



PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Memoria y olvido: El *arte tequitqui* como ejercicio de la memoria ética frente al discurso de la modernidad.

Tesis que para obtener el grado de Maestra en Filosofía presenta:

Lic. en A. V. Citlali Gabriela Quijada Maldonado

Director de tesis:
Dr. Mauricio Pilatowsky Braverman

México D. F., 2012



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.

Para Balam y Ajbé,
mis hijos, pelusas de luz.
Para Yolanda, mi mamá,
por el amor incondicional.

ÍNDICE

Introducción.....	4
1. La conquista espiritual: proyecto de olvido.....	10
1.2. Conquista simbólico formal: connato de estilo.....	19
1.1.1. El sincretismo: cristianismo indígena.....	24
1.2. Qué es: descripción formal y conceptual del arte tequitqui.....	29
1.3. El arte como rostro de la identidad cultural	32
1.3.1. Rostro y memoria.....	37
2. Historia <i>passionis</i>	41
2.1. Memoria ética.....	47
2.2. La memoria después de la Conquista.....	55
3. “Arte tequitqui” y Modernidad: Memoria ética, historia <i>passionis</i> (Conclusiones)	59
4. Imágenes	65
5. Bibliografía.....	76
6. Cibergrafía	81

Introducción

Recuerdo, recordamos.
Ésta es nuestra manera de ayudar a que amanezca
sobre tantas conciencias mancilladas,
sobre un texto iracundo, sobre una reja abierta,
sobre el rostro amparado tras la máscara.
Recuerdo, recordemos
hasta que la justicia se siente entre nosotros.

Rosario Castellanos, *Memorial de Tlatelolco*¹



En reiteradas ocasiones, al referirse al pasado, la actitud imperante es de lejanía con respecto al presente y de absoluta inconexión en relación al futuro. Por ello es que en esta investigación se tienen como punto de partida dos conceptos: el de la memoria ética y el del “arte tequitqui”, como una manera de evidenciar que, pese a sus fracturas, el tiempo no está despedazado, desconectado de sí mismo.

La primera noción ha sido desarrollada por Manuel Reyes Mate en su obra “Memoria de Auschwitz” y la segunda en “La escultura colonial mexicana” de José Moreno Villa (aunque ha sido revisada, replanteada y cuestionada en el trabajo de Constantino Reyes-Valerio, por ejemplo), por lo que busca constituir un ejercicio filosófico a partir de una lectura histórica del arte mexicano y que, a su vez, se inserta dentro del camino de reflexión de la *Filosofía después de Auschwitz en México*.

Entendida ésta última como una corriente del pensamiento que surgió a finales del siglo XX, en la que, desde distintas perspectivas, pensadores de varios países en Hispanoamérica

¹ *Loc. Cit.*, Poniatowska, Elena. *Fuerte es el silencio*. México, Ediciones Era, 2006 p104

están abordando temas concretos de sus realidades con las herramientas conceptuales de este enfoque filosófico, que considera, por un lado, la reflexión que surgió en Alemania a partir del Holocausto y que recupera el pensamiento judío, y por el otro, su expresión particular en la España posterior al franquismo, donde la reflexión sobre su vínculo con Latinoamérica es fundamental².

Asimismo, constituye una llamada de atención sobre la neutralidad supuesta de los discursos de este tipo, puesto que al interpretar, nos presentamos como los sujetos históricos, políticos, sociales, culturales, étnicos, religiosos, fenotípicos, genotípicos que somos y que no podemos suspender absolutamente en aras de esta imparcialidad supuesta.

Motivo por el cual hemos decidido apoyarnos en la idea de *memoria ética* dadas sus implicaciones éticas, históricas y filosóficas como herramienta propia de interpretación filosófica del discurso político-histórico, puesto que en ella se hace manifiesta la necesidad de considerar el sufrimiento de las víctimas de la Historia visibilizando así la exigencia de justicia pese al paso del tiempo; sin embargo, aunque esta noción parece estar alejada de *psicologismos*, e incluso, de *epistemologismos* que se encuentran al centro de posturas como la de Bergson o Piaget, las implica, puesto que la *memoria ética* es potente precisamente porque constituye un elemento indispensable de la psique humana y constituye el *ser* de una persona en su abanico de posibilidades.

A su vez, estas implicaciones de la *memoria ética* propuesta por Manuel Reyes Mate Rupérez (Valladolid, 1942), filósofo español, dedicado a la investigación de la dimensión política de la razón, de la historia y de la religión y en concreto de la memoria, los vencidos y el papel de la filosofía después del Holocausto y Auschwitz. En su libro “Memoria de Auschwitz”, son posibles sólo gracias a la postura tomada por él ante *su* historia: ante el franquismo, la Guerra Civil Española, la democracia. De modo que la memoria que propone es una memoria provocada por una herida, una fractura en el tiempo, que se constituye como actividad propia de aquel. Esto es, una memoria que trae el recuerdo del

² Pilatowsky, Mauricio. “La Filosofía después de Auschwitz en Latinoamérica”, en Reyes Mate y Forster, Ricardo (ed.) *El judaísmo en Iberoamérica*. Enciclopedia de religiones. Número 6, Trotta, Madrid, 2007 p 279

sufrimiento padecido por un hecho –como el Holocausto o la Conquista de México-, al presente, coloca al recuerdo como algo más que *saber* de los hechos, este recuerdo estremece, más no sólo nuestro corazón, también estremece a la razón; esto es, el imperativo adorniano de que Auschwitz no se repita.

Por tal motivo, consideramos indispensable hacer una reflexión sobre un momento de la historia de nuestro país, testificado en un estilo artístico: el arte tequitqui, puesto que en él se condensa toda una visión y una postura frente a uno de los eventos más determinantes de la historia de México: la conquista española. Ya que es en este estilo artístico donde se plasma, en el terreno de la forma y la técnica, la conquista “artística” de occidente sobre las culturas indígenas americanas, que constituyen lo distinto de sí en todo sentido, incluida la parte estética, pues la conquista fue total.

En el arte tequitqui se presentan juntas las tradiciones simbólico formales españolas e indígenas con todo lo que ello representa. En el se muestra la imaginería religiosa propia del cristianismo junto con los símbolos indígenas en una misma obra que tiene por objetivo cubrir una suerte de misión pedagógica (evangelizadora), simbólica, traductora de universos distintos. En el arte tequitqui se evidencia la profundidad, la radicalidad del proyecto conquistador en América. Pese a que el propio Moreno Villa considera como atavismo formal la presencia de símbolos prehispánicos en las fachadas de las iglesias, por ejemplo.

De ahí su nombre: tequitqui, que en lengua náhuatl significa “tributario”. Y que por su símil con el mudéjar, José Moreno Villa (Málaga, 1887), historiador, poeta y crítico de arte de origen español, perteneciente a la generación del 27 y auto exiliado de la Guerra Civil primero en Estados Unidos y luego en México, donde murió en 1955, lo nombró de esta manera. Y que por sus peculiaridades, aparecerá como su objeto de estudio en obras como “La escultura colonial mexicana” (1941), “Lo mexicano en las artes plásticas” (1948) o “Doce manos mexicanas (datos para la teoría literaria)” (1941), comprendiendo a las imágenes modeladas por los indígenas antes de la llegada de los españoles, las manifestaciones artísticas traídas por los españoles, el *conato de estilo*, las manifestaciones

de lo tequitqui en la cantería y el relieve, los altares elaborados en el siglo XVI, las influencias españolas (estilos gótico, andaluz, sevillano y granadino), la interpretación de las imágenes católicas por parte del indígena, las influencias de los grabados y de los pequeños objetos que los frailes daban a los tallistas y canteros como fuentes de inspiración para sillerías y portadas, así como la influencia asiática y el arte popular de tema religioso, como tópicos de reflexión y de crítica artística.

Por lo que parte de nuestra reflexión también lo constituye el gesto de Moreno Vila de llamar con el sinónimo de *vasallo* en lengua náhuatl: *tequitqui*, al arte producido en nuestro país inmediatamente después de la conquista, que consideramos un gesto político. Y asumirlo sin más significa tomar una postura amnésica ante las circunstancias concretas que le dieron origen. Significa considerar que los y las indígenas asesinadas o esclavizadas por los españoles en el siglo XVI son “víctimas necesarias” para la construcción de nuestro progreso y bienestar actual, que su muerte ha sido forzosa en tanto alguien tiene que pagar el precio de la Historia, que no pudo haber sido de otra manera que su singularidad ha sido borrada así como su rostro y su proyecto de vida. Ya que la distancia que da el tiempo enrarece la toma de conciencia porque parece que se cierra, que se clausura la intensidad de este evento: “eso pertenece a la historia”, decimos y ya no se puede, ni siquiera, pensar en hacer justicia. Consecuencias que siguen presentes aún en los intentos actuales por renombrar este estilo artístico.

De forma que, centraremos la investigación en la llamada “conquista espiritual” descrita por Robert Ricard, para lo cual, seguiremos la división de este periodo en tres etapas, la primera que va de 1523 a 1533 marcada por las dificultades; la segunda, de 1533 a 1560, es el periodo de expansión y consolidación; y finalmente, la tercera que va de 1560 a 1585 determinada por los conflictos entre clero regular y clero secular³, enfocándonos en las dos primeras.

³ *Apud*: Rubial García, Antonio. *La evangelización de Mesoamérica*. México, CONACULTA, 2002 (Tercer Milenio/CNCA)

De la primera etapa se sabe muy poco en relación a las otras dos. Es una etapa de conflictos en cuyo espacio temporal se ubica la 1ª Audiencia (1524-1527 en Santo Domingo, hoy República Dominicana). En ella, los indígenas mantienen una actitud cortante con los españoles, hay pocas conversiones y se persiguen a muchos idólatras por parte del aparato inquisitorial. Del siglo XVI no quedan testigos, pero sí testimonios, el llamado arte tequitqui por ejemplo, es el testimonio de las víctimas que en su momento se negaron a olvidar y que dejaron su impronta en piedras y paredes levantadas sobre las ruinas de su cultura.

De esta manera, la memoria no es sólo traer a la conciencia de las generaciones posteriores hechos que ocurrieron en el pasado. La memoria es una exigencia moral con carga política. Se trata de negarse a banalizar el sufrimiento de cada una de las víctimas, de reconocer que su muerte fue una injusticia que sigue demandando respuesta.

Así, el primer capítulo pretende describir los aspectos de la *conquista espiritual* en los que se muestran los elementos contextuales y estilísticos propios del arte tequitqui que nos permiten evidenciar la *memoria ética*. A partir de la postura de Juan Acha, Paul Westheim, Rubén Bonifaz Nuño, Herbert Read y E. H. Gombrich, principalmente.

Para lo que el trabajo de Moreno Villa, se complementará, en la parte estético-histórica con las reflexiones de Miguel León Portilla con respecto a la toltequidad, los huehuetlatolli, “La visión de los vencidos” y la filosofía náhuatl; así como el análisis de S. Gruzinski en “La colonización de lo imaginario”, el trabajo de Robert Ricard en “La conquista espiritual”, y las enseñanzas de Antonio Rubial en su curso sobre Historia de México en el siglo XVI en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como en sus breves textos impresos por CONACULTA “La evangelización de Mesoamérica” y “La Nueva España” principalmente.

Se trató de llevar el desarrollo histórico hacia la reflexión filosófica, pasando de la obra como documento a la obra como símbolo, y del símbolo al sentido compartido.

Asimismo, consideramos necesario reflexionar sobre la construcción, la imagería que desde lo popular se hace en torno a lo indígena, en tanto que constituye en elemento fundamental de la historia *passionis*.

En la segunda parte, damos lugar al desarrollo propiamente filosófico de la memoria en el arte tequitqui, a partir de las reflexiones sobre el tema de Walter Benjamin, Theodor Adorno y Reyes Mate, principalmente, enriquecidos por los testimonios del zapatismo y de la reflexión en torno al “tik” tojolabal de Lenkersdorf.

1. La conquista espiritual: proyecto de olvido.

Nuestro Dios [...] ha querido mostrar a los hombres
[...] sus obras por medio de instrumentos de poca estima [...],
[así los] niños fueron maestros de los evangelizadores
[...], predicadores y ministros de la destrucción de las idolatrías.

Fray Jerónimo de Mendieta, “Historia eclesiástica indiana”.⁴

En el presente capítulo, señalaremos los aspectos del mundo prehispánico que consideramos determinantes para hablar de una memoria ética y una historia *passionis*, por ello, describiremos las características propuestas por Robert Ricard de lo que se denomina “conquista espiritual”, es decir, la pretensión de convertir al cristianismo a los pueblos indígenas americanos, considerando como antecedente de ésta las peculiaridades de conformación religiosa de España en su historia inmediatamente anterior que determinaron el curso de las conquistas españolas en territorio americano, principalmente en México.

Por tal motivo, comenzaremos señalando que, pese a que en el edicto de Milán (313 d.C.) autorizado por Constantino, en el que cristianismo se convierte en la religión del Imperio romano, éste no se oficializa hasta 391 d.C. con el emperador Teodosio, quien fue quien prohibió definitivamente el ejercicio de cualquier otra religión; sin embargo, los dioses antiguos se resisten a morir y el paganismo sobrevive en España como en otros lugares.

Sin embargo, pese al origen visigodo (es decir, bárbaro) del pueblo español, en 1492, por mandato de los reyes católicos, los judíos fueron expulsados de los reinos de Castilla y Aragón y, aunque no se consumaría hasta un siglo después, los moros se rindieron cuando la ciudad de Granada cayó en manos de los reyes Isabel y Fernando, quedándoles, tanto a

⁴ *Loc. Cit., Ibid.*, p 8

judíos como a musulmanes sólo dos opciones: o convertirse al cristianismo o salir definitivamente de España. Puesto que, a pesar de prometerles el respeto a su lengua y sus creencias religiosas en un primer momento, el enfoque misionero fue sustituido por el fanatismo del clero secular español, quien organizó conversiones en masa y ordenó quemar todos los textos religiosos no cristianos.⁵

Asimismo, cuando en 1516 el emperador Carlos V adoptó como emblema las columnas de Hércules decoradas con volutas con el lema: *Plus Ultra*, el recurso fue utilizado en tanto obedecía esencialmente a una idea humanística destinada a sugerir que no existirían límites para el poder y los dominios del joven Carlos de Gante; pero, de forma creciente, el emblema adquirió una suerte de pertinencia geográfica como símbolo del conjunto del imperio. De forma que, como había sucedido apenas unos años antes en la península, en 1550, cuando el primer virrey de México, don Antonio de Mendoza, entregó al gobierno a su sucesor, don Luis de Velasco, dejó clara la existencia de una incompatibilidad fundamental entre el deseo de la corona de proteger a los indios y el de incrementar sus ingresos en las Indias⁶.

Con lo que, al optar España por este tipo de política basado en la imposición de una sola Fe, estamos en la antesala del totalitarismo. Puesto que al explotar económicamente y someter a los pueblos conquistados tanto política como culturalmente, instrumentaliza una sola interpretación del destino humano en esta tierra y en el mundo, con lo que *no se consigue despertar en los creyentes la preocupación principal de Jesús de Nazareth: el pecado de los otros, sino el sufrimiento de los otros.*⁷ Es decir, no la salvación de las almas sino la expiación de los pecados, es la que cobrará importancia como medio para alcanzar la vida eterna, y es la que conducirá las acciones por parte de los españoles en territorio americano a finales del siglo XVI, un cambio radical con respecto a la intención primera de las ordenes mendicantes.

⁵ *Apud.*, Bonassie, Pierre, Pierre Guichard y Marie-Claude Gerbet “La época de los visigodos », en *Las Españas medievales*, Barcelona, Crítica, 2001 pp 9-48

⁶ Elliott, J. H. “España y América en los siglos XVI y XVII”, en Leslie Bethell (ed.) *Historia de América Latina, tomo II. Barcelona*, Crítica, 1990 pp 3 y 21

⁷ Mardones, J. M. “Interpelaciones del Holocausto al Cristianismo” en *La Filosofía después del Holocausto*. Barcelona, Riopiedras Ediciones, 2002 [ed. Alberto Sucasas] p 322

De aquí que uno de los grandes mitos en torno a la Conquista de México lo constituya la llamada *conquista espiritual*, vocablo acuñado por Robert Ricard en su texto del mismo nombre⁸, en el que expone el proceso de conversión de los indígenas en el terreno religioso, y que implica, a su vez, los aspectos moral, político, económico y cultural. Esto es, la *conquista espiritual* refiere los eventos por los que los indígenas se sumergen y conforman al mundo occidental en el siglo XVI, y que implican la fundación de la Iglesia cristiana en México, las dificultades etnográficas y lingüísticas de los misioneros, la dispersión apostólica, el reparto geográfico de las órdenes, la administración de los sacramentos, las obras de interés público (como los hospitales), la fundación de los pueblos, el culto, la devoción, el arte (arquitectura, pintura, teatro, escultura), la educación e incluso las dificultades internas del apostolado. Por lo que constituye una conquista más permanente y más ambiciosa que la de las armas, pero a su vez, menos inmediata, en tanto consiste en un proceso paulatino de negación de lo que se era y una progresiva adopción de una forma nueva, completamente extraña. En una palabra: olvidar.

La *conquista espiritual*, entonces, resulta determinante para el “triumfo” de los españoles sobre el mundo indígena, puesto que en ella se sustentará la estabilidad del imperio español en América en tanto implica la rendición absoluta de los pueblos conquistados. Los españoles no sólo llevaron a cabo una conquista armada que les asegurara el derecho a obtener un gran botín de guerra en oro y plata, sino que les fue necesario también un proceso cultural (hispanización), por el cual, a su vez, la conquista tuvo una justificación mesiánica de índole religioso: la cristianización va a estar fundamentada en la idea de que Dios retribuye a los españoles materialmente el haber expulsado a judíos y moros de España apenas unos años antes⁹. De forma que, el ánimo de los conquistadores, en especial Hernán Cortés, se movía entre el espíritu del humanismo y del Medioevo; de quienes veían aparecer ante sus ojos un misterioso mundo que se les ofrecía para que sus secretos fueran develados, pero también, eran los caballeros medievales que defendían la fe con la punta de

⁸ Cfr., Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México, FCE, 1986

⁹ Cfr. Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. 3ª edición, México, FCE/COLMEX/El Colegio Nacional, 1996 (Col. Cuadernos de la Gaceta; 3)

su espada, el “*Brazo de Dios contra el pagano, el portador de una excelsa misión divina: castigar al infiel para aumentar el reino de Cristo*”¹⁰. Lo que significa que el *encuentro* y conquista de América estuvo empapado de éste ánimo y determinó, también, la forma de ésta última.

En el aspecto político económico, la conquista de los pueblos originarios de Latinoamérica, coloca a España en el umbral de su carrera ascendente de hegemonía universal al servicio de la realización de una utopía *sui generis*, la república cristiana:

Todas las condiciones de la situación sociopolítica europea de entonces favorecerían que cualquier español concibiese su vida y su misión en lo heroico, grandioso y providencialista: el advenimiento de los Reyes Católicos, quienes acertaron a poner fin a la anarquía bajomedieval de sus reinos; la conclusión victoriosa de la reconquista con la caída de Granada; el descubrimiento del Nuevo Mundo; la incorporación de Navarra a la comunidad hispánica; la unión de la Corona española con la dinastía imperial de Habsburgo en la persona de Carlos de Gante. En el espacio de apenas cuarenta años, España experimentó una transformación de vértigo e irrumpió en la Edad Moderna con una precisión casi matemática.¹¹

La Nueva España se hizo posible entonces, imponiendo las instituciones y cultura hispánicas en todos sus niveles en el universo indígena, lo que provocó una ruptura dramática en su continuidad lo que va a dar lugar a una auto negación y, al mismo tiempo, a una auto afirmación de lo propio. Esta reacción bizarra en ambos sentidos, constituye el eje y el centro de la *conquista espiritual*.

La evangelización, epicentro de la *conquista espiritual*, fue un fenómeno complejo que no sólo tenía que ver con la conversión como fin, como ya se había señalado, también se utilizó como medio político tanto para españoles como para indígenas, por ejemplo, los

¹⁰ *Ibíd.*, p 31

¹¹ Kobayashi, José María. *La educación como conquista (empresa franciscana en México)* 2ª edición, México, El Colegio de México, 2002 (Centro de Estudios Históricos) p 128

caciques indígenas veían en el bautismo un “aval” para gobernar, un “nuevo rito” que les traía beneficios políticos.¹² En la parte material, la empresa evangelizadora, requería que los frailes atravesaran el territorio para lo que requerían del auxilio de indígenas que les servían de “apoyo físico”, como traductores, conocedores de caminos, cargadores, etc. Lo que significó un cambio geopolítico en la ubicación de la población indígena, por ello se volvió uno de los principales intereses de los evangelizadores la congregación de pueblos para poder llevar a cabo su misión, ya que los asentamientos originarios estaban muy dispersos, lo que hacía aún más difícil (e incluso imposible) la tarea misionera. Estos asentamientos generalmente se localizaban en torno a un centro ceremonial, el cual estaba en un cerro que se rodeaba por un mercado. Sin embargo, contrariamente a lo que creemos, la mayoría de los frailes construyeron sus conventos alejados del santuario prehispánico sobre una traza española, no sobre los templos indígenas. Estas congregaciones facilitaban el control sobre la entrega y recolección de tributos al rey de España, además de la supervisión del trabajo indígena y su conversión. Los frailes mantenían el nombre nativo aunque el pueblo se fundara en una parte distinta al que se nombraba así, como en el caso de Huejotzingo o Tlaxcala.

Al principio, se utilizaba el *Sistema de Visitas*, el cual consistía en que un fraile visitaba a una de las congregaciones de una región, la “cristianizaba” y después se iba a otra comunidad, y así sucesivamente hasta volver a empezar. No había un fraile de “planta” en cada comunidad, por lo cual, la práctica religiosa, al no tener quien la aplicara “correctamente” de forma cotidiana iba sufriendo modificaciones por parte de los indígenas.

Para salvar los problemas obvios de este sistema fue ideada la *Policía Cristiana*,¹³ la cual tenía como objetivo el generar un grupo indígena de transmisión de los valores cristianos, no sólo “teóricamente”, sino incluía también todo el proceso de formación de instituciones para “vivir de manera cristiana”. Lo cual implicaba trazar el pueblo (a la manera renacentista o de tablero de ajedrez): al centro el convento y la plaza civil, repartiendo una

¹² Cfr. Rubial *Op. Cit.* pp 20-21

¹³ Ver: Rubial *Op. Cit.*

cuadra a cuatro familias que compartían la huerta, alrededor las tierras del ejido, del convento y de tributo. Lo cual suponía también hacer caminos, puentes, cisternas, acueductos y demás obras públicas. Es decir, no se podía ser “simplemente” cristiano, se tenía que ser, además, *occidental*.

De forma que

Muchos de los jóvenes indios que se educaron con los frailes en sus conventos se convirtieron en los dirigentes de sus comunidades; ellos fueron también los delatores de idolatrías y los destructores de las pirámides, de los ídolos y de los códices. Fueron ellos, finalmente, quienes construyeron y decoraron con un arte exquisito los templos y los conventos, y quienes pintaron los códices que daban noticia del mundo anterior a la conquista. Sin los puentes que estos colaboradores construyeron entre las dos culturas, muy poco se habría logrado en el proceso de conversión de los indígenas al cristianismo.¹⁴

En las nuevas congregaciones también se llevaron a cabo la introducción de las nuevas tecnologías traídas de la península como: animales domésticos, árboles frutales, el uso del hierro y de la rueda, etc. Además de que se crearon instituciones como los hospitales y las cofradías¹⁵, así como se implantaron nuevos vínculos interpersonales relacionados con la religión cristiana, como el *compadrazgo*. Uno de los principales problemas que trajeron estas nuevas congregaciones humanas, fue que en un mismo espacio urbano se juntaron personas pertenecientes a varios grupos indígenas, incluso contrarios entre sí anteriormente. Además, esta nueva congregación de pueblos favorecía el contagio de enfermedades y, por consiguiente, la muerte de los indígenas principalmente. Pese a ello, ya para 1560 todo lo que había sido Mesoamérica estaba congregada de esta manera.

Los frailes no rompieron estructuras sociales indígenas, los varones nobles indígenas serán educados por los frailes que les enseñaba matemáticas, la gramática del español y el latín;

¹⁴ Rubial, *Ibíd.*, pp 8-9

¹⁵ Cofradía es una asociación de fieles católicos que se reúnen en torno a una advocación de Cristo, la Virgen o un santo, un momento de la pasión o una reliquia con fines piadosos, religiosos o asistenciales.

así como la enseñanza de técnicas artesanales europeas, además del catecismo, y a los *macehuales*¹⁶ se les asignó el trabajo campesino, no se les enseñó a leer y se les limitó a aprender de memoria el catecismo. Pedro de Gante, por ejemplo, promovió la educación a los indígenas –con los rasgos anteriores-. Sin embargo, en Tlaxcala, Texcoco, Cholula y Huejotzingo, los franciscanos también enseñaron a las niñas indígenas, manteniéndolas separadas de los varones, educadas por mujeres y aprendiendo “cosas de mujeres”.¹⁷

Los franciscanos crearon el excepcional Colegio de Artes en el convento de la Santa Cruz Tlatelolco en 1536. En él, la comunicación era trilingüe: latín, castellano y náhuatl. Se tradujeron textos indígenas, se hicieron recopilaciones, investigación y textos de teatro evangelizador en náhuatl, trabajo reforzado por una imprenta propia y por una considerable biblioteca; ahí se consiguió la reducción de las lenguas indígenas al alfabeto latino y la factura de obras científicas como el código de herbolaria, escrito por el indio Francisco de la Cruz y traducido al latín por su compatriota Juan Badiano. En él, frailes eminentes como Zumárraga convivieron con alumnos indígenas y aprendieron unos de los otros en mutua colaboración. Pero desapareció por las epidemias, el temor de algunas autoridades a que se diera instrucción superior a los naturales, y a la prohibición de ordenar para el sacerdocio a indios y castas a finales del siglo XVI¹⁸.

La elaboración de un corpus religioso indígena era primordial para la empresa evangelizadora, pese a su dificultad, principalmente por las diferencias entre las lenguas indígenas con el latín y el castellano. Las lenguas indígenas eran orales y la primera vez que se trataron de escribir fue empleando el alfabeto latino, muy limitado en fonemas. La *x* apenas se estaba formando fonéticamente en el siglo XVI. Unía los sonidos *cs*, *j*, *sh* se usaba, junto con la *h*, como comodín para sonidos que no tenían un equivalente directo del

¹⁶ En la sociedad azteca, los macehualli (o macehualtin, en plural) eran la clase social que estaba por encima de los esclavos, y jerárquicamente estaban por debajo de los *pīpiltin* o nobles.

Los macehualtin rendían servicio militar, pagaban impuestos y trabajaban en obras colectivas. Como los esclavos, también podían poseer bienes, casarse con personas libres, tener hijos libres, teniendo una relativa libertad.

¹⁷ Kobayashi, *Op. Cit.*, p 200

¹⁸ Apud: Ricard, *Op. Cit.*, pp 332-358

indígena al latín. Además, no existían sonidos como *fr* o *s* en la lengua indígena.¹⁹ Por tal motivo, uno de los recursos para los frailes lo constituyó el teatro edificante, con dos expresiones: una, la que los españoles introdujeron para su particular edificación, y otra, de mayor interés aquí, cuyas representaciones en lengua indígena eran organizadas por los religiosos para los indios exclusivamente y en las cuales estos mismos eran actores y autores. Estas obras teatrales, parecen haber sido técnicamente muy rudimentarios: puros diálogos en lengua de indios entre la Virgen María y el arcángel Gabriel²⁰, por ejemplo.

Sin embargo, los frailes decidieron mantener las lenguas nativas porque pensaban que el español *contaminaba las almas indígenas*, pues los ponía en contacto directo con toda índole de españoles, quienes a pesar de ser cristianos, no actuaban precisamente como tales. Sin embargo, no todas las lenguas nativas se mantuvieron, ya que se adoptó el náhuatl como lengua franca, aún más de lo que era en el mundo prehispánico. Se predicaba con intérprete la mayoría de las veces, pero no se podía confesar con intérpretes, para ello fueron creados *confesionarios*, los cuales eran una especie de cuestionario con preguntas muy “directas” y específicas que le permitían al confesor dilucidar sobre la vida privada de las personas para establecer una penitencia acorde a ella.

Por su parte, la reacción de los indígenas a la enseñanza española fue rápida, acogedora y entusiasta, según testigos como Gante, Motolinía, Zumárraga, Testera y otros, coinciden en destacar lo pronto que los niños y, luego a través de estos, los mayores también aprendieron a leer y escribir su idioma. En 1533, Testera y otros siete franciscanos informaban al Emperador: “¿Qué diremos de los hijos de los naturales de esta tierra? Escriben, leen, cantan canto llano y de órgano y contrapunto, hacen libros de canto, enseñan a otros”.²¹ Inquietud que se vio reflejada en la creación de textos sobre la antigua cultura indígena como el *Relato de la conquista*, obra anónima de un indio natural de Tlatelolco redactada en 1528.²²

¹⁹ Apud: Rubial “Curso de Historia de México: siglo XVI” FF y L-UNAM Semestre 2006-1

²⁰ Ricard, *Op. Cit.*, pp 305-306

²¹ Kobayashi, *Op. Cit.*, 173-174

²² *Ibid.*

Para 1560, Mesoamérica ya tiene pueblos con conventos, gente bautizada que se rige y sigue las fiestas cristianas; aunque se dan cuenta que se siguen cultivando los dioses y ritos indígenas. En la tercera etapa de la evangelización, si bien parece consolidado el cristianismo, la sociedad está mal cristianizada, lo que permite el surgimiento de una singular versión de la religión cristiana, un *cristianismo indígena*. Sin embargo, la imagen que de los indígenas americanos se formó en Europa distaba mucho de la realidad, aunque no siempre en un sentido negativo, sino más bien esta imagen se formó a partir de estereotipos que los europeos tenían de otras culturas como la africana, la musulmana o la judía, como lo demuestran los múltiples grabados de la época. En general, Europa no tuvo datos fidedignos sobre América, las más fieles provenían de algunos códices como el Mendocino, que no eran muy difundidos.

Al principio sólo se atacaron los mitos y deidades indígenas puesto que los frailes creyeron que el demonio había llegado primero que ellos, lo cual basaban en el culto prehispánico a la serpiente y a los elementos naturales como el fuego o el agua. Y si recopilan y elaboran estudios sobre la cultura prehispánica es con el objetivo de destruir las idolatrías, no de *conocer* el mundo indígena.

América queda así incluida en la universal historia del género humano. Su primera entrada en la escena universal la presenta en el papel de acusado, de reo contra Dios y contra el hombre. [...] El pueblo americano estaba velado, oculto por la voluntad del Señor, hasta que, por la conquista, se revela²³.

1.1. Conquista simbólico-formal: connato de estilo.

²³ Villoro, *Op. Cit.*, pp 51 y 53

Llamamos aquí *conquista simbólico formal* a uno de los aspectos de la *conquista espiritual*, descrita anteriormente. Con ella, pretendemos exponer los elementos que constituyen el *connato de estilos* –como lo llama Moreno Villa-, es decir, los elementos formales, simbólicos, e incluso técnicos, de ambas culturas que se traslaparon y al hacerlo, su significado se transformó en todos sentidos. Lo cual es de suma importancia, pues la imagen (forma) se convirtió en el medio para salvar las dificultades de la comunicación verbal y para transmitir dogmas, historias y símbolos en ambas direcciones: conquistador-conquistado, español-mexica, creyente cristiano-creyente no-cristiano (y viceversa);²⁴ así como debido a la gran trascendencia del empleo de la imagen en ambas culturas.

El proyecto feudal y el precolombino se caracterizaban por acentuar el plano pragmático en las imágenes, o sea, sus efectos en el receptor, entonces religiosos. El plano semántico y el sintáctico no les interesaban. En esto es oportuno pensar en las palabras de Santo Tomás: “Lo importante no es que el artista no opere bien, sino que cree una obra que opere bien. Lo que importa es la utilidad de las obras de arte y su participación en las necesidades del hombre”.²⁵

De esta manera, el elemento simbólico no sólo estaba presente en la *forma plástica*, también invadía los materiales y los lugares donde las obras estaban asentadas. Por ejemplo la pasta de caña de maíz y la madera de tzompantle (colorín) utilizados por los indígenas desde antes de la llegada de los españoles, fueron técnicas que se emplearon para realizar piezas religiosas obedeciendo a su ligereza, lo que permitía que estas imágenes pudieran ser llevadas en las procesiones, por ejemplo, sin mayor esfuerzo. No obstante, este material, que era visto por los frailes como un recurso técnico sin mayor trascendencia, para los indígenas estaba lleno de la significación del maíz: la vida, el alimento, la renovación.

Otro “elemento decorativo” que los indígenas incorporaron a las representaciones plásticas cristianas fue la flor de cuatro pétalos, cuyo significado era muy profundo: la superficie

²⁴ Rubial, *Op. Cit.*, p 50

²⁵ Acha, Juan. *Las culturas estéticas de América Latina (reflexiones)* México, UNAM/Coordinación de Humanidades, 1993 69

terrestre estaba dividida en cuatro segmentos. Al centro, el ombligo se representaba como una piedra verde preciosa, horadada, en la que se unían los cuatro pétalos de una gigantesca flor, otro símbolo del plano del mundo.²⁶

Asimismo, la relevancia del espacio sagrado estaba presente tanto en el mundo indígena como en el español, dotándola de sus particularidades de acuerdo al tipo de relación con la divinidad que se plantea en la doctrina religiosa respectiva; el sitio determinado por el acuerdo común o la *hierofanía*²⁷; los programas arquitectónicos necesarios (monumentos, tumbas, capillas, atrios, etc.); los procesos técnico-constructivos (arcos, bóvedas, contrafuertes). El valor expresivo o social es de gran interés ya que el templo expresa a la comunidad religiosa que lo crea y lo vive, e influye profundamente en la religiosidad de la comunidad que frecuenta el templo.²⁸ Es decir, la construcción de templos cristianos, por ejemplo, con estructuras distintas, pero con materiales propios, constituye la evidencia formal, material y alegórica de que el universo obedece, a partir de los eventos que conforman a la conquista de México, a una nueva cartografía real y simbólica. Por ejemplo, en el mundo indígena, como en Grecia antigua:

Los templos ejercen una influencia considerable en el culto, y, en consecuencia, en las representaciones. Pero una influencia solamente indirecta: el templo no es precisamente un lugar de culto; los fieles no se congregan en él y su arquitectura no está ideada para el recogimiento individual ni para liturgias colectivas. Es esencialmente una morada, como su nombre lo indica [...] Es la morada de la divinidad; en determinadas circunstancias puede cerrarse, estar sujeto a interdicción y posee a veces un recinto central al que sólo los

²⁶ Sten, María. *Ponte a bailar, tú que reinas. Antropología de la danza prehispánica*. México, Joaquín Mortiz, 1990 p 72

²⁷ “Lo sagrado que se nos muestra”.

²⁸ Anaya Duarte, Juan. *El templo en la teología y la arquitectura*. México, Universidad Iberoamericana, 1996 (Colección <<Fe-Cultura>> 6) pp 42-43

sacerdotes tenían acceso. Como morada es individual, [...] El templo es, por consiguiente, el privilegio de las divinidades más importantes.²⁹

A diferencia del templo cristiano, en el que se amalgaman distintas estructuras arquitectónicas que se constituyen como *espacio sagrado* en el que la parte interna es la de mayor importancia, puesto que es el lugar donde el creyente realiza el diálogo con Dios. Esta contraposición espacio-simbólica encontró solución en la creación de las capillas posas o capillas de indios, estructura única en América, especialmente en México, y que constituye una conjugación de las grandes plazas ceremoniales prehispánicas con las capillas abiertas que los europeos construían para peregrinos o mercaderes, o para albergar imágenes de veneración pública y donde la libertad reina para concebirlas y ubicarlas: amplias o estrechas, con múltiples dependencias o con el nicho solo, en forma de hornacina³⁰ o de galería italiana o la de un salón tipo mezquita, se ubicaban por cualquier lado y a cualquier altura, pegadas o separadas del convento. Lo ideal es que haya el testero³¹ para el altar, lugares para músicos y coro, púlpito, sacristía y hasta celda para el fraile guardián; de lo que no se puede prescindir es del ábside³², o de un espacio que haga sus veces, por ello, las más numerosas y más representativas de esta época son las capillas de ábside simple como en Coixtlahuaca, Actopan o Huaquechula.³³

En términos estilísticos, podemos decir que, en sus inicios, la Colonia no pudo tener ningún proyecto estético propio porque ni siquiera existía un proyecto de vida propio, en tanto se le daba prioridad a la explotación de los recursos y mano de obra, dejando al *desarrollo*

²⁹ Gernet, Louis y Boulanger, André. *El genio griego en la religión*. 3ª edición, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1960 p 134

³⁰ Se llama hornacina al hueco de planta semicircular abierto en un muro para colocar en él una urna o estatua. Se coloca orientada tanto al exterior como al interior de los edificios y cumple una función principalmente ornamental. La hornacina lleva generalmente en la parte superior una pechina o concha (bóveda) que también se llama *venera* cuando efectivamente presenta la forma de una concha marina, así como nicho es el recipiente o urna donde depositas las cenizas de un ser querido.

³¹ Testero: cada una de las tapas de la formaleta (armazón de madera que sirve de molde al hormigón hasta que endurezca) con las cuales se forman las columnas o vigas de amarre. Elementos decorativos que forman una decoración con ajedrezado. Cabecera de una iglesia. Trashoguero de una chimenea.

³² El ábside es la parte de la iglesia situada en la cabecera. Generalmente tiene planta semicircular pero puede ser también poligonal. Suele estar cubierto por algún tipo de bóveda que, en época románica, es de horno o cascarón.

³³ Rojas, Pedro. *Historia general del arte mexicano. Época colonial*. México, Editorial Hermes, 1969 pp 53-76

cultural como algo de segundo orden y que vendría como consecuencia de las relaciones anteriores establecidas por los conquistadores. De forma que los frailes, para realizar las obras artísticas necesarias para su misión, tomaron las formas que “tenían a la mano”: renacentistas, románicas; mientras los indígenas utilizaron éstas con espíritu precolombino insertándolas en las manifestaciones católicas. Dando lugar así al arte tequitqui. Siendo una de sus manifestaciones los códices coloniales, donde se realiza una traducción iconográfica con imágenes precolombinas de lo español, utilizando símbolos prehispánicos para señalar el cargo o categoría de los personajes representados, por ejemplo Hernán Cortés aparece con su abanico, que lo ubica como Señor o Gobernador, no como guerrero. El templo mayor se representa como un convento. La conquista con una cabeza cortada. Nuño de Guzmán se representa con una serpiente que cae del cielo (como una plaga). La perspectiva usada en estos trabajos es indígena, es decir las ubicaciones espaciales se representan en forma de círculos concéntricos, donde lo más lejano corresponde al círculo más exterior y lo cercano al interior, sin embargo, como en la pintura china, no hay diferencias de tamaño en relación a las distancias, como en la perspectiva cónica que empleamos actualmente, todas las figuras mantienen el mismo tamaño.

Esta traducción iconográfica se puede ejemplificar en el códice *Telleriano Remensis*, que se compone de los anales históricos de los mexicas desde 1198 a 1562, donde se representa su historia desde su migración hasta las primeras décadas de ocupación española; contienen la representación plástica indígena, más glosas con el año en cristiano en los que se da cuenta de noticias históricas que van de 1519 a 1557, además de la fecha calendárica prehispánica. La religión, en su ámbito y elementos constructivos públicos, fue la que destruyeron los españoles: basamentos, incensarios, efigies, sacerdotes, pero no la *cultura tradicional*, transmitida, principalmente, de forma oral durante siglos (religión diaria), incluso aún después de la conquista. Así, las imágenes de Cristo durante su Pasión y su Crucifixión, por ejemplo, trajeron a la memoria de los indígenas no sólo el equivalente del sacrificio a los dioses que ellos practicaban³⁴, sino lo que esto significaba: el movimiento del cosmos.³⁵

³⁴ Y la cual es la tesis más aceptada.

Con lo que surgió el sincretismo³⁶, es decir, la fusión y mutua asimilación cultural que se va a manifestar tanto en lo simbólico como en lo visual, puesto que no sólo a través de imágenes visuales se hacía presente la antigua religión, también se hará presente en creencias sobre la existencia de seres como los *nahuales* (hombres que se convierten en animales), cuyo símil occidental sería el licántropo u hombre lobo. O en la existencia del *ahuizote*, una especie de perro mitológico que vivía en ríos, quien podía detener el granizo o atraer la lluvia.

Así, también, la devoción a los santos por parte de los españoles fue utilizada como el medio más idóneo para convertir a unos infieles acostumbrados a un cosmos poblado de numerosas fuerzas; sin embargo, los indios aceptaron a los santos como los dioses del conquistador, dioses que habían mostrado ser muy poderosos y a los que debían tener contentos, por lo que, muy pronto, estos seres comenzaron a sustituir a los dioses protectores de los calpulli, y cubrieron las funciones rectoras del cosmos y de las fuerzas naturales.

San Miguel y el Demonio vencido fueron vistos como símbolos de las fuerzas cósmicas en pugna, como el águila y la serpiente, el día y la noche, la luz y las tinieblas, la vida y la muerte. San Juan Bautista, por su asociación con el agua, fue comparado con Tláloc, dios de las lluvias y señor del Oriente. Santa Ana, la abuela de Cristo, sustituyó a Toci, abuela de los dioses, y san José anciano tomó el lugar del dios viejo del fuego. En febrero, la fiesta de la virgen de las Candelas se correspondió con los ritos a Chalchiuhtlicue, diosa del agua; en octubre, san Francisco, asociado con varios animales, suplantó a Mixcóatl, dios de la caza. La

³⁵ Estas imágenes eran construidas en materiales tradicionales como la pasta de maíz, las heridas “pintadas” con sangre humana, los cabellos y, en algunas ocasiones, hasta la estructura de las esculturas también eran de origen humano; lo cual eran alusiones directas a diferentes ritos indígenas.

³⁶ La palabra sincretismo viene del griego συγκρητισμός (sincretismós) (DRAE) compuesto por el prefijo συν- (sin-) que vemos presente en sinestesia, simbiosis o idiosincrasia. Un sincretismo es un intento de conciliar doctrinas distintas. Comúnmente se entiende que estas uniones no guardan una coherencia sustancial. También se utiliza en alusión a la cultura o la religión para resaltar su carácter de fusión y asimilación de elementos diferentes.

síntesis estaba hecha, y los pueblos encontraron en los santos el mejor símbolo de cohesión para reconstruir su mundo espiritual.³⁷

1.1.1. El sincretismo: cristianismo indígena

Un elemento interpretativo fundamental para la descripción y comprensión del arte tequitqui es el sincretismo, aplicado a la cultura española e indígena principalmente en su aspecto religioso. El sincretismo supone la idea de que existen aspectos “equivalentes” en ambas culturas que se pueden “intercambiar” entre sí. De forma que la imagen de la cruz indígena, símbolo del universo; puede hacernos suponer que la podemos intercambiar por la imagen de la cruz traída por los españoles, como si pudiéramos extraerle su significado original y sustituirlo por otro. Evidentemente este hecho no es sencillo ni lineal en ningún sentido, por ello es necesario señalar las aristas que presenta el problema. Por lo que no podemos olvidar que para ambas culturas la separación entre lo religioso y lo político, tan clara para nosotros, era entonces inexistente, como también la distinción entre lo sagrado y lo profano. Como lo advierte Rubial, ese pasado debe ser percibido como algo extraño a nosotros, extrañeza que la violencia, la justicia y la muerte nos permiten descubrir.³⁸

Para lo cual, comenzaremos por hablar de la interacción que se dio entre españoles e indígenas en los albores del siglo XVI, la cual estaba permeada no sólo por la barrera del lenguaje, sino, de forma más importante, por el universo contenido en él, por lo que ambos se valieron de los puntos que tenían en común y de los recursos que pudieron disponer, de forma que la música, el teatro y las imágenes se volverán un apoyo para el aprendizaje de la doctrina cristiana, dado su impacto sensorial, como se hacía en la Edad Media. Sin embargo, los conceptos cristianos pertenecían a un universo distinto al indígena, por ejemplo *pecar por pensamiento* era insólito para los indígenas, puesto que la *culpa* no

³⁷ Rubial, *Op., Cit.*, pp 36-37

³⁸ Rubial García, Antonio. *La justicia de dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*. México, Educación y Cultura. Asesoría y Promoción/Trama Editorial, 2011 p 19

existía en su concepción moral, por ello los frailes se apoyaron en la memorización, más que en la comprensión, esperando que la primera trajera a la segunda. Pero esto no sucedía así, el acto eucarístico los indígenas lo relacionaban con el acto de comerse a los dioses algo muy común en sus ceremonias, era una especie de antropofagia ritual: el dios encarnado en el objeto de sacrificio, por ejemplo una tortilla, por ello la comunión fue limitada por los frailes a los que “sabían” su significado.

En el mundo prehispánico, la representación teatral tenía una función ritual que culminaba con sacrificios humanos. Incluso, podríamos preguntarnos aquí por la clase de representación que constituían las “guerras floridas”, cuyo objetivo era el de tener, en ambos bandos, personas para el sacrificio humano. Con lo que se crearon híbridos como las danzas de “moros y cristianos”, que aún se realizan en la actualidad, y que reactivan el antiguo mito sobre la lucha entre dos fuerzas cósmicas, así como recuerdan de qué lado están “los buenos”.

La ritualidad propia del cristianismo español, con sus imágenes, amuletos, rituales, permitió enormemente su asimilación por parte de los indígenas. Así como su relación con la actividad agrícola y con sus festividades en general, le permitió el traslape con ritos indígenas. Un contraste interesante resulta de la visión acerca del paraíso que poseían ambas culturas, mientras en el cristianismo el paraíso es el lugar de la salvación del alma, la más alta recompensa de una conducta atendida a los principios ético-religiosos, para los indígenas es cosa radicalmente distinta: siendo un lugar de la lluvia y la niebla –como lo llaman los himnos en son de elogio-, atravesado por arroyos y ríos, está cubierto de una exuberante vegetación. Jugosas frutas cuelgan de los árboles, mariposas de espléndidos colores revolotean en el aire.³⁹ Así también elementos como la violencia explícita a través del martirio de los santos (tanto conceptual como formalmente) pero que se justifica por el amor a Dios, resulta muy atractiva al pensamiento indígena. Otro elemento sincrético, es el cordón de los franciscanos (que simbolizaba las tres reglas de la orden: pobreza, castidad y

³⁹ Westheim, Paul. *Obras maestras del México antiguo*. México, Siglo XXI, 2000 [Tr. Mariana Frenk-Westheim] p 235

obediencia), fue leído por los indígenas como el símbolo del Tamoachan, el árbol cósmico por el que suben y bajan las fuerzas cósmicas del cielo a la tierra.

De la misma manera, la cruz en la iconografía precortesiana es una de las más sagradas formas simbólicas, puesto que es la imagen de la unidad del mundo, tal como se extiende en sentido horizontal, simboliza los cuatro puntos cardinales, los brazos son los ejes norte-sur y este-oeste, así como la intersección señala el quinto punto cardinal, el arriba-abajo, el eje vertical del mundo.⁴⁰ La eucaristía, con el cáliz, recordaba a los indígenas el acto de adivinación, donde el sacerdote predecía las cosechas mirando en una jícara. Sin olvidar, que el acto de adivinación (o mancia) estaba presente, en cierto sentido, también en el cristianismo bajo el nombre de profecía con otras características y atributos. Una figura determinante para este cristianismo indígena fue la figura de la Virgen María, puesto que simbolizaba a la diosa madre: una madre con su hijo. La imagen de la virgen que se difundió en la Nueva España fue la de la Virgen de Extremadura de Guadalupe, que traía Cortés consigo.

Asimismo, la relación entre los santuarios indígenas y los centros religiosos cristianos, les permitían a los indígenas seguir venerando a las mismas fuerzas cósmicas, aunque fuese con otro rostro. Tal es el caso de la iglesia de los Remedios, en la que antiguamente se veneraba a la diosa del maguey, o del templo del Señor de Chalma, dedicado antiguamente al Señor de las cuevas. La imaginería de los santos contribuyó importantemente al sincretismo. Por ejemplo los santos acompañados por animales (caballos, perros, aves, serpientes, etc.) fueron prohibidos porque los indígenas relacionaban a estos últimos con la *tona* (su espíritu protector), por lo que también les ofrecían ofrendas como comida y agua. O bien, este binomio santo-animal, representaba una fuerza cósmica, como en el caso de San Juan, a quien se le relacionaba con Tláloc, o a Santiago, el cual, además, era poderosísimo por la fuerza del caballo, que lo hacía muy temible y, por lo tanto, muy socorrido. A los santos se les ofrendaban pulque, guisos, flores, etc. para que “comiera” a cambio de un favor.

⁴⁰ Westheim, Paul. *Ibíd.*, p 244

De manera especial, los indígenas en ocasiones contraponían a la imagen masculina del santo, su contraparte femenina, como en el caso, aún existente, de Santa Juana Bautista, quien responde a la necesidad de equilibrar cualquier fuerza cósmica cuya existencia no tiene equivalente en el mundo cristiano. Asimismo, las fuerzas negativas del cristianismo como el diablo o la muerte, no necesariamente eran consideradas malignas por los indígenas, puesto que ellos consideraban que los dioses poseían un carácter ambivalente. En el cristianismo todos los santos son buenos, para los indígenas esta bondad y su separación de lo malo no es tan definitiva. Por ejemplo, San Francisco era un santo “malo” porque el día de su fiesta (4 de octubre) coincide con el inicio de las heladas. Por ello, los frailes no aceptan plenamente ritos como el baño o la embriaguez, sin embargo los “toleran” porque no pueden eliminarlos, pese a todos sus esfuerzos.

Así, la celebración de las ánimas del purgatorio, creencia recién reforzada por la Contrarreforma en España, representaba un espacio intermedio entre el cielo y la tierra: el purgatorio, un lugar de penuria donde se quedan purgando sus pecados antes de entrar al cielo, se rezaba por los muertos, no a los muertos. Para los indígenas este culto significaba que las almas no regresaran y con esto evitar el desequilibrio del cosmos. Sin embargo, a diferencia de los cristianos, los indígenas sí veneraban a los muertos, por ello les llevaban ofrendas. Sin embargo, la superposición de significados no es lineal. La presencia de un santo cristiano con rasgos indígenas no es el dios indígena, San Isidro Labrador no es Tláloc, aunque se le parezca. La religión cristiana-indígena es una tercera religión paralela a lo cristiano y a lo indígena. E, incluso, se puede hablar de varios cristianismo indígenas, debido a la heterogeneidad de estas culturas, pese a que reciben un “mismo” discurso religioso.

Las imágenes y los textos de la evangelización recuperaron también el significado específico del chalchihuite o cuenta de jade. La *Psalmodia* habla del <<chalchimatlalatl Bautismo>>, que quiere decir <<el agua de color verde oscuro como chalchihuite del bautismo>>. No hay un texto donde se haga referencia a la sangre de Cristo que utilice la palabra chalchihuite para calificarla, pero en las imágenes hay una evidencia muy consistente. Numerosas representaciones de las cinco llagas de Cristo reemplazaron la

herida con forma de ranura o elipsis por el chalchihuite. Así ocurrió, por ejemplo, en la capilla abierta de Tlalmanalco, y en las capillas posas de Calpan. EL chalchihuite en las llagas de Cristo es claramente comparable al del guerrero de Cacaxtla⁴¹.

El espejo de obsidiana (real o bajo su representación simbólico-formal) que se les coloca a los santos o a las cruces atriales por los indígenas, se apropia del alma de la persona que se ve reflejada en éste. Por esto la gente siempre tiene que regresar ya que “pertenece” a dicho lugar, algo de ella “se queda” ahí. De tal manera, el sincretismo es una simbiosis, una síntesis, la asimilación mutua de dos religiones en una nueva, una coexistencia. El cristianismo indígena, de esta manera, se convirtió en la posibilidad de sobrevivir tanto simbólica, como “material” y socialmente, a través de las instituciones españolas religiosas.

Si en la hegemonía estética los valores españoles reemplazaron a los precolombinos, en la estética popular se generó una amplia diversidad de grados de mestizaje: desde la autoentrega acrítica a la resistencia automarginadora, pasando por absorciones de diferente naturaleza y radicalidad. Algunos indígenas ocultaron su sistema de valores estéticos detrás de los ritos y elementos católicos. Otros mezclaban sus creencias tradicionales con las impuestas, hasta que con el tiempo la resistencia fue tornándose consenso; así la imposición devino hegemonía o una españolización ansiada.⁴² Las religiones, dice el maestro Acha, son productos estéticos, porque en sus mitos, magias y ritos operan diferentes categorías estéticas y porque vienen acompañadas de acciones, imágenes y objetos artísticos...lo importante en un bien estético no era éste como un referente o significante con sus formas, sino lo referido, es decir, la realidad o irrealidad referida. El bien estético era, en suma, un simple medio.⁴³

Quando en la Colonia un sacerdote o noble encargaba al artesano de su elección una pintura de tales o cuales rasgos estilísticos, no necesariamente intervenía la

⁴¹ Von Kügelgen, Helga (ed) *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea. Actas del Coloquio de la Asociación Carl Justi y del Instituto Cervantes de Bremen*. Madrid, Iberoamericana/Velvert, 2002 p 73

⁴² Acha, *Op. Cit.*, 71

⁴³ Acha, *Ibíd.*, 64

mentalidad ni la sensibilidad consubstancial a dichos rasgos. En la mayoría de los casos ni el sacerdote (o el noble) ni el artesano las poseían. De ahí la complejidad de la formación estilística durante nuestros virreinos: la coexistencia, hasta en una misma obra, de elementos románicos y góticos, mudéjares y barrocos, platerescos y renacentistas, neoclásicos e indígenas, más los africanos.⁴⁴

1.2. Qué es: descripción formal y conceptual del arte tequitqui.

El arte tequitqui, concepto central para el presente trabajo, es definido como un estilo artístico que se desarrolló en México a partir del siglo XVI y del que aún se encuentran ejemplos en el siglo XVIII, de acuerdo a José Moreno Villa.

El término “tequitqui”, como lo señalamos anteriormente, fue acuñado por el historiador Moreno Villa, en su libro “La escultura colonial mexicana” (1942). Este vocablo de origen náhuatl, fue propuesto por este autor por su significado: tributario. Utilizándolo para referirse a algunas manifestaciones del arte realizado en la América hispana durante el periodo colonial, en cuyas obras es evidente una interpretación local del arte europeo a partir de elementos decorativos propios del mundo indígena. El arte tequitqui se manifestaba, principalmente, en la cantería y en los relieves de piedra, en piezas como cruces atriales, capillas pozas, fachadas, altares; pero, también tuvo manifestaciones en la pintura y en las esculturas de Cristo durante su pasión y crucifixión. A estas obras con temas religiosos se les añadieron símbolos prehispánicos como los espejos de obsidiana, los chalchihuites (cuentas de jade) o las flores de cuatro pétalos, representaciones de deidades prehispánicas como Quetzalcóatl, así como de la flora y la fauna americana. Los ejemplos más representativos de este estilo los encontramos en los ex conventos de Huejotzingo

⁴⁴ Acha, *Ibíd.*, p 65

(1545), Calpan, Huaquechula y Acolman en el estado de Puebla y San Felipe de los Alzates (o de los Alzati) en Michoacán. Construidos en el siglo XVI por las órdenes franciscana y agustina.

El principal argumento en el que Moreno Villa apoya el nombre de este estilo es en el paralelismo entre el arte tequitqui y el mudéjar:

Un maridaje (...) se verifica en España desde la Edad Media, culminando en el siglo XIV: lo agareno y lo cristiano, en perfecta armonía, dan como fruto lo llamado “mudéjar”, modo artístico netamente español.

Si repasamos detenidamente las obras arquitectónicas que nacieron en México durante el siglo XVI al ponerse en contacto el español y el indígena, cada uno con su tradición y modo de sentir, veremos que aparece el mismo fenómeno que en España, un mudejarismo peculiar...⁴⁵

Otro historiador, Santiago Sebastián López, al referirse al mismo tema, define al mudéjar como “las manifestaciones artísticas de los musulmanes que vivieron bajo cristianos vencedores, siendo lo singular de estas construcciones que estaban realizadas por los moros para uso de los cristianos... se trata de un sub estilo, una tradición popular de raigambre hispanomusulmana vigente especialmente hasta el siglo XV... se trata de un fenómeno popular... de un arte puramente nostálgico donde se ligó lo *estético* con lo *étnico*”.⁴⁶ Sin embargo, la presencia de elementos indígenas en las obras coloniales, ha dado lugar a controversia, dada la forma *sutil* en que se ha manifestado y las interpretaciones que se hacen de éstas. Por ejemplo, los personajes tallados en la fachada de la catedral de Texcoco (1526), presentan de forma evidente, para algunos, la presencia indígena y para otros no hay diferencia entre estos y los que se elaboraban bajo el estilo Románico; o bien, lo atribuyen a otros factores como la habilidad de quien lo hizo o los modelos considerados para su realización. Otra discusión se presenta en los elementos técnico-simbólicos de las

⁴⁵ Moreno Villa, José. *La escultura colonial mexicana*. México, FCE, 1986 p 16

⁴⁶ Sebastián López, Santiago *et al.* *Summa artis. Historia general del arte. Volumen XXVIII. Arte iberoamericano desde la colonización a la independencia (primera parte)* 3ª edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1989 pp 39-40

representaciones de Cristo durante la Pasión y Crucifixión, como la sangre, la pasta de maíz, los restos óseos (que formaban parte de la estructura de algunos), así como la idea del sacrificio y la muerte presentes en ellas.

Ante la controversia que el significado del vocablo “tequitqui” representa, se han propuesto otros, como Arte mestizo, pero también resultan confusos pues el mestizaje también constituye un hito en la historia de nuestro continente. Cabe señalar, asimismo, la propuesta de Constantino Reyes-Valerio de llamarlo *arte indocristiano*, indio por su realizador y cristiano por su tema⁴⁷, cuestión también discutible, pero importante como un nuevo medio de integración religioso cultural en este contexto.

Otro elemento considerado dentro de este estilo es el uso dado a los espacios, impuesto por las necesidades de la evangelización de una elevada población indígena. Este sería el caso de las capillas de indios o las capillas posas, tan numerosas en la arquitectura religiosa del siglo XVI en México y que se extienden hasta el siglo XVIII en el área andina. En estos ejemplos se ha valorado como un elemento clave la aportación indígena derivada del hábito de asistir a las ceremonias en grandes espacios abiertos en lugar de lugares cerrados como las iglesias cristianas.⁴⁸ Del mismo modo, la pintura colonial cuenta con un capítulo de “pintura mestiza”, denominación utilizada fundamentalmente para designar a la producción anónima que se lleva a cabo en talleres del área andina, en torno a la ciudad del Cuzco, sinónimo de *escuela cuzqueña*. A ella se unen todas aquellas pinturas en las que se detecta la presencia de motivos indígenas junto a los cristianos. En México, el principal ejemplo de este estilo pictórico se encuentra en Huejotzingo, Puebla.

⁴⁷ Reyes-Valerio, Constantino. *Arte Indocristiano*. México, INAH, 2000 en: <http://www.azulmaya.com/indocristiano/cap6.php>

⁴⁸ Cfr. Moreno, *Op. Cit.*

1.3. El arte como rostro de la identidad cultural.

Pese a la idea de que el arte es un “lenguaje universal” que le puede “significar” algo a cualquier persona independientemente del origen de la obra y del espectador, en el arte tequitqui se hace evidente la relevancia de la singularidad (de la concreción) de la triada creador-obra-espectador puestos en relación en un tiempo y un espacio.

Así, las formas simbólicas prehispánicas, insertadas en las obras católico-españolas, son equiparables, en cierto sentido, a la oposición entre la lengua propia de Dante, el llamado *vulgar* con el latín, en tanto el vulgar se constituye como un sistema de símbolos natural, como la lengua que aprendimos al nacer. Y como tal, nos es característica. Más no solo a un sujeto, sino a una serie de sujetos que la comparten en sus peculiaridades (comunidad de sentido), frente a una lengua ajena, inmóvil, cerrada, atemporal, como lo era el latín para Dante. En el sistema de símbolos propio nombramos al mundo, lo comprendemos, lo vivimos, en él, además, se manifiesta el amor en muchas direcciones. Puesto que es un acto de pronta liberalidad que se expresa en el dar a muchos sin que se haya solicitado algo necesariamente.⁴⁹

Con la inserción del sistema simbólico indígena en la imaginería católica, el arte tequitqui la traduce, lo que conlleva a que digan cosas que no estaban planeadas por los frailes, y que sólo pueden ser comprendidos por la comunidad simbólica a la que pertenecen, pues es en esta comunidad donde se hace presente el <<sentido compartido>>, es decir, la peculiaridad que distingue una comunidad de otra. Y es este <<sentido compartido>> el que se constituye naturalmente entre lo que se dice y lo que se entiende más allá del significado de las palabras o los símbolos. De tal suerte que este <<sentido compartido>> es intraducible totalmente entre distintos sistemas simbólicos dada la historia particular de cada comunidad⁵⁰, su cultura e incluso su peculiaridad geográfica.

⁴⁹ Alighieri, Dante. *El convivio*. Buenos Aires, Austral, 1948 [Colección Popular Austral, 875] p 25

⁵⁰ Comunidad, tipo de organización social cuyos miembros se unen para participar en objetivos comunes. La comunidad la integran individuos unidos por vínculos naturales o espontáneos y por objetivos que trascienden

Ya en el interior del sistema simbólico de una comunidad está la vida de ésta y de cada individuo que la conforma. Asimismo, es por medio de este sistema que se aprenden otros. El sistema simbólico propio al sujeto es el más próximo⁵¹ en cuanto sólo él está en la memoria antes que ningún otro; puesto que no está solamente unido per-se, sino por accidente, ya que está unido con las personas más próximas como los parientes y los conciudadanos. Asimismo, el arte también constituye un lenguaje en el que se expresa la identidad de una comunidad, como en el arte mesoamericano, en la que se incorporan los aspectos religiosos y políticos en tanto forman parte de esta identidad. Por ello, la relación del arte con la política y la religión de un pueblo es muy compleja, ya sea porque una es el fin o el medio del otro, ya sea porque el otro es un medio para aquélla. No hay más que volver la mirada a cualquier momento de la Historia del Arte Universal, como ya lo señalara Foucault en el caso de las Meninas de Velázquez⁵² o los inicios del cine por Benjamin⁵³. Tal relación está basada, por mucho, en el *modo de producción*, en la cosmovisión, en la religión, en lo que llamamos cultura.⁵⁴ Por tal motivo, al investigar el arte tequitqui nos enfrentamos a una serie de conflictos éticos, epistemológicos, estéticos: ¿desde dónde interpretar?, ¿cómo interpretar aspectos valóricos fundamentales para aquellas culturas no presentes en la propia?, ¿cómo no imponer el mundo propio para dejar hablar al otro?

Es muy probable que no sea posible dar respuesta satisfactoria a estas preguntas, de ahí que tengan que ser planteadas desde el terreno de la ética, aunque se trate de temas estéticos que, aparentemente, no tienen relación. Si bien las respuestas dadas, aun filtradas por este tamiz, de todas maneras tengan que ser revisadas. Así pues, al acercarse la reflexión filosófica a la relación del arte con la religión y la política en el mundo prehispánico, es necesario partir de la relación que el mito, el rito, el símbolo, el animismo, guardan con la vida de la comunidad en sus diferentes aspectos, principalmente en los ya mencionados. Y es que el

a los particulares. El interés del individuo se identifica con los intereses del conjunto. (Rendón Monzón, Juan José. *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios. Tomo I*. México, CONACULTA, 2003 pp 14-15)

⁵¹ Dante, *Op. Cit.* p 34

⁵² Foucault, Michel. *La palabra y la cosa*. 30ª edición, México, Siglo XXI, 2001

⁵³ Benjamín, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México, Ítaca, 2003 [Tr. Andrés E. Weikert] [Int. Bolívar Echeverría]

⁵⁴ Ver: Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México, FFyL-UNAM/Ítaca, 2001

mundo prehispánico, como el indígena contemporáneo, “funcionan”, es decir, tienen lógicas distintas a la nuestra. De entrada, lo que nosotros llamamos “arte”, “política” o “religión”, en el mundo indígena precortesiano no es posible concebirlos como esferas separadas, ya que se encuentran fundidos entre sí, son inseparables, aunque nosotros creemos que podemos considerarlos como separados en nuestra vida. Paul Westheim lo señala de la siguiente manera:

El ojo humano omite y añade. No trabaja como la cámara fotográfica: detrás de él se halla un cerebro que escoge, hace resaltar lo que considera esencial, elimina lo que considera secundario; detrás de él hay una emoción, que pone acentos [...] El acto de ver [...] está sujeto a la razón y al sentimiento. La selección que el hombre realiza al recibir las impresiones ópticas muestra lo que para él es la realidad. El hombre del México prehispánico, arraigado en el mito, [...] recurre al mito para interpretar lo que ve. Ve a través del mito. Al pensamiento mítico le corresponde un ver mítico: un ver que descubre en todo fenómeno un sentido mítico. Para aquel hombre el colibrí no es un simple pájaro, es decir un animal vertebrado, cubierto de plumas, ovíparo, de sangre caliente. Es, primero y ante todo, lo que el mito hace de él: un símbolo de la resurrección. Y cuando lo representa, su representación sólo es “exacta” [...] si expresa este significado.⁵⁵

Es decir, que nuestra propia identidad cultural determina lo que podemos apreciar de una obra de arte, lo cual no resulta problemático si sólo nos referimos a la apreciación de una obra artística como fin en sí misma, pero sí constituye un problema cuando de esta apreciación queremos extraer alguna reflexión teórica; puesto que los *significados reales* de los murales de Bonampak, por ejemplo, sus intenciones formales, estéticas, religiosas, políticas, etc. nos exigen un gran esfuerzo y este esfuerzo no garantiza que sean acertados. Esta tarea teórica exige un reaprender a ver con ojos distintos la obra, lo cual tiene sus limitantes.

⁵⁵ Westheim, Paul. *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México. Op. Cit.*, p 24

Tales limitantes se vieron agudizadas durante la llegada de los españoles a tierras americanas en el siglo XVI, dada la actitud al diálogo que fue cambiando en las diferentes etapas de la conquista. Por ello es este último aspecto decisivo para el desarrollo del arte tequitqui, puesto que fue la incompreensión hacia el otro y la carencia de un diálogo auténtico, los que mantuvieron en secreto, en el ámbito de la resistencia, los símbolos de la cultura destruida. Los frailes, principalmente, fueron “incapaces” de *ver*, al menos durante un tiempo, la potencia del significado oculto detras de elementos tan *inocentes* como flores, grecas o colores con los que los artistas indígenas decoraban templos, murales, cruces atriales o capillas posas. De esta manera, considerar al arte tequitqui como un mero *atavismo formal sin significado*⁵⁶, resulta, a todas luces, una lectura banal sobre la producción estético-artística de este momento.

Además, ¿cómo renunciar a lo que se es, a lo que se cree? Resignarse no ofrece posibilidad de futuro. Como señala Cassirer, la función decisiva de cada forma simbólica reside en no tener límites preexistentes entre el yo y la realidad⁵⁷, es decir, a manera de juego de palabras, *yo soy la realidad y la realidad soy yo*. La relación que con el mundo establece el sujeto lo determina como sujeto. ¿Cómo sobrevivir si el mundo conocido –el mundo en que se es- es negado por la imposición de otro?, ¿sería posible comprender ese otro mundo fuera de las definiciones que el anterior nos ofrece?, ¿se puede olvidar todo y reaprenderlo bajo nuevas coordenadas? Señala Cassirer al respecto que no es la historia de un pueblo la que determina su mitología sino al revés, es su mitología la que determina su historia; o más bien, no *determina* sino que ella misma *es* su destino, la suerte que le toca desde el comienzo.⁵⁸

Así lo vinieron a decir, / así lo asentaron en su relato, y para nosotros lo vinieron a dibujar en sus papeles/ los viejos, las viejas. / eran nuestros abuelos, nuestras abuelas, / nuestros bisabuelos, nuestras bisabuelas, / nuestros tatarabuelos, nuestros antepasados, / se repitió como un discurso su relato,/ nos lo dejaron, / ... / Nunca se perderá, nunca se olvidará,/ lo que vinieron a hacer/

⁵⁶ Como lo hizo en su momento José Moreno Villa

⁵⁷ Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas II, el pensamiento mítico*. 2ª edición, México, FCE, 1998 (Sección de obras de filosofía) (Tr. Armando Morones) p 198

⁵⁸ *Ibíd.*, p 22

.../ su renombre, su historia, su recuerdo./ Así en el porvenir/ jamás perecerá,
jamás se olvidará./ siempre lo guardaremos/ nosotros hijos de ellos, los nietos./
.../ lo vamos a decir, lo vamos a comunicar/ a quienes todavía vivirán, habrán
de nacer, los hijos de los mexicas, los hijos de los tenochcas...⁵⁹

El signo surgió entonces para establecer la sincronidad con el oculto deseo de hacer que un hecho correspondiera a otro, dice Herber Read.⁶⁰ En dos momentos: su nacimiento y su defensa. Los mexicas eran un pueblo que estaba acostumbrado a tratar con las contradicciones, con los ciclos ¿Por qué no la conquista pudo ser entendida como un ciclo más, como un momento que ya estaba predicho, como una batalla que tenía que ser librada y que traería la redención? En el signo se llevará a cabo la traducción, la explicación en términos comprensibles, decodificables sólo para la comunidad del propio signo, en sus propias representaciones, en su propia comprensión del mundo, en su propia significación de los fenómenos.

Como lo señalaba Filostrato: <<Aunque dibujáramos a uno de estos indios con tiza blanca>>, concluye Apolonio, <<parecería negro, porque tendría la nariz chata y los rizos rígidos y la mandíbula saliente[...] de modo que el cuadro sería negro para todos los que saben servirse de los ojos>>. El interpretar, concluye Gombrich, el clasificar una forma, afecta el modo como vemos su color. Para confirmarlo, basta que analicemos nuestras propias reacciones al mirar obras gráficas en blanco y negro.⁶¹

⁵⁹ *Loc. Cit.* León Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México, FCE, 1983 (Lecturas mexicanas, 3) pp 74-75

⁶⁰ Read, Herbert. *Imagen e idea. La función del arte en el desarrollo de la conciencia humana*. México, FCE, 1998 (Breviarios, 127) (Tr. Horacio Flores Sánchez) p 17

⁶¹ Gombrich, E. H. *Arte e ilusión. Estudio sobre la psicología de la representación pictórica*. 6ª edición, Londres, Phaidon, 2002 [Tr. Gabriel Ferrater] pp 189-190

1.3.1. Rostro y memoria.

En verdad estas palabras son to-pializ (tli), “lo que nos compete preservar”; así nosotros también, para nuestros hijos, nietos, los que tienen nuestra sangre y color, los que saldrán de nosotros, para ellos las dejamos, para que ellos, cuando ya nosotros hayamos muerto, también las guarden.

De la Crónica Mexicáyotl de Hernando Alvarado Tezozómoc

Una actividad imperante en las tradiciones judaica y prehispánica es la memoria. En tanto que recordar permite la continuidad de la tradición, el vínculo del pasado con el presente que le da futuro. Por ello no todo se recuerda, lo único que la memoria deberá conservar es la historia que pueda integrarse en el sistema de valores de la *halakhah*, la Ley.⁶² Recordar permite integrarse a una comunidad y le permite a esa comunidad tener una “continuidad” en el tiempo. En el mundo prehispánico existían dos enseñanzas fundamentales que recordar: los huehuehtlatolli y la toltecáyotl y un aspecto ético a formar: el rostro.

Huehuehtlatolli y toltecáyotl son “lo que se tiene que recordar”, entendido este hecho como algo activo más que pasivo, y esto porque pese a que esté presente la idea de los abuelos como antepasados, estos antepasados se tornan concretos, tangibles y vivos a través de cada miembro de la comunidad que actualiza sus enseñanzas. Esto sólo es posible dada la relevancia de la historia en el mundo mesoamericano, ya sea como historiografía o como recuerdo. Esto es, ya sea como dato o como evento anterior, como compendio de nombres y fechas o como deber del sujeto para el movimiento del cosmos, implicadas ambas. Por ello el papel del filósofo, del tlamatinime, es el de alumbrar, de guiar sin ahumar. El mensaje dominante en el discurso es el respeto a la tradición y el valor de pasar los mismos consejos a sus propios hijos, no tanto por sus palabras, sino por sus acciones y su ejemplo: “Si

⁶² Cassigoli, Rossana. *Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano*. Barcelona, Gedisa, 2010 pp 50-51

*vivieras, con esto educarás a tus hijos, los harás hombres; les entregaras y les dirás todo esto*⁶³, dicen los huehuetlatolli. La madre, en otro de estos textos, dice a su hija que tiene que vivir su propia vida, pero que no puede hacerlo sin los consejos que le ha compartido su padre: “*pon y guarda este discurso en e interior de tu corazón, no se te olvide; que sea tu tea, tu luz, todo el tiempo que vivas aquí sobre la tierra. La sabiduría de su padre y de los viejos debe actuar como la luz en el camino*”.⁶⁴

Lo relevante del juego de la memoria en estos discursos es la temporalidad que adquieren al, primeramente, ser apropiados por el sujeto, tanto el que los recibe como el que los dice; ya que cada uno de estos discursos estaba dirigido a una etapa específica de la vida, esto es, a la problemática característica de cada etapa de la vida; por lo que eran dichos y escuchados justo cuando se vivía ésta, por lo que debieron haber parecido *cercanos, justos* a las preocupaciones y deseos –tanto de los que los escuchaban, como de los que los externaban- de la etapa que se vivía, en el aquí y ahora específicos (particulares) convirtiendo al pasado en presente y al presente en elemento del futuro. El pasado es una especie de faro que guía el quehacer de las personas actualizándose y, a su vez, marcando un punto de llegada, un objetivo. Otra nota distintiva de estos discursos, es su carácter de invitación, de exhortación al *auto-control*; el cual estaría conforme con la idea relacionada al destino de la vida humana, la cual, si bien está determinada al nacer –por la posición de los astros, la hora, el día, el año de nacimiento-, era posible modificar provechosamente por medio de rituales como el “bautismo” (sic)⁶⁵ y el seguimiento de las exhortaciones expresadas en los Huehuetlahtolli. Esto es, el sujeto indígena podía *dirigir* su propio destino por donde le pareciera correcto, obedeciendo a la tradición, apelando a la búsqueda interna por el equilibrio. En consecuencia, las pláticas de los *Huehuetlahtolli*, por ejemplo, iban dirigidas a un sujeto concebido de manera particular: los cuales simbolizaban “*In itli, in yóllotl*, rostro y corazón, en el pensamiento náhuatl lo que puede llamarse la *fisonomía moral*; donde el corazón se constituye como el principio dinámico de un ser humano....

⁶³ León Portilla, Miguel. *Op. Cit.*

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ Cfr. León-Portilla, Miguel. *Literaturas indígenas de México*. 2ª Edición, México, FCE/MAPFRE, 1992 pp. 192-201

Centro del que parece provenir toda acción del hombre... y la idea de rostro, con la del dinamismo interior del propio yo”.⁶⁶ El rostro simboliza la identidad del sujeto configurada hacia el futuro, enraizada en el pasado como actualidad.

El que los *Huehuetlahtolli* apelaran a la imagen *in ixtli, in yóllotl*, permite advertir esa “dialéctica” presente en el pensamiento indígena de esta época. Una dialéctica a la que recurrieron para “lidiar” con el mundo, en el que las cosas cambian. A diferencia de Occidente, el pensamiento indígena anterior a la Conquista le encontró salida a esta contradicción proveniente del cambio sosteniendo la existencia de diferentes “*transcurrires* de tiempos” para los seres humanos, para los dioses, según el año, la estación, etc. Así como principios dinámicos que otorgan una estabilidad que puede parecerse permanente, pero que en sus cimientos es dinámica. Además, al recurrir a los Huehuetlahtolli, el hombre nahua hacía un ejercicio múltiple, ya que este discurso provenía “teóricamente” (es decir, siguiendo la especulación filosófica mesoamericana) también de la coexistencia de varias “escuelas” de pensamiento indígena durante los siglos XV y XVI: la de Tlacaélel-Huitzilopochtli, la “Epicúrea” y la del renacimiento tolteca⁶⁷.

La *toltecáyotl* o *toltequidad*, base de la escuela del Renacimiento tolteca, constituye no sólo el legado de los antepasados, sino, sobre todo, un ideal que, prácticamente todos, los pueblos mesoamericanos persiguen. Ideal que, además, se torna una especie de <<ideología hegemónica>> que cada uno de ellos adapta a sus circunstancias e intereses⁶⁸. Este ideal abarcaba todas las esferas de la vida, constituía un modelo aspirado, tanto a nivel individual como a nivel de la sociedad, del pueblo. Este ideal, por otra parte, también se buscaba a nivel urbano (construcción y distribución de palacios, por ejemplo). De aquí, que uno de los “rastros” más importantes que aún quedan de este ideal lo constituyen lo que ahora llamamos <<vestigios arqueológicos>>. Asimismo, este ideal constituía una especie de refinamiento que se buscaba en todas las esferas de la vida. Por lo que el ejercicio de la

⁶⁶ León/Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México, FCE/SEP, 1983 (Lecturas Mexicanas, 3) p 146 (los paréntesis son nuestros)

⁶⁷ *Apud.*, *Ibíd.*, pp170-174

⁶⁸ *Apud.* Conferencia “Toltecas y Chichimecas” de Federico Navarrete, realizada el 31 de octubre de 2005 en la Academia Mexicana de la Historia.

memoria fue fundamental frente a la evangelización española. En tanto que la creencia de que era “lo que se tenía que preservar” más que ninguna otra cosa, se constituye como *resistencia cultural*.

La “Toltequidad” es lo que los antiguos mexicanos se referían para abarcar lo que consideraban herencia suya, semilla de inspiración y condicionante de ulteriores logros. La toltequidad o toltecayótl, el legado de Quetzalcóatl y los toltecas, abarcaba la tinta negra y roja –la sabiduría-, la escritura y calendario, libros de pintura, conocimiento de los caminos que siguen los astros, las artes, entre ellas la música de las flautas, bondad y rectitud en el trato con los seres humanos, el arte del buen comer, la antigua palabra, el culto de los dioses, dialogar con ellos y con uno mismo...⁶⁹ Esta memoria mesoamericana, implicada en la toltecayotl, constituye una filosofía de la historia que se haya inmersa en la cosmogonía y cosmología de estos pueblos y que por lo tanto es parte de la vida (lo que la dirige, la guía).

Sin embargo, el cultivo de la memoria y con ello de la identidad propia como parte de una comunidad, se practica en la cotidianidad, incluso hasta el día de hoy, refiere Carlos Lenkersdorf que desde el nacimiento de una persona en el pueblo tojolabal, la educación significa vivenciar la comunidad, el <<nosotros>>, al dar a luz la madre, es acompañada por los adultos casados de la familia extensa, quienes van pasando al recién nacido en sus brazos como símbolo de aceptación para durante los primeros meses de vida, permanecer en el rebozo, ya sea a espaldas o en el pecho de su madre, vivenciando con este hecho la permanencia del ámbito del <<nosotros>> en la relación madre-hijo, círculo que, al nacer el segundo hermano se amplía, puesto que el primogénito ahora, recibe la tarea de responsabilizarse por completo del hermano o hermana menor, a la tierna edad de cinco años “continúa siendo educando el primogénito en el contexto familiar pero, a la vez, se está convirtiendo en educador, en relación con el o la hermanita que nacen después de él o ella”.⁷⁰

⁶⁹ Cfr. León-Portilla, Miguel. *Toltecayótl: aspectos de la cultura náhuatl*. México, FCE, 1980 (Colección Antropología)

⁷⁰ Lenkersdorf, Carlos. *Filosofar en clave tojolabal*. México, Miguel Ángel Porrúa, 2005 [Filosofía de nuestra América] p 67

2. Historia *passionis*.

Y así vieron los más primeros dioses que el uno es necesario, que es necesario para aprender y para trabajar y para vivir y amar. Pero vieron también que el uno no es suficiente. Vieron que se necesitan los todos y sólo los todos son suficientes para echar a andar al mundo. Y así fue como se hicieron buenos sabedores los primeros dioses, los más grandes, los que nacieron al mundo. Se supieron hablar y escuchar los dioses estos. Y sabedores eran. No porque supieran muchas cosas o porque supieran mucho de una cosa, sino porque se entendieron que el uno y los todos son necesarios y suficientes.

Relatos del viejo Antonio⁷¹

La segunda parte del presente trabajo, está constituida por la descripción de las nociones historia *passionis* y memoria ética, hecha por Manuel Reyes a la luz de la revisión a contrapelo de la historia de España, de la filosofía de la historia y la crítica a la Modernidad elaborados por autores como Adorno, Benjamin y Horkheimer desde su propia singularidad, enriquecidos por viejas nociones filosóficas como justicia y verdad.

De forma que la noción *historia passionis* es aportación de la Filosofía después del Holocausto, mencionada por vez primera en el texto “Memoria de Auschwitz” de Manuel Reyes, es resultado de la revisión crítica que se hace del discurso histórico en el que se determina y justifica quienes son los vencedores, quienes las víctimas y quienes los héroes de forma incuestionable, ya que es en estos discursos en los que se sustenta la identidad nacional oficial de, por ejemplo, nuestro país, dando lugar a imaginarios como la Virgen de Guadalupe o la corriente “Mexica tiahui”.

⁷¹ Subcomandante Insurgente Marcos. *Relatos de el viejo Antonio*. 2ª edición, San Cristóbal de las Casas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002 (Armando Bartra, prólogo) pp156-157

Al escuchar esta noción, lo primero que llama la atención es el término *passionis*, en tanto nos remite a un contexto religioso y, además subjetivo. Al definir la palabra *pasión* nos encontramos con que refiere a una emoción, a un sentimiento muy fuerte hacia *otro* que puede ser una persona o una idea, porque ésta nos conmueve, nos “toca”, pero que, de acuerdo al DRAE, lleva implícito un estado pasivo en el sujeto que la padece. En el cristianismo, *Pasión* se refiere al proceso en el que Jesús es finalmente crucificado después de ser arrestado y enjuiciado por los romanos. Con el concepto historia *passionis*, Reyes Mate pretende enfatizar la idea de que existe una historia debajo de los discursos históricos oficiales que han dictado los vencedores de la historia y que al no ser mencionada, se busca su olvido, es decir, la negación de su existencia; y con ello, la negación del sufrimiento, la frustración o la negación del proyecto de vida y de esperanza a que las víctimas tenían derecho. La historia *passionis* es la realidad sumergida en el pasado que tiene que ser reivindicada justamente como parte de la realidad y su negación es una injusticia, puesto que con ella se pretende desaparecer la reivindicación de los derechos pendientes de la conciencia de la generación presente. La memoria, entonces, es justicia porque reabre el archivo y coloca como causa pendiente la respuesta a las injusticias pasadas⁷². De forma que hacer justicia es responder de las causas pendientes.

La historia *passionis* hace visible lo que en el discurso histórico al que estamos acostumbrados no lo es, pese a su objetividad, a su apego a los hechos “tal y como estos ocurrieron”. La historia *passionis*, sin embargo, no pretende constituirse como la única forma de hacer justicia, pero sí advierte sobre la necesidad de replantear el discurso histórico, en tanto esto significa trazar un presente y un futuro más justos, con correspondencia con paradigmas como la sustentabilidad o la multiculturalidad o el compromiso de Porto Alegre “Otro mundo es posible”.

De forma que la historia no es un recuento del pasado únicamente, no es una serie de datos que se puedan colocar sólo como anteriores a un sujeto o a una comunidad. En la noción de historia y en lo que se reconoce como tal, se constituye el presente, por ello, como en todo discurso, el *cómo se hace* es fundamental. De ahí que sea central para la comprensión de la

⁷² Mate, Reyes. *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid, Trotta, 2003 pp 23-24

memoria ética –otra noción proveniente de la Filosofía después del Holocausto- la historia *passionis*, que constituye el secreto ocultado por el pensamiento occidental, la parte triunfadora, y de cuyo recuerdo depende que la opresión siga o cese.⁷³ Es el asombro mudo del ángel de la historia de Walter Benjamin expresado por sus ojos desorbitados:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irrefrenablemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.⁷⁴

Para construir la historia *passionis*, resulta indispensable hacer escuchar la voz de las víctimas, de todos aquellos y aquellas que han sido excluidos, borrados y marginados de la historia. A través de la historia *passionis* se trata, de acuerdo con Teresa de la Garza, de repensar la razón abriendo los ojos a su historia, de revisar la historia de la filosofía ilustrada desde una perspectiva crítica que tiene como guía la memoria, más no cualquier memoria, sino la *memoria passionis*, la memoria del sufrimiento, con la que se trata de hacer presente una tradición que siempre ha estado ahí, pero que ha sido olvidada y que, de

⁷³ *Ibíd.*, p 128

⁷⁴ Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos*. Madrid, Taurus, 1989 p 46

darle la oportunidad de resurgir, puede ayudarnos en el intento de darle sentido a nuestra experiencia presente,⁷⁵ y de construir un futuro más luminoso.

La historia *passionis* confronta el discurso teórico –tanto histórico como filosófico en este caso- con la realidad que genera, por ello se constituye como acción presente: hacer justicia a las víctimas pese al paso del tiempo, para evitar que Auschwitz se repita. Pues el peligro lo constituye el hecho de cerrar la herida en falso, de hacer generalizaciones cómodas y negar el carácter concreto de la conquista de México, por ejemplo. Porque, como dice Adorno⁷⁶ no podemos saber qué son el bien absoluto, la norma absoluta o incluso qué son el ser humano, o lo humano, y la humanidad, pero sabemos perfectamente qué es lo inhumano. Por lo que no podemos continuar negando o minimizando la inhumanidad de hechos como la conquista de México, en aras de una supuesta objetividad o de una superación, como lo pudimos ver en los recuentos que se hicieron de la historia con motivo del bicentenario de la Independencia y centenario de la Revolución, donde lo que se festejó fue, justamente, la injusticia y el olvido.

Así, la instrumentación del olvido, presente en el discurso histórico oficial, desde el poder es uno de los mecanismos destructivos de la modernidad, ante esta instrumentalización el tema de la memoria significa la reivindicación de los derechos de las víctimas, por un lado y, por el otro, la recuperación de una genealogía que remite a un pasado doloroso. Ya que desde el poder se fomenta el olvido para evadir la responsabilidad por los crímenes del pasado y desde la conciencia de la población existe una actitud negativa con respecto a la recuperación de su propia genealogía. Por ejemplo, cuando se les preguntaba en los programas de radio o televisión a las personas qué se celebraba con el bicentenario de la Independencia, por ejemplo, sólo alcanzaban a decir “que México es un país libre”, sin que esto tuviera alguna clase de contenido concreto para ellas. O la negativa del ex presidente Zedillo ante los cargos por genocidio presentados en contra suya por los acontecimientos perpetrados por el ejército en Acteal durante su gobierno.

⁷⁵ Cfr. De la Garza, Teresa. *Política de la memoria. Una mirada sobre occidente desde el margen*. Barcelona, Anthropos/Universidad Iberoamericana, 2002 (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico; 128)

⁷⁶ *Loc. Cit., Op. Cit.*, p 119

Por esta razón se requiere de un esfuerzo especial para contrarrestar estos mecanismos. Y por ello el pensamiento Latinoamericano ha hecho de la memoria uno de sus aspectos principales.⁷⁷ Dice Rosario Castellanos:

No busques lo que no hay: huellas, cadáveres que todo se le ha dado como ofrenda a una diosa, la Devoradora de Excrementos.

No hurgues en los archivos pues nada consta en actas.

Más que aquí que toco una llaga: es mi memoria.

Duele, luego es verdad.

Sangre con sangre y si la llamo mía traiciono a todos.⁷⁸

Por ello, el lugar y el papel de las víctimas es crucial tanto para la historia *passionis* como para la memoria ética, pues no es lo mismo hablar de las víctimas como posibilidad sino como hecho. Lo acontecido no es la confirmación de una hipótesis, sino un acontecimiento que funda la reflexión y que es objeto de la memoria.⁷⁹

De manera tal que este acontecimiento no se reduce universalizándolo, sino que es su singularidad la que abre la reflexión y la que le da valor de universal. En tanto el pasado no constituye algo “natural” o “necesario” para que estemos aquí, algo que se va diluyendo con el paso del tiempo y que consideramos prescindible en aras de un futuro mejor. El pasado, en la historia *passionis*, es la posibilidad de que aquello que fue posible, y fracasó, aparezca como la única novedad posible. Esto es, si la filosofía se hace cargo ahora de esos sueños no es para reproducir las viejas respuestas, sino para actualizar sus preguntas. Dicho en otras palabras: sólo si las generaciones actuales hacen suya la pretensión de liberación de las generaciones pasadas pueden quebrar el presente y esperar algo distinto de lo que ya tienen.⁸⁰

⁷⁷ Pilatowsky, Mauricio, *Op., Cit.*, pp13 -14

⁷⁸ Canto, Susana, Fernando Orduña y Armando Ponce (antologadores) *100 poemas mexicanos en papel revolución*. México, Secretaría de Educación del DF/Gobierno del DF, 2008 p 168

⁷⁹ Mate, Reyes. *Ibíd.*, p 117

⁸⁰ Mate, Reyes. *La razón de los vencidos*. 2ª edición, Barcelona, Anthropos, 2008 [Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico; 61] pp 206-207

Por ello, para que la historia *passionis* mantenga su acción liberadora del presente por el pasado, es necesario que ésta se apoye en la memoria como una actividad *conmovedora*, que sentimos tan fuertemente que se convierte en nuestro *ethos*⁸¹, es decir, en nuestra búsqueda permanente, en lo que nos falta para estar completos. En tanto que debemos entender como justicia la reparación del daño causada a la víctima más que el castigo al culpable. Por lo que el número de víctimas o los motivos a los que obedece el hecho (políticos, de género, de indiferencia, de odio, etc.) no son relevantes para esta exigencia, no hay una gradación del mal o una escala de maldad que nos permita hablar de un crimen que sea más que otro, pensemos en lo ocurrido en la guardería ABC de Hermosillo o en los feminicidios en Ciudad Juárez, o en la masacre de Acteal o en los mineros de Pasta de Conchos. Para las víctimas y sus familiares el tipo crimen no aminora el sufrimiento. Su pérdida, la injusticia de ver truncada una vida, el dolor y la indignación, no tienen ninguna relación con la motivación del criminal. La identidad de la víctima y la dimensión de su sufrimiento son ajenas a la calificación del crimen⁸², la singularidad de la víctima, recordemos, es la que le da carácter universal al delito perpetrado en su contra:

Una tarde en mi casa dejé sola a Rosario Ibarra de Piedra⁸³ mientras iba a contestar el teléfono, entre tanto empezó a llover. Cuando volví la encontré llorando: “¿Qué le pasa, Rosario?” “Es que pensé que donde quiera que esté mi muchacho ha de estar mojando”.⁸⁴

⁸¹ Cfr. González, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. México, FFyL/UNAM-FCE, 1997

⁸² Pilatowsky, Mauricio. *Op., Cit.*, p 2

⁸³ Rosario Ibarra de Piedra es una luchadora social incansable, reconocida en muchos países por su vitalidad, su entereza y su exigencia para lograr la liberación inmediata de presos políticos. Su lucha social inició en 1973, cuando su hijo Jesús Piedra fue acusado de pertenecer a la "Liga Comunista 23 de Septiembre", por lo que éste tuvo que huir para evitar al gobierno represor de entonces, iniciándose así la persecución y el hostigamiento en contra de la familia Ibarra.

A partir de ese momento Rosario Ibarra comenzó la búsqueda de su hijo. Infinidad de veces acudió a las oficinas de Gobierno. Se entrevistó 39 veces con el ex presidente Luis Echeverría, quien le prometió que se resolvería “su problema”, pero nunca sucedió.

Rosario se convirtió en la principal impulsora de la organización de familiares de desaparecidos y el 12 de diciembre de 1979 logra conformar el Comité Nacional Pro-defensa de Presos, Perseguidos, Desaparecidos y Exiliados Políticos, que aglutinó a familiares de desaparecidos, organizaciones estudiantiles, sindicales, campesinas y algunos partidos políticos.

⁸⁴ Poniatowska, Elena. *Op. Cit.*, p 80

Para romper la lógica de la historia oficial, la sociedad tendrá que tener presente que ella, en este momento de su historia, es fruto de la violencia y sólo la puede superar si no la pierde de vista. La significación de la víctima está en el hecho objetivo de serlo, en la violencia injusta que padece siendo inocente, y no en la opinión política que tenga⁸⁵.

2.1. Memoria ética

No es el bastón del caporal sino el final de la Novena Sinfonía la expresión del sentimiento moral.

Max Horkheimer⁸⁶

Como señalábamos anteriormente, la noción de *memoria ética* va de la mano con la de *historia passionis*, en tanto ambas nos permiten reconstruir el pasado “a contra pelo”. Por ello, es necesario hacer presente que la noción de *memoria* tiene raigambres profundas en la disciplina filosófica, por ejemplo Platón, quien la desarrolla principalmente con la idea del bloque de cera (191 d)⁸⁷ o Aristóteles en su tratado *Parva Naturalia*. En ambos autores, la memoria constituye una facultad de la que se apoya la razón para llegar a la verdad, en Aristóteles como *pathos* y en Platón como la facultad del recordar sensible, la retención de las impresiones y de las percepciones.⁸⁸

Al buscar una definición de memoria, ésta, tal como la define Nicola Abbagnano⁸⁹, es la posibilidad de disponer de los conocimientos pasados y (*sic*) parece estar constituida por dos condiciones o elementos diferentes: 1) la conservación o persistencia, en una

⁸⁵ Mate, Reyes. *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona, Antrhopos Editorial, 2008 [Huellas. Memoria y Texto de Creación; 31. Serie Problemas: la complejidad negada] pp 8-9

⁸⁶ *Loc. Cit.*, Mate, Reyes, *Op., Cit.*, p143

⁸⁷ Platón. *Teeteto o de la ciencia*. 2ª edición, Buenos Aires, Aguilar, 1963 (Biblioteca de iniciación filosófica, núm. 64) (Tr. José Antonio Miguez) p 175

⁸⁸ En tanto que el recuerdo (reminiscencia) sería un acto espiritual, es decir, el acto por medio del cual el alma ve en lo sensible lo inteligible.

⁸⁹ Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. 3ª edición, México, FCE, 1998 (Tr. Alfredo N. Galletti) pp788-790

determinada forma, de los conocimientos pasados que, por ser pasados, deben quedar sustraídos de la vista: este momento es la *retentiva*; 2) la posibilidad de reclamar, al necesitarlo, el conocimiento pasado y hacerlo actual o presente, lo que es, precisamente, el *recuerdo*. Sin embargo, para este autor, un conocimiento pasado no es ni siquiera simplemente una impronta, una huella cualquiera, ya que una impronta o huella es algo presente y no pasado.

Asimismo, para José Ferrater, se puede distinguir entre recuerdo y memoria, considerándose el primero como el acto de recordar o bien como lo recordado, y la segunda como una capacidad, disposición, facultad, función, etcétera. Ahora bien, no toda memoria es igual: hay una memoria sensible y una inteligible, así como hay una memoria negativa y una positiva. Estas distinciones, señala, fueron elaboradas por la escolástica. Así, durante todo el curso de la época moderna se ha tratado y discutido el problema de la sede de la memoria: la memoria es la huella psicofisiológica dejada por las impresiones en el cerebro y reproducible mediante las leyes de la asociación o se trata de un mero <<puro fluir psíquico>>. En su exégesis de la memoria como tema de la filosofía, Ferrater menciona las ideas al respecto de Platón, San Agustín, Bergson, William James, von Leyden, Russell y, finalmente de G. Ryle, siendo las nociones de los últimos autores las más cercanas a la memoria ética. Puesto que se ocupan del análisis del significado de la expresión “recordar algo pasado”, por lo que la memoria consiste en un acontecimiento psíquico que remite a alguna experiencia pasada y puede ser llamada <<punto de vista del pasado>> con lo que consiste en una <<acción>> u <<operación>> por medio de la cual se mantiene una creencia verdadera acerca de una experiencia pasada.⁹⁰

Por otra parte, para la filosofía política de la liberación, la memoria es un elemento fundamental para el movimiento de emancipación de un pueblo. Ya que es gracias a la memoria que el excluido, el marginado o la <<víctima>> de un sistema, toman conciencia de su situación al conservar, como algo presente, los hechos que suceden y han sucedido en el pasado que le sirven como referencia para expresar la exclusión en tiempo presente. Es importante señalar, que para esta corriente de pensamiento, no existe un sistema que no

⁹⁰ Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, 3. 3ª edición, Madrid, Alianza Editorial, 1981 pp 2176-2177

genere víctimas, de ahí que el compromiso de todo sistema –no sólo político o económico– sea el de minimizar el número de éstas. Lo que coloca a la memoria, tanto en el primer momento de la *acción anti hegemónica*, como del de la *transformación del orden político*, en términos de Enrique Dussel⁹¹. Esto, en tanto que aquel individuo que “activa” la memoria, no solo recuerda lo sucedido a él o a sus seres más cercanos, si no también, a la distancia, es este recuerdo el que le permite establecer vínculos que llevarán a una toma de conciencia comunitaria, a partir de la cual se generan movimientos sociales. Mismos que no se levantan como *uno*, sino como *miles*, esto es, los diferentes movimientos sociales, sin abandonar su singularidad (indígenas, campesinos, mujeres, obreros, estudiantes, etc.), se percatan de que entre ellos hay luchas comunes, lo que les permite conformar un *frente común* (universal), para enfrentarse a una acción unidireccional por parte de la clase gobernante.

Por y para ello, es necesario considerar a la memoria más allá de *psicologismos* o de *epistemologismos*, aunque sin excluir estas funciones, puesto que, finalmente, la memoria no es un sentimiento sino una forma irreductible de conocimiento, y por ello no se puede despreciar en nombre de la historia⁹², pero sí es preciso dotarla de una carga ética, esto es, en otras palabras, que al ser provocada por una herida (por la exclusión, la dominación, la marginación, la conquista, etc.), pueda constituirse como actividad a lo largo del tiempo, trascendiendo su propia temporalidad. De forma que este recuerdo sea más que *saber* de los hechos, que este recuerdo conmueva, no sólo al *corazón*, sino también a la *razón*, llevándonos a actuar, de allí que la noción de Abbagnano sobre la memoria nos sea insuficiente, ya que, en esta reflexión, no habría escisión entre lo que se <<recuerda>> (hechos) y lo que esto <<provoca>> (sentimiento), entre *memoria* e *impronta*, además de dejar fuera de la reflexión al *Otro*, en este caso, a las víctimas de la historia.

El *Otro* es fundamental en la noción de memoria ética en tanto que es precisamente él quien la dota de su acción ética, la cual, desde la perspectiva de la Escuela de Frankfurt, es una *ética del sentimiento*. Para Horkheimer el *sentimiento moral* es un talante lleno de respeto y

⁹¹ Apud. Dussel, Enrique. *Ética de la liberación*. Madrid, Trotta, 2002

⁹² Mate, Reyes. *La razón de los vencidos*. Op., Cit., p 6

amor pues se dirige al otro no por lo que tiene de poderoso sino para que desarrolle su potencial de felicidad, es decir, no tiene por objetivo lograr la consideración que ofrece y exige la sociedad burguesa (el otro es admirable por su poderío), sino que tiene como punto de mira las necesidades del presente cuya superación abre el camino de la esperanza.⁹³ De forma que la memoria significaría aquí, de acuerdo a Walter Benjamin, el irse al pasado para salvar el futuro⁹⁴, pero que, como dice Rosario Castellanos, *si la llamo mía traiciono a todos* (ver infra), es decir, que me puede pertenecer como testigo, pero que no es de mi propiedad, la tengo que compartir con los demás para darle entrada a la exigencia de justicia.

Así pues, esta memoria ética es impensable como mero acto objetivo, es decir, exclusiva de la acción reflexivo racional. Puesto que aquello que lleva al movimiento, a la acción, es el recuerdo que se siente, que afecta. Como citábamos las palabras de Horkeimer al comienzo del capítulo: *No es el bastón del caporal sino el final de la Novena Sinfonía la expresión del sentimiento moral*, es decir, no es un sentimiento al que tengamos que resignarnos momentáneamente ya sea porque nos lo “mereciéramos” o porque proviene de una figura de autoridad y que puede provocar resentimiento; sino como algo que nos deja latiendo el corazón, completamente conmovidos, sin palabras, que queremos volver a vivir y que buscamos en otros espacios:

La memoria no consiste tanto en recordar el pasado en cuanto pasado, como en reivindicar esa *historia passionis* como parte de la realidad: <<Dejar hablar al sufrimiento es el principio de toda verdad>>. La memoria es justicia porque reabre el archivo y coloca como causa pendiente la respuesta a las injusticias pasadas. Hacer justicia es responder de las causas pendientes, y para la formulación de esas preguntas es capital el papel de los testigos.⁹⁵

De manera que lo *pasado* no es evento alejado de mí en el tiempo y espacio, sino es actual en tanto constituye una pieza de mi presente que voy actualizando, como hecho y como

⁹³ *Ibíd.*, p 143

⁹⁴ Benjamin, *Op. Cit.*

⁹⁵ Mate, Reyes. *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política. Op., Cit.*, p 24

recuerdo. El pasado no se coloca en la historia *passionis* “detrás” del sujeto, sino frente suyo, como en el vuelo del ángel de la historia de Benjamin, en el que el futuro se encuentra detrás.

De manera tal que el sentimiento evocado por la historia *passionis* no es abstracto sino concreto, es decir, no es la imagen sufriente de las víctimas de la Conquista española en México, sino el sentimiento que provoca el ver truncado el proyecto de vida propio, individual, donde no cabe hablar de la “necesidad” de estas víctimas para fundar un Estado mexicano instituido en el respeto al otro, como rezan los discursos de los actores políticos de la actualidad, sino enfatizar la idea de la necesidad de hablar de resarcir los daños e incluso de hacerles justicia aún hoy, recordando éticamente, como lo hizo Platón con su maestro Sócrates, como lo harán los poetas mexicas sobrevivientes a la caída de Tenochtitlan:

Con suerte lamentosa nos vimos angustiados. En los caminos yacen dardos rotos: los cabellos están esparcidos. Destechadas están las casas, enrojecidos tienen sus muros. Gusanos pululan por calles y plazas, y están las paredes manchadas de sesos. Rojas están las aguas, cual si las hubieran teñido, y si las bebíamos, eran agua de salitre. Golpeábamos los muros de adobe en nuestra ansiedad y nos quedaba por herencia una red de agujeros. En los escudos estuvo nuestro resguardo, pero los escudos no detienen la desolación. Hemos comido panes de colorín, hemos masticado grama salitrosa, pedazos de adobe, lagartijas, ratones y tierra hecha polvo y aun los gusanos...⁹⁶

La memoria ética conmueve pues aspira a que todo el que obre éticamente debe producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en último término de toda la humanidad, es decir, con pretensión de verdad práctica universal,⁹⁷ aunque se trate de un hecho concreto.

⁹⁶ Garibay, Ángel María. *Poesía indígena*. México, UNAM, 1982 (Divulgación literaria, 11) p 13

⁹⁷ Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Disclée, 2001 p 74

En tanto que el hecho pasado se coloca como un “espejo delante de la gente para que se conozca a sí misma y se haga cuerda”, en términos del pensamiento indígena precortesiano, lo que implica que la memoria de los hechos pasados es el mejor de los espejos que podían ponerse ante los hombres para que se conocieran como grupo o como sociedad. Para el pensamiento mexica, entonces, la memoria es actualización presente del pasado, de lo pasado, para tener futuro, para que los abuelos y abuelas tengan futuro, y entonces, el mundo pueda seguir su marcha.

Así, la exhortación por el recuerdo, por el recordar el mito, es el fundamento de la certeza del lugar y el papel que se desempeña en este mundo, el peligro de romperlo o no llevarlo a cabo es la destrucción del mundo y de la humanidad, como lo expresa –como nos lo recuerda- el Popol-Vuh.

Sin embargo, ese recuerdo no sólo se hacía manifiesto por medio de los *Huehuetlahtolli* o de otras enseñanzas de tipo anamnético, sino también por medio del mundo construido por el hombre, es decir, a través de sus templos, atuendos, murales, urbanística, etc.

Ese mundo construido, *artificial* en el sentido que le da Bolívar Echeverría⁹⁸, significaba en sí y por sí el orden de las cosas, el orden del mundo. De manera que podemos decir que la arquitectura mexica, por ejemplo, es una *arquitectura verbal*, donde el templo constituye un texto pétreo,⁹⁹ todo en él está cargado de significado, desde su orientación geográfica, el número de sus escalinatas, su color, e incluso el acto de renovar sus muros exteriores cada 52 años, por ello no es extraño que el arte tequitqui sea considerado como testigo de la conquista. De manera que la memoria sustenta tanto espiritual, como físicamente –e incluso trascendentemente- a la comunidad, en este caso, al pueblo mexica. La memoria se constituye así, como un puente entre los diferentes horizontes del tiempo.

Es importante señalar que es a través del mito y del símbolo que la comunidad mexica plasma y difunde su memoria, por ello cabe preguntarnos ¿qué se debe recordar del mito?,

⁹⁸ Cfr. Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura. Op., Cit.*

⁹⁹ *Apud.*, Conferencia “Mexicas: religión”, Patrick Johansson, Academia Mexicana de la Historia, 23 de noviembre de 2005.

¿qué recordamos a través del símbolo? Más estas preguntas no se pueden responder desde la historiografía, aunque es a partir de una gran cantidad de materiales etnográficos de todo el mundo, que los antropólogos y los historiadores de la religión han aclarado poco a poco el grado en que, dentro de las *sociedades primitivas*, no es <<real>> el tiempo histórico, sino sólo el tiempo mítico... el tiempo soñado cuando el mundo era nuevo...¹⁰⁰ O, como señala Benjamin: “La verdadera imagen del pasado pasa súbitamente. Sólo en la imagen, que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad, se deja fijar el pasado.”¹⁰¹ Si no, las respuestas vendrán a través de la metáfora, de la imagen.

De manera que, lo que se recuerda, no necesariamente puede ser recogido por la Historia, así como lo Histórico –en su sentido historiográfico- no necesariamente es recordado por el que recuerda, sobre todo si su memoria fluye, como para los judíos o los mexicas, a través del ritual o el relato en los que se evoca este pasado. Así, la memoria ética es un acto de la conciencia que cuestiona nuestro presente, como dice Reyes Mate¹⁰², implica más que lo que implican las frases hechas como “hay que aprender del pasado”, ya que tendríamos que reaprender el pasado y, sobre todo, actualizarlo. Puesto que la memoria ética se coloca como la negación a aceptar la condición de ser necesarias las víctimas de la historia. Nos conmina a recordar su carácter de sujetos, de personas a quienes se les negó el cumplimiento de su desarrollo vital. Lo cual cuestiona no sólo nuestro presente, sino nuestra perspectiva de los hechos históricos. En tanto que los convierte en eventos abiertos y no cerrados, a los cuales hay que hacerles justicia más allá del derecho, puesto que es evidente, sobretodo en nuestro país, que al derecho no le interesa la justicia, como en el caso de la indígena Ernestina Ascencio, sólo por citar algún ejemplo.

Pues un peligro es, como avizora Hannah Arendt, que podamos tomar un mal por un bien, como el mesianismo español, que se presenta como un proyecto dominado por el ideal del bien para la humanidad y por otro, como puro terror, como desencadenamiento de una furia jamás conocida contra todos aquellos que se nieguen a ser cristianos:

¹⁰⁰ *Op. Cit.*, p 3

¹⁰¹ *Op. Cit.*, p 44

¹⁰² Cfr. Mate, Reyes. *A contraluz de las ideas políticamente correctas*. Barcelona, Anthropos, 2009

La pura identidad disuelve las diferencias, pule a la humanidad de todas sus diferencias, aunque sea al precio del genocidio. Común al idealismo y al principio de identidad es identificar el ser, con el pensar con lo que lo real es verdadero y lo verdadero es real. Lo que se esconde tras esa aparente concordia es el sometimiento del hombre y de la naturaleza, al precio de disolver y difuminar toda diferencia y pluralidad... Nada extraño entonces que la razón no encuentre en la realidad más que lo que ella pone.¹⁰³

Como podemos apreciar, por ejemplo, en el intento de Ramón Lull por sistematizar, utilizando letras del alfabeto con figuras geométricas para el tratamiento de problemas que se generan en quienes se “inician” al catolicismo y que, anteriormente, profesaban otras creencias religiosas. Lull – o Lulio- creía firmemente que todas las preguntas y todas las respuestas posibles de plantear estaban en su Arte. Lulio se sentía seguro de que poseía la verdadera luz intelectual y de que como fervientísimo y devotísimo creyente católico estaba completamente libre de errores heréticos y de que su propósito era piadosísimo.¹⁰⁴

Ya lo señalaba Sartre, Europa creyó en su misión: había helenizado a los asiáticos, había creado una especie nueva, los negros grecolatinos¹⁰⁵ y los indígenas cristianos. La memoria ética nos permite ver las consecuencias en las personas, en sus vidas, del discurso occidental, pero también del indigenista, del nacionalista, del neoliberal. Nos permite *peinar la historia a contrapelo*, desconfiar de las propias conclusiones cuando éstas se presentan como perfectas, unificadoras y excluyentes.¹⁰⁶ La memoria ética nos permite sacar a la luz el fomento por parte de la clase en el poder del olvido para evadir la responsabilidad por los crímenes del pasado, pese a que la filosofía en México, desde el siglo pasado, ha tratado de resolver, aceptando e idealizando, la contradicción inherente al mestizaje, a la conformación cultural, social, intelectual, estética, etc. implicadas por éste.

¹⁰³ Mate, Reyes, *Op., Cit.*, p 128

¹⁰⁴ Ver: Yates, Frances A. *Ensayos reunidos, I Lulio y Bruno*. México, FCE, 1996 [Colección Popular, 438]

¹⁰⁵ Cfr. Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. 3ª edición, México, FCE, 2001 [Colección Popular; 47] [Prefacio Jean-Paul Sartre]

¹⁰⁶ *Apud.*, Pilatowsky, *Op., Cit.*, p 5

2.1. La memoria después de la Conquista.

No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombre hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra, ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder... Siempre viviremos. Al olvido sólo regresaran quienes rinden su historia.

4ª Declaración de la Selva Lacandona, 1º de enero de 1996

A lo largo de la historia de nuestro país, después de la llegada de los españoles, el recuerdo que se ha construido en torno al pasado indígena tanto anterior como contemporáneo a la conquista ha tenido muchos momentos, desde los que hicieron los frailes como Sahagún, la obra de Vasconcelos hasta los trabajos de León Portilla, López Austin o Matos Moctezuma en el terreno historiográfico o de Carlos Lenkersdorf en la parte lingüística o del zapatismo en la parte política, sólo por citar algunos. Sin embargo, nos parece importante hablar en torno a la imaginaria popular sobre el tema, la cual, si bien se ha nutrido del discurso oficial, propone sus propias interpretaciones y recreaciones sobre lo indígena y sobre la conquista.

Coloquémonos frente a un lugar cotidiano: la esquina de las calles de República del Salvador y Pino Suárez en el Centro Histórico de la Ciudad de México, ¿qué vemos? Las fauces de la serpiente se asoman debajo de la construcción colonial ¿será real?, ¿accidental?, ¿la colocó el arquitecto? Y en su caso, ¿para qué? Hemos crecido con la percepción de que las piezas prehispánicas se deben hallar dentro del museo, sobre un pedestal y son intocables, entonces ¿qué hace esta acá en plena calle? ¿Puede significar lo mismo para un indígena que haya vivido en el siglo XVI que para un ciudadano “común y

corriente” del siglo XXI? La exigencia es la misma: ¡Recuerda! ¿Para qué? Como señala Yerushalmi¹⁰⁷, un niño abandonado en el bosque a sus propios recursos lingüísticos, no hablaría hebreo espontáneamente, ni aunque fuera un *enfant sauvage* judío, ni <<recordaría>> que Abraham viajó de Ur a Canaán, sólo el grupo puede legar tanto el lenguaje como la memoria transpersonal.

La memoria ética tiene ante sí dificultades que salvar, puesto que en el caso de las manifestaciones estéticas de inspiración prehispánica contemporánea nos enfrentamos a la imagen del mundo prehispánico y de la conquista creada por el nacionalismo de principios del siglo XX en nuestro país. Como en el caso de los concheros, quienes, mediante una estrategia de simulacro creyente (tequitqui) permiten que la cosmovisión indígena haya logrado resistir y mantenerse vigente, aunque fragmentada e incompleta, hasta la actualidad. Lo que ha mantenido un significado oculto de la religiosidad popular, que en un inicio fue de resistencia y que actualmente los grupos concheros interpretan como una *reconquista cultural*,¹⁰⁸ es decir, una *aztequización* en plenos siglos XX y XXI, que también se presenta en el arte, por ejemplo en la estatua de Cuauhtémoc erigida por Porfirio Díaz en el Paseo de la Reforma en 1887: la altiva estatua del príncipe mexica en el pedestal era ejemplo de la moda indigenista (neoaztequista) en el arte académico de las últimas décadas del siglo XIX. La pintura y la escultura solían evocar escenas del ‘mundo antiguo’ con indios de cuerpo apolíneo, toga romana y rostro de apache.¹⁰⁹

En el caso de los concheros, son dignos de reflexión varios aspectos, el primero de ellos es el hecho de que sus danzas tienen su origen en las llamadas ‘danzas de conquista’ traídas, enseñadas y representadas por los españoles durante la conquista, este tipo de danzas representaban la lucha entre ‘moros y cristianos’ asociando lo ‘moro’ con lo demoniaco y lo ‘cristiano’ con lo celestial y en las que, curiosamente, siempre *ganaban* los cristianos. Al

¹⁰⁷ Yerushalmi Yosef Hayim, *Zajor; La Historia Judía y la Memoria Judía*, 3ª edición, México, Ánthropos Fundación Eduardo Cohen, 2002 [prólogo de Harold Bloom] [Traducción de Ana Castaño y Patricia Villaseñor] [Biblioteca A/Conciencia, 45] p XXXIV

¹⁰⁸ Argyriadis, Kali et al. *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Zapopan, Jalisco, El Colegio de Jalisco/ Centre d’Études Mexicaines et Centroaméricaines/ Institut de Recherche pour le Développement/ CIESAS-Occidente/ ITESO, 2008 p 76

¹⁰⁹ Krauze, Enrique. *La presencia del pasado*. México, Tusquets Editores, 2005, p 92

ser contextualizadas en el mundo americano, los moros se convirtieron en indígenas pero siguiendo el mismo guión de las anteriores.

Otro aspecto es la vestimenta, de acuerdo con Renée de la Torre¹¹⁰, fue el general Pineda quien a finales de los años treinta introdujo el traje azteca a las danzas concheras, cambió el traje tradicional de conchero (falda larga y traje como de fraile pero indígena) por el traje azteca (taparrabos), inspirándose en los códices y murales de Cuernavaca. Y pese a las críticas y resistencias, con el tiempo el traje azteca fue adoptado por la mayoría de los grupos de concheros y de conquista. (Ya que, como lo asienta Martha Stone, hubo mucha resistencia a la innovación de la tradición, pues para los danzantes concheros el nuevo traje era inmoral. Así lo constata la reacción de don Manuel Luna, quien ante la justificación de que danzaban sin camiseta porque así danzaban los antepasados, respondió indignado: “Ciertamente... pero nuestros antepasados eran salvajes y nosotros somos gente civilizada”) También en la danza se introdujeron nuevos instrumentos prehispánicos como *el huehuetl*, *el teponaxtle* y los caracoles. Los pasos de la danza se hicieron más rápidos y las coreografías más complicadas.

Lo que nos ejemplifica el tipo de memoria que ejercemos en lugar de la memoria ética y las repercusiones que tienen en una lectura acrítica y conformista de la historia de nuestro país. Retomando el ejemplo de los concheros, pese a que se muestren dignos de mantener las danzas “prehispánicas”, lo hacen considerando que el pasado fue mejor, que el mundo indígena precortesiano es una especie de *Edad de Oro* de la cual los españoles nos despojaron, enfatizando la destrucción de la cultura y cuya única estrategia de resarcimiento del daño es la exigencia de la devolución del penacho que, supuestamente, era de Moctezuma.

¿Qué recuerdo tenemos del mundo prehispánico? ¿A qué nos conmina el pasado prehispánico? La educación, tan manoseada y pisoteada por las ideologías en turno, nos ha vacunado contra una forma diferente de ejercer la memoria más allá de la pieza de museo, de la basura arrojada a las esculturas de Zumárraga o Motolinia, al olvido de los acuerdos

¹¹⁰ *Op. Cit.* Pp 84-85

de San Andrés, a la aceptación de la multiculturalidad de nuestro país entendida como defecto de carácter o turismo, a vaciar nociones como libertad, justicia, compasión. Nuestro país se asume como diverso en el discurso, pero en la práctica se vive un racismo del que es presa cualquiera que sea distinto de la imagen del mestizo. Pues como afirmara Vasconcelos:

Los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente. Dígase lo que se quiera, los rojos, los ilustres atlantes de donde viene el indio, se durmieron hace millares de años para no despertar. En la Historia no hay retornos, porque toda ella es transformación y novedad. Ninguna raza vuelve; cada una plantea su misión, la cumple y se va. [...] El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina.¹¹¹

Y sin embargo, en la actualidad, las víctimas de nuestra historia, nuestra historia *passionis*, no son exclusivamente de origen indígena: mujeres y hombres de todas las edades muertos por no dejar que sus bosques, selvas, ríos sean presa de la sobreexplotación; porque en sus espacios de trabajo, esparcimiento o estudio carecen de los mínimos requerimientos de seguridad; porque estaban entre el fuego cruzado de criminales; por ser lo que son. La responsabilidad es la misma: hacer justicia.

Actualmente, tenemos muchos pendientes además de la Conquista y la Colonia, el propio mundo indígena precortesiano, la Independencia, la Reforma, el Porfiriato, la Revolución, el Maximato, el priísmo, el 68, la “guerra sucia” de los 70’s y 80’s, el zapatismo e incluso lo que plantea el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, encabezado por Sicilia en momentos recientes.

¹¹¹ Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. 3ª edición, México, Porrúa, 2005 [Sepan Cuantos... Núm. 719] pp12-13

3. “Arte tequitqui” y Modernidad: Memoria ética, historia *passionis* (conclusiones)

El hombre tiene que ser justo, aunque Dios no lo sea o aunque Dios no exista.

Robert Louis Stevenson¹¹²

Finalmente, queremos cerrar el desarrollo de este trabajo reflexionando desde las nociones propias de la Filosofía después de Auschwitz en México el complejo fenómeno que constituye el arte tequitqui desde sus distintas temporalidades y realidades ya mencionadas.

Con la imposición de la cultura hispánica en el mundo prehispánico, desde el principio, se pone en evidencia la lógica de la identidad del pensamiento moderno, esto es, una especie de tautología que sólo es capaz de ver y, sobre todo, de aceptar lo idéntico. De ahí que se ataque desde todos los flancos a lo no-idéntico. Sin embargo este ataque nunca será congruente consigo mismo desde un primer momento, puesto que durante la conquista, tanto económica y militar como espiritual, españoles e indígenas sacaron el provecho que pudieron (y que los primeros permitieron y forzaron a los segundos), ya que como sabemos, en el mundo prehispánico los mexicas eran el imperio que dominaba, prácticamente, toda Mesoamérica. Cuando los españoles llegaron, aprovecharon esta situación para salir mejor librados al establecer alianzas, por ejemplo, con pueblos indígenas enemistados con los mexicas como los tlaxcaltecas. El principio de identidad durante la Conquista de México permitió a los distintos actores distinguirse entre sí, marcar diferencias que, en un segundo momento, sirvieron para establecer un nuevo orden en el *Nuevo Mundo*.

¹¹² *Loc. Cit., Algarabía, México, número 73, año X, octubre 2010*

De forma que la imposición del modelo occidental más perversa, fue el cambio que provocó en la lógica de vida, en el orden del cosmos de los indígenas, el borramiento de su “forma de ser” a cambio de adquirir un poder que antes no habrían alcanzado y que pudieron ejercer como antes no lo habían pensado con la conversión. Aunque evidentemente no era necesario cambiar realmente, sólo fingirlo bien, ser converso en apariencia para recibir los beneficios que ofrecía esta otra “forma de ser”¹¹³, como lo describen Horkeimer y Adorno:

Es verdad que en la historia de Europa, e incluso en el imperio alemán, los judíos bautizados alcanzaron a menudo altos puestos en la administración y en la industria. Pero siempre tuvieron que justificar dicho privilegio con una redoblada sumisión, con celo diligente y tenaz abnegación. Se les permitió acceder a ellos sólo si con su comportamiento hacían suyo tácitamente y confirmaban de nuevo el veredicto sobre los demás judíos: tal es el sentido del bautismo.¹¹⁴

Muestra de este simulacro es, precisamente, el arte tequitqui. En el que el artista indígena representa sutilmente los símbolos de la antigua religión en la producción plástica de la nueva fe y que sólo podían ser “leídos” por los que pudieran desentrañar su significado. Puesto que los españoles no consideraron que la lógica indígena era distinta a la suya, apenas alcanzaban a ver las diferencias y, en su momento, apenas pudieron describirla por medio de términos deficientes provenientes de su propio modelo de pensamiento, nunca quisieron ni pudieron llegar al fondo, lograr una comprensión profunda de lo indígena. Por ejemplo, los términos utilizados por Sahagún al describir los ritos o deidades prehispánicas en su “Historia de las cosas de la Nueva España”, hacen referencias constantes al demonio o lo demoniaco, al pecado o a la ignorancia de los indígenas. Esto es, las descripciones

¹¹³ Con esto, sin embargo, no estamos diciendo que la forma de vida de los indígenas haya sido mejor en ningún sentido, ni que la de los españoles sea peor, lo que queremos enfatizar es el grado de aniquilamiento del sujeto por parte de la lógica de la identidad.

¹¹⁴ Horkheimer, Max y Theodor Adorno. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. 6ª edición, Madrid, Trotta, 2004 (Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía) (Intr. Y Tr. Juan José Sánchez) pp 219-220

siempre anteponían un carácter de inferioridad a lo descrito, de erróneo pero “recuperable”, inocente por ignorancia o perjudicado por una naturaleza innoble y deformada, como en la idea del *ewaipanoma*, ser monstruoso sin cabeza que vivía al sur del continente americano.

Por ello, una de las críticas al pensamiento instrumental moderno hecha por Adorno, es la incapacidad de comprender la contradicción inherente a la realidad, puesto que concibe la contradicción como la aceptación de las diferencias como tales y la desaparición del sueño de disolverlas en la unidad¹¹⁵. “El sueño ha terminado” decía Lennon a finales de los 60’s, es decir, el mundo es distinto a como lo pensábamos, y al verlo distinto, se nos revela como un crisol de diferencias.

El arte tequitqui, es decir, los símbolos indígenas colocados en la imaginería religiosa de los conquistadores se constituye como negación frente al discurso moderno en tanto proviene de las víctimas de un hecho producto de la modernidad, pero también porque en sí mismo es un discurso no comprendido por ésta. Negación que se nos presenta hoy enrarecida por la colonización/obstrucción de la noción *New Age* de la polaridad de los opuestos (ying-yang, etc.) advertida por Zizek,¹¹⁶ y que, como primer movimiento crítico tendrá que reemplazar este tópico de la *polaridad de los opuestos* por el concepto de “tensión” inherente, brecha, no coincidencia del propio Uno. Brecha que Zizek denomina *paralaje*. Es decir, para no caer en el movimiento circular tautológico de la razón moderna, tendríamos que repensar la negación presente en el arte tequitqui como un cortocircuito en el discurso histórico tradicional, el cual ha ido reduciendo sus objetos de estudio a “meros datos objetivos”, con la ilusión de colocar a un mismo nivel una serie de fenómenos incompatibles entre sí, como la idea de sincretismo, que presupone conciliar doctrinas distintas o señalar la asimilación de una cultura por otra. De forma que, aunque sean

¹¹⁵ *Apud.* Tafalla, Marta. *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona, Herder, 2003

¹¹⁶ *Cfr.*, Zizek, Slavoj. *Visión de paralaje*. Buenos Aires, FCE, 2006 [Tr. Marcos Mayer] [Colección Filosofía] pp 9-22

“toleradas” las diferencias, se sigue considerando que los demás cultivan “creencias equivocadas¹¹⁷” y que, sin embargo, se han “limado asperezas”.

La negación presente en el estilo tequitqui también pone en evidencia la no-unidad de la representación y significación en el arte indígena precortesiano, en tanto lo indígena se constituye como un conglomerado de culturas que se fueron desarrollando a lo largo del tiempo y que fueron reinterpretadas, resignificadas, revaloradas, actualizadas por cada pueblo en Mesoamérica. Como es el caso de la cultura Tolteca, y, de modo especial la Chichimeca para los mexicas. En el arte tequitqui se presenta la negación no sólo en la dicotomía español-indígena, sino en lo que constituye y significa propiamente lo español y lo indígena como tales en el siglo XVI, pues ninguna está determinada o constituida como identidad sin huecos. Por ello tampoco podemos hablar de un solo proceso de conquista, ya que ésta no se llevó a cabo de la misma manera en el centro, norte o sur de nuestro país, y mucho menos en Argentina, Perú, Brasil o México.

Por lo que el Otro, el distinto, el no- igual, es concebido como principio negativo, entendido éste como *mal absoluto*, en términos de la Dialéctica de la Ilustración. En tanto pone en peligro con su sola existencia a la humanidad, a la verdad, al bien, ideales de la sociedad moderna. Así, mientras el Estado español ofrecía a los indios, por ejemplo, *aquello que a sus ojos era el bien mayor y más alto que podía darles*. Para Francisco de Vitoria resultaba injusto este ofrecimiento, ya que con éste se cuestionaban los derechos de los españoles en las Indias, como en el caso del derecho de los indios en su territorio. Vitoria, había postulado que el *Derecho de Gentes* regula todo el orbe; que tiene fuerza de ley, no simplemente de contrato; y que toda nación está obligada por él, y en el que se concibe a los indígenas como atrasados, amentes (sic), rústicos, discapacitados y que, por lo tanto, deben ser protegidos:

“De todo lo dicho se infiere un corolario: que el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene

¹¹⁷ Cfr. Sartori, Giovanni. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. México, Taurus, 2006 [Tr. Miguel Ángel Ruiz de Azúa]

poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes. Y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe.”¹¹⁸

Por otra parte, en el discurso histórico tradicional, se acepta que no hay, siquiera, un paralelo lineal entre la Virgen María y Tonanzin, por ejemplo, pero no le da a este juego de planos de significado un carácter contradictorio, no asimilable el uno en el otro. En un capítulo de la serie sobre historia en la televisión creada por Krause, León Portilla decía sobre la conquista que se trataba de un hecho deleznable, que no se puede justificar, pero que tenemos que aceptar que así pasó y que eso somos, lo que le faltó agregar a su discurso es que la justicia hacia las víctimas de la conquista aún está pendiente. Resulta fundamental hablar entonces de la justicia porque para que ella ocurra es necesaria la compasión, entendida como *reconocimiento en el otro de la propia condición*¹¹⁹. Esto es, considerar que su sufrimiento no era necesario, que su derecho a continuar con su vida y su forma de vivirla fue truncada por ser contraria a la búsqueda por la identidad, se trata de dirigirnos al otro para que desarrolle su potencial de felicidad. Por ello es necesario hacer un cambio en el lugar hacia el cual miramos para construir el futuro. El pensamiento moderno ha colocado a la utopía de un mundo mejor en la punta de una lanza que se dirige al progreso en un futuro inalcanzable, entendido éste como la superación de lo anterior a él. Benjamin, a través de la imagen de su ángel de la historia, nos coloca de espaldas al futuro y su prometido progreso, para que mantengamos la mirada en el pasado, pero no para que nos quedemos inmóviles, sino para que podamos construir un futuro en el que las catástrofes del pasado no se repitan. De ahí el papel que tiene la educación. Volver la mirada al pasado, considerar la historia *passionis*, implica incluir a las víctimas o vencidos de la historia, pensar en ésta como la historia del sufrimiento. Por tanto, lo más importante no es que la filosofía convierta al dolor en su objeto de estudio, sino que deje expresarse al dolor. Porque es el lenguaje que emana del dolor, la expresión del dolor, el que aporta la

¹¹⁸ Vitoria, Francisco de. *Relecciones teológicas*, edición crítica del texto latino, *De la potestad civil*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 191-192.

¹¹⁹ *Apud.* Mate, Reyes. *La razón de los vencidos*. 2ª edición, Barcelona, Anthropos, 2008 [Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico; 61]

negatividad y la crítica a la filosofía, la existencia del dolor desmiente la filosofía de la identidad. Del dolor surge la negatividad que hace posible la dialéctica, y es así como lo más material puede irrumpir en la filosofía.¹²⁰ Sin embargo, en nuestra propia existencia se ha ido dejando de lado el valor del dolor, para romper el círculo vicioso de la negación del dolor, es necesario promover y buscar nuevas formas de convivencia no reduccionistas, como sucede con el discurso multiculturalista en oposición a la forma de vida, por ejemplo, de los tojolabales en Chiapas. Mientras el multiculturalismo concibe que las sociedades están compuestas por sujetos distintos entre sí, convierte esta pluralidad en unidad: *todos somos diferentes*, sin embargo, no ha podido dar solución a los aspectos de esta pluralidad que se enfrentan, incluso violentamente entre sí; la comunidad, descrita por Lenkersdorf, es un anillo en el que se trabaja y se vive por el bien de todos, la pervivencia armoniosa de la comunidad que abarca no sólo la parte humana, sino también natural, animal, espiritual, ancestral.

Hablar del arte tequitqui desde la Filosofía después de Auschwitz en México, pone en evidencia, así, la enorme tarea que aún falta por hacer, apenas es la punta del iceberg de la relectura de nuestra historia.

Puesto que, como señala Foucault, no hay ejercicio del poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcione en, a partir de y a través de esta dupla: estamos sometidos a la producción de la verdad del poder y no podemos ejercer el poder sino a través de la producción de la verdad¹²¹, de ahí que tengamos que cuestionar lo que se nos presenta como lo verdadero y desde donde se nos presenta como tal, sin que ello represente el escepticismo absoluto. No tenemos que dudar de la firmeza del suelo que pisamos a cada momento, más bien tenemos que considerar que nuestras más férreas ideas pueden diluirse con el pasar del agua para construir otras y, con ellas, crear otros mundos sin olvidar el pasado y sus catástrofes, trabajando por el resarcimiento de los daños, por la justicia aún pendiente.

¹²⁰ Tafalla, *Op., Cit.*, p 116

¹²¹ Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. La Plata, Editorial Altamira, 1996 [Caronte Ensayos] [Tr. Alfredo Tzveibel] p 28

4. Imágenes



San Miguel Coatlinchan, Estado de México, detalle de la cruz atrial.



Portada lateral de la catedral de Texcoco, Estado de México



Imagen de bulto representando a Cristo durante su pasión. Coyoacan, México D. F.



Esquina de las calles de República del Salvador y Pino Suárez, Centro Histórico, México D. F. (Actualmente parte del Museo de la Ciudad de México, antiguo Palacio de los Condes de Santiago de Calimaya)



Cruz atrial, Huejotzingo, Puebla (1529-1550) Convento bajo la advocación de San Miguel Arcángel.



Capilla posa, Huejotzingo, Puebla



Arco superior de la capilla abierta de Coixtlahuaca (1576), Oaxaca, se aprecia una “cadena de serpientes” y al centro un chalchihuite.



Portada del convento dominico de Coixtlahuaca. Representación de las Arma Christi: lanza, clavos, columna, flagelos y varas de los azotes. Pero en el lado izquierdo se trata de una mano que sujeta un haz de hierba, interpretación del artista del escarnio padecido por Cristo donde uno de los verdugos le jala a un mechón de pelo.



Cruz atrial de San Matías Tepetomatitlan, Tlaxcala



Interior de la Iglesia de San Juan Bautista, Coyoacan México DF

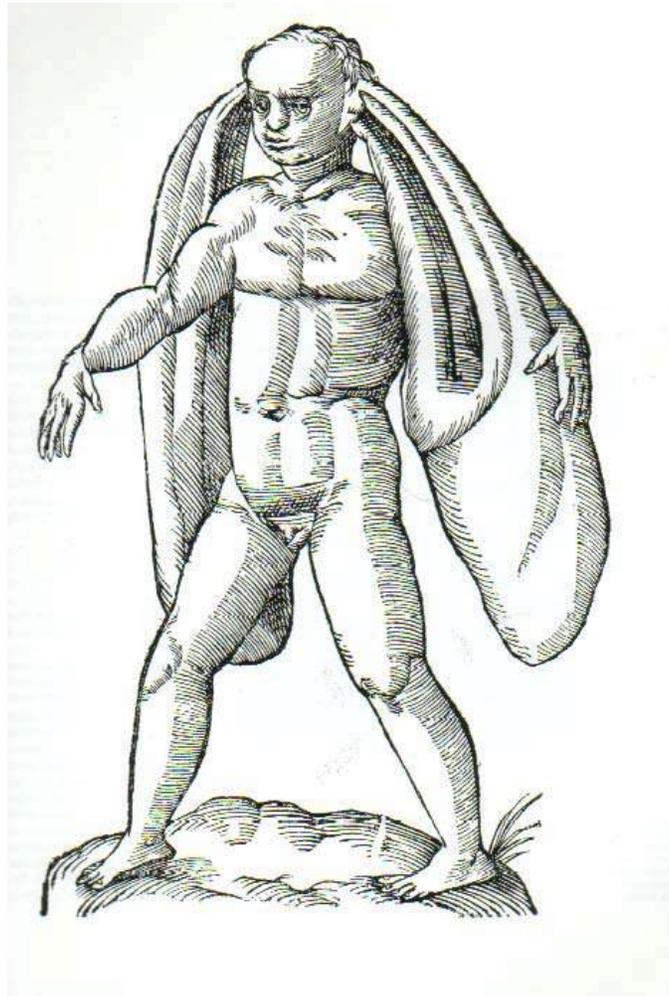


Danzante del zócalo de la Ciudad de México

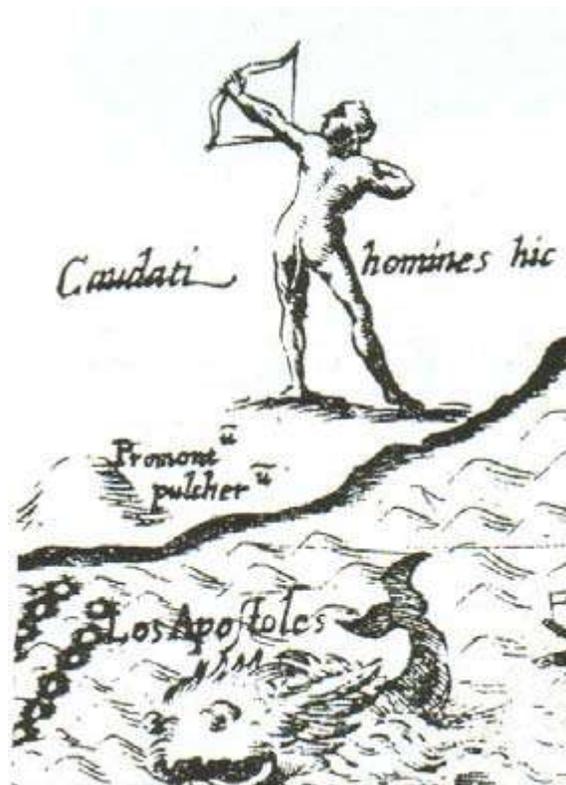




Ewaipanoma, ser mítico que habitaba en Venezuela, Brasil



“Orejon” ser que habitaba la península dde Yucatan



Detalle de un mapa de Chile anexado a la Histórica relación del Reino de Chile (1646) de Ovalle



“Gigante” grabado de Dorm Pernety que ilustra los seres encontrados por Magallanes en su viaje



Grabados de Americaes Pars Tertia (1592) de Theodor de Bry

5. Bibliografía

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. 3ª edición, México, FCE, 1998 (Tr. Alfredo N. Galletti)
- Acha, Juan. *Las culturas estéticas de América Latina (reflexiones)*. México, UNAM, 1993 (Coordinación de Humanidades)
- Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1975
- _____ *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. 4ª edición, Madrid, Taurus, 2003 [Versión Joaquín Chamorro Mielke]
- _____ *Teoría estética*. Madrid, Ediciones Akal, 2004 [Obra Completa, 7] [Akal / Básica de bolsillo] [Tr. Jorge Navarro Pérez]
- Apel, Kart-Oto et al. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México, Siglo XXI/UAM-I, 1992 (Tr. Luis Felipe Segura)
- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalem. Estudio sobre la banalidad del mal*. 2ª edición, Barcelona, Editorial Lumen, 1999 [Tr. Carlos Ribalta]
- Argyriadis, Kali et al. *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Zapopan, Jalisco, El Colegio de Jalisco/ Centre d'Études Mexicaines et Centroaméricaines/ Institut de Recherche pour le Développement/ CIESAS-Occidente/ ITESO, 2008
- Alighieri, Dante. *El convivio*. Buenos Aires, Austral, 1948 [Colección Popular Austral, 875]
- Anaya Duarte, Juan. *El templo en la teología y la arquitectura*. México, Universidad Iberoamericana, 1996 (Colección <<Fe-Cultura>> 6)
- Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos*. Madrid, Taurus, 1989
- _____ *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México, Ítaca, 2003 [Tr. Andrés E. Weikert] [Int. Bolívar Echeverría]
- Bonassie, Pierre, Pierre Guichard y Marie-Claude Gerbet “La época de los visigodos », en *Las Españas medievales*, Barcelona, Crítica, 2001
- Bonifaz Nuño, Rubén. *Imagen de Tláloc. Hipótesis iconográfica y textual*. 2ª edición, México, UNAM, 1996 (Coordinación de Humanidades, Seminario de Estudios para la Descolonización de México)
- Burgos, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México, Siglo XXI editores, 1985
- Canto, Susana, Fernando Orduña y Armando Ponce (antologadores) *100 poemas mexicanos en papel revolución*. México, Secretaría de Educación del DF/Gobierno del DF, 2008
- Cassigoli, Rossana. *Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano*. Barcelona, Gedisa, 2010 [Pról. Humberto Giannini] [Biblioteca Iberoamericana del pensamiento]
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. México, FCE, 2003 [Tr. Armando Morones]
- Castellanos, Rosario. *Balún Canán*. 2ª edición, México, FCE, 2005 [Colección Popular, 92]

- Colombres, Adolfo (comp.) *La cultura popular*. 6ª edición, México, Premia Editora, 1991 (La Red de Jonás)
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el Aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. 2ª edición, Lima, Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar”/Latinoamericana Editores, 2003
- De la Garza, Teresa. *Política de la memoria. Una mirada sobre occidente desde el margen*. Barcelona, Anthropos/Universidad Iberoamericana, 2002 (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico; 128)
- De Sahagún, Fr. Bernardino. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. 9ª Edición, México, Porrúa, 1997 (“Sepan Cuantos...”, 300) (Ed. Ángel Ma. Garibay)
- Dussel, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid, Nueva Utopía, 1993
- _____ *Ética de la liberación*. Madrid, Trotta, 2002
- _____ *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Disclée, 2001
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México, FF y L-UNAM/Ítaca, 2001
- _____ (comp) *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México, Era/FFyL-UNAM, 2005
- _____ *La modernidad de lo barroco*. 2ª edición, México, Era, 2010
- Eliott, J. H. “España y América en los siglos XVI y XVII”, en Leslie Bethell (ed.) *Historia de América Latina, tomo II*. Barcelona, Crítica, 1990
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. 3ª edición, México, FCE, 2001 [Colección Popular; 47] [Prefacio Jean-Paul Sartre]
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, 3. 3ª edición, Madrid, Alianza Editorial, 1981
- Feyerabend, Paul. *Adiós a la razón*. 3ª edición, Madrid, Tecnos, 1996 [Tr. José R. de Rivera]
- Foucault, Michel. *La palabra y la cosa*. 30ª edición, México, Siglo XXI, 2001
- García Düttmann, Alexander. *The gift of language. Memory and promise in Adorno, Benjamin, Heidegger and Rosenzweig*. The Athlone Press, London, 2000
- Garibay, Ángel María. *Poesía indígena*. México, UNAM, 1982 (Divulgación literaria, 11)
- Gombrich, Ernst Hans Joseph. *Arte e ilusión. Estudio sobre la psicología de la representación pictórica*. España, Phaidon, 2008
- González, Juliana. *El ethos, destino del hombre*. México, FFyL/UNAM-FCE, 1997
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, FCE, 2000 [Tr. Jorge Ferreiro]
- Horkheimer, Max. *Teoría crítica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003 [Tr. Edgardo Albizu y Carlos Luis] [Biblioteca de Filosofía]

- _____ y Theodor Adorno. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. 6ª edición, Madrid, Trotta, 2004 (Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía) (Intr. Y Tr. Juan José Sánchez)
- Kobayashi, José María. *La educación como conquista (empresa franciscana en México)* 2ª edición, México, El Colegio de México, 2002 (Centro de Estudios Históricos)
- Krauze, Enrique. *La presencia del pasado*. México, Tusquets Editores, 2005
- Kubler, George. *La arquitectura novohispana del siglo XVI*. México, FCE, 1986
- Lenkersdorf, Carlos. *Filosofar en clave tojolabal*. México, Miguel Ángel Porrúa, 2005 [Filosofía en nuestra América]
- León-Portilla, Miguel (Editor). *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de san Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*. México, UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales, 1986
- _____ (Estudio Introductorio). *Huehuetlahtolli, testimonios de la antigua palabra*. México, Comisión Nal. Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, 1988 (Versión de L. Silva Galeana)
- _____ *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. 2ª Edición, México, UNAM/IIH, 1959 (Publicación del Instituto de Historia, no 52) (Pról. Ángel Ma. Garibay)
- _____ *Literaturas indígenas de México*. 2ª Edición, México, FCE/MAPFRE, 1992
- _____ *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México, FCE/SEP, 1983 (Lecturas Mexicanas, 3)
- _____ *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México, FCE, 2003 (Sección de Obras de Antropología)
- _____ *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. 29ª edición, México, UNAM, 2009 (Biblioteca del estudiante universitario, 81)
- Mate, Reyes. *A contraluz de las ideas políticamente correctas*. Barcelona, Antrhopos, 2009
- _____ *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona, Antrhopos Editorial, 2008 [Huellas. Memoria y Texto de Creación; 31. Serie Problemas: la complejidad negada]
- _____ *Memoria de Auschwitz*. Madrid, Trotta, 2003 (Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía)
- _____ *Memoria de Occidente*. Barcelona, Antrhopos, 1997
- _____ *La razón de los vencidos*. 2ª edición, Barcelona, Antrhopos, 2008 [Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico; 61]
- Martínez, José Luis. *Hernán Cortés* (Versión abreviada) México, FCE, 2005 [Breviarios, 519]
- Menke, Christoph. *La soberanía del arte. La experiencia estética según Adorno y Derrida*. Madrid, Visor, 1997 [La balsa de la Medusa, 85]

- Middleton, David y Derek Edwards (Comp.) *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*. Barcelona, Paidós, 1992 (Cognición y Desarrollo Humano/24) (Tr. Luis Botella García del Cid)
- Moreno Villa, José. *La escultura colonial mexicana*. México, FCE, 1986 (Arte Universal)
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. 2ª Edición, México, FCE, 1977 (Tierra Firme)
- _____ *México. El trauma de su historia. Ducit amor patriae*. México, CONACULTA, 1997 [Cien de México]
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México, FCE, 1997
- Platón. *Teeteto o de la ciencia*. 2ª edición, Buenos Aires, Aguilar, 1963 (Biblioteca de iniciación filosófica, núm. 64) (Tr. José Antonio Miguez)
- Pilatowsky, Mauricio. “La Filosofía después de Auschwitz en Latinoamérica”, en Reyes Mate y Forster, Ricardo (ed.) *El judaísmo en Iberoamérica*. Enciclopedia de religiones. Número 6, Trotta, Madrid, 2007
- Poniatowska, Elena. *Fuerte es el silencio*. México, Ediciones Era, 2006
- Read, Herbert. *Imagen e idea. La función del arte en el desarrollo de la conciencia humana*. México, FCE, 1998 [Breviarios, 127] [Tr. Horacio Flores Sánchez]
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 A 1572*. México, FCE, 1986 (Tr. Ángel María Garibay) (Sección de Obras de Historia)
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid, Trotta, 2003 [Colección Estructuras y Procesos/Serie Filosofía] [Tr. Agustín Neira]
- Rojas, Pedro. *Historia general del arte mexicano. Época colonial*. México, Editorial Hermes, 1969
- Rosenzweig, Franz. *El libro del sentido común sano y enfermo*. 2ª edición, Caparrós Editores, 2001 [Tr. Alejandro del Río Herrmann] [Colección Esprit, 10]
- _____ *La estrella de la redención*. Salamanca, Sígueme, 1997 [Edición y traducción Miguel García-Baró] [Hermeneia, 43]
- Rubial García, Antonio. *La evangelización de Mesoamérica*. México, CONACULTA, 2001 [Tercer Milenio]
- _____ *La Nueva España*. México, CONACULTA, 1999 [Tercer Milenio]
- Sartori, Giovanni. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. México, Taurus, 2006 [Tr. Miguel Ángel Ruiz de Azúa]
- Sebastián López, Santiago et al. *Summa artis. Historia general del arte. Volumen XXVIII. Arte iberoamericano desde la colonización a la independencia (primera parte)* 3ª edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1989
- Sten, María. *Ponte a bailar, tú que reinas. Antropología de la danza prehispánica*. México, Joaquín Mortiz, 1990

- Subcomandante Insurgente Marcos. *Relatos de el viejo Antonio*. 2ª edición, San Cristóbal de las Casas, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 2002 (Armando Bartra, prólogo)
- Sucasas, Alberto (ed.) *La filosofía después del Holocausto*. Barcelona, Riopiedras Ediciones, 2002
- Tafalla, Marta. *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*. Barcelona, Herder, 2003
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI, 1987 [Edición especial Librerías Gandhi]
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. 3ª edición, México, Porrúa, 2005 [Sepan Cuantos... Núm. 719]
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. 3ª edición, México, El Colegio de México/El Colegio Nacional/FCE, 1996 [Colección Cuadernos de la Gaceta; 3]
- Von Kügelgen, Helga (ed) *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea. Actas del Coloquio de la Asociación Carl Justi y del Instituto Cervantes de Bremen*. Madrid, Iberoamericana/Velvert, 2002
- Westheim, Paul. *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*. México, Alianza Editorial Era, 1991 [Ver. Mariana Frenk]
- _____ *Obras maestras del México antiguo*. México, Siglo XXI editores, 2000
- Yates, Frances A. *Ensayos reunidos, I Lulio y Bruno*. México, FCE, 1996 [Tr. Tomás Segovia] [Colección Popular, 438]
- Yerushalmi Yosef Hayim, *Zajor; La Historia Judía y la Memoria Judía*, 3ª edición, México, Ánthropos Fundación Eduardo Cohen, 2002 [prólogo de Harold Bloom] [Traducción de Ana Castaño y Patricia Villaseñor] [Biblioteca A/Conciencia, 45]
- Zizek, Slavoj. *Visión de paralaje*. Buenos Aires, FCE, 2006 [Tr. Marcos Mayer] [Colección Filosofía]

6. Cibergrafía

- Carreño, Gastón. “El pecado de ser *otro*. Análisis a algunas representaciones monstruosas del indígena americano (Siglos XVI al XVIII)” en Revista chilena de Antropología Visual, no. 12, Santiago, Diciembre 2008, en: http://www.antropologiavisual.cl/imagenes12/imprimir/carreno_imp.pdf
- Cassigoli, Rossana. Diversos artículos en PDF: <http://dialnet.unirioja.es>
- Guerrero, Nicéforo. *Francisco de Vitoria en torno a la Conquista de América*. [en línea] [consultado el 17 de octubre de 2011] Disponible como documento PDF en Google búsqueda web: <http://ols.uas.mx/PubliWeb/Articulos/Francisco-de-Vitoria-Entorno-a-la-Conquista-de-Am%C3%A9rica.pdf>
- Pilatowsky, Mauricio. Para consultar sus artículos más recientes en PDF: <http://mauriciopilatowsky.blogspot.com/>
- Reyes-Valerio, Constantino. *Arte indocristiano*, México, INAH, 2000 en: <http://www.azulmaya.com/indocristiano/cap6.php>
- Seminario de estudio México pos revolucionario con diversos artículos sobre la Filosofía después de Auschwitz en México: <http://mexico-posrevolucionario.blogspot.com/2011/03/temas-del-seminario.html>
- Zamora, José A. *Filosofía después de Auschwitz*. [en línea] [consultado el 14 de febrero de 2012] Disponible como documento PDF en Google búsqueda web: <http://www.cepjerez.net/drupal/files/JAZamora%202010%20ENCICLO%20IBERO%20FILO%20FiloDesAusch-1.pdf>