuayotl*. Efectivamente, como dice Camus, “... el destino de Sísifo le pertenece. Su roca es su casa [...] La lucha por llegar a las cumbres basta para llenar un corazón de hombre...”<sup>182</sup>. Es interesante, incluso, que bajo la sombrilla del monomito el eterno retorno de lo *mismo* es inevitable, mientras que en la vivencia polimítica es ineludible el eterno retorno de lo *diferente*. Tal vez por ello *difícilmente abandona el lugar lo que mora cerca del origen*<sup>183</sup>.

En resumen, la idea del origen como revelación mítica: es el lugar que da identidad porque es de donde se procede, es un encuentro con la creación, está abierto a lo extraordinario, implica los rodeos hacia la muerte, se manifiesta en el

---

<sup>181</sup> HOMERO. *Odisea*. Gredos, Madrid, Tr. José Manuel Pabón, 2005, XI 593-600

<sup>182</sup> CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*. Tr. Esther Benítez, Alianza, Madrid, 2008, p 159-160

<sup>183</sup> Hölderlin. “La peregrinación”. En HEIDEGGER, Martin. *Arte y Poesía*. Tr. Samuel Ramos, FCE, México, 2006, p. 102

estado de guerra y, conlleva tanto el re-vivir eternamente como el eterno retorno de lo diferente<sup>184</sup>.

Si consideramos que cada una de estas cualidades del origen son resultado de la imaginación entonces podríamos afirmar que dichas características son fruto de la apariencia, la representación y el reflejo, como creación de imágenes, además de estar desbordadas como imágenes-vistas y como palabras-dichas. Es decir, el origen como procedencia que otorga identidad o conforma la cultura es una apariencia en tanto que Ítaca y Tetzoco son manifestación y encubrimiento de lo real. Estos lugares originarios de Odiseo y Nezahualcóyotl, al ser imaginados, son y no son reales. De igual manera si el origen de algo da cuenta de su creación esto no es otra cosa que la producción y aprehensión de imágenes en tanto representación. Las transformaciones originarias de Odiseo, por ejemplo, son imágenes que producen y sujetan la identidad del Laertiada. O bien, aquel retorno al origen como rodeos hacia la muerte, muestran la fuerza de la imaginación en tanto reflejo, esto es que los encuentros que tiene Odiseo durante su *nostos* son la percepción y proyección del carácter agónico de sí en *el y lo otro*. Y finalmente, el origen que lucha con lo seguro porque está abierto a lo extra-ordinario o el origen como eterno retorno, en tanto el revivir infinitamente y el regresar eternamente de lo diferente, muestran lo inagotable que son las imágenes para las palabras y las palabras para las imágenes. Lo perene de la seguridad y lo ilimitado del retorno al origen provocan el desborde de imágenes y palabras, llaman la elección libre de la forma de ser y estar en el mundo.

En suma: una comunidad es lo que es porque *μῦθος* y *tlamachiliztlahtolzazanilli* le permiten tener una organización lingüística que faculta a cada uno de sus miembros participar y tomar parte a través de la voz corriente

<sup>184</sup> Con este telón de fondo, es sorprendente que este fenómeno de lo originario esté situado en la *originalidad de los artistas*, quienes representan las verdaderas fuerzas creadoras, y por tanto originarias, de una civilización dada su extraordinaria capacidad para ver más allá de lo evidente y nombrarlo; podríamos decir que los artistas son originales en tanto son originario. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*, párrafo 261. Y ELIADE, Mircea. "El 'fin del mundo' en el arte moderno" En *Mito y realidad*. p. 75. Dice Nietzsche que el artista es ambicioso porque su obra es una lupa de aumento que ofrece a todo el que lo mira. NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*, párrafo 241.



que es φήμη y *mihtoa* así como de la advertencia o el consejo, que es otorgar la palabra, en forma de ἔπος y *tenonochiliztli*; con las palabras del mito las sociedades tejen su forma común de ser y aceptan ser lo que son, por lo que es imposible la cultura sin un horizonte mítico. Tanto en la poesía de Homero como en la de Nezahualcóyotl lo que fluye es la palabra mito-lógica porque no hay una distinción ni un divorcio entre mito y logos. Dado que la mito-logía llama a las cosas a nuestra presencia es verdadera en tanto es fruto de la revelación que el mito hace del mundo; así la forma de ser de lo humano, la identidad de una comunidad, se establece a partir del vínculo indisoluble entre sujeto y verdad, por lo que la forma humana occidental está dada desde la verdad griega, ἀλήθεια, que se refiere a lo evidente, mientras que la verdad náhuatl, *nelhuayotl*, alude a lo invisible, las palabras sottoterradas del *nelhuayotl* alimentan a las palabras sopraterradas de la ἀλήθεια; el mito es *otra significación* que permite ver la naturalidad de cualquier producto cultural, digamos la naturalidad de la forma de ser humano, donde el habla ordinaria puede estar bajo sospecha, de tal manera que se elija *otra forma*; el mitó-logo como sujeto que prende formar-se aprende a guardar silencio porque en él puede haber un genuino acto mayéutico que le permite nombrar y situarse en el mundo. Las comunidades se han formado a partir del polimito, quienes logran defender su múltiple y diversa manera de sentir el mundo, o del monomito, quienes fuimos vencidas por la manera singular y uniforme de ver el mundo; en las comunidades polimíticas se nombra *lo otro* y se acepta su indomabilidad para situarlo en el orden del mundo, mientras que en las monomíticas se nombra *lo otro* para adjudicárselo y se acepta la dominación de *el otro*; el contacto entre las palabras de los mitos, es decir el polimito, convoca la transformación humana, llama al mestizaje lingüístico. La palabra del mito nombra los frutos de la imaginación de una comunidad, la imaginación mítica trans-figura lo humano porque el mundo y el humano devienen sí mismos cuando imaginan sus mitos; la imaginación es apariencia por lo que puede hacer que la forma humana aparezca y aparente, es representación como creación y aprehensión de imágenes y por tanto

de formas humanas, es reflejo en tanto percepción de las imágenes del mundo; la imaginación como presencia manifiesta está cercana a ἀλήθεια mientras que como lo inadvertido está vinculada con *nelhuayotl*; en el mito encontramos las imágenes del tiempo, donde en la imaginación del instante elegimos ser lo que somos, en la imaginación del porvenir se vuelca lo que puede ser y en la imaginación del origen se vierte lo que pudo ser, tanto en uno como en otro habitan las imágenes alternativas que colman la ausencia desconocida; en el mito imaginamos ser lo que fuimos, somos y queremos ser; en las palabras de mito elegimos la forma que representa y transforma la vida cultural de una comunidad.

La recuperación del mito en la actualidad supone aceptar e imaginar lo que fuimos, somos y queremos ser. La formación humana es el movimiento y resultado de la palabra del mito; las formas de ser lo humano están constituidas por la mitología. El mito es la palabra que vehicula modos de vida y sin duda es la materia y la manera por medio de la cual los maestros<sup>185</sup>, que caminan por la llanura de la ἀλήθεια y las profundidades del *nelhuayotl*, han elegido y dado las formas a la humanidad, haciéndola, época por época, lugar por lugar, ser lo que es y estar donde está.

---

<sup>185</sup> Dirá Detienne, que la *alétheia* se enfrenta al olvido, *Lethé*, cómplice del silencio. Para este autor, los maestros que tienen y enseñan la voluntad de *alétheia* son: adivino, aedo y rey. Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Tr. Juan José Herrea, Sexto Piso, México, 2004, p. 9-32. Además *alétheia* no sólo convivirá antes bien se nutrirá y existirá por el *nelhuayotl*, aquello que entraña lo verdadero.

*Capítulo 3. La formación humana en Homero y  
Nezahualcóyotl*

*El hombre es sólo una invención [...] un simple pliegue  
en nuestro saber y desaparecerá en cuanto éste encuentre  
una nueva forma*  
Foucault<sup>186</sup>

Las palabras esculpen la forma de ser de lo humano como un cincel, las palabras del mito forjan y dan forma a los rostros humanos. Cada uno de los elementos formativos que se revisan en este apartado son fruto del *μῦθος* y del *tlamachiliztlahtolzazanilli*, son algunas de las palabras originarias que corren como *φήμη* y *mihtoa* y con-forman el *ἔπος* y el *tenonochiliztli*. Son las palabras elegidas por nuestra cultura que nos con-forman y dan identidad. Aquellos modos que pueden re-significar los signos del mundo cultural. Podríamos decir que la formación humana no sólo es atravesada por la palabra del mito, antes bien germina en el mito. Somos nuestros mitos, estamos y aparecemos en la palabra de nuestros mitos. Si la palabra del mito es la con-formación de un sistema de significación, de un horizonte cultural, nos preguntamos: ¿qué significa *formación* humana a la luz de las palabras mito-poéticas de Homero y Nezahualcóyotl? poetas tan cercanos como lejanos en nuestro particular *estilo* de vida. Retomando aquella idea de Roland Barthes, de la cual partimos, que dice: *mito es habla elegida de cada cultura, es un modo de significación y se trata de una forma*<sup>187</sup>, ahora nuestro análisis se centrará en los elementos formativos, es decir, en la *elección* que *significa*, en el *modo* de significación de la vida cultural y en la *forma*, como *significante*, que *representa* el significado del mundo y lo con-forma. Si somos y estamos en nuestros mitos, aparecemos y vivimos en la palabra de nuestros mitos, ahora interrogamos sobre cómo habitamos, en tanto posibilidad y modo de estar, el hogar que nos pertenece y al que pertenecemos. Es importante decir que la manera en cómo nos acercamos a la formación humana es a partir de las propias palabras mito-poéticas de Homero y Nezahualcóyotl. Es decir, las ideas educativas aquí expuestas se extrajeron de los propios mitos y poemas de nuestros poetas. En este apartado emerge nuestra palabra pedagógica sólo a partir de la obra del poeta de Quíros y de Tetzoco.

---

<sup>186</sup> FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Tr. Elsa Cecelia Frost, Siglo XXI, México, 2008, p.9

<sup>187</sup> BARTHES, Roland. *Mitologías*. Tr. Héctor Schmucler. Siglo XXI, México 2008, p. 199-200

A continuación se presentan algunas ideas que intentan responder sobre el significado de la formación humana en y desde las palabras mito-poéticas, para ello hemos dividido este apartado en cuatro: en un primer momento revisamos lo relativo a la representación y transformación, como el ir y venir de la presencia que decide y cambia la manera de ser y estar en el mundo, hablamos de una representación formativa como de una transformación de la presencia; enseguida vemos que la movilidad y elección implicadas en la representación y transformación ocurre la muerte de las formas, ya que la variación de sí se paga con la propia vida y que ésta es prueba y autosacrificio; en el tercer apartado apreciamos que la cualidad precedera de las formas induce la in-determinación humana, provoca su de-formidad, lo cual es el encuentro con lo otro-extraño que habita en lo más propio, es sentir la marca dejada en el reflejo del otro al visitar los misterios y sombras de nuestra forma de ser y estar en el mundo, es el contacto cultural en la medida en que éste desarticula, mueve y trastoca la forma; finalmente en el des-cubrimiento de lo extraño en lo propio surge el rostro que percibe los rostros del mundo, es decir, se *tiene* como rostro y se *accede* como percepción a la *presencia* de nuestra vida cultural.

### 3.1 Representación y Transformación

En el capítulo anterior advertimos que la palabra mito-lógica convoca la presencia y ausencia de las formas de ser humano. Asimismo, notamos que la imaginación y la palabra del mito se fecundan una a otra y son fruto una de la otra; y que la representación, como elemento constitutivo de la imaginación, produce imágenes y posibilita su aprehensión. Tales imágenes son las figuras del mundo, la vida cultural en las que aparecen las formas humanas. Así la representación, como la multiplicidad de actos que nos descubren y *revelan nuestra forma* de ser humanos, está vinculada con la palabra mito-lógica y con la imaginación ocurrida en la palabra del mito.

La forma de ser de lo humano se aprecia en su *representación* porque ésta es, como decíamos en el apartado anterior, la producción y aprehensión de imágenes

derivadas de las sensaciones, es una vuelta a la asistencia que permite ser contemplada, es decir, la declaración de la forma humana es un acto de presencia de la misma forma, la figura humana aparece porque está ahí, en el instante, en el cuerpo, en la acción y en la creación. La representación es "...una apertura [de todos los sentidos] que hace presente la realidad conocida..."<sup>188</sup>. La formación humana es un acto de *representación* de los rostros forjados por las palabras del mito. De cierta manera la representación abre el pensamiento procurando la presencia de la realidad des-conocida como palabra del mito, perfora la tierra del sentido al re-descubrir las caras oscuras de la realidad. En la presencia de lo oculto no se des-cubre todo, siempre quedan enigmas, por ello es que "...lo representado *está y no está* en su representación..."<sup>189</sup>. En este sentido representar es habitar el *nelhuayotl*.

La representación la entendemos en este trabajo en su sentido más étimo: primero, como la afirmación del prefijo regreso o vuelta a; segundo, como una presencia o asistencia; tercero, el regreso a la presencia se debe a que va del estar ahí, ocurrido en la raíz del sueño, a la presencia del estar aquí, acontecido en la presencia de la vigilia, donde el *ahí* no es más lejano que el *aquí*, el sueño no está apartado de la velación; incluso la vuelta a la presencia es también del aquí vigilante corporal al ahí onírico espiritual. La representación zurce y se encuentra tanto en el ensueño que nutre la vigilia como en la presencia que alimenta a la ausencia. Podemos decir que en la representación formativa, la presencia no sólo no niega la ausencia, sino que la procura la protege y con ello la desoculta. La representación es la respuesta al llamado que la mitología hace porque ella, la mitología, evoca a las cosas a nuestra presencia, al nombrarlas las presenta. La vuelta a la presencia, el vaivén entre el ahí y el aquí en donde aparece la forma de ser humano, es la verdad protegida por la palabra mito-lógica donde se conjuga ἀλήθεια y *nelhuayotl*, donde ausencia y apariencia se nutren mutuamente. Las representaciones se hacen con cierta dosis de realismo vigilante aunque lo

---

<sup>188</sup> LLANO, Alejandro. *El enigma de la representación*. Síntesis, Madrid, 1999, p. 22

<sup>189</sup> *Ibidem* p. 23

representado sea “completamente” irreal onírico. La presencia de la forma de ser humano ocurre en aquella imaginación del instante que nos permite preguntarnos sobre el rostro<sup>190</sup> que aparece así como la *movilidad* y la *decisión* de lo que se es. Esto es que, como hemos dicho en el capítulo anterior, en la palabra mito-lógica se presenta aquello que ha sido traído desde lo oculto, que *el decir mito-lógico recoge la presencia en movimiento*.

La representación formativa es la primera presencia del niño en el *calmécac* “...donde son movidos en *giro*, donde son educados nuestros señores, los nobles...”<sup>191</sup>, que significa otorgarles vitalidad y darles un destino. *La presencia en la representación formativa es una apariencia decisiva*, es lo que permite elegir libremente la propia identidad, la forma de ser y estar, es la elección libre de la forma común de ser, es la decisión y compromiso del nombre con el que nos presentamos al mundo cultural. Por ello la constante *presencia* de los dioses, por ejemplo, en la *Iliada* y en la *Odisea* es *determinante* para el rumbo de la narración poética. Por ejemplo: gracias a que Atenea<sup>192</sup> controla la cólera del Pelida evita que éste mate a Agamenón; debido a que la tritogenia<sup>193</sup> estimula a Pándaro a herir a Menelao se reinicia la batalla en Ilión; porque Posidón<sup>194</sup> exhorta a los dos Ayantes a la lucha se da momentáneamente la victoria a los aqueos; porque Apolo<sup>195</sup> impulsa a Héctor a regresar al combate pone a los argivos en fuga; gracias a la ayuda de Posidón y Atenea<sup>196</sup>, Aquiles logra vencer a los troyanos y a los ríos Escamandro y Simoente; por la palabra de Atenea<sup>197</sup>, cada feacio se congrega en el ágora, admira y escucha a Odiseo; debido a que la diosa de ojos glaucos<sup>198</sup> infunde valor en el interior de Telémaco, para preguntar al gran Néstor sobre Odiseo, el príncipe de Ítaca cobra fama entre los hombres de Pilos.

<sup>190</sup> En el último apartado “Rostro y Percepción” revisaremos con mayor cuidado esta idea.

<sup>191</sup> Las cursivas son nuestras. LÓPEZ Austin, Alfredo. *La educación de los antiguos nahuas* 2. SEP, El caballito, México, 1985, p.21

<sup>192</sup> HOMERO. *Iliada*. Tr. Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1991, I 194-215.

<sup>193</sup> *Ibidem*, IV 90-100

<sup>194</sup> *Ibidem*, XIII 1-205; XIV 135-151

<sup>195</sup> *Ibidem*, XV 220-260

<sup>196</sup> *Ibidem*, XXI 285-298

<sup>197</sup> HOMERO. *Odisea*. Tr. José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 2005, VIII 11-25

<sup>198</sup> *Ibidem*, III 75-80

La develación de la forma de ser humano, la forma como significante que representa el significado de la vida cultural, es este dar-se a conocer que conlleva no sólo el *ser visto*<sup>199</sup>, antes bien el *ser al oído*. Primero notemos que en la tradición oral griega y tetzcocana, la formación humana se manifiesta en su *ser y estar a la vista* y en su *ser y estar al oído*. Estar a la vista y al oído es resultado de las acciones y creaciones humanas, es por ello que se afirma que la representación está puesta en la acción creativa. Por ello no es casual que la palabra mito-poética haya impulsado la formación humana de nahuas y griegos, porque, tanto los *cuicapicqueh*, como los *ἄοιδῶν* eran “forjadores de cantos” y “compositores de poemas” respectivamente, que hacían cantar a las palabras. En sus poemas representaban, pro-vocaban la formación humana, llamaban a las formas a significar el mundo. En el calmécac y en la palestra<sup>200</sup> los cantos eran evidencia de la acción creativa dirigida al *ser y estar al oído*. Notemos, entonces, que las formas que significan el mundo cultural son sonoras, están dirigidas a los oídos. Tanto los *cuicapicqueh* como los *ἄοιδῶν* dibujaban el mundo con palabras, las imágenes eran creadas para ser escuchas. Recordemos, por ejemplo, que los códices nahuas estaban completamente ligados a la tradición oral y que *amohxotoca* “seguir el camino del libro”, esto es, pronunciar o leer en alta voz los glifos de los códices, permitía a los sabios enseñar a los jóvenes del calmécac el cantar de las pinturas. Las imágenes se hace palabras y las palabras se hacen imágenes, ambas significan y conforman el mundo cultural. Los glifos nahuas debían escucharse y en ellos se depositaba todo el sentido de la

<sup>199</sup> O el *ser a la vista*, idea manejada por Nicol, y recuperada por AGUIRRE, Arturo. *Paideia y Expresión*. Tesis doctorado en filosofía, UNAM-FFyL, México, 2009, p. 26. El *ser a la vista* se vincula directamente a la categoría *idea* la cual está relacionada, a su vez, al verbo *εἶδω* ver, mirar; por lo que *idea* equivale etimológicamente a “visión”, lo mismo que el latín *videre*. Lo que interesa aquí resaltar es que las representaciones de las formas de ser de lo humano no sólo se miran, antes bien *se sienten* con todos los sentidos; por lo que podríamos decir que en la representación más bien está el *ser a los sentidos*. Además, si bien es cierto la palabra *forma* alude a *idea* y por tanto a la visión posible por el alumbramiento y evidencia, particularmente del logos, aquí interesa decir que en las trans-formaciones el ser humano revela sus formas en la creación de lo oculto, es decir, evidencia alumbró lo oculto al crearlo. En este sentido, en las transformaciones humanas no hay tanto evidencia como des-ocultamiento de lo creado.

<sup>200</sup> Aunque *palestra* es para los jóvenes lo que el gimnasio para los adultos, donde se practicaba principalmente la instrucción física, las lecciones del efebo eran complementadas por conferencias, audiciones, recitales, etc. llevadas a cabo en los gimnasios o palestras que más tarde dieron lugar al *akroaterion*, auditorium, o sala de conferencias en el siglo II a.C. Si bien es cierto, los cantores como Homero pertenecieron al VIII a.n.e sus obras fueron contenido didáctico para los jóvenes atenienses del siglo V a.C. particularmente la *Iliada* y la *Odisea* se empleaban de manera formativa en el *symposion*, aquel momento que sucede a la comida nocturna, donde los poemas eran enseñados. MARROU, Heri-Irénée. *Historia de la educación en la antigüedad*. Tr. Yago Barja de Quiroga, FCE, México, 2004, capítulo IV.



comunidad, la palabra era pintada, tal y como lo apreciamos en el siguiente poema dedicado a Nezahualcáyotl:

Xochipetlatipan  
 tocon ya icuilohua  
 in mocuic in matlatol  
 nopiltzin oo  
 ti Nezahualcoyotzin.  
 A icuiliuh moyollo  
 tlapapal xochitica:  
 tocon ya icuilohua  
 in mocuic in motlatol  
 nopiltzin,  
 ti Nezahualcoyotzin<sup>201</sup>

Los *cuicapicqueh* y los ἀοιδόι delineaban y coloreaban el mundo con palabras, las formas de ser de lo humano *aparecen* en los cantos y eran vistas porque eran escuchas. A través de los poetas el *mihto*a y la φήμη son posibles como palabra que fluye e influye en el encuentro con otros. El instante de la apariencia se escucha y esto conlleva atender sonidos y silencios, pronunciar palabras y enmudecer. En el acto de escuchar reconocemos que, así como la vida quiere la muerte y la presencia anhela la ausencia, los sonidos acarician el silencio. La fuerza del silencio procura en los sonidos la mayor sutileza y, al mismo tiempo, la mayor profundidad. Así, aquel *ser y estar a la vista*, como apariencia o manifestación de la forma del hombre, no sólo supone el *ser y estar a la escucha*, sino también el *ser y estar callado*, el ser que *guarda silencio*. Los jóvenes nahuas debían callar ante la palabra del *tlamatini* o del *cuicani*. El ser que escucha es aquel que logra enmudecer ante el valor fónico de las palabras del ser al cual escucha. La palabra, del *ser y estar a la escucha*, es aquello que irrumpe momentáneamente el ámbito del silencio, siendo él la fuente de la cual se nutre el sonido y, por ende, la palabra.

<sup>201</sup> Sobre la estera de flores / pintas tu canto, tu palabra, / príncipe Nezahualcáyotl. / En la pintura está tu corazón, / con flores de todos colores / pintas tu canto, tu palabra, / príncipe Nezahualcáyotl. *Romances de los señores de la Nueva España*, fols. 18 v. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl*. Era, El Colegio Nacional, Galaxia Gutenberg, Barcelona-México, 2008, p. 143. Y LEÓN-PORTILLA Miguel. *Quince poetas del mundo náhuatl*. Diana, México 2006, p. 84.

Re-conquistar el silencio es recuperar la sorpresa del acto de nombrar. Acoger el silencio, es albergar el origen de los sonidos, de las palabras y de la música. Oír el silencio es morar el sentido del vacío de palabras-sonido. El poeta como mitólogo aprende a guardar silencio, no sólo para escuchar la naturalidad de las cosas como habíamos dicho, sino para que de él pueda emerger una voz que las nombre. ¿Acaso no es sorprenderte que en la profundidad del silencio se gesten esos peculiares sonidos llamados palabras y que en su alumbramiento nos den la posibilidad de situarnos en el mundo? Porque ya el sonido y silencio de las palabras reclama un sentido y con él una postura en el mundo, "... sonido [silencio] y sentido nacen juntos en la expresión verbal..."<sup>202</sup>. El silencio es ayuno de sonido, en tanto purificación del ruido y del absurdo de lo banal. *Guardar silencio* para escuchar las palabras mito-poéticas es estar dispuestos a aquel decir mito-lógico que perfora la tierra y purga la habladuría o vulgaridad de la ordinaria uniformidad.

Aunado a ser y estar a la visa, al oído, al silencio, se halla el ser y estar a los sentidos. Se sabe que los gestos<sup>203</sup>, en la cultura náhuatl, dibujaban la presencia de la palabra, incorporaban la presencia de la imagen, encarnaban los trazos de la forma. Las formas de ser de lo humano son representadas no sólo por la vista y el oído, antes bien por todos los sentidos. Por ejemplo, en el México prehispánico se emplean los cinco sentidos para significar el mundo, por lo que las manifestaciones del cuerpo tendrán un lugar preponderante en la expresión del *cuicatl*. Si bien es cierto, el *cuicatl* era, en palabras de los religiosos españoles, "cosa muy de ver"<sup>204</sup>, lo era más del escuchar y del sentir.

Hasta aquí podemos decir que la representación es la producción y aparición de imágenes que posibilita su aprehensión; procura la presencia de la realidad des-conocida o des-aparecida; es la constante ida y venida de la presencia

---

<sup>202</sup> NICOL, Eduardo. *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*. UNAM, México, 2007, p. 67

<sup>203</sup> Cfr. JOHANSSON Patrick. *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*. IIH-UNAM, México, 2007, p. 80-84

<sup>204</sup> MENDIETA, fray Gerónimo de. "Historia eclesiástica de Indiana". Porrúa, México, 1980 p. 141- 143. En JOHANSSON Patrick. *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*. IIH-UNAM, México, 2007, p. 89

y la ausencia, de la vigilia y el sueño; es el instante de la apariencia decisiva y en movimiento; ocurre en el ser a la vista, en ser al oído y en el ser a los sentidos.

Efectivamente en los mitos el hombre siente, encarna o presenta la imaginación de ser quien es, de estar donde se está, en la palabra del mito acontece *la presencia decisiva de la representación formativa*. Es en el acto representativo que la idea del ser humano se devela en tanto individuo y en tanto comunidad, esto es, en el modo humano de dar-se a conocer<sup>205</sup> se encuentra la forma común de ser. El ser humano, como individuo y comunidad, se presenta: por lo que hace, por lo que dice y por lo que escucha. En su hacer-decir-escuchar el ser humano cambia su forma, muda de piel y rostro, se trans-forma. Acontece la elección del habla y el modo de significación de cada cultura. Por ello podemos afirmar que *representación es transformación*. Y más aún, *la representación formativa, manifiesta en el decir mitológico, es transformación de la presencia en movimiento*. Representación es transformación en tanto habita en la mito-logía porque *llama a la apariencia que fluye*.

Esta vuelta a la presencia, del sueño a la vigilia y de la vigilia al sueño, es una constante vital, es acción permanente que motiva los cambios en las formas de ser, digamos que impulsa el devenir y la elección. Aquella posibilidad de la movilidad y la elección libre ocurrida en el instante provoca las mutaciones de las formas humanas, es decir, incita la trans-formación humana. Incluso en el propio prefijo “trans” ya hay una implicación de movimiento, por lo que trans-formación conlleva el movimiento de la forma. Sin duda, *la representación es cambio que afecta a la forma*. En otras palabras, llegar a ser lo que se es, llegar a la elección libre de la forma, implica *trans-formar-se* lo cual no es otra cosa que *crear-se*, o bien *poetizar-se*. La creación de sí, la formación humana, es el arte del devenir de la vida del educando, es el acontecer de las trans-formaciones, de los cambios y las elecciones, que el ser humano tiene en su vida. El sujeto se hace, en cuerpo y acción, en la creación, como movimiento y cambio, de su propia vida. Dicho de otra manera, el

---

<sup>205</sup> Cfr. NICOL, Eduardo. *La idea del hombre*. FCE, México, 1992, p. 16

sujeto se forma en y por el devenir de su vida. Metamorfosis de las acciones corporales que alumbran la forma de ser humano. En las mutaciones humanas se experimenta, se ensaya se prueban diversas formas de ser humano, múltiples modos de significación.

Pero ¿por qué la forma de ser humano se trans-forma? Un acercamiento a esta interrogante nos la ofrece la figura de Proteo y el sueño que Tezozómoc tiene de las transformaciones de Nezahualcōyotl. Ambas figuras contienen las palabras que fluyen en una comunidad, son *μῦθος* y *tlamachiliztlahtolzanilli* que conforman. Empecemos por el pastor que vigila las focas de Posidón, dios inmortal, conoedor de las profundidades del infinito océano, que tenía la facultad de cambiar de forma a su antojo y poseía el arte de la profecía. El anciano del mar al tener el don sobrenatural y divino para conocer las cosas futuras, era obligado a hablar; por ello utilizaba su facultad para cambiar de forma, como una manera de escapar de las emboscadas que le tendían. Tal y como Menelao lo hizo, por recomendación de Idótea, lo sujetó con vigor y ante cada transformación le apretaba con más brío, hasta que finalmente Proteo se rinde a las ataduras que le someten, abandona sus mutaciones, regresa a su forma originaria, es liberado y puede responder proféticamente. Así se dice en la Odisea:

ἐνδιος δ' ὁ γέρων ἦλθ' ἐξ ἀλός, εἶρε δὲ φώκας  
 ζατρεφέας, πάσας δ' ἄρ' ἐπώχετο, λέκτο δ' ἀριθμόν  
 ἐν δ' ἡμέας πρώτους λέγε κήτεσιν, οὐδέ τι θυμῷ  
 ὠϊσθη δόλον εἶναι· ἔπειτα δὲ λέκτο καὶ αὐτός.  
 ἡμεῖς δὲ ἰάχοντες ἐπεσσύμεθ', ἀμφὶ δὲ χεῖρας  
 βάλλομεν· οὐδ' ὁ γέρων δολίης ἐπελήθετο τέχνης,  
 ἀλλ' ἦ τοι πρότιστα λέων γένετ' ἠϋγένειος,  
 αὐτὰρ ἔπειτα δράκων καὶ πάρδαλις ἠδὲ μέγας σῦς·  
 [γίνετο δ' ὑγρὸν ὕδωρ καὶ δένδρεον ὑψηπέτηλον.]  
 ἡμεῖς δ' ἀστεμφέως ἔχομεν τετληῶτι θυμῷ.  
 ἀλλ' ὅτε δὴ ῥ' ἀνιάζ' ὁ γέρων ὀλοφῶϊα εἰδῶς,  
 καὶ τότε δὴ μ' ἐπέεσσιν ἀνειρόμενος προσέειπε·  
 τίς νύ τοι, Ἄτρεος υἱέ, θεῶν συμφράσσατο βουλάς,

ὄφρα μ' ἔλοις ἀέκοντα λοχησάμενος; τέο σε χρή<sup>206</sup>;

En Proteo encontramos tres elementos que atañen a la transformación: primero como pastor de focas es el hacer ordinario, el cual es ejecutado cuando no se le somete para profetizar es el *pastoreo de lo cotidiano*<sup>207</sup>, las acciones que nos guían y nos apacientan. Es la seguridad de lo ordinario, donde aquella imaginación del porvenir y del origen, elementos propios de la palabra del mito, no son posibles. En la figura del pastor no hay presión, no hay elección libre de la forma, no ocurre la transformación. Es el conjunto de instantes de lo ordinario, es el tiempo de lo conocido y seguro, son los múltiples momentos en los que nuestra presencia se ajusta a lo normal. En segundo lugar notamos que el padre de Idótea cambia de forma porque es obligado, es presionado, literalmente, a mutar. Aquí Proteo se convierte en león, serpiente, leopardo, cerdo gigante, corriente de agua y árbol frondoso. Con esas múltiples formas pretende evitar la insoportable presión a la que es sometido. Los seres humanos nos transformamos por *presión*, principalmente la ejercida por las elecciones de formas que debemos tomar en el transcurrir de la *imaginación del instante*. Finalmente, el anciano del mar regresa a su forma originaria cuando no puede resistirse más a la presión, cuando las mutaciones no logran su cometido. Así como de la mayor presión surgen los mejores diamantes Proteo regresa a una forma originaria, pastor de focas, pero ahora se le ve y escucha distinto porque está dispuesto a otorgar lo que se quiere de él: hablar del futuro. La elección libre de la forma, provocada por la presión, es la *forma originaria diferente*. Es decir, la presión que ejerce la decisión de la forma de ser nos obliga retornar a la forma originaria que no es exactamente igual de la cual se partió, sino que es distinta porque ahora contiene la experiencia de las

<sup>206</sup> HOMERO. *Odisea*. IV 450-463. Versión TLG. Por la siesta surgió de las aguas el viejo: a la vista / de sus focas robustas se puso a contarlas pasando / por mitad y empezó por nosotros, ajeno en su alma / del engaño tramado, y al fin acostóse entre ellas. / Dando gritos saltamos entonces los cuatro y las manos / le lanzamos encima. No puso el anciano en olvido / sus ardide: cambiósse primero en león melenudo, / en serpiente después, en leopardo y en cerdo gigante, / luego de ello en corriente de agua y en árbol frondoso. / Sin respiro apretábamos todos con ánimo entero / y, rendido por fin el anciano perito en intrigas / maliciosas, volviéndose a mí, preguntó de este modo; / '¿Qué deidad te ha ayudado a tramar, oh retoño de Atreo, / tal celada que así me has cogido? ¿Qué buscas con ello?' HOMERO. *Odisea*. Versión José Manuel Pabón, Gredos. El encuentro de Menelao con Idótea y más tarde con Proteo puede se encuentra en IV 350-575.

<sup>207</sup> Así como la figura del héroe pastor mostrada en el troyano Pándaro y en el aqueo Agamenón que protegen, guían y cuidan a su gente, el pastoreo de lo ordinario es la guía y cuidado de nosotros mismos. Cfr. HOMERO. *Iliada*. Tr. Emilio Crespo Güemes, Gredos, Madrid, 2004, III 162-167 y V 135-139.

mutaciones, las marcas de la coerción y la disposición a hablar del futuro. Así como Proteo regresa a su figura originaria diferente, porque ya se había fastidiado y rendido por la presión a la que fue sometido, el ser humano vuelve a la forma originaria de ser y estar en el mundo no sin antes haber sido sometido a presiones y ataduras que le fuerzan a probar diversas formas de ser y estar para escapar a las emboscadas encontradas en los instantes.

Si el ser humano es protéico lo es más por su *cualidad alotrópica*<sup>208</sup> que metabólica, donde la primera contiene a la segunda. En la propiedad para presentarse como *otro modo de ser* o por su *ser y estar de manera diferente*, cualidad alotrópica, radica la naturaleza de la formación humana. Podemos decir que *en la cualidad alotrópica el ser humano re-significa los signos de su mundo*, siente de otro modo la peculiar forma de ser del signo y con ello está ante el horizonte mítico. Encontrar otro modo de presentarse al mundo cultural es la posibilidad de elegir el habla, es la presencia de las palabras del mito.

Hablar del futuro más que dominar el arte de la profecía es una cualidad protéica un tanto incierta debido a que lo que Proteo dice a Menelao<sup>209</sup> no es tanto sobre el futuro, antes bien sobre el presente desconocido. Los dioses no le concedían su regreso a Esparta por no haberles hecho grandes hecatombes; Áyax y Agamenón ya habían fallecido y Odiseo era ya prisionero de Calipso. Sin embargo notemos que la información que Proteo da a Menelao sirve para que el rey de Esparta consiga lo que quiere: regresar a su tierra. Resulta interesante que las palabras de Proteo, fruto de su transformación alotrópica, sólo son proféticas en la medida en que dicen lo que se puede hacer en el presente con el fin de alcanzar un futuro deseado. *Las palabras del mito son resultado de la alotropía porque permiten la imaginación del origen, instante y porvenir.*

<sup>208</sup> Alotropía es una palabra que deriva del griego ἄλλος otro, diferente, distinto y τρόπος manera o modo de ser o estar. En química se emplea este término para designar aquella propiedad que poseen algunos elementos para presentarse en estructuras moleculares diferentes, como el oxígeno que puede aparecer atmosférico o como ozono, o bien con características físicas distintas como el carbono que puede aparecer como grafito o diamante. Es importante decir que lo protéico, si bien es cierto es trabajada por Nicol en *La agonía de Proteo* UNAM- Herder México 2004, nuestro acercamiento a esta figura mitológica no se detiene en “el cambio de forma”, sino que considera tanto la forma originaria, “pastoreo de lo cotidiano”, como a la manera distinta de ser y estar, “forma originaria diferente”. Digamos que el “cambio de forma”, aún y cuando tal cambio sea meta-físico, es sólo uno de los tres momentos de la cualidad protéica

<sup>209</sup> Cfr. Homero. *Odisea*. Tr. José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 2005, IV 461-569

Si las formas de ser de lo humano se develan en su representación y transformación y lo que aparece es la novedad podemos aceptar que el hombre no siempre se hace hombre, en términos de lo normal y ordinario, no siempre en su representación se manifiesta una forma humana conocida o aceptada. En las representaciones humanas se hace evidente también lo no humano, lo diferente a lo conocido como humano, podríamos decir lo naturalmente in-humano, lo bárbaro, lo des-conocido, lo extraño. Lo que *aparece naturalmente* en la palabra del mito. Esto que parece tan inhumano, tan lejano, es la develación de la naturalidad de cualquier producto cultural descubierto por las palabras del mito. En la vuelta a la presencia y en el movimiento de la forma surge, como novedad, lo más distante y desconocido al hombre mismo, emergen las entrañas de la cultura, nace la naturalidad de las creaciones sociales, se sienten las palabras del mito. *El decir mitológico que recoge la presencia en movimiento hace aparecer lo más oscuro de los pozos de agua corriente, acopia por un instante lo más profundo del mundo humano.* Además, debido a que cada forma *se presenta* por un proceso creativo propio, puede decirse que hay tantas formas humanas como maneras de crearla. Por lo que en la condición metabólica del ser humano está, como constante afirmación de su vida, la eterna muerte de sus formas. *Las formas de ser de lo humano son creadas por su cualidad para mudar de piel y de rostro.*

Ahora revisemos las características de la transformación en el sueño de Tezozómoc<sup>210</sup>. De acuerdo con Ixtlixóchitl:

Tezozómoc soñó una madrugada [...] que al príncipe Nezahualcoyotzin veía transformarse en figura de águila real y que le desgarraba y comía a pedazos el corazón; y otra vez se transformaba en tigre, que con unas uñas y dientes le despedazaba los pies; se metía dentro de las aguas, y lo mismo hacía dentro de las montañas y sierras convirtiéndose en corazón de ellas [...] sus

---

<sup>210</sup> De acuerdo con la *Historia de la Nación Chichimeca* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Tezozómoc fue hijo de Acolhua, señor de Azcaputzalco, tepaneca que salió de Michuacan y contó con la protección de Xólotl. Tezozómoc, junto con otros señores mexicanos, no reconocieron a Ixtlixóchitl Ometochtli, padre de Nezahualcóyotl, como emperador de Tetzco. Y desde entonces hubo grandes guerras en el imperio chichimeca entre Ixtlixóchitl y Tezozómoc, hasta que finalmente el padre de Nezahualcóyotl, en la barranca de Queztláchac, después de despedirse de su hijo y ordenarle esconderse, es matado por sus enemigos tepanecas, pertenecientes a las provincias de Otompan y Chalco. Tezozómoc se nombró emperador del imperio chichimeca e hizo matar muchos niños tetcucanos con la intención de dar muerte a Nezahualcóyotl, rey legítimo de Tetzco. Desde entonces Nezahualcóyotl fue perseguido y condenado a muerte por los tepanecas. IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva. *Historia de la Nación Chichimeca*. UNAM-IIIH, México, 1977, capítulos XV al XX.

adivinos declararon que el águila real que le despedazaba y comía el corazón significaba que el príncipe Nezahualcoyotzin le había de destruir su casa y linaje; y lo del tigre, que había de destruir y asolar la ciudad de Azcaputzalco con todo su reino, y que había de recobrar el imperio que le tenía tiranizado, y ser señor de él: que eso significaba el convertirse en corazón de las aguas, tierras y montañas<sup>211</sup>.

En este pasaje identificamos tres transformaciones: 1) el águila real que come el corazón y destruye el linaje; 2) el tigre que desgarrar los pies y devasta el reino; 3) el corazón de las aguas, las tierras y las montañas que recuperan el gobierno. Las dos primeras implican la destrucción del enemigo. Tezozómoc es adversario del príncipe de Tetzcoaco porque le despojó del lugar que debiera ocupar en el mundo, lo cual conlleva desvanecer su propia identidad. La tercera implica el restablecimiento del *lugar* donde *está* la identidad, donde habita el modo de ser del teztocano. Es restaurar "...el *estar*, [que] a diferencia del *ser* -que 'define' y denota 'esencia'-, alude más bien a una *ubicación*, a la *instalación* de una posibilidad de ser..."<sup>212</sup>. Implica recuperar la presencia, como ἀλήθεια, y la ausencia, en tanto nelhuayotl, de la forma de ser y estar en el mundo cultural al cual se pertenece. Es decir, el corazón de las aguas, la tierra y las sierras permite un *domicilio existencial*, refieren al *suelo cultural*, al *estar de la identidad*, a la presencia de la forma en el mundo cultural. Donde tal suelo es "...un punto de apoyo espiritual [...] simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener..."<sup>213</sup>. La transformación responde al llamado del arraigo, ocurre debido a la pro-vocación que hace el corazón del suelo de la identidad. El arraigo es la realidad física fundante y en la cual se expresa el modo de ser de tal realidad. En otras palabras, el domicilio existencial apela a que "...la realidad [cultural] está siendo..."<sup>214</sup>. La última transformación de Nezahualcóyotl es alotrópica porque en aquel regreso a la *forma originaria diferente*, en tanto ya no es el príncipe desterrado el que recupera

<sup>211</sup> IXTILIXÓCHITL, Fernando de Alva. *Historia de la Nación Chichimeca*. UNAM-IIIH, México, 1977, capítulo XXI

<sup>212</sup> CIFELLI, Pablo. *Saber estar o de la dimensión simbólica de la educación. Notas a partir del pensamiento de Rodolfo Kusch*. En "Aprender Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação" Revista da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Vitória da Conquista-BA-Brasil, Número 13, Junio 2010

<sup>213</sup> KUSCH, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano*. Fernando García Cambeiro Editor, Buenos Aires, 1976, p. 74

<sup>214</sup> ZUBIRI, Xavier. *Escritos breves*. Alianza, Madrid, 2000, p. 219



el reino sino el corazón de sus aguas, tierras y montañas. Nezahualcóyotl ya no sólo *es* de otro modo, el rey de Tetzcoco, antes bien *está* de manera diferente, mora su reino como su punto de apoyo espiritual. En las transformaciones ilustradas en el sueño de Tezozómoc identificamos dos momentos: primero, ser alguien, conlleva la destrucción de aquello que no acepta o impide ese ser quien se es; segundo, estar en algún lugar, implica *habitar el suelo de la identidad*, es el motivo o motor por el cual ocurre la transformación. *Rescatar la presencia es elegir el habla, es habitar el modo de significación, es sentir la forma como disposición cultural.*

En síntesis, la transformación humana, como constante vital y recurrente vuelta a la presencia: no ocurre en el pastoreo de lo cotidiano, en lo ordinario, en lo seguro, en lo normal; acontece ante las fuertes presiones que obligan al hombre a probar diversas mutaciones en su forma; es alotrópica en tanto se elige una forma originaria diferente; con este modo de ser otro se consigue arrojar palabras sobre acciones que pueden hacerse en el instante intentando un porvenir anhelado; responde al necesario reconocimiento de ser quien se es y de estar donde se quiere y se puede estar porque la llegada del por-venir deseado es el arraigo espiritual del ser humano y de la comunidad misma; es vivir la tierra del modo o la forma. Tanto las mutaciones de Proteo como las de Nezahualcóyotl no modifican su propia naturaleza, digamos que son resultado de *elegir la constancia* en tanto permanencia continua como en dar cuenta de su naturaleza cambiante.

La potencia formativa de Proteo y del sueño de Tezozómoc se debe a que *son mito-logía*, esto es, el decir mito-lógico de ambas figuras recoge la presencia en movimiento, es representación formativa, es transformación de la presencia. En la representación y transformación de Proteo y Nezahualcóyotl sin duda hay elementos mito-lógicos porque: en el pastoreo de lo cotidiano hay el hedor de la palabra inmóvil, en la seguridad de lo normal está la insoportable pestilencia de las palabras estancadas en la superficie; en la presión que obliga la mutación de forma y en la destrucción de aquello que no acepta o impide ese ser quien se es ocurre el fluir de las palabras como ríos de agua; en la elección libre de una forma originaria diferente y en el habitar el suelo de la identidad esta la fuerza de las palabras que

corren a la profundidad de los pozos. El decir mito-lógico que recoge la presencia en movimiento, es el recogimiento del *ser y del estar*. *La mito-logía como representación y transformación es la casa del ser y del estar*<sup>215</sup>.

### 3.2 La muerte de las formas

En la movilidad y la elección implicadas en la representación y la transformación existe un proceso agónico, digamos que el movimiento de decisión y cambio de forma conlleva su propia muerte. La muerte es la energía necesaria para llevar a cabo la transformación humana. Sin la muerte el ser humano quedaría inmóvil y sin posibilidad de transformación, tal vez por ello el sabio maestro Quirón rechaza la inmortalidad. La presencia de la muerte posibilita la imaginación del porvenir y del origen en tanto evidencia lo inestable e inseguro de la vida; la muerte permite estar abiertos a lo extra-ordinario. Sin la muerte la vida sería insoportable por ello, declara Montaigne<sup>216</sup>, que en ella hay algo de amargura para no abrazarla con demasiada avidez. Podríamos decir que la representación formativa y la trans-formación de la presencia son posibles porque en ellas habita la muerte. En la pregunta por la forma de estar y ser en el mundo, en la pregunta por la identidad reposa el acaecer<sup>217</sup>. Por ello no es casual que la cúspide del honor en los héroes homéricos este en su muerte. La vida heroica asume el fallecimiento como parte de la propia existencia. La muerte en Homero es la fuerza de lo inevitable, de lo que se impone sin posibilidad de evasiva, el ser humano del poeta de Quíos al mirarse como un ser infinitamente agónico, está dispuesto a la transformación. Incluso el héroe sabe que con la muerte de la forma se logra la vida heroica, la fama imperecedera. Así vemos, por ejemplo, en la figura de Héctor no sólo la asunción de la muerte sino el reclamo de la gloria:

οὐ μὲν μοι φεύγοντι μεταφρένω ἐν δόρυ πήξεις,  
ἀλλ' ἰθὺς μεμαῶτι διὰ στήθεσφιν ἔλασσον

<sup>215</sup> Siguiendo la magnífica idea desarrollada por Alberto Constante "...el ser de todo lo que es habita en la palabra. La palabra resulta ser así la 'casa del ser'..." CONSTANTE, Alberto. *Martin, Heidegger, en el camino del pensar*. FFyL-UNAM, México, 2004, p. 318

<sup>216</sup> DE MONTAIGNE, Michel. *Ensayos I*. Tr. Almudena Montojo, Cátedra, Madrid, 2006, p. 143

<sup>217</sup> TAMAYO, Luis. "Identidad". En ORTIZ Osses y PATXI Lanceros. *Diccionario de la existencia*. Anthropos, Madrid, 2006.

εἶ τοι ἔδωκε θεός· [...]
   
νῦν αὐτέ με μοῖρα κιχάνει.
   
μῆ μὰν ἀσπουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην,
   
ἀλλὰ μέγα ῥέξας τι καὶ ἔσσομένοισι πυθέσθαι<sup>218</sup>.

Además de la muerte decorosa, que se logra con los rituales fúnebres propio de los guerreros<sup>219</sup>, uno de los elementos que otorga honor al fallecimiento del héroe es que ésta ocurra en la juventud. En Homero la juventud de los muertos está determinada por el vigor, la virilidad y la brillantez del cuerpo. Vernant dice a propósito del fin de Aquiles que "... la muerte temprana, cuando es asumida, posee su contrapartida: la gloria inmortal, la gloria celebrada por las gestas heroicas..."<sup>220</sup>. La muerte manceba puede apreciarse casi con las mismas palabras en Patroclo y Héctor, la del héroe troyano se expresa así:

᾽Ως ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε,
   
ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παμμένη ᾽Αἶδος δὲ βεβήκει
   
ὄν πότμον γοόωσα λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἦβην<sup>221</sup>.

Este deceso heroico ocurrido en la juventud simboliza *la brevedad de los momentos de plenitud*, los instantes en los que se alcanzan las cúspides que dan estilo o forma a nuestra vida. La muerte en la juventud, así entendida, es el oportuno instante para que las trans-formaciones ocurran. Homero nos muestra que en la transformación del hombre carnal al héroe leyenda es imprescindible aceptar la temprana muerte de las formas. En la transformación de la presencia,

<sup>218</sup> HOMERO. *Iliada* XXII 283-285 y 303-305. Versión TLG. "No será por la espalda y huyendo como me clavarás la pica; / ¡en el pecho, según vaya furioso en derechura, húndemela, / si es que el dios te lo ha otorgado! [...] más ahora el destino me ha llegado. / ¡Qué al menos no perezca sin esfuerzo y sin gloria, / sino tras una proeza cuya fama llegue a los hombre futuros!". HOMERO. *Iliada*. Tr. Emilio Crespo Güemes, Gredos, Madrid, 1991. Es muy interesante que en la versión de Bonifaz Nuño la última frase sea traducida "pero en haciendo algo grande que por los futuros se aprenda" Efectivamente la fama, la gloria imperecedera, el resultado de la muerte heroica, del fallecimiento de la apariencia, sea un elemento de aprendizaje y, más aún, formativo. HOMERO, *Iliada*. Versión de Rubén Bonifaz Nuño, UNAM- Coordinación de Humanidades - Bibliotheca Scriptorvm Greacorvm et Romanorvm Mexicana, México, 2008, XXII 305.

<sup>219</sup> El cuerpo era lavado, ungido con aceites y perfumado con el fin de conservar su belleza, juventud y virilidad. La cremación era uno de los actos fúnebres más frecuentes en la época de Homero. Para este tipo de ritos, la preservación y preparación del cuerpo eran elementos fundamentales en esta clase de actos. Vernant menciona que uno de los objetivos de la cremación era que el fuego consumiera todas las partes del cuerpo que se descomponen, tales como las viseras, la carne, la piel etc. Cfr. VERNANT, Jean-Pierre *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Tr. Javier Palacios, Paidós, Barcelona, 2001, p. 94. Los ritos funerarios a Patroclo son ejemplo de la importancia que tiene la bella muerte, por ello las súplicas de Príamo y Héctor a Aquiles por dar una bella muerte al propio rey de Ilión.

<sup>220</sup> VERNANT, Jean-Pierre *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Tr. Javier Palacios, Paidós, Barcelona, 2001, p. 53.

<sup>221</sup> HOMERO. *Iliada* XXII 361-363. Versión TLG. "Apenas hablar así, el cumplimiento de la muerte lo cubrió. / El aliento vital voló de la boca y marchó a la morada de Hades, / llorando su hado y abandonando la virilidad y la juventud" HOMERO. *Iliada*. Tr. Emilio Crespo Güemes, XXII 361-363

como representación formativa, *las formas perecen cuando han alcanzado su cúspide*. Incluso podemos decir que aprender a morir no es sólo sentir nuestra propia agonía sino tener vergüenza de nosotros mismo en cada momento del día. Vergüenza percibida, no en el rubor de alguna falta o humillación, antes bien como decoro y respeto, como la estimación de la propia honra, esta es la posición del héroe ante su muerte. Haciendo qué, siendo quién y estando dónde, deseamos ser encontrados por la muerte. En este sentido la muerte, como eterna compañía de vida, provoca tener un sólo proyecto: formarnos. Porque *nam quodcunque suis matatum finibus exit, continuo hoc mors est illius, quod fuit ante*, dice Lucrecio<sup>222</sup>. Digamos que en las transformaciones humanas la muerte de las formas, la muerte de las apariencias como manifestación de las formas de ser humano, es inevitable. Por ello con Homero aprendemos que sólo lo heroico permite la transformación.

Si la brevedad de la vida heroica es la brevedad de las formas entonces su longevidad, como lo anti heroico, es lo ordinario. En este sentido la muerte de las formas es, literalmente, extra-ordinaria. Confirmemos una vez más que la transformación humana como muerte de las formas, no es posible en la seguridad de lo ordinario, lo normal y lo uniforme. Sin duda la representación y la transformación son heroicas porque en ellas habita la asunción del instante de la extra-ordinaria muerte. El mito, como esa voz corriente que fluye e influye, pro-voca las palabras y las imágenes de la muerte al nombrar la imaginación de lo extraordinario, al crear las imágenes heroicas, al producir las formas de lo asombrosamente extraño. En las palabras del mito anida lo fantástico de la muerte de las formas, la posibilidad de dejarse formar, formarse, tener la valentía de acompañar la formación de seres humanos.

Ahora bien, negar la forma no es aceptar su muerte, antes bien, impide la representación y transformación. Odiseo carga esto en su propio nombre y cree escapar a la muerte negando su propia forma, su propia presencia. Así dice a Polífemo:

---

<sup>222</sup> "En todo cuerpo que se transforma y cambia de naturaleza, muere inmediatamente su forma anterior" Lucrecio, II. 753-III. 529. En DE MONTAIGNE, Michel. *Ensayos I*. Tr. Almudena Montojo, Cátedra, Madrid, 2006, p. 157

Κύκλωψ, εἰρωτᾶς μ' ὄνομα κλυτόν; αὐτὰρ ἐγώ τοι  
 ἐξερέω· σὺ δέ μοι δὸς ξείνιον, ὥς περ ὑπέστης.  
 Οὔτις ἐμοί γ' ὄνομα· Οὔτιν δέ με κικλήσκουσι  
 μήτηρ ἠδὲ πατήρ ἠδ' ἄλλοι πάντες ἑταῖροι<sup>223</sup>.

Aún en Οὔτις, nadie o ninguno, están los rodeos a la muerte; aún en la astucia, en la multiplicidad de recursos, en la inteligencia irreprochable, características del hijo de Laertes, mora la muerte y su rechazo sólo consigue inhibir la vida de la representación formativa y de la transformación de la presencia. Lo cual, por cierto, hace imposible escapar de la enfermedad, tal y como Polífemo lo muestra al decir:

ὦ φίλοι, Οὔτις με κτείνει δόλω οὐδὲ βίηφιν. [...]
 εἰ μὲν δὴ μή τις σε βιάζεται οἶον ἔόντα,  
 νοῦσόν γ' οὐ πως ἔστι Διὸς μεγάλου ἀλέασθαι<sup>224</sup>,

Por otro lado, en el poema de Nezhualcōyotl *Somos mortales* se admira con claridad no sólo la aceptación de la muerte, sino también la apelación a su carácter oculto y a la des-aparición, como muerte de la forma:

Zan niccaqui itopyo ipetlaccallo  
 jah in tepilhuan!  
 tiyoque timiquini.  
 Timacehualtin, nahui, nahui,  
 in timochi tonyazque,  
 timochi tonmiquizque  
 in tlalpicpac.  
 Zan yuhqui tlacuilolli  
 ah tonpupulihui.  
 Zan yuhqui xochitl  
 in zan toncuetlahui  
 ya in tlalticpac.  
 Ya quetzalli ya zacuan,

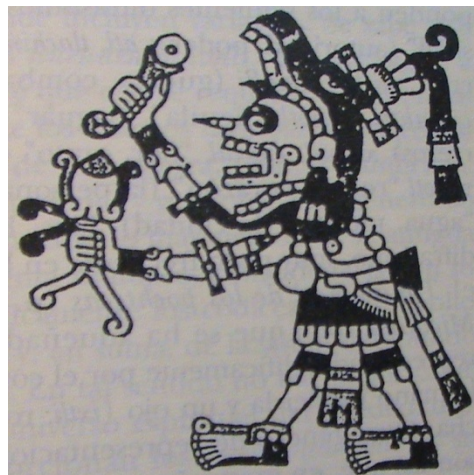
<sup>223</sup> HOMERO. *Odisea*. IX 364-367. Versión TLG. "Preguntaste, ciclope, cuál era mi nombre glorioso / y a decírtelo voy, tú dame el regalo ofrecido: / ese nombre es Ninguno. Ninguno mi padre y mi madre / me llamaron de siempre y también mis amigos" HOMERO. *Odisea*. Tr. José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 2005, IX 364-367. En otras traducciones como la de José Luis Calvo Οὔτις significa *Nadie*. Cfr. Homero. *Odisea*. Tr. José Lupus Calvo, Cátedra, Madrid, 2000, IX 364-367

<sup>224</sup> HOMERO. *Odisea*. IX 408-411. Versión TLG. "¡Oh queridos! No es fuerza. Ninguno me mata por dolo" [...] / Pues si nadie te fuerza en verdad, siendo tú como eres, / imposible es rehuir de la dolencia que manda el gran Zeus. Versión de José Manuel Pabón, Gredos.

xiuhquecholli itlaquechhuan  
tonpupulihui, tiyahui in ichan.  
Xic yocoyacan, in antepilhuan,  
cuaht'amocelo,  
ma nel chalchiuitl,  
ma nel teocuitlatl,  
no ye ompa yazque  
oncan on Xomohua.  
Zan tipopohuilizque,  
ayac mocahuaz<sup>225</sup>.

Somos mortales, dice Nezahualcóyotl, sentimos la muerte al caer en cuenta que en el momento de nuestro nacimiento empieza el andar por la vida hacia la muerte. Somos *rostro y corazón* en manos del Dios de la Muerte, como se aprecia en el códice Fejérváry-Mayer. Digamos que en la vida somos agónicos porque somos el gerundio del morir, estamos muriendo, somos moribundos llenos de vida. Somos transformación si logramos percibir lo oculto y secreto que es la propia muerte, si logramos que el Mictlan y el Hades se nos muestren.

Nuestro rostro y corazón, son asidos por la muerte<sup>226</sup>. La muerte se nos oculta porque su morada es imposible en la evidencia. Toda apariencia se borrará, se secará, se acabará, se descarnará y finalmente des-aparecerá. Ni aún la forma más fuerte y preciosa como el jade escapa a su fallecimiento.



Códice Fejérváry-Mayer 3.f (detalle)

<sup>225</sup> Percibo lo secreto, lo oculto: / ¡Oh vosotros señores! / Así somos, / somos mortales, / de cuatro en cuatro nosotros los hombres, / todos habremos de irnos, / todo habremos de morir en la tierra. / Como una pintura / nos iremos borrando. / Como una flor / nos iremos secando / aquí sobre la tierra. / Como vestidura de plumaje de ave zacuán, / de la preciosa ave de cuello de hule, / nos iremos acabando. / Meditadlo, señores, / águilas y tigres, / aunque fuerais de jade, / aunque fuerais de oro / también allá iréis, / al lugar de los descarnados. / Tendremos que desaparecer, / nadie habrá de quedar. *Romances de los señores de la Nueva España*, fols. 36r. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl*. Era, El Colegio Nacional, Galaxia Gutenberg, Barcelona-México, 2008, p. 35. Y LEÓN-PORTILLA Miguel. *Quince poetas*, p. 93 y 94

<sup>226</sup> La idea de rostro y corazón in ixtli in yollotl serán revisados en último apartado de este capítulo dedicado al análisis del "Rostro y Percepción" como elementos fundamentales de la formación humana.

En la transformación es necesario que nuestra atención se dirija a la muerte “...que no nos sea extraña tratémosla, frecuentémosla que nada tengamos a menudo en la cabeza como la muerte...”<sup>227</sup> y aprendamos que, cada instante es una oportunidad para aprender a morir y asumir la transformación; *omnem crede diem tibi diluxisse supremum, grata superveniet, quae non sperabitur hora*, dice Horacio<sup>228</sup>. Aprender a morir es aprender a sentir, tanto en la salud como en la enfermedad, la decadencia. Ciertamente es más difícil apreciar la muerte en la salud porque se considera estar lejos de ella y se le mira pequeña, mientras que en la enfermedad la muerte cobra sentido y colma de sentido la vida, se le mira tan cercana e inmensa. La muerte llena y completa nuestra vida porque permite la transformación, en el morir se *está viviendo extra-ordinariamente*.

La muerte es la finalidad última de la vida porque marca sus límites. Aceptar nuestro ser agónico es reconciliarse con las *μῦθας* y re-conocer las enseñanzas de los *tlamatinimeh*. Al tejer nuestra vida, como lo hace Cloto, al medir nuestra vida hasta la extensión que le hemos adjudicado, como lo ejecuta Láquesis, y finalmente tener la valentía de cortar el hilo de nuestra vida llegando así a la muerte, como Átropo lo realiza<sup>229</sup>. Y al no olvidar, como los *macehualtin*, “hombres de pueblo”, que para morir se ha nacido y que sólo por breve tiempo se vive; tal y como los *tlamatinimeh*, “sabios”, enseñaban la dualidad del mundo vitalmente amenazado de muerte, su grandeza fue asumir la inevitable muerte<sup>230</sup>. En el decir mito-lógico que recoge la presencia en movimiento mora la muerte porque ella llama al cambio de forma, provoca la energía para soportar la transformación. La inevitable presencia de la muerte en las palabras del mito posibilita y potencia la transformación humana. Gracias a las palabras del mito la muerte de las formas logra sacudir la vida cultural impidiendo la uniformidad y seguridad que petrifican la formación humana.

<sup>227</sup> DE MONTAIGNE, Michel. *Ensayos I*. Tr. Almudena Montojo, Cátedra, Madrid, 2006, p. 132

<sup>228</sup> “Piensa que cada día es el último que luce para ti, vivirás con gratitud la hora que ya no esperas”. Horacio. “Epístolas” I. IV. 13. En DE MONTAIGNE, Michel. *Ensayos I*. Tr. Almudena Montojo, Cátedra, Madrid, 2006, p. 132

<sup>229</sup> El ser humano de la formación debe, como dice Plauto, modelar su propio destino. Plauto, “Trinumus, II.II. 84. En DE MONTAIGNE, Michel. *Ensayos I*. Tr. Almudena Montojo, Cátedra, Madrid, 2006, p. 324

<sup>230</sup> LEÓN-PORTILLA Miguel. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. Colegio Nacional, FCE, México, 1997, p. 249

La muerte de las formas de ser de lo humano conlleva aquel *vacío de sentido*, en tanto hay un abandono momentáneo de lo ordinario del sentido. El vacío de sentido que es el instante de la experiencia de la elección libre que permite pasar a otra forma. La muerte de las formas habita entre el sentido que dan los signos del mundo y el resultado de la *elección libre de la forma; se elige libremente la muerte de la forma*. Podemos decir que *la muerte de la forma es el momento de la re-significación*, un regreso o vuelta que mueve. Es sentir la plenitud del decir mito-lógico que recoge la presencia en movimiento. Tal vacío es fruto del nacimiento de las *otras formas* de ser humano. Ejemplo de ello podemos apreciarlo en el famoso pasaje de los *Anales de Cuauhtitlan*, del rapto divino de Nezahualcōyotl:

Por estar jugando Neçahualcoyotzin, se cayó en el agua; y diz que se metieron los diablos a sacarlo y le llevaron a lo alto de Poyauhtécatl, para que allá hiciera penitencia. Y se decía que allá le refregaron con agua divina y cosa chamuscada y que así le hablaron: “Tu serás a quien hagamos la merced de que la ciudad caiga en tus manos”. Después le trajeron los diablos al mismo lugar adonde fueron a tomarle y de donde le sacaron. Luego salió acá Neçahualcoyotzin y cuando Itzcohuatzin le vio mucho se asombró de que hubiera escapado<sup>231</sup>.

En este rapto divino podemos apreciar el fallecimiento simbólico del niño Nezahualcoyotzin<sup>232</sup> donde la muerte de la forma infantil provoca el nacimiento de una nueva forma de ser humano. El sentido de la infancia se pierde, se siente lo extra-ordinario, es necesaria la re-significación. Así notamos tres elementos en esta transformación, los dos primeros relacionados directamente con las muertes dedicadas a Tláloc<sup>233</sup> y el tercero vinculado con el renacimiento de Nezahualcōyotl. El primero es llevar al príncipe a Poyauhtécatl “junto a la niebla

<sup>231</sup> *Anales de Cuauhtitlan*. p. 40, f. 19v. Bierhorst, 1992. En LESBRE, Patrick. “Nezahualcōyotl, entre historia, leyenda y divinización”. En NAVARRETE, Federico y OLIVIER, Guilhem (coordinadores) *El héroe entre el mito y la historia*. UNAM, IIH, CFEMC, México, 2000, p. 42. Es importante decir que coincidimos con Lesbre respecto a la importancia que tiene ese *diz que* el cual parece indicar la transcripción de una tradición oral popular, y que el redactor náhuatl la juzgó lo suficientemente interesante como para no desecharla. Este *diz que* corresponde a los *se-dice* que se transmiten espontáneamente de boca en boca y que fue recogido en los *Anales de Cuauhtitlan*, responde a lo fundamental de la palabra del mito.

<sup>232</sup> CONTEL, José. “Tláloc y el poder: los poderes del dios de la tierra y de la lluvia”. En OLIVIER Guilhem (coordinador). *Símbolos de poder en Mesoamérica*. UNAM-IIH, México, 2008, p. 348

<sup>233</sup> Un interesante estudio sobre los ritos de sacrificio a los niños dedicados a los Tlaloques puede ser el apartado XI del texto de: GRAULICH, Michel. *Fiesta de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1999.



que parece humo”, la niebla espesa que se ve en la cumbre de los montes en días de tormenta, que es uno de los accesos al Tlallocan, uno de los lugares de culto a Tlálloc, el sitio donde sacrificaban a los niños en honor al dios del agua; segundo, la unción con agua divina y cosa chamuscada puede aludir a la donación, por parte de los dioses, del secreto de la conquista y la guerra que metafóricamente son llamadas *teoatl* “agua divina” y *tlachinolli* “quemado”, además esta unción puede representar la sangre y el hule derretido con el que embadurnaban a los niños dedicados a Tlálloc; y tercero la presencia o salida del hijo de Ixtlixóchitl como rey de Tetzco, en ella el asombro por parte de Itzcohuatzin es inevitable porque se encuentra directamente con la trans-forma de Nezahualcōyotl. En esta narración propia de las palabras que corren en el *tlamachiliztlahtolzazanilli*, “el mito”, puede apreciarse que el *origen* del rey de Tetzco da cuenta de su propia *muerte* y *creación*, es decir, la idea de origen revelada en la palabra del mito es un encuentro con el fallecimiento y la creación de la apariencia. Muere la forma del niño-príncipe para que nazca la forma del hombre-rey. Y esto es un acto de trans-formación, de re-novación, de re-nacimiento, de re-significación revelado en las palabras del mito. *La muerte de la forma es constitutiva de los hilos que amarran, envuelven, tejen a los miembros de cada sociedad dándoles forma.* Sin duda la muerte de las formas está fuertemente ligada con aquella imaginación del origen que contiene el cúmulo de imágenes alternativas que colman la ausencia desconocida de lo que pudo ser. Poyauhtécatl, el agua divina y la cosa chamuscada son elementos extra-ordinarios e ignotos, cualidades propias de la imaginación del origen del rey Nezahualcōyotl.

El nacimiento de las “nuevas” formas humanas, o mejor dicho, la creación de las *otras formas* que habitan en la *re-significación* que es la palabra del mito, es posible por el retorno a las profundidades de sí mismo y por la conciencia, en el sentido más lato de la palabra, del desgaste y desgajamiento de los adjetivos que han sostenido las “viejas” figuras del ser humano o las formas del habla ordinaria. Es la experiencia del cambio que habita en la palabra *cáhuatl* “lo que nos va dejando”. La debilidad inicial del príncipe, como fugitivo y huérfano, es suplida por poderes que le permiten cumplir con su tarea, en este caso el derrumbe del

imperio tepaneca. Cuando ya no tiene sentido ser y estar como se es y se habita, entonces puede ocurrir la transformación y en ella la muerte de la forma. No es casual que el sentido de la vida, por ejemplo, sea motivo de reflexión cuando la vida pierde sentido. En el momento que para Nezahualcóyotl ser un fugitivo deja de tener sentido la transformación inicia, la muerte de la forma ordinaria da paso al nacimiento de la forma extra-ordinaria, la comodidad y seguridad de lo conocido cede su lugar a la inconfortable región de la vida del mito. En tal mutación hay autosacrificio, hay muerte de la forma, hay un vacío momentáneo, ausencia que será cargada con la nueva forma. Digamos que el vacío, experimentado por la muerte de las formas, cobra sentido. Nezahualcóyotl nos muestra que mudar de piel y rostro es habitar el *ollin*, “movimiento y nudo”, de las palabras del mito. La muerte de la forma ocurrida en la trans-transformación mueve y enreda, cualidad del mito, el mundo cultural. Entre la figura del príncipe y la imagen del rey emerge el sentido del vacío. Sin duda Poyauhtécatl, “junto a la niebla que parece humo”, mora la muerte de la forma, es la antesala a la elección de la *otra* forma. En formación humana el vacío de sentido es inevitable porque es necesario disponerse a lo extra-ordinario, en tanto abandono momentáneo de lo ordinario, como la re-significación, y es inevitable correr el riesgo de la elección de la forma. El autosacrificio es un principio de formación porque ella es un suceso *autopoético*, que implica tanto la auto-creación como la auto-destrucción. Es en la mortalidad de la forma que la re-creación y la re-significación son inevitables. La muerte de las formas es autosacrificio de las palabras más propias y cómodas para el ser humano, ello permite la trans-formación como nacimiento de *otros modos* de ser humano. Incluso referirnos a la formación humana nos obliga a hacerlo en plural: las formaciones humanas<sup>234</sup>. En la muerte, como autosacrificio, apreciamos

---

<sup>234</sup> En oposición a la propuesta de Platón quien considera que los poetas cuentan mitos falsos, los cuales provocan la desfiguración y adopción de formas múltiples de lo divino, lo heroico y lo humano. Y más bien debiesen relatarse “mitos verdaderos” que procuraran la uniformidad, completud y perfección de la idea divina, heroica e incluso humana. Con Platón presenciamos la imposición del monomito sobre el polimito, la uniformidad sobre la multiformidad, lo cerrado y perfecto sobre lo inacabado e imperfecto, lo inmóvil sobre el devenir. Cfr. PLATÓN. *Diálogos. República*. Tr. Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1998, 377 d-e, 380 d y 381 c

el movimiento y la natalidad de las otras formas de ser humano. La multiplicidad de las formas responde a su propia mortalidad.

Hemos dicho que la develación de la forma humana es un acto de presencia, Dado que las presencias son precederas<sup>235</sup> la formación humana, como transfiguración creadora de naturaleza, es un cambio vitalicio. Es decir ante el fallecimiento constante de las formas de ser humano, éste vive en la permanente afirmación de su presencia, digamos en la búsqueda de sentidos de su propia vida, individual y colectiva. Por la mortalidad de las formas es imperativo elegir y, como en toda elección, hay la nostalgia por lo que no fue, por la forma no elegida. En el fallecimiento de las formas hay miedo, no a la muerte, sino a la vida, porque en cada elección hay una caída mortal. Hay temor a la profundidad del pozo, a lo oculto, a lo originario, a lo oscuro que puede haber en las palabras del mito. La formación humana es vivir la vida jugándose, reconocerla y practicarla como una prueba perpetua. De alguna manera *la variación de sí mismo se paga con la propia vida*, justo como el autosacrificio sufrido por Nezahualcōyotl en el Poyauhtécatl. En general la Odisea y la huída de Nezahualcōyotl, y en particular el rapto divino del príncipe de Tetzco, como muerte de las formas, son muestra de la infinidad de desventuras que puede sufrir la condición humana, son las palabras del mito que nos enseña la vida como prueba y autosacrificio, *es en el contacto con la otredad, en la proximidad con la re-significación que ocurre la muerte de las formas*.

El fallecimiento de las formas de ser humano resulta doloroso, ya que cada transformación es tan fuerte como la expulsión de casa, de la comodidad de lo ordinario y seguro; y al mismo tiempo los cambios de forma resultan tan placenteros porque en ellos se mira y penetra en horizontes abierto y diversos. Duele la pérdida de las palabras ordinarias y puede ser un deleite, por tenebroso que sea, el encuentro con las palabras del mito. Digamos aquí que la representación como esta vuelta a la presencia, del sueño a la vigilia y de la vigilia al sueño, es un avatar como cambio ocurrido en el descenso y ascenso propio de la

---

<sup>235</sup> ZAMBRANO, María. *Filosofía y Poesía*. FCE, México, 1996. p. 38

re-encarnación<sup>236</sup>, como fuga y regreso de la carne, como hacerse visible y palpable. Sin duda, las formas de ser de lo humano, es multiplicidad de re-encarnación como trans-formación y re-significación. Formar es representar y esto no es otra cosa que re-encarnar, volver a la presencia desde las entrañas del mito, regresar bañado y nutrido del agua corriente que vive en la profundidad de los pozos. Las formas de ser de lo humano, sus avatares, son descenso y ascenso, entrada y salida, sueño y vigilia, espíritu y cuerpo, silencio y sonido, quietud y movimiento. Por ello es que en las trans-formaciones humanas no hay uniformidad, antes bien hay de-formidad y poli-formidad. Incluso podríamos decir que formarse es transformarse y como tal es una defensa ante la violenta prisión de la normalidad y la uniformidad. Aquí es muy claro el ascenso y descenso de Nezahualcóyotl, mostrado en su rapto divino, o el retiro e ingreso de Aquiles a la guerra, visto en la *Iliada*. Y sí, en formación, el ser humano vive atormentado por su propio pro-yecto por el cual padece transfiguraciones motivadas por la permanente muerte y vida de sus formas. En este tormento radica la fuerza de la creación, el sí a la vida, la afirmación de la diferencia, es como el enfermo que en su sufrir aprecia con ímpetu la salud. Por ello, cuando de formación humana se trata es inevitable aceptar la muerte para potenciar la vida, tolerar el dolor para fortalecer el sosiego, soportar la superficialidad de lo ordinario para asumir la profundidad de lo extra-ordinario. La asunción de la muerte y el dolor permiten las trans-formaciones, es lo que posibilita al ser humano educarse. De tal suerte que *en la dolorosa agonía humana habita la posibilidad de la formación, mora la elección libre del habla*. Dolor y muerte son inevitables en la formación humana, ella emerge y con-vive con el sufrimiento y el fallecimiento del sí mismo. En formación humana el auto-sacrificio es ineludible. En la mortalidad de las formas, como acto auto-creativo y auto-destructivo, se colma de sentido aquella sentencia “aprender a vivir es aprender a morir”<sup>237</sup>, porque quien no se da la oportunidad de tener sed,

---

<sup>236</sup> Recordemos que avatar es una palabra que deriva del sánscrito *avatâra* que significa descenso o encarnación de un dios.

<sup>237</sup> Aunque el magnífico ensayo de Montaigne se titula *De cómo filosofar es aprender a morir*, sin duda alguna la filosofía, a partir del renacentista francés, es una apuesta a la vida vivida, al arte de vivir; por lo que bien puede decirse que “aprender a vivir es aprender a morir”. Cfr. DE MONTAIGNE, Michel de. *Ensayos I*. Tr. Almudena Montojo, Cátedra, Madrid, 2006, p. 125

no puede gozar bebiendo, quien no acepta la presencia de su mortandad le será imposible disfrutar la vida, quien no se arriesga a la elección no tendrá oportunidad de vivir y sentir los otros modos de significación.

En resumen, la muerte de las formas: habita en la movilidad y la elección implicadas en la representación formativa y la transformación de la presencia; es heroica en tanto permite que la forma perezca cuando ha alcanzado su cúspide y estime la inevitable con-vivencia con la propia agonía; es extra-ordinaria y no es posible en la seguridad de lo normal y ordinario; permite percibir lo secreto y oculto de la propia muerte evidenciando con ello que toda forma se borrará, se secará, se acabará, se descarnará y finalmente des-aparecerá; es inseparable de la imaginación del origen porque da cuenta de las imágenes alternativas que colman la ausencia des-aparecida de lo que pudo ser; conlleva un fugaz vacío de sentido, cuando ya no tiene sentido ser y estar como se es y se habita, y cuando cobra sentido el auto-sacrificio como muerte de la vieja forma de lo ordinario; implica la re-creación de la propia naturaleza; es dolorosa y provoca temor porque implica el auto-sacrificio y la re-creación.

En la re-presentación formativa como forma decisiva ocurre que la ausencia nutre a la presencia, como nelhuayotl, y la presencia es el sentido de la ausencia. Es decir, la "indefinición" de la forma alimenta su propia "definición" y los contornos que delinear la forma se nutren de la de-formidad. Esta paradoja formativa sucede en la muerte de las formas. Ella es cobijada por el mito con quien comparte este aparente contrasentido. Esto es, así como la muerte potencia la vida o la de-formación alimenta la formación, el agua que corre en las profundidades oscuras de los pozos alumbrá las cimas de la superficie. Aceptar la muerte de las formas como principio formativo es asumir el regreso a lo oculto y originario que son las palabras del mito; es sentir el movimiento provocado por la elección del habla, aunque se tenga la convicción de su ser y estar inmutable y permanente.

### 3.3 Lo extraño en lo propio

Habíamos dicho que la palabra mito-lógica al nombrar la identidad de una comunidad, la presenta, la manifiesta, la hace aparecer al mundo. El acto de nombrar, como acción que re-presenta la forma humana, permite situar al sujeto que habla en el mundo. Sin embargo, éste, el mundo, no se presenta de manera acabada y fija debido a la cualidad perecedera de las formas que inducen el carácter indeterminado que del ser humano. Es decir, el mundo creado por palabras, curiosamente aparece in-definido y las formas de ser de lo humano, como figuras del mundo creadas por palabras, no escapan a tal imprecisión. El hombre, logra ver su de-formación a través de los espejos puestos por el educador. Los encuentros con los espejos son las coincidencias con el formador, que logra devolver al sujeto su propia imagen, su re-presentación y trans-formación que albergan la muerte de sus formas. Dice un poema náhuatl:

In tlamatinini: tlahuilli ocutl,  
tomahuac, ocutl apocyo.  
Tezcatl coyahuac,  
tezcatl necuc xapo.  
Tlile, tlapale,  
amuxhua, amoxe  
Tilli, tlapalli [...]  
Tetezahuiiani,  
teyolcuitiani, neticihuiloni,  
neixcuitiloni<sup>238</sup>.

La flama que no ahúma y el espejo pulido son lo que permite sentir la forma de ser y estar humanos. En este sentido, el educador tiene dos funciones primordiales: reflejar las figuras del ser humano y enseñar al educando a percibir su propia forma. En esto radica el carácter formativo de los mitos, ya que lo que aparece a través de la palabra del mito no es otra cosa que el reflejo de nuestra

<sup>238</sup> El sabio: una luz, una tea, / una gruesa tea que no ahúma. / Un espejo horadado, / un espejo pulido por ambos lados. / Suya es la tinta negra y roja, / de él son los códices, de él son los códices. / Él mismo es escritura y sabiduría. [...] /Pone un espejo delante de los otros los hace cuerdos, cuidadosos; / hace que en ellos aparezca un rostro. *Códice Matritense de la Real Academia*, edición de Del Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 109. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl*. Era, El Colegio Nacional, Galaxia Gutenberg, Barcelona-México, 2008, p. 173

propia imagen. Ser dueño de la tinta negra y roja, de la escritura y la sabiduría, *in thilli in tlapalli*, procura ser dueño del rostro que se refleja en los libros, convoca la identidad mostrada en las pinturas y los cantos, provoca la aparición de un rostro. Exactamente así como las viejas sabias hablan a las niñas al recibirlas en el calmécac, dicen del padre y la madre: "...ellos son discretos y sabios, y son como candela y lumbre, y como espejos..."<sup>239</sup>. El reflejo de nuestra imagen deformada y trans-formada en el espejo del otro es percibir lo extraño en lo propio. Es reconocer lo lejano, lo diferente y lo ignoto que es el otro en mí. Efectivamente la palabra del mito, como imaginación, tiene "...la facultad de *deformar* las imágenes suministradas por la percepción y, sobre todo, de librarnos de las imágenes primeras, de *cambiar* las imágenes..."<sup>240</sup>. Esta deformidad y cambio, ocurrido en la representación y transformación y por la muerte de las formas, es lo que refleja la palabra del mito.

Para que el reflejo ocurra es necesaria la apertura al otro diferente, que en su aquí siente los rastros de su memoria y percibe el despliegue de su porvenir. Abrirse al otro es sentirlo desde mi sentir, es sentir lo que el otro siente de mí, es sentirme en y desde el otro. Este encuentro de reflejos ocurre en el diálogo en tanto reunión de palabras que se confrontan y se unen, palabras que desgarran y zurcen las formas del educando y del educador. Sí, en el encuentro de espejos tanto el educador como el educando quieren, deben y pueden aprender a hablarse, escucharse y sentirse a sí mismos. Ellos corren el riesgo de su transformación. Aquí es importante recordar aquella imaginación en la palabra del mito como reflejo donde "...mediante la *ilusión* me veo a mí mismo en el otro..."<sup>241</sup>, ilusión en tanto fantasía-imaginación y anhelo, y donde en el reflejo el ser humano se *descubre* como hallazgo de sí y como el dejarse al descubierto. En el diálogo habido entre Atenea, disfrazada de Mentos, y Telémaco es ejemplo de tal reflejo. Así dice el hijo de Odiseo:

<sup>239</sup> SAHAGÚN Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. CONACULTA-Cien de México, México 2002, Capítulo XL, del libro Sexto, p. 656.

<sup>240</sup> BACHELARD, Gaston. *El aire y los sueños*. Tr. Ernestina de Champourcin, FCE, México, 2006, p. 9

<sup>241</sup> FERRARIS, Maurizio. *La imaginación*. Visor, Madrid, 1999, p. 22. Las cursivas son nuestras.

ὄσσοι γὰρ νήσοισιν ἐπικρατέουσιν ἄριστοι,  
 Δουλιχίῳ τε Σάμῃ τε καὶ ὑλήεντι Ζακύνθῳ,  
 ἠδ' ὄσσοι κρاناῆν Ἰθάκην κάτα κοιρανέουσι,  
 τόσσοι μητέρ' ἐμὴν μνῶνται, τρύχουσι δὲ οἶκον.  
 ἦ δ' οὐτ' ἀρνείται στυγερόν γάμον οὔτε τελευτήν  
 ποιῆσαι δύναται· τοὶ δὲ φθινύθουσιν ἔδοντες  
 οἶκον ἐμόν· τάχα δὴ με διαρραίσουσι καὶ αὐτόν<sup>242</sup>.

Atenea responde:

αὐτὰρ ἐπὴν δὴ ταῦτα τελευτήσης τε καὶ ἔρξης,  
 φράζεσθαι δὴ ἔπειτα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν,  
 ὅπως κε μνηστήρας ἐνὶ μεγάροισι τεοῖσι  
 κτείνης ἢ δόλῳ ἢ ἀμφοδόν· οὐδέ τί σε χρὴ  
 νηπιᾶς ὀχέειν, ἐπεὶ οὐκέτι τηλίκος ἔσσι. [...]  
 καὶ σύ, φίλος, μάλα γάρ σ' ὀρώω καλόν τε μέγαν τε,  
 ἄλκιμος ἔσσι, ἵνα τίς σε καὶ ὀψιγόνων εὖ εἴπη<sup>243</sup>.

Finalmente Telémaco dice:

ξείν', ἦ τοι μὲν ταῦτα φίλα φρονέων ἀγορεύεις,  
 ὧς τε πατὴρ ᾧ παιδί, καὶ οὐ ποτε λήσομαι αὐτῶν<sup>244</sup>.

Primero Telémaco dibuja su propia figura, se muestra temeroso y débil; luego Atenea le presenta la posibilidad de abandonar su forma infantil buscando que aflore su hombría vigorosa, gallarda, grande y bella; finalmente el hijo de Odiseo reconoce y acepta el consejo aún sabiendo que debe abandonar Ítaca y buscar a su padre. La telemaquia radica en esta trans-formación que va de la infancia a la hombría y de la seguridad de lo ordinario a la inseguridad de lo extraordinario; muy cercano, por cierto, al rapto divino de Nezahualcōyotl en el

<sup>242</sup> HOMERO. *Odisea*. I 245- 251. Versión TLG. Dice el hijo de Odiseo: cuantos próceres tienen ahora poder en las islas / de Duliquio, de Sama y de Zante, la rica de bosques, / y los otros que en Ítaca abrupta detentan el mando / con mi madre pretenden casar y disipan mi hacienda. / Ella en tanto, ni puede negarse a una boda que odia / ni al abuso dar fin y ellos comen, devoran mi casa / y muy pronto también me tendrán devorando a mí mismo. HOMERO. *Odisea*. Versión José Manuel Pabón, Gredos.

<sup>243</sup> HOMERO. *Odisea*. I 293- 297. Versión TLG. Dice Atenea: una vez que lo hagas y acabes aquello que digo / te pondrás a pensar con la mente y el alma en el modo / de matar a esos hombres aquí en tu palacio, ya sea / con engaños, ya en lucha a la luz, pues en nada te cuadra / que te muestres aún niño: eres ya muy mayor para ello [...] Tú, querido, también, pues te veo tan alto y gallardo, / ten valor y que alaben tus hechos los hombres futuros. HOMERO. *Odisea*. Versión José Manuel Pabón, Gredos

<sup>244</sup> HOMERO. *Odisea*. I 307- 308. Versión TLG. Finalmente Telémaco dice: Forastero, has hablado en verdad con afecto entrañable, / como un padre a su hijo: no habré de olvidar tus palabras. HOMERO. *Odisea*. Versión José Manuel Pabón, Gredos.



que el sacrificio de la infancia en aras de la hombría es inevitable. En este diálogo donde se reúnen las palabras que rasgan e hilvanan la transformación, Mentos es la ilusión que descubre a Telémaco. El amigo de Odiseo es la fantasía-imaginación que en su hablar halla las apariencias de Telémaco y le deja al descubierto. En los reflejos se descubre lo extraño en lo propio y tal hallazgo es un encuentro con la imaginación.

Si la formación humana acepta lo extraño en lo propio, entonces es necesario la invención de palabras poéticas, lenguajes creativos, que configuren desde lo y el otro. Porque aquella alteridad pro-voca al sí mismo. Desde y con el otro, el sí mismo es llamado a hacer-se. Este hacer-se se da en el des-hacerse, se des-hace de la comodidad de las formas con las cuales el sujeto se mostraba ante el mundo y ante sí, lo cual es la muerte de las formas. En el des-hacer-se se *siente la novedad de lo oculto*, como lo no visto y como lo recién creado, como la re-significación. En la oscuridad de la profundidad descubrimos el agua corriente de nuestros propios pozos. En este sentir, no sólo está la vista, antes bien está el sentido común aquel que unifica todos los sentidos. Una vez más podemos decir que las formas de ser humano no únicamente están a la vista o al oído, antes bien están a los sentidos. Por ello tal vez podamos afirmar que *el mundo se transforma en tanto se le siente diferente*.

El encuentro entre educador y educando conlleva reconocer lo extraño del y lo otro diferente en lo propio, *es el retorno a sí mismo desde el ser otro*, es la cualidad alotrópica de Proteo, es la presencia ante sí mismo como vuelta al interior que altera las relaciones con el exterior, es la práctica del escuchar y ver al *alter differēntis* en el sí mismo. Sólo en el contacto con lo otro diferente es posible reconocer lo extraño en lo propio. En este acercamiento las formas de ser de lo humano son afectadas, literalmente, son marcadas. Tal proximidad puede estar tan pegada que no puede desprenderse sin arrancarnos la piel y algún trozo de nosotros. Podríamos decir que tales afecciones dejan las huellas que singularizan las formas de ser humano, *forman parte* de nuestra formación, de nuestro modo de ser y estar en el mundo cultural. Y dado que no todos los encuentros son iguales,

porque cada uno de *los otros* son diferentes, entonces las marcas dejadas por cada reflexión, como efecto de reflejar, y relación formativa es distinta. En esto radica la relevancia formativa de las figuras extra-ordinarias que viven en las palabras del mito. El encuentro de Aquiles con el centauro Quirón deja tres marcas propias del héroe aqueo: aliviar su cuerpo practicando el arte de la curación, calmar su amargura con música y devastar al enemigo por el asombroso uso de la lanza. O bien la forma de ser y estar de Odiseo es marcada por su contacto con los otros diferentes: de los Lotófagos consigue la cicatriz que le permite recordar el regreso a su tierra, la huella de Polifemo muestra que *Ninguno* puede negar la muerte de las formas, la herida de Circe revela que la razón puede apaciguar que no eliminar nuestra condición animal, en la marca de las Sirenas se aprecia que la sujeción del instante puede evitar la indigestión de frenéticos recuerdos. O el encuentro de Nezahualcóyotl con los *tlacatecolo*, “hombre búhos”, divinidades que marcaron su realeza.

La densidad de las marcas dependerá de las cimas y las simas del encuentro. La formación humana nunca será completa en lo individual, aunque en ello se geste y se manifieste, sino en el conjunto de sus relaciones, contactos y reflexiones. El acto formativo como representación y transformación obliga la apertura a lo indefinido, a lo diferente, a la alteridad. Lo sorprendente es que en el carácter indeterminado de las formas humanas, se encuentran sus posibilidades. La predeterminación busca inhibir la muerte de las formas. Intentar fijar la movilidad alotrópica y metabólica de las formas humanas en un molde pre-determinado es tratar de borrar las huellas dejadas por el movimiento del cambio y de imposibilitar las *otras formas* de ser de lo humano. Quien reconoce lo extraño en lo propio como inevitable cualidad de la representación formativa y de la transformación de la presencia es aquel que, a partir de lo conocido, tiene el brío de acceder a lo desconocido, es quien siente lo verdadero no en la luz sino en el terror de las profundidades de lo oculto, en la oscuridad de los pozos en la profundidad de las raíces. Quien tiene el atrevimiento de sentir los mitos como el habla elegida

propia de su mundo se arriesga a sentir la peculiar forma de ser de los signos de su cultura.

Si bien el regreso a sí mismo desde el otro es un acto educativo, podemos decir que la esencia de la formación no sólo es el retorno a sí<sup>245</sup> antes bien es la *retrotracción a lo extraño de sí*. Esto contiene dos importantes elementos formativos: primero, la retrotracción implica retroceder a un tiempo pasado para tomarlo como punto de partida de un relato, es decir, construir con palabras una figura humana recogiendo las antiguas voces que modelaron al sujeto, aquí tiende sus raíces la imaginación del origen propia de los relatos míticos. Segundo, en el alejamiento hacia atrás ocurrirá el encuentro con las primigenias *otras formas* de ser humano. La *Iliada* y la *Odisea*, las Obras históricas del cronista tetzcocano Fernando de Alva Ixtlixóchitl, la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, son relatos que ofrecen rasgos primigenios que configuran otras formas de ser humano, son palabras recogidas de las antiguas voces en las cuales se fundamenta, se enraízan, las originariamente extrañas figuras del hombre. Asimismo, en las palabras de Homero y Nezahualcóyotl moran antiguos rasgos de nuestra forma de ser mexicanos, el retorno a ellos es un viaje a lo extraño de sí, es el regreso a su distante proximidad y a su ignota familiaridad. La *Odisea* no es otra cosa que el viaje exploratorio y experimental del regreso a lo extraño de sí, Ítaca es tan propia y cercana como extraña y lejana. Lo mismo sucede con Nezahualcóyotl y su destierro, sólo posterior a su rapto divino logra sujetar lo que le es más propio, su forma común de ser y estar en Tetzco.

La retrotracción a lo extraño de sí entraña la alta estima de las palabras ancianas, tal y como ocurre en los poemas de Homero, donde el valor de los ancianos no sólo se debe a que eran una autoridad irrevocable al transmitir sus experiencias, también porque eran los encargados de enaltecer el pasado sobre un presente decreciente, Néstor y Fénix son muestra de ello. Parte *fundamental* de la heroicidad en los poemas de Homero es el re-conocimiento de sus orígenes porque

---

<sup>245</sup> Como afirma Gadamer. GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Sígueme, Salamanca, 2007. p. 43

sobre ellos se construía su vida. El héroe se concebía a partir del vínculo con los: padres, antepasados y fundadores de su linaje. Por ello se interrogaba y debía dar cuenta sobre el ser y estar de aquellos lejanos des-conocidos que le habían dado identidad, que le habían otorgado los rasgos por los cuales se re-conoce y le reconocen. O como ocurre en los *huehuetlahtolli*, “antigua palabra”, que refieren tanto a las pláticas que hacían los progenitores a sus críos dándoles consejos sobre cómo conducirse en la vida, como a cualquier advertencia por parte de los ancianos a los jóvenes. Los *huehuetlahtolli* son la *palabra actual de mayores*, son *palabras mayores* que fluían en las calles o las casas nahuas. El retorno narrativo a lo extraño de sí es indagar sobre aquellos des-conocidos con los que compartimos piel y palabras. En esto radica, literalmente, la trascendencia formativa de los poemas de Homero para los griegos y la obra de Nezahualcóyotl para los tetzcocanos, *son la presencia originaria de lo ignoto en nuestra forma*.

La retrotracción es descender, retirarse o retroceder a lo más profundo de sí mismo, donde se advierte fuertemente lo propio. Es un reencuentro con lo más íntimo de sí que es, al mismo tiempo por su propia intimidad, lo más extraño de sí. Es el contacto de las palabras del mito. Es el *Tloque Nahuaque*, “el dueño de la cercanía y la proximidad”, que es también *Moyocoyatzin*, “el que se está inventando, creando, formando a sí mismo”. *Tloque Nahuaque* y *Moyocoyatzin* representan la cercanía de los misterios ocultos en *nelhuayotl*. En otras palabras, son lo invisible, impalpable y sottoterrado que permite y nutre la invención de lo evidente, palpable y sopraterrado. En dos poemas Nezahualcóyotl muestra este encuentro con el inventor de sí y el dueño de la cercanía. Respecto a *Moyocoyatzin* escribe:

Zan ca ilhuicatl itec  
 oncan tic yocoya motlatol.  
 ¡Ipalnemohuani! [...]  
 Xi motlapalocan, moch ompa tonyazque

In Quenonamican<sup>246</sup>.

Sin duda *Moyocoyatzin* es mito porque con las palabras se inventa, se imagina, se forma, se representa. Las palabras del mito, al igual que el inventor de sí, son el hilo con el que la propia comunidad teje su rostro. Inventar la palabra es inventar la forma, por ello la vida humana es imposible fuera de la palabra del mito. El creador de sí frecuenta la región del misterio, está próximo a lo extraño, a los enigmas que habitan en el propio rostro y corazón, a los extra-ordinarios misterios de la re-significación.

En el capítulo anterior ya habíamos aludido a este poema donde el rey de Tetzaco refiere al *Tloque Nahuaque*, nos referimos a tal obra a propósito de lo inseparable e inconmensurable que son la imaginación y las palabras del mito. Ahora revisemos la relación entre el “dueño de la cercanía y la proximidad” con lo extraño en lo propio como fundamento formativo:

Xochitica tontlatlacuilohua  
 in Ipalnemohuani,  
 cuicatica tocontlapalaqui  
 in nenemiz tlaticpac.  
 Ic tlatlapana cuauhyotl, oceloyotl,  
 in motlacuilolpan zan ti ya nemi,  
 ye nican tlaticpac.  
 Ic tictlilania  
 cohuayotl, incniuhyotl  
 ah in tecpillotl.

Tocontlapalpohua in nenemiz tlaticpa<sup>247</sup>.

Lo más cercano, lo que posee *in xochitl, in cuicatl* “la flor y el canto” es lo que hace el boceto de nuestros rostros y corazones, es lo que sombrea y colorea nuestra forma de ser y estar. Ni la fuerza guerra de águilas y tigres puede escapar a

<sup>246</sup> Sólo allá en el interior del cielo / Tú inventas tu palabra, / ¡Dador de la vida! [...] / Esforzáos, todos tendremos que ir a la región del misterio. Cantares mexicanos, fol. 3 v. En LEÓN-PORTILLA, Miguel *Nezahualcóyotl. Poesía y Pensamiento*. Gobierno del Estado de México, Texcoco, 1972, p. 83

<sup>247</sup> Con flores escribes, Dador de la vida, / con cantos das color, / con cantos sombrea / a los que han de vivir en la tierra. / Después destruirás a águilas y tigres, / sólo en tu libro de pinturas vivimos, / aquí sobre la tierra. / Con tinta negra borrarás / lo que fue la hermandad, / la comunidad, la nobleza. / Tú sombrea a los que han de vivir en la tierra. *Romances de los señores de la Nueva España*, fol 35 r. En LEÓN-PORTILLA. *Nezahualcóyotl. Poesía y pensamiento 1402-1472*. Gobierno del Estado de México, Texcoco, 1972, p. 81

las marcas de lo próximo y extraño que desgastan y finalmente matan toda forma. Los trazos de las palabras del mito, crean y destruyen, dan vida y matan comunidades. El mundo, la vida cultural, es el libro de pinturas, es el conjunto de glifos que da vida y sentido a los hombres. *In xochitl, in cuicatl*, como palabras de la poesía, re-presentan y trans-forman los contornos y los fondos del ser humano.

El inventor de sí y el dueño de la cercanía otorgan vida porque son las palabras del mito, que dibujan, sombrean, colorean la forma de ser y el modo de estar en el mundo. *Moyocoyatzin* y *Tloque Nahuaque* son como el aire imperceptible casi des-conocido pero indispensable para la vida. Ellos son como la sombra proyección de nuestra oscuridad, presencia de nuestra opacidad, encuentro de lo extraño en lo propio. En este encuentro, estrechamos lo más distante de lo íntimo, abrazamos nuestra extrañeza, confiando en que ella posibilitará nuestra transformación, metamorfosis que nos hará *sentir el mundo diferente*. El regreso a lo extraño de sí permite ensayar y elegir modos de ser, posibilita la muerte las formas, tiene la fuerza para revelar lo oculto de sí. La inquietud por este retorno abraza la pregunta de Nezahualcōyotl *¿cuix oc nelli nemohua in tlalticpac?*, ¿Acaso de verdad se vive con raíz en la tierra?<sup>248</sup>, es la pregunta por el *nelhuayotl*, por lo que entraña lo verdadero, por el mito.

El retorno a las palabras elementales como material primitivo de las construcciones figurativas, implica la disposición abierta y plena hacia los auténticos conceptos originarios. Esto no significa que tales ideas originarias estén ahí dispuestas a su des-cubrimiento, antes bien al *no estar sólo están en tanto son creadas*; en esto radica sentir el mundo diferente, al *crear lo oculto* y con ello *des-ocultarlo*.

En suma, lo extraño en lo propio: ocurre en el encuentro de espejos donde se refleja la deformación humana; es reconocer lo distante, divergente y desconocido del otro en el sí mismo; sucede en el diálogo que con palabras crea la ilusión, como fantasía-imaginación y anhelo, de des-cubrirse en el otro, en tanto hallazgo de sí

---

<sup>248</sup> *Cantares mexicanos*, fol 17 r. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *Nezahualcōyotl. Poesía y pensamiento 1402-1472*. Gobierno del Estado de México, Texcoco, 1972, p. 67.

como el dejarse al descubierto; está en el reflejo donde el ser humano se hace y des-hace desde y con el otro y en ello siente la novedad de lo oculto; es sentir la extraordinaria marca dejada por el reflejo; implica la retrotracción a lo extraño de sí entendida como el retorno a una narración primigenia y diferente de otras formas de ser humano, es la presencia originaria de lo ignoto en nuestra identidad; es frecuentar la región del misterio y acercarse a las sombras de nuestra forma común de ser.

En la representación formativa y en la transformación de la presencia ocurre la muerte de las formas, en tal fallecimiento la imagen del ser humano aparece deformada, reconocer tal deformación es aceptar lo extraño en lo propio. Lo cual implica sentir el toque de la otredad, como ocurre en el polimito-heterotópico, apreciar las palabras más propias, abrigar el mestizaje lingüístico.

### 3.4 Rostro y Percepción

Formar es representar y transformar, en ello se asume la muerte de las formas, se des-cubre lo extraño en lo propio y surge un rostro que percibe los rostros del mundo<sup>249</sup>.

Como hemos dicho la formación humana es un acto de representación y transformación de los rostros forjados por las palabras del mito; y que la presencia de la forma de ser humano, transformada y deformada, ocurre en aquella imaginación del instante que nos permite preguntarnos sobre los rostros del mundo. El rostro es la identidad, como forma, con la que por un instante nos presentamos al mundo. El rostro es la forma con la cual aparecemos.

Es común encontrar en los diálogos de los antiguos textos nahuas la expresión *in ixtli in yollotl*<sup>250</sup>, “vuestro rostro vuestro corazón”, tal enunciado

---

<sup>249</sup> En este apartado sólo se atiende a la tradición náhuatl debido a que la palabra πρόσωπον Homero la emplea como cara y no ofrece, de manera evidente, la riqueza semántica requerida para este apartado. Es importante decir además que tal palabra sólo aparece en el canto XVIII 24 de Iliada cuando Aquiles arroja hollín sobre “el rostro” de Antíloco cuando le comunica la triste noticia de la muerte de Patroclo.

<sup>250</sup> Cfr. LÓPEZ Austin Alfredo. “Cuerpos y rostros”. En *Anales de Antropología*, IIA-UNAM, Vol. XXVIII, México, 1991, p. 321. En este artículo López Austin presenta la discusión tenida entre él y Miguel León-Portilla a propósito de las palabras *tlacatl*, humano, *ixtli*, percepción, *yollotl*, corazón. Respecto a la segunda y en torno a las posturas de ambos investigadores nos unimos a la interpretación de López Austin por la riqueza semántica que ofrece a esta investigación. La traducción que León-Portilla hace de la palabra *ixtli* es rostro; mientras que López Austin considera que esta palabra debe traducirse por

aparece cuando el que ha tomado la palabra se refiere a aquél con quien está hablando. En náhuatl estas palabras tienen una gran riqueza semántica. *In yollotl* puede traducirse como “corazón” y alude a la vitalidad, conocimiento, tendencia y afección; mientras *in ixtli* puede emplearse para designar “el ojo, el rostro” o, con un análisis más cuidadoso<sup>251</sup>, la percepción cuando alude a procesos de conciencia. La fisonomía náhuatl yuxtapone a la idea de “rostro”, *in ixtli*, la del corazón, *in yollotl*, órgano al que atribuían el dinamismo de la voluntad máxima de la vida. Podemos decir que la *forma* de ser y estar en el mundo y *querer* ser y estar así en el mundo, es lo que significa *in ixtli in yollotl*. Tal expresión “...se refiere a aquella parte del hombre en la que se unen la sensación, la percepción, la comprensión y el sentimiento, para integrar una conciencia plena que se encuentra en comunicación con el mundo exterior...”<sup>252</sup>. Es el rostro que siente y percibe el mundo, es la apariencia con la que inter-actuamos con el mundo. Juntas, *ixtli - yollotl*, es la metáfora náhuatl para evocar la identidad, la forma del mundo cultural. Podríamos decir que *in yollotl* da la vitalidad necesaria para soportar la representación y transformación de *in ixtli*. *Hay que tener corazón para adquirir un rostro*. Así como el poeta, que crea con palabras su forma, hace aparecer lo que en él gime, saca de lo oculto a lo oculto mismo dándose un rostro que percibe. Consideramos que *in ixtli*, en tanto rostro, es la parte carnal y conductual del ser humano con que se presenta a la vida cultural; es aquella porción con que siente, y es tocado, por las figuras, sonidos, aspereza, olores y sabores de su mundo; es rostro como presencia móvil, como re-presentación, que habitan el instante de la apariencia. *Ixtli* en tanto percepción es la recepción del mundo por los sentidos, es la posibilidad de abastecernos del mundo. Digamos que la percepción es el rostro herido y alimentado por el mundo. Un rostro que percibe: acoge y retiene el

---

percepción. La propuesta de López Austin se debe a que *ix* se identifica como órgano de la percepción cuando se refiere a procesos de conciencia y aunque literalmente *ix* puede significar ojo o rostro refiere a la percepción. Por ello *in yollotl in ixtli* alude a las funciones anímicas del corazón y de los órganos de los sentidos puestos en el rostro, respectivamente.

<sup>251</sup> Como el que realiza López Austin en su artículo “Cuerpos y Rostros”. *Idem*

<sup>252</sup> LÓPEZ Austin Alfredo. “Cuerpos y rostros”. En *Anales de Antropología*, IIA-UNAM, Vol. XXVIII, México, 1991, p. 321. Vale la pena decir que ciertamente la palabra *yuhcatiliztli*, “el existir de un modo determinado”, puede significar para los antiguos pueblos nahuas algo bastante parecido a *cultura*. No obstante lo que aquí nos interesa resaltar es la idea de *in ixtli in yollotl* como lo que *da identidad* en tanto *es formación*, aceptando la cercanía que tiene con *yuhcatiliztli*.



mundo humano a través de los sentidos. De ahí que los grandes poetas, señores de la percepción, sean hombres hospitalarios de la palabra y de gran memoria. *Ixtli* es la presencia humana que capta y advierte aquello que ahí está pero que no todos alcanzan a percibir-sentir. Sólo aquellos que logran *ixtlamati*, “conocer por los sentidos/rostros”, *ixtlamachia*, “aplicar una atenta percepción/rostro a las cosas”, tienen un rostro que percibe rostros, incluyendo el propio. Lo cual no es otra cosa que *tener*, como rostro, y *acceder*, como percepción, a la presencia carnal de nuestro mundo. *Ixtli* es la presencia y el suministro de las imágenes deformadas de la vida cultural.

*Ixtli*, como rostro y percepción, no contiene ningún *ego* porque el mundo se percibe por las palabras que lo con-forman. Es decir, dado que percibimos el mundo lingüísticamente y tal cualidad humana sólo es posible en comunidad, entonces no es factible percibir humanamente el mundo desde el aislamiento, la particularidad y el carácter absoluto del *ego*. En este sentido, el rostro que percibe otros rostros siente *lo extraño en lo propio*. *Ixtli* es re-crear el mundo en cada momento, es conocer el mundo co-naciendo<sup>253</sup>. Es aprender a sentir el mundo en tanto prestar atención a las interrogantes y respuestas que cada sentido le hace para fusionarlas en una experiencia. Ser y estar el rostro que se percibe a sí mismo y al mundo, inhibe dejarse persuadir por la predeterminación y por la uniformidad.

Ahora podemos comprender por qué la formación humana en náhuatl no escapa al rostro que percibe, no elude al *ixtli*. Educación en náhuatl se dice *ixcuitia.nite* que literalmente significa “hacer que alguien adquiriera percepción” o “hacer que alguien adquiriera un rostro”. *Formar es percibir el mundo al tener un extraño rostro en el espejo. Formar es percibir la profundidad de las palabras del mito*. En náhuatl el rostro y la percepción se trenzan, como el *ollin*, “nudo y movimiento” para acercarse a la formación humana, a la forma de ser y estar de lo humano. Para el náhuatl rostro, percepción y formación son tan cercanas que intentar separarlas

<sup>253</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona, 1997, p. 227

conlleva arrancar pedazos de una en la otra. Así podemos apreciarlo en el fragmento de un poema dedicado a *in tlamatini*, el sabio:

Teixtlamachtiani,  
teixcuitiani,  
teixcuitiani.

Tenacaztlapoani, tetlahuiliani.<sup>254</sup>

Las palabras *teixcuitiani* y *teixtlamachtiani*, que pueden traducirse como maestro, literalmente significan “a los otros un rostro/una percepción hace tomar” y “a los otros un rostro/una percepción da sabiduría”, respectivamente. Abrir los oídos y dar luz es llamar a aquél que *está y es a la vista y al oído*, aquél que se representa y ser trans-forma en el color y sonido de las palabras.

En la vigilia occidental la mayor parte del cuerpo aparece cubierto por vestimenta excepto el *rostro* y las *manos*, podríamos decir que ambos son cuerpo des-ocultado. “...Por todas partes cubren sus cuerpos, sólo aparecen sus rostros...”<sup>255</sup>, decían los nahuas de la gente de Castilla. La formación humana, como *ixcuitia.nite*, representación y transformación, contempla la naturalidad del cuerpo, sin vestimenta. Así como el pordiosero que camina tan gallardo en pleno invierno y ante la pregunta de cómo puede soportarlo, dice: vos, señor lleváis el *rostro descubierto*; pues yo, *soy todo rostro*<sup>256</sup>. El sujeto que se arriesga a formar-se es aquel que *es todo rostro al descubierto, que siente el mundo con todo el cuerpo*. El ser y estar como todo rostro al descubierto permite significar, gestual y conductualmente, la vida cultural que es el mundo humano. Digamos que el rostro es un nudo de significaciones vivientes<sup>257</sup>. Por ello la forma común de ser, es un peculiar modo de significación. *El rostro de las culturas es el fluir de las palabras del mito*. Como la mito-logía a manera de *ollin*, movimiento, que ata, enreda y cerca el

<sup>254</sup> Hace sabios los rostros ajenos, / hace a los otros tomar un rostro, / a los otros un rostro hace tomar. / Les abre los oídos, los ilumina. / Es maestro de guías, les da un camino, de él uno depende. *Códice Matritense de la Real Academia*, edición de Del Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 109. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl*. Era, El Colegio Nacional, Galaxia Gutenberg, Barcelona-México, 2008, p. 173

<sup>255</sup> *Códice Florentino*, manuscrito 218-220 de la Colección Palatina, Biblioteca de Florencia, reproducción facsimilar por el gobierno mexicano, 1979, l. XII, VII. En LEÓN-PORTILLA, Miguel, GUTIÉRREZ E. Manuel, GOSSEN Gary y KLOR DE ALBA Jorge. (eds.) *De palabra y obra en el nuevo mundo. 1. Imágenes interétnicas. Siglo XXI*, México, 1992, p. 93.

<sup>256</sup> Cfr. DE MONTAIGNE, Michel. *Ensayos I*. Tr. Almudena Montojo, Cátedra, Madrid, 2006, p. 289. Las cursivas son nuestras.

<sup>257</sup> Cfr. MERLEAU-PONTY Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona, 1997, p. 170

sentido de la comunidad. Ser y estar como todo rostro al descubierto es asumir el nudo de *ollin* del decir mitológico que lía, envuelve y recoge la presencia de las formas humanas en movimiento.

Si mito es un modo de significación, es habla elegida de cada cultura, podemos decir que la forma común de ser del hombre, el rostro de las culturas, se manifiesta en el fluir de su hablar. Es decir, el hombre y su cultura dan la cara hablando<sup>258</sup>, todo su rostro al descubierto es palabra. La forma de ser humano es el rostro y la percepción como palabra que fluye entre los miembros de una sociedad, es habla elegida, es mito. El poeta, creador parlante de figuras humanas, de mundos, de vida cultural, no sólo no teme a lo oculto sino que no se intimida ante la muerte de su forma ni frente a la deformidad de su rostro. Nezahualcōyotl sabe que en ello es posible su trans-formación:

Ah tlamiz noxochiuh,  
ah tlamiz nocuic.  
In noconyayehua zan nicuicanitl.  
Xexelihui, ya moyahua.  
Cozahua ya xochitl  
zan ye on calaquilo  
zacuan  
calitic<sup>259</sup>.

Aún cuando las palabras se marchiten, no acabarán las flores, aún con el dolor de la muerte de la forma, no cesará el orgullo por la palabra que trans-forma los rostros, aún cuando las palabras languidezcan, se les gozará. El poeta, vale decir el mito-logo o el sujeto de la educación, *re-significa* la vida cultural porque *quiere decir*. Aquí habita el mito como habla elegida de cada cultura. En aquel: “nombrar que quiere decir hacer aparecer llamando”, no sólo importa el poder del *llamado*, también interesa la fuerza del *querer*. El poeta apela al *yollotl*, movilidad

<sup>258</sup> NICOL, Eduardo. *La agonía de Proteo*. UNAM, Herder, México, 2004, p. 24

<sup>259</sup> No acabarán mis flores, / no cesarán mis cantos. Yo cantor los elevo, / se reparte, se esparcen. / Aun cuando las flores / se marchitan y amarillean, / serán llevadas allá, / al interior de la casa / del ave de plumas de oro. *Colección de cantares mexicanos*, fol. 16 v. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *Nezahualcōyotl. Poesía y pensamiento 1402-1472*. Gobierno del Estado de México, Texcoco, 1972, p. 34 y 35. Y LEÓN-PORTILLA Miguel. *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl*. Era, El Colegio Nacional, Galaxia Gutenberg, Barcelona-México, 2008, p. 33.

dinámica de la vida, y desde esta voluntad vital poetiza, crea *in xochitl in cuicatl*, la flor y el canto. Así lo advierte el rey de Tetzaco:

Quin oc ca tlamati noyollo:  
yehua niccaqui in cuicatl,  
nic itta in xochitl:  
Ma ca un cuetlahuiya<sup>260</sup>.

Un rostro al descubierto que percibe, un poeta, es poeta de un saber primigenio<sup>261</sup> y del porvenir, tanto por su carácter creativo de la imaginación del origen y del futuro, como por enfrentar el encuentro con su rostro. El sujeto de la formación, de la representación y transformación, es un poeta cuyo rostro forma en su imaginación y lo reconoce con valentía. El ser que crea su rostro con palabras siente valientemente su forma desfigurada para ocuparse de ella:

Ah niquitohua yece...  
¿tlen naiz?  
¡anonohuaco tepilhuan!,  
¿at teixo ninemi?,  
¿Quen huel?  
¡xon mimati!  
¿Ye ya nonehuaz in tlalticpac?  
¿Ye ya tle in nohuil?,  
zan nitoliniya,  
tonehua noyollo,  
tinocniuh in yaxcan  
in tlalticpac, ye nican.  
¿Quen in nemohua in tenahuac?  
¿Mach ilihuiztia,  
nemia tehuic, teyaconi?<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> Por fin lo comprende mi corazón: / escucho un canto, / contemplo una flor: / ¡Ojalá no se marchite! Romances de los señores de Nueva España, fol. 19 v. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *Nezahualcōyotl. Poesía y pensamiento 1402-1472*. Gobierno del Estado de México, Texcoco, 1972, p. 76 y 77.

<sup>261</sup> MARÍN, Sigifredo. *Imágenes de la imaginación*. CONACULTA, Tierra adentro, FLM, México, 2006, p.101

<sup>262</sup> No lo digo, pero... / ¿qué es lo que haré?, / ¡oh príncipes que aquí habéis venido!, / ¿vivo frente al rostro de la gente? / ¿qué podrá ser?, / ¡reflexiona! / ¿Habré de erguirme sobre la tierra? / ¿Cuál es mi destino?, / yo soy menesteroso, / mi corazón padece, / tú eres apenas mi amigo / en la tierra, aquí. / ¿Cómo hay que vivir al lado de la gente? / ¿Obra desconsideradamente, / vive, el que sostiene y eleva a los hombres? Romances de los señores de la Nueva España. Colección Latinoamericana de la Universidad de Texas, fols 21 r-22 v. En LEÓN-PORTILLA Miguel. *Nezahualcōyotl. Poesía y pensamiento 1402-1472*. Gobierno del Estado de México, Texcoco, 1972, p. 44-47

Nezahualcóyotl pregunta qué es y qué se hace frente a los rostros de la gente, qué apariencia tener, cómo estar y quién ser, qué rostro tener. Sentir las profundidades del padecimiento y de la necesidad de *in ixtli in yollotl* es el encuentro con la deformidad y transformación del propio rostro. Como quien admira los zapatos del cuadro de Van Gogh<sup>263</sup> permitiendo que en sus deformidades se revelen las huellas dejadas por el acto de vivir, por las múltiples transformaciones a las que se ha arriesgado. Como quien percibe con orgullo su rostro deformado por las cicatrices de la transformación, la muerte de la apariencia y el encuentro de lo extraño en lo propio y aún así se aventura a preguntarse: *¿Ye ya nonehuaz in tlalticpac?*, “¿habré de erguirme sobre la tierra?”

Habíamos dicho que una cualidad de los rostros que perciben es lograr *ixtlamachia*, “aplicar una atenta percepción/rostro a las cosas”, es decir, contemplar el mundo no sólo para interrogarlo y escudriñarlo, antes bien para intentar representarlo, trans-formarlo<sup>264</sup> y, por qué no decirlo, deformarlo. Poner atención y ocuparse con intensidad de la re-presentación y la trans-formación es un imperativo formativo. La contemplación es degustar la vida con *ixtli* y *yollotl*. La vida no sólo se mira con los ojos, se contempla con todo el rostro al descubierto, él mantiene vivo el espectáculo de la representación y la transformación de los rostros del mundo. Somos y estamos en el mundo por nuestro *ixtli* y *yollotl*, tenemos identidad, en cuanto percibimos el mundo con nuestro rostro al descubierto. Sentir el propio rostro es dar-se al acto de la contemplación de sí, es ocuparse intensamente de sí, es la disposición del reposo ante el movimiento de la transformación. La contemplación logra des-lumbrar lo evidente e iluminar lo oculto, así consigue revelar la interioridad en lo extraordinario. Tal vez en esto radique la relevancia de la *theoría*<sup>265</sup> pedagógica. La contemplación de sí es

<sup>263</sup> Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Arte y Poesía*. Tr. Samuel Ramos, FCE, México, 2006

<sup>264</sup> En términos de Heidegger: “...dejar que la obra sea obra es lo que llamamos la contemplación de lo obra...” HEIDEGGER, Martin. *Arte y Poesía*. Tr. Samuel Ramos, FCE, México, 2006, p.89.

<sup>265</sup> Muy interesante es que la palabra *θεωρία* aluda tanto a la contemplación como al espectáculo, sin duda resulta una fiesta la contemplación de las formaciones humanas, como obras de arte. Además la *θεωρία* se compone de dos acciones que significan ver: *θεάω* y *ὁράω*, aunque esta segunda está más cercana a “prestar atención”, “vigilar a” y “observar”, por lo que podríamos decir que en la *θεωρία* se aprecia o se ve el espectáculo surgido a partir de la contemplación, más aún si

experimentar la auto-percepción, en otras palabras, conlleva rastrear el rostro propio. *Ixlti* motiva la sensación, ésta es la impresión o marca que el mundo nos deja, digamos que *con la percepción el mundo es sentido y adquiere sentido*. Aquel poeta, sujeto que se arriesga a sus simas y que hace de sus metamorfosis su propio estilo de vida, lo es en su contemplar-se, en sus palabras que fluyen y le dan cierta forma.

En suma, rostro-percepción en formación humana: alude a *in ixltli in yollotl* que es la metáfora náhuatl para evocar la identidad ya que se refiere tanto a la *forma* de ser y estar en el mundo, como al *querer* ser y estar así en el mundo; *ixtli* en tanto rostro es la apariencia que habita en el instante y, en tanto percepción es la recepción del mundo y la posibilidad de alimentarnos de él; es *tener*, como rostro, y *acceder*, como percepción, a la presencia carnal de nuestra vida cultural; no tiene individualidad y carácter absoluto del *ego* porque el mundo se con-forma cuando los rostros perciben otros rostros, cuando sienten lo extraño en lo propio; penetra las entrañas de la formación en tanto *ixcuitia.nite* significa “hacer que alguien adquiera poder de un rostro/percepción”, así formar es percibir el mundo y tener un rostro en el espejo; nos otorga identidad, en cuanto percibimos el mundo con nuestro rostro al descubierto; provoca al poeta quien no teme a lo oculto, no se intimida ante la muerte de su apariencia, ni frente a la transformación y deformidad de su rostro; demanda *ixtlamachia*, “aplicar una atenta percepción/rostro a las cosas”, contemplar la vida cultural para representarla, transformarla y deformarla, que sin duda implica rastrear el propio rostro que percibe otros rostros, inquirir los mitos que contactan y se encuentran con otros mitos.

Con lo anterior podemos decir que la formación humana, a partir de la palabra mito-poética de Homero y Nezahualcóyotl: es *representación* en tanto es presencia decisiva, como la aparición de los dioses olímpicos en los giros de la

---

consideramos, como lo señala Camus, que pensar es aprender de nuevo a ver, identificaremos porqué la teoría y el pensamiento están tan cercanos en el lenguaje científico.

Ilíada; al develar las formas humanas en el ser a la vista y al oído, tal cual cuicapicqueh y ἄοιδῶν hacían al dibujar el mundo con palabras, así como en el ser a los sentidos, como la encarnación del cuicatl. Acepta la *transformación* en tanto alotropía y elección de la constancia de ser y estar en el mundo cultura, cualidades propias de Proteo y del sueño de Tezozómoc. Implica *la muerte de las formas*, quienes perecen cuando han alcanzado su cúspide, tal y como los héroes homéricos lo viven, el fallecimiento permite la apertura a lo extra-ordinario, al movimiento, al cambio; asume que toda forma se borrará, se secará, se acabará, se descarnará y finalmente des-aparecerá como se aprecia en el poema *Somos mortales* de Nezahualcóyotl; que impulsa aceptar nuestro ser agónico al reconciliarse con las μῶραις y re-conocer las enseñanzas de los tlamatinimeh; conlleva el vacío de sentido, en tanto hay un abandono momentáneo de lo ordinario del sentido, y el autosacrificio, como auto-creación y auto-destrucción, así se muestra en el rapto divino del príncipe de Tetzaco; como principio formativo es asumir el regreso a lo oculto y originario que son las palabras del mito. Asume *lo extraño en lo propio* es el reflejo de nuestra imagen deformada y trans-formada en el espejo del otro que permite re-conocer lo lejano, lo diferente y lo ignoto que es el otro en mí, como in tllili in tlapalli, sabiduría, que procura al sujeto hacerse dueño del rostro que se refleja en los libros de pinturas; es el encuentro de reflejos que ocurre en el diálogo en tanto reunión de palabras que se confrontan y se unen, palabras que desgarran y zurcen las formas del educando y del educador, como sucede en la telemaquia; es el retorno a sí mismo desde el ser otro como la cualidad alotrópica de Proteo; es el encuentro con las figuras extra-ordinarias que viven en las palabras del mito, como centauros, sirenas, cíclopes, tlacatecolo; es la retrotracción a lo extraño de sí, como el regreso a las voces primigenias para construir formas humanas, las palabras mayores de los ancianos, como huehuetlahtolli y los propios poemas de Homero y Nezahualcóyotl son ejemplo de ello; es el reencuentro con lo más íntimo de sí que es al mismo tiempo por su propia intimidad oculta lo más extraño de sí, como ocurre con Tloque Nahuaque, “el dueño de la cercanía y la proximidad” y

Moyocoyatzin, “el que se está inventando, creando, formando a sí mismo”. Es la emergencia *del rostro que percibe los rostros* del mundo como *in ixtli in yollotl*, el rostro el corazón, e *ixcuitia.nite*, “hacer que alguien adquiriera percepción / rostro”, que implica tener, como rostro, y acceder, como percepción, a la presencia carnal de nuestra vida cultural resguardada en las profundidades de las palabras del mito.



## *Reflexiones finales*

*El desconocimiento de su propia piel es para el hombre  
una esperanza engañosa*  
Kolakowski<sup>266</sup>

*Mito es habla elegida de cada cultura, es un modo de significación y se trata de una forma*<sup>267</sup>. Con esta idea buscamos acercarnos a dos interesantes relaciones: mito y formación humana así como Homero y Nezahualcóyotl. Nos aproximarnos a las palabras originarias que fluyen e influyen en nuestra sociedad, a las profundidades de los pozos que nutren y sostienen el mundo humano, al mito como hilo conductor con el cual cada cultura teje su rostro, al modo peculiar de significación con el cual las comunidades eligen su forma de vida. Tal significación es la dada por los *cuicapicqueh* y ἄοιδῶν, poetas que dibujaban el mundo con palabras, es la encarnación de lo oral en el *cuicatl*, "canto", es la cercanía de Proteo y el sueño de Tezozómoc quienes muestran la cualidad alotrópica y la elección de la constancia, en tanto permanecer y dar cuenta de su naturaleza cambiante, de ser y estar en el mundo cultural, es la relación del autosacrificio de Nezahualcóyotl y la cúspide del honor en la muerte del héroe homérico, es el encuentro de reflejos que ocurre en *in tlilli in tlapalli* y en la telemaquia, es la coincidencia con las figuras extra-ordinarias que viven en las palabras del mito, como centauros y tlacatecolo, es sentir la profundidad de lo más extraño de sí en el *Tloque Nahuaque* y en *Moyocoyatzin*, es la emergencia del rostro que percibe los rostros del mundo como *in ixtli in yolotl* e *ixcuitia.nite*. El modo de significación es, en suma, el toque de la cercanía de ποίησις e *in xochitl in cuicatl* como la peculiar forma de hablar de las comunidades que resguarda al μῦθος y al *tlamachiliztlahtolzanilli* quienes develan y ocultan ἀλήθεια y *nelhuayotl*. Sin las palabras del mito la formación humana sería imposible. Somos y habitamos nuestros mitos en tanto pretendemos identidad, cultura o construcción de realidad humana. Elegir la forma es optar por la transformación y la deformación. Elegir el habla, es representar y percibir el extraño rostro en el

<sup>266</sup> KOLAKOWSKI, Leszek. *La presencia del mito*. Tr. Cristóbal Piechocki, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2000, p. 23

<sup>267</sup> BARTHES, Roland. *Mitologías*. Tr. Héctor Schmucler. Siglo XXI, México 2008, p. 199-200

espejo hecho de palabras. Nuestro rostro cultural, nuestra forma de vida, es la palabra del mito que no sólo nos atraviesa y marca sino que en ella germinamos y nos asentamos.

En la relación habida entre mito y formación humana se atendió la influencia que el primero tiene sobre la segunda, donde las formas de ser de lo humano son fruto de las palabras del mito. Esto es, la elección de la forma es resultado de un modo de significación. Las palabras del mito con-forman. No obstante, sería interesante examinar si la adquisición de las formas responde al fluir de las palabras. ¿Es factible considerar que la formación humana, como elección libre de la forma, como modo de vida, como rostro de la cultura, no sólo recibe los impactos del habla, de la significación, sino que ella, la formación, hiere a los signos más propios y originarios, toca a las palabras del mito? Si esto es posible, ¿cómo la formación humana toca o mueve el tejido de significación con el cual cada cultura toma un rostro? Si la formación humana no sólo es atravesada por las palabras del mito, antes bien germina en el mito ¿de qué manera tal origen afecta la construcción de la realidad, cualidad propiamente de los modos de significación que son los mitos?

El vínculo entre Homero y Nezhualcóyotl pro-vocó la proximidad de palabras y, por tanto, de formas que se enriquecieron mutuamente aún y con las aparentes contradicciones habidas. Nuestra forma peculiar de hablar, que habita en la intimidad de nuestros mitos, nos dan rostro e identidad sin negar la pluralidad y diversidad habida en las propias formas. Homero y Nezhualcóyotl son nuestros poetas originarios que nos hacen ser y estar tan evidentes y ocultos, tan estancados y ordinarios como móviles y extra-ordinarios, tan familiares como desconocidos para nosotros mismos, tan in-definidos, tan diversos, tan plurales, tan con-formados. Las relaciones entre ambos poetas nos permitieron aceptar el mestizaje lingüístico, en tanto con-vivencia de la multiplicidad y diferencia de sus propias palabras mito-poéticas. En las palabras de Homero y Nezhualcóyotl asistimos al hogar que nos pertenece y al que pertenecemos, al lugar de las

palabras de nuestros mitos, descendimos a los pozos de aguas para beber y vivir del agua corriente que en ellos habita. Aproximar al poeta de Quíos y al de Tetzco nos ayudó a re-conocer las palabras mito-lógicas que ellos abrigan porque por una parte reúnen el fluir de las palabras y por otra desocultan lo que habita en la profundidad del pozo y del río subterráneo, recogen la presencia y ausencia de nuestra forma en movimiento. La cercanía propuesta en este trabajo, permitió dar un sentido a aquellos silencios o discontinuidades propias de nuestro lenguaje. Es decir, la aparente arbitrariedad o equívoco del vínculo entre *μῦθος* y *tlamachiliztlahtolzanilli*, *ποίησις* e *in xochitl in cuicatl*, *ἀλήθεια* y *nelhuayotl*, son los momentos en que nuestra lógica del lenguaje se disloca provocando la emergencia de un sentido distinto de nuestra peculiar forma humana. La obra de ambos poetas es el breve momento en que el sujeto ordinario desaparece y el sujeto extraordinario emerge. No cabe duda que la mito-poética de Homero y Nezahualcóyotl nombra la con-formación cultural lo que *quiere decir hacer aparecer* llamando a y desde lo más oculto de nuestra forma. Aquellas parejas de extraños compañeros bailan juntas y aunque *no significan* lo mismo, *quieren decir* lo mismo, en tanto *tienen ganas de ser escuchadas y escucharse*.

El diálogo entre ambos poetas nos permitió identificar que: tanto *cuicapicqueh* como *ἄοιδῶν* develaban las formas humanas en el ser a la vista y al oído al dibujar el mundo con palabras; en la figura de Proteo y el sueño de Tezozómoc acontece la trans-formación humana en tanto alotropía y elección de la constancia de ser y estar en el mundo cultural; las formas perecen cuando han alcanzado su cumbre y que la muerte de las formas es literalmente extra-ordinaria, cualidades formativas mostradas en la cúspide del honor en la muerte del héroe homérico y en el poema *Somos mortales* de Nezahualcóyotl; nuestro ser agónico implica reconciliarse con las *μοῖρας* y re-conocer las enseñanzas de los *tlamatinimeh* acerca de la dualidad del mundo vitalmente amenazado de muerte; la telemaquia se acerca al rapto divino de Nezahualcóyotl en tanto se sacrifica la infancia en aras de la inevitable madurez; en el contacto con lo otro diferente es posible reconocer lo

extraño en lo propio, tal y como sucede en la proximidad entre Aquiles y Quirón así como en la cercanía entre Nezahualcáyotl y los tlacatecolo; la autoridad irrevocable de las palabras mayores o de viejos y el enaltecimiento del pasado por parte de los ancianos se ve reflejada tanto en los poemas de Homero como en los *huehuetlahtolli* propios de la tradición náhuatl.

Si bien es cierto hubo diversas palabras mito-poéticas coincidentes que facilitaron el diálogo entre Homero y Nezahualcáyotl, también debemos reconocer que hubo elementos que dificultaron un acercamiento o distanciaron a nuestros poetas. Hubo aspectos, no tanto disonantes, antes bien sin re-sonancia de un poeta en el otro. Así podemos reconocer que: el *cuicapicqueh* era reconocido por la sociedad otorgando alto valor formativo a su actividad, lo que no ocurría con los ἄοιδοί quienes eran tratados como entretenedores itinerantes; la poesía en la tradición náhuatl, a diferencia de la griega arcaica, la música y las palabras se incorporaban al ser entrelazadas con la danza; la idea de rostro como *ixtli* nos ofreció mucha más riqueza para analizar la formación humana que el πρόσωπον homérico; la presencia en la representación formativa como apariencia decisiva, como lo que permite elegir la propia identidad, la forma de ser y estar, es mucho más claro en las divinidades homéricas que en las palabras poéticas de Nezahualcáyotl; en la figura del héroe homérico, a diferencia de lo que encontramos en los poemas del tetzcocano, es mucho más claro que en la transformación de la presencia, como representación formativa, las formas parecen cuando han alcanzado su cúspide; la negación de la forma como impedimento para la representación y transformación es notable en la figura de Odiseo frente a Polífemo, lo que no ocurre en la obra de Nezahualcáyotl; en el poema *Somos mortales* de Nezahualcáyotl, a diferencia de lo encontramos en la *Iliada* y la *Odisea*, se admira con mayor claridad la apelación al carácter oculto de la muerte y a la des-aparición de las formas humanas; la muerte de las formas de ser de lo humano que conlleva aquel momentáneo *vacío de sentido*, en tanto hay un breve abandono de lo ordinario del sentido, como el momento de la re-significación, podemos apreciarlo con mayor claridad en el rapto divino de

Nezahualcóyotl que en los poemas de Homero; la cercanía de los misterios ocultos en *nelhuayotl*, lo invisible, impalpable y sottoterrado que permite y nutre la invención de lo evidente, palpable y sopraterrado es más evidente en las figuras del *Tloque Nahuaque* y *Moyocoyatzin*, propios de la poesía náhuatl, que en la *Iliada* y *Odisea*.

El método comparado, propio de la literatura comparada, no sólo nos permitió acercar la poesía de Homero y de Nezahualcóyotl, antes bien pudimos establecer un diálogo entre culturas y disciplinas. Logramos identificar divergencias y convergencias entre ambas tradiciones, como las arriba indicadas, así como establecer algunas líneas de comunicación entre campos epistemológicos como: antropología, arqueología, historia, por un lado, y filosofía y filología, por otro, teniendo, más que a la pedagogía, a la educación misma en torno a la cual aquellas se entrelazan. Las visitas hechas a diversas disciplinas o *guaridas epistemológicas* nos permitieron convivir: con aquellas nociones de auto-referencialidad del lenguaje y literatura propias de cada disciplina, con las cuales hemos podido colocarnos cerca del lugar desde el cual sienten “el mundo”; con aquellos otros modos de hacer ciencia, con los cuales hemos aprendido ritmos, pasos y posturas diferentes; con aquellas distintas maneras de comunicarse, nos han mostrado sus códigos, su manera de hablar. Sin duda *estar en la casa* de la antropología con sus antropólogos, *sumergirse y ensuciarse* en el templo de la arqueología con sus arqueólogos, *llegar a la caverna* de la filosofía y sus filósofos, *hablar* con los que saben hablar de literatura y filología, *permanecer* orgullosamente con la deformidad de los pedagogos y la pedagogía, ha sido extra-ordinario, tal vez alotrópico. Con cada lugar epistemológico logramos tener momentáneamente los ojos con los cuales pudimos mirar el mundo desde diferentes distancias y con diferentes colores a los probados por la Pedagogía; conseguimos por un instante las manos y los oídos con los cuales pudimos sentir otras texturas y escuchar otros sonidos y silencios del mundo a los propiamente pedagógicos; obtuvimos por un momento el olfato y gusto con los cuales pudimos saborear distintos olores y

sabores del mundo al cual pertenecemos. Tuvimos, en suma, la posibilidad de *mudar de rostro*. Las guaridas epistemológicas propias de la antropología, la historia y la arqueología nos permitieron acercarnos a diversas fuentes con las cuales pudimos identificar algunas importantes características de los contextos en los cuales habitaban la poesía y la formación de la tradición de la Grecia arcaica y del Tetzoco prehispánico. Desde la filología logramos aproximarnos no sólo al carácter étimo de las palabras mito-poéticas sino a la expresión originaria de nuestra cultura. A partir de la filosofía el acercamiento nos ayudó a problematizar, reflexionar y profundizar en el análisis de las palabras mito-poéticas así como de la formación humana misma. Mirar la educación desde las palabras del mito y de la poesía originaria, a partir de los lentes propios de cada una de las disciplinas mencionadas, nos ofreció la posibilidad de pensar y asumir la formación humana como *modo* de vida y libre *elección* cultural. Con la palabra del mito cada sociedad *elige su forma común de ser, nombra su identidad, hace la vida cultural al crear su mundo* y decidir la manera de presentarse en él.

Ahora bien, existen múltiples aspectos en los cuales valdría la pena profundizar en futuras investigaciones a propósito del contacto cultural entre la tradición griega antigua y la de nuestros antiguos nahuas, en relación con la formación humana. Tal es el caso de la función del cuerpo y los sentidos en la formación humana, donde probablemente una revisión cuidadosa del baile, por ejemplo en las bacantes dionisiacas y las danzas prehispánicas tanto las que acompañaban al *cuicatl* como las llamadas de *cosquilleo*, pueden ofrecer elementos para la comprensión de la importancia del cuerpo en las formas de ser de lo humano. Otro aspecto es la idea de rostro en Grecia arcaica y clásica ya que no logramos encontrar mayor riqueza significativa en la palabra *πρόσωπον* usada por Homero; sobre todo resultaría interesante analizar esta palabra a la luz de los frutos que *ixtli* arrojó para una comprensión de la formación humana. Uno más es que sabemos que la palabra mito-poética era enriquecida por sonidos, que podríamos llamar musicales, y por pinturas en jarrones, en el caso de Grecia, y

---

glifos de los códices, para la cultura náhuatl; pues bien, si es difícil seguir los rastros de los sonidos de nuestros antiguos poetas nahuas, resulta casi imposible contar con huellas de la música homérica. No obstante, sí contamos con pinturas griegas y glifos nahuas que bien pueden darnos elementos sumamente interesantes para indagar más acerca de nuestra formación humana. Otro elemento de análisis es la función de la sangre en ambas tradiciones, no únicamente apelando a la dada en sacrificios o batallas sino a su carácter fundacional de cultura.

No obstante las preguntas e inquietudes pendientes, ahora podemos decir que mito y formación humana se pertenecen porque en la elección del habla está la alternativa y compromiso de la forma. En la transformación y deformación se descubren y cubren las formas, ellas se pronuncia contra la inmovilidad de la banalidad, parten y portan impresiones de las viejas ideas humanas así como de las proyectadas. La formación humana, oculta y develada por las palabras del mito, presenta de manera diferente lo manifiesto, tanto en memoria y porvenir, como en sueño y vigilia. Podemos decir que si la formación humana es posible por la creación del origen y del por-venir, entonces la vuelta a Homero y Nezahualcóyotl es ineludible para sentir e intentar nombrar nuestra identidad. Las palabras mito-poéticas guardan su fuerza en la formación que logra engendrar y re-vivir formas, en esto radica su complicidad con la creación, con el acto poético. En la formación se revela lo oculto propio de los dobleces de la vigilia, se mira lo habido en la oscuridad de lo no alumbrado. Digamos que des-pliega el mundo y por tanto acepta lo negado, admite a los centauros, a las sirenas, a los *tlacatecolo*, a los árboles cósmicos, a los pliegues humanos, a la cultura misma.

Por lo anterior no es casual que la poesía y los mitos hayan sido cómplices en la formación humana; una y otro son palabras que esculpen las formas de ser de estar lo humano como el cincel lo hace con el mármol o el fuego lo logra con el bronce. El ser humano aparece marcado lingüísticamente, en su representación las huellas de las palabras son inevitables, como los rastros del tiempo dejados en el rostro. Así como el mármol se ofrece al escultor, la vida se ofrece al humano para



hacer de ella una obra de arte, golpeada por las palabras y el tiempo, el sujeto se forma. Sin embargo, al igual que no todo mármol es esculpido artísticamente, no toda vida se vive artísticamente; sólo los artistas consiguen crear y procrear arte, digámoslo claramente, sólo los que se entregan a la representación, a la transformación, a la muerte de las formas, al asombro de lo extraño en lo propio y a la sorpresa del rostro que percibe, al acto mismo de crearse e imaginarse logran formarse. El artista de sí, logra el encuentro con su íntima soledad, donde no se trata de quedarse solo, antes bien, de estar sólo consigo mismo en la consonancia y convivencia con otra manera de significación, con otras palabras, con los mitos. Esta íntima auto-creación es un quehacer posible para el poeta, el mitólogo, el sujeto de la educación. Aceptemos, una vez más, que el sujeto de la formación humana es el poeta y mitólogo, el ser que en la intimidad de su casa alumbró su de-formación y se arriesga a su trans-formación. Por ello, tal vez, resulte infructuoso hablar de la formación humana sin referirse al acto poético y a las palabras del mito, no es posible una sin *lo otro*<sup>268</sup>.

La formación humana es con-formación, trans-formación y de-formación de y por la palabra del mito. Los héroes de la poesía homérica imprimen carácter verbal a occidente así como los poemas de Nezahualcóyotl otorgan una forma de ser a nuestros antiguos nahuas. La formación humana, como trans-de-formación en tanto creación y muerte de las formas del ser humano, conlleva el encuentro con el germen de sí mismo, con la identificación de los rasgos que delinean su figura y con la mutación implicada en su desarrollo. La formación humana es una creación interna que se da en la intimidad del encuentro consigo mismo, que es el rostro y piel de sus propios mitos, con la esencia o condición natural del hombre y que se refleja en el cambio de posición del sujeto en el mundo, digamos del contacto con las palabras que le son más propias: las de sus mitos.

---

<sup>268</sup> Platón erró hablar de la paideia rechazando la poesía. ¿De quiénes puede nacer las formas de ser de lo humano sino es de aquellos atrevidos que miran con temeridad su sin sentido, su deformidad, su soledad, su agonía? Las sucesivas trans-formación de Proteo relatadas en al Odisea no son mentiras, como Platón afirma, son expresiones de la naturaleza metabólica de las formas de ser del hombre. Cfr. PLATÓN. *Diálogos. República*. Tr. Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1998, 481 d, 605 b, 607 b. HOMERO. *Odisea*. Gredos, Madrid, Tr. José Manuel Pabón, 2005, IV 415

---

El poeta, el ser mito-poético, el ser de la educación, es el ser que habla, y se habla, de la desfiguración y lo perenne de las formas de ser de lo humano. Habla de ello con imaginación, porque sólo con ella es capaz de las metamorfosis más imprevistas, limando relieves, llenando vacíos y extirpando protuberancias de su propio rostro; acciones que en absoluto mejoran su forma, sólo la modifican, la hacen diferente. Las metamorfosis son un *estilo de vida* que permiten ser, en el hacer, algo distinto; digamos que es aprender o formarse un estilo. Así los sujetos de la formación, los poetas, los mitólogos tienen su propio *modo de vivir*. Podríamos decir que el mito-poeta es el sujeto de la formación humana, porque *el ser humano se hace como es* sólo con la valentía del eterno mirarse, escucharse, nombrarse y darse un rostro.

A pesar del ímpetu por la *uni-formidad* y el *monomito* los miembros de lo múltiple y lo diverso “amputados o cancelados” de la formación humana, aún son sentidos por quienes se arriesgan a dar-se forma. Aceptemos que las formas de ser de lo humano germinan en la diferencia, en lo extraño, en lo oculto, en las profundidades de los pozos y no son pre-visibles, porque el y lo otro diferentes resultan novedosos al rostro que los percibe. En otras palabras, ante la *uni-formidad* es sentido el grito de la *multi-formidad* y *de-formidad* compuestas de la extraña diferencia que mora en las palabras del mito.

Sin duda las relaciones entre diferentes palabras de mitos acercan, funden o separan comunidades, acciones en las cuales se juega la forma común de ser de una cultura, digamos que en tal proximidad se arriesga el rostro. Nuestra identidad mexicana es atravesada por el mestizaje ocurrido entre las palabras de los mitos occidentales, concretamente los castellanos, y los mitos propiamente nahuas. Lo interesante es que nuestra forma mestiza, no es nítida, limitada o definida producto de una conciliación de los mitos; antes bien nuestra forma mexicana es difusa, ilimitada e indefinida resultado del olvido y el silencio de las palabras de nuestros mitos originarios. Tal vez podamos decir que los rastros del rostro son fruto de las palabras mito-poéticas y que de alguna manera hemos

callado nuestro silencio y no recordamos nuestro olvido. Este trabajo fue un esfuerzo por recordar y pronunciar aquellas palabras originarias que nos conforman, nos transforman y deforman; por evocar el olvido y nombrar lo silenciado que nos hace vivir la inconfortable región de ser tocados por la cercana diferencia; por sentir la incomodidad del conflicto de la proximidad de lo extraño y excluido que nos obliga voltear el rostro a las guerras habidas en nuestra propia casa. En efecto, desde la molesta cercanía de la diferencia, desde la potencia formativa de las palabras mito-poéticas “nada de lo humano nos es ajeno”, porque nos convoca a sentir nuestro extraño e íntimo rostro en otras palabras, en la profundidad de las palabras de nuestros mitos...

## *Referencias*

*Toda cultura está arraigada en el mito [sin él, el ser humano quedaría] huérfano de un relato que lo siembre [y lo forme]*  
David García<sup>269</sup>

- ALVARADO Tezozomoc, Fernando. *Crónica Mexicáyotl*. Tr. Adrán León, UNAM, México, 1998.
- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Tr. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2000
- ARQUEOLOGÍA MEXICANA. *Culturas prehispánicas de México*. CONACULTA, INAH, Editorial Raíces, México, Número 34, Junio 2010
- BACHELARD Gaston. *La poética de la ensoñación*. Tr. Ida Vitale, Breviarios, FCE, México, 1997
- \_\_\_\_\_. *El aire y los sueños*. Tr. Ernestina de Champourcin, FCE, México, 2006
- BÁRCENA, Fernando y MÈLICH Joan-Carles. *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Paidós, Barcelona, 2000
- BARTHES, Roland. *Mitologías*. Tr. Héctor Schmucler. Siglo XXI, México 2008
- BERNAND Carmen y GRUMZINSKI Serge. *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, FCE, 1992
- BLUMENBERG, Hans. *Trabajo sobre el mito*. Tr. Pedro Madrigal, Paidós, México, 2003
- CABALLO, Guglielmo y CHARTIER Roger. *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Tr. María Barberán, Taurus, Madrid, 2001
- CAMUS, Albert. *El mito de Sísifo*. Tr. Esther Benítez, Alianza, Madrid, 2008
- CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica*. Tr. Eugenio Ímaz, FCE, México, 2006
- CHUAQUI, Carmen. *Musicología Griega*. Centro de Estudios Clásicos, IIFL, UNAM, México, 2000
- CIFELLI, Pablo. *Saber estar o de la dimensión simbólica de la educación. Notas a partir del pensamiento de Rodolfo Kusch*. En "Aprender Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação" Revista da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Vitória da Conquista-BA-Brasil, Número 13, Junio 2010

<sup>269</sup> GARCÍA, David. *Acerca del sentido del progreso. Una perspectiva prometeica*. UNAM, México, 2009, p. 10 y 12

- CONSTANTE, Alberto. *Martin Heidegger, en el camino del pensar*. FFyL-UNAM, México, 2004
- COPI, Irving M. *Introducción a la lógica*. Tr. Edgar Antonio González Ruiz, Limusa, México, 2001
- CORTÉS, Sergio. *Palabras de Filósofos. Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua*. Siglo XXI, México, 2004
- DE ALBA, Alicia. *Hilos para tejer una hipótesis (a partir del prefacio de 1961 de Historia de la Locura de Michel Foucault)* Trabajo presentado en el “Encuentro Internacional Giros Teóricos. Fronteras y perspectivas del conocimiento transdisciplinario”, Buenos Aires, Argentina, 17, 18 y 19 de marzo de 2010.
- DE ALVA IXTLIXÓCHITL, Fernando. *Obras históricas. Relaciones e historia de la nación Chichimeca*. Tomo I y II. UNAM-IIH, México, 1977
- DE MONTAIGNE, Michel. *Ensayos I*. Tr. Almudena Montojo, Cátedra, Madrid, 2006
- DE SAHAGÚN Fray Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Tomos I, II y III. Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino. Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. Cien de México, CONACULTA, México, 2002
- DEAMOS, María Belén y BRUNET, Teresa Chapa. *La edad de hierro*. Síntesis, Madrid, 1997
- DERRIDA Jacques. *La escritura y la diferencia*. Tr. Patricio Peñalver. Anthropos, Barcelona, 1989
- DESCARTES René. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Tr. Manuel García Morente. Tecnos, Madrid, 2008
- DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Tr. Juan José Herrea, Sexto Piso, México, 2004
- EASTERLING P. y KNOX B. *Historia de la Literatura clásica I. Literatura Griega*. Tr. Federic Zaragoza Alberich, Gredos, Madrid, 1990
- ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. Tr. Luis Gil. Kairós, Barcelona, 2006
- FERDINAND Anders, MAARTEN Jansen, REYES GARCÍA Luis. *Los templos del cielo y de la oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Akademische Druck und verlagsanstalt (Austria) FCE (México), México, 1993.

FERRARIS, Maurizio. *La imaginación*. Tr. Francisco Campillo García, Visor, Madrid, 1999

FERRATER, José. *Diccionario de filosofía*. Tomo I al IV, Ariel, Barcelona, 1994

FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. 6ª ed. Madrid, Alianza, 1984

FINLEY, Moses *La Grecia primitiva: edad del bronce y la era arcaica*. Tr. Delia Maunás, EUDEBA, Buenos Aires, 1970

FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica. I y II*. Tr. Juan José Utrilla. FCE, México, 1999

\_\_\_\_\_. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Tr. Horacio Pons. FCE, México, 2008

\_\_\_\_\_. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Tr. Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, México, 2008

FRÄNKEL, Hermann. *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*. Tr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Visor, Madrid, 1993

FRONDIZI, Risieri. *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*. FCE, México, 2004

FUSTEL de Coulanges. *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho, las instituciones de Grecia y Roma*. Tr. M. Ciges Aparicio. Daniel Jorro, Editor, Madrid, 1931

GADAMER, Hans-Georg. *Mito y razón*. Tr. José Francisco Zúñiga García, Paidós, México, 2005

\_\_\_\_\_. *Verdad y Método I*. Tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 2007

GARCÍA T. Manuel. *La mitología clásica hoy*. Trabajo realizado dentro del Proyecto de Investigación FFI2008-05239, subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España. México, 2008

GARCÍA, David. *Prometeo. El mito del héroe y el progreso*. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, UNAM, 2006

\_\_\_\_\_. *Acerca del sentido del progreso. Una perspectiva prometeica*. UNAM, México, 2009

GARIBAY Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl. El trauma de la conquista: 1521 a 1750*. Porrúa, México, 1987.

\_\_\_\_\_. *Historia de la literatura náhuatl. Etapa autónoma: 1430 a 1521*. Porrúa, México, 1987.

GRAF, Fritz. *Greek Mythology. An Introduction*. Tr. Thomas Marier, The Johnson Hopkins University Press, Baltimore and London, 1996

GRAULICH, Michel. *Fiesta de los pueblos indígenas. Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1999

HAARMANN, Harald. *Historia universal de la escritura*. Tr. Jorge Bergua, Gredos, Madrid, 2001

HANI, Jean. *Mitos, ritos y símbolos. Los caminos hacia lo invisible*. Tr. Francesc Gutiérrez, Sophia Perenis, Barcelona, 1999

HEIDEGGER, Martin. *Arte y Poesía*. Tr. Samuel Ramos, FCE, México, 2006

HESÍODO *Obras y Fragmentos*. Tr. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Editorial Gredos, Madrid, 1997

HIDALGO de la Vega, María José, SAYAS, Juan José y ROLDÁN, José Manuel. *Historia de la Grecia antigua*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998

HOMERO. *Ilíada*. Versión de Rubén Bonifaz Nuño, UNAM- Coordinación de Humanidades - Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, México, 2008

\_\_\_\_\_. *Ilíada*. Tr. Emilio Crespo Güemes, Gredos, Madrid, 1991

\_\_\_\_\_. *Ilíada*. Versión Thesaurus Linguae Graecae (TLG)

\_\_\_\_\_. *Odisea*. Tr. José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 2005

\_\_\_\_\_. *Odisea*. Versión Thesaurus Linguae Graecae (TLG)

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor. *Dialéctica de la ilustración*. Tr. Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 2005

*Huehuehtlahtolli. Libro Sexto del Códice Florentino*. Paleografía, versión, notas e índice de Slavador Díaz Cántora. Coordinación de Humanidades-UNAM, México, 1995

HUSSERL, Edmund. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Tr. Agustín Serrano de Haro, Anthropos, UAM, México, 2002



JIMÉNEZ, Marco, (Coord.) *Encrucijadas de lo imaginario. Autonomía y práctica de la educación*. UACM, México, 2007

JOHANSSON Patrick. *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*. IIH-UNAM, México, 2007

KIRK, Geoffrey *El mito. Su significado y función en la antigüedad y otras culturas*. Tr. Teófilo de Loyola, Paidós, Barcelona, 1985

\_\_\_\_\_. *Los poemas de Homero*. Tr. Eduardo J. Prieto, Paidós, Barcelona, 1985

\_\_\_\_\_. *La naturaleza de los mitos griegos*. Tr. Isabel Méndez Lloret, Paidós, Barcelona, 2002

KOLAKOWSKI, Leszek. *La presencia del mito*. Tr. Cristóbal Piechocki, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2000

LAPOUJADE María Noel. *Filosofía de la imaginación*. Siglo XXI, México, 1988

LEÓN-PORTILLA Miguel. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. UNAM, México, 2006,

\_\_\_\_\_. *La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl*. Era, El Colegio Nacional, Galaxia Gutenberg, Barcelona-México, 2008

\_\_\_\_\_. *Nezahualcóyotl. Poesía y pensamiento 1402-1472*. Gobierno del Estado de México, Texcoco, 1972

\_\_\_\_\_. *Quince poetas del mundo náhuatl*. Diana, México, 2006

\_\_\_\_\_. *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. FCE y Colegio Nacional, México, 1997

\_\_\_\_\_. *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*. FCE, México, 2003

LEÓN-PORTILLA, Miguel, GUTIÉRREZ E. Manuel, GOSSEN Gary y KLOR DE ALBA Jorge. (eds.) *De palabra y obra en el nuevo mundo. 1. Imágenes interétnicas*. Siglo XXI, México, 1992

LÉVI-STRAUSS Claude. *Mito y significado*. Tr. Héctor Arruabarrena, Alianza, Madrid, 2008

LIDDELL, George and SCOTT, Robert. *A Greck-English Lexicon*. The Clarendon Press, Oxford, 1968

- LLANO, Alejandro. *El enigma de la representación*. Síntesis, Madrid, 1999
- LÓPEZ Austin Alfredo. *La educación de los antiguos nahuas 1 y 2*. SEP, El caballito, México, 1985
- \_\_\_\_\_. *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. IIA-UNAM, México, 2006
- \_\_\_\_\_. *Tamoanchan y Tlalocan*. FCE, México, 1994
- Los filósofos presocráticos*, vol. I, II y III, Madrid, Gredos, 2001
- MARÍN, Sigifredo. *Imágenes de la imaginación*. CONACULTA, Tierra adentro, FLM, México, 2006
- MARROU, Heri-Irénée. *Historia de la educación en la antigüedad*. Tr. Yago Barja de Quiroga, FCE, México, 2004
- MARTÍNEZ, José Luis. *Nezahualcóyotl, vida y obra*. FCE, México, 2004
- MERLEAU-PONTY Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Tr. Jem Cabanes, Península, Barcelona, 1997
- MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Tr. Oberdan Caletti, Siglo XXI, México, 1971
- NAVARRETE, Federico y OLIVIER, Guilhem (coordinadores) *El héroe entre el mito y la historia*. UNAM, IIH, CFEMC, México, 2000
- NICOL, Eduardo. *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*. UNAM, México, 2007
- \_\_\_\_\_. *La agonía de Proteo*. UNAM, Herder, México, 2004
- \_\_\_\_\_. *La idea del hombre*. FCE, México, 1992
- \_\_\_\_\_. *Psicología de las situaciones vitales*. 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1996
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Tr. Andrés Sánchez Pascual, México, Alianza 1997
- \_\_\_\_\_. *La gaya ciencia*. Tr. Charo Crego y Ger Groot. México, Fontamara, 1996
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, México, 1996

---

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. México, Alianza, 1996

\_\_\_\_\_. *El nacimiento de la tragedia. O Grecia y el pensamiento*. Tr. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, México 1997

\_\_\_\_\_. *Humano demasiado humano*. Tr. Carlos Vergara, Edaf, Madrid 1996

\_\_\_\_\_. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Tr. Carlo Manzano. Tusquets, Barcelona, 1980

OLIVIER Guilhem (coordinador). *Símbolos de poder en Mesoamérica*. UNAM-IIIH, México, 2008

PABÓN S. de Urbina, José. *Diccionario manual griego*, Vox, Barcelona, 2003

PASTRANA Flores, Miguel. *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio del calpulli entre los antiguos nahuas*. UNAM-IIIH, México, 2008

PLATÓN. *Diálogos. Apología*. Gredos, Madrid, 1997

\_\_\_\_\_. *Diálogos. República*. Tr. Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1998

SIMÉON, Rémi. *Diccionario de la lengua Náhuatl o mexicana*. Tr. Josefina Oliva de Coll, Siglo XXI, México, 2007

TAMAYO, Luis. "Identidad". En ORTIZ Osses y PATXI Lanceros. *Diccionario de la existencia*. Anthropos, Madrid, 2006

TAMAYO, Luis. *Del síntoma al acto. Reflexiones sobre los fundamentos del psicoanálisis*. Serie Psicología, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, 2001

VANDEWALLE, Bernard. *Kant. Educación y crítica*. Tr. Horacio Pons, Nueva visión, Buenos Aires, 2001

VERNANT, Jean-Pierre. *El hombre griego*. Tr. Pedro Bádenas, Antonio Bravo y José Ochoa, Alianza, Madrid, 1993

\_\_\_\_\_. *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*. Tr. Juan Diego López Bonillo, Ariel, Barcelona, 2001.

\_\_\_\_\_. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Tr. Javier Palacios, Paidós, Barcelona, 2001

\_\_\_\_\_. *Los orígenes del pensamiento griego*. Tr. Marino Ayerra y Carlos Gómez González, Paidós Studio, México, 2001

\_\_\_\_\_. *Mito y Religión en la Grecia antigua*. Tr. Salvador María del Carril, Ariel, Barcelona, 2001

WALTER, Philippe. *Tres formas de transmitir un mito: palabra, imagen y rito. El caso Melusina*. Conferencia, IIFL, México, 26 de marzo de 2009

ZAMBRANO, María. *Filosofía y Poesía*. FCE, México, 1996

ZUBIRI, Xavier. *Escritos breves*. Alianza, Madrid, 2000