



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**EL CONOCIMIENTO NÁHUATL  
O LA DESCOLONIZACIÓN DEL PENSAMIENTO**

**TESIS  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN FILOSOFIA**

**PRESENTA:  
IRIS YADEL CHÁVEZ ROMERO**

**DIRECTOR DE TESIS:  
DR. VICTÓRICO MUÑOZ ROSALES**



CIUDAD UNIVERSITARIA, ABRIL DE 2016.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



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

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

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

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

**Aic polihuz noxochiuh, aic tlamiz nocuicauh**

**No acabarán mis cantos, no acabarán mis flores.**

**(Cantares Mexicanos)**

**A:**

**Toñito, Ciara, Neli Y Pao.**

## AGRADECIMIENTOS.

A mi familia: a mis hermanos César, Antonio y Humberto por su gran apoyo en muchos ámbitos y a sus respectivas familias. A mi papá y, en especial, a mi mamá; por su cariño y aliento.

A ellos: sus esfuerzos se reflejan en los míos.

A Moisés: acompañante y compañero, por ese espacio de colaboración, comprensión y ánimo.

El camino continúa y se transforma.

A mi maestro el Doctor Victórico Muñoz Rosales: pues creyó firmemente en este proyecto y lo apoyó en todo momento. Por sus enseñanzas académicas y no académicas.

Su estimación nos impulsa a persistir en el quehacer filosófico.

A Juan Carlos, mi carnalito; a Luz, a Toño Rocha, a Eli y demás compas: estimados filósofos, amigos y compañeros de momentos y viajes, con quiénes el diálogo fructífero ha desembocado en muchas reflexiones y una de ellas está en este texto.

¡Adelante!

A mis colegas, compañeros, y amigos del Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana (CEFIME): en estos años hemos crecido mucho de manera académica y hemos enfrentado algunos desafíos.

Los proyectos siguen.

A mis sinodales, la Dra. Xóchitl López, el Lic. Osiris González, el Dr. Miguel Hernández y el Mtro. Carlos Vargas: sus puntuales observaciones contribuyeron a mejorar esta investigación.

Y: a todos aquellos que de alguna manera participaron y contribuyeron de algún modo en el esfuerzo de este proyecto.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN.</b>	1
<b>CAPÍTULO 1. La <i>Tlamatiliztli</i> y la tradición del pensamiento náhuatl.</b>	5
1.1 Nociones culturales. Cosmogonía Náhuatl.	7
A. Sentimiento religioso.	7
B. Los dioses.	10
1.2 Nociones culturales. El hombre en el pensamiento náhuatl.	17
1.3 Encuentro y confrontación: defensa de la tradición ancestral.	21
<b>CAPÍTULO 2. El conocimiento náhuatl: la visión sintiente del mundo.</b>	28
2.1 <i>In ixtli in yóllotl.</i>	28
A. La importancia del cuerpo en la cosmovisión.	28
B. El humano como un compuesto heterogéneo.	30
C. La fisionomía y el corazón.	34
2.2 <i>In xochitl in cuicatl.</i>	37
A. Los corazones endiosados.	37
B. Los cantares: unidades performativas de música, voz y movimiento.	39
C. Lenguaje y entorno: la palabra viva.	44
2.3 Saber y sentir como una forma de aprehender el mundo.	47

<b>CAPÍTULO 3. <i>Tlamatini</i>: aquel que toma conciencia de las cosas.</b>	52
3.1 Fray Bernardino de Sahagún escribe: El sabio o <i>phylosopho</i> .	53
3.2 MATI: Dos lecturas del texto en Náhuatl.	55
3.3 Características esenciales del <i>Tlamatini</i> .	57
A. Las cualidades de un <i>buen tlamatini</i> .	63
B. El que no es buen <i>tlamatini</i> .	70
3.4 Apuntes finales.	71
<b>CAPÍTULO 4. El pensamiento filosófico occidental.</b>	74
4.1 El sentido racional de la filosofía.	75
4.2 El conocimiento desde la modernidad.	79
4.3 Luchas hegemónicas por el conocimiento.	83
4.4 Reflexión e integración. Sobre el quehacer filosófico.	87
<b>CONCLUSIONES.</b>	90
<b>ANEXO A.</b> Texto <i>In tlamatini</i> , Versión en náhuatl y en español de Miguel León Portilla.	96
<b>ANEXO B.</b> Texto <i>In tlamatini</i> , Versión en náhuatl y en español de Tlaczin Stivalet Corral.	99
<b>BIBLIOGRAFÍA.</b>	101

## INTRODUCCIÓN

Pensar, como ejercicio, no nace solamente de la reflexión intelectual sino que surge a partir de las experiencias individuales y del contacto con el mundo, partiendo de que somos seres integrales con cuerpo y razón. Cuando se distingue epistémica y ontológicamente al sentir subordinándolo a la razón, subsumiendo al cuerpo humano, de cierta manera, se limitan las posibilidades de conocer y reflexionar sobre el mundo.

Asimismo, reflexionar desde México, tomando en cuenta o sin negar las tradiciones existentes antes de la conquista de los españoles supone, muchas veces, pensar desde afuera de los sistemas hegemónicos, desde lo inmanente y no desde lo trascendente, desde lo particular y cuestionando algunos universales.

La investigación que a continuación se presenta trata sobre el estudio de la cultura y el pensamiento náhuatl y, en particular, sobre sus formas de conocimiento. El punto de partida se encuentra en un área que poco ha sido investigada en términos concernientes a la filosofía, por ello, es necesario estar en disposición de acercarse al tema y no rechazar por medio de prejuicios esta manera de entender y ver el mundo.

Esta investigación muestra que partir de las formas de comunicación se establecen relaciones entre los sujetos con el mundo. Así, el interés particular es sustentar que la concepción del mundo y de las cosas es el punto de partida del humano para pensarse e interpretarse a sí mismo pues dirige el pensamiento hacia la manera de conocer. Dentro del pensamiento náhuatl la correspondencia entre el cuerpo y el intelecto conlleva una forma específica de relación, por ello, se busca entender los parámetros bajo los cuales, según los nahuas, se llega al conocimiento y qué papel ocupa la investigación y el ejercicio de la sabiduría en la cultura náhuatl precolombina.

Cabe resaltar que en esta investigación no se habla de la obra de un filósofo en particular, tampoco se estudia un concepto filosófico en específico, de esta forma,



la metodología versa en abordar un problema filosófico (el conocimiento y cómo conocen los nahuas), desde una óptica filosófica, es decir, se da un tratamiento filosófico a un tema.

Sin embargo, la siguiente investigación versa sobre dos grandes entramados de problemáticas, la primera atiende en específico a la cultura náhuatl. En un primer momento, entrar en materia de este estudio supone establecer los puntos de partida que justifiquen por qué es pertinente hablar en términos filosóficos sobre el pensamiento náhuatl, pues circunstancialmente ha sido subsumido a un plano no filosófico. Posterior a ello, revalorizar los conceptos concernientes que sirven de puente dialogante entre dos tradiciones distintas que en mayor o menor medida conforman toda una cultura posterior a su choque en el siglo XVI. Finalmente, después de las bases teóricas, al interior de las concepciones del pensamiento náhuatl pueden surgir planteamientos o dilemas filosóficos.

El segundo entramado de problemáticas atiende al quehacer filosófico propiamente entendido. Generalmente, el punto de partida de cualquier investigación filosófica supone formas específicas de entender el mundo así como parámetros determinados, conceptualizaciones y definiciones que atienden a todo un sistema que por siglos ha cimentando sus fundamentos. Así, la razón ilustrada como una manera específica de conocimiento y la filosofía se legitiman argumentativamente y excluyen otras maneras de concebir el mundo; desde esta concepción surgen preguntas sobre la autenticidad de los pensamientos de lejana tradición o que muchas veces no se encuentran bajo los sistemas que pretenden la universalidad. En un breve apartado de esta investigación se brinda tratamiento a los cuestionamientos sobre ciertos parámetros que la Filosofía en su calidad de racionalista y hegemónica utiliza, pues se busca criticar ciertos aspectos que no permiten dar autenticidad a otras formas de pensamiento.

El punto de partida y motor de estos estudios es pensar desde un enfoque situado en la cosmogonía náhuatl porque, dentro de la filosofía náhuatl, para entenderla, es necesario retomar elementos que la añeja tradición europea ha olvidado o

desdeñado, me refiero al cuerpo humano en comunidad con el *ser* y el *sentir* sin contraponerse al *pensar*.

La filosofía como resultado de un proceso histórico del pensamiento humano, dentro del contexto del pensamiento náhuatl contiene una referencia que, a lo largo de la investigación, será necesario explicitar, es decir, qué se entiende por “filosofía”, construyendo un concepto donde se incluya la noción de apertura hacia un espacio distinto para el conocimiento.

El objetivo principal es retomar los saberes de los nahuas para ser contemplados en el interés de la filosofía para plantear una crítica, en primer momento, a la filosofía en general que, en sus afanes teóricos, muchas veces ha olvidado retomar elementos que para este estudio resultan esenciales, tal como el cuerpo y la sensibilidad. Y en segundo término, llevar las investigaciones a un campo de crítica concreto donde se busca reinterpretar los límites que el concepto de filosofía, entendida como quehacer académico.

Por ello, y para hablar legítimamente en el ámbito filosófico sobre el pensamiento náhuatl es necesario exponer, durante todo el ejercicio, los argumentos que nos llevan a considerar este estudio en materia filosófica, ofreciendo un diálogo entre ambas tradiciones de pensamiento.

Finalmente, este ejercicio intenta poner a dialogar a la filosofía occidental, esa filosofía eurocentrista, con las filosofías que se encuentran fuera de este canon, en específico la Filosofía Náhuatl, pues a partir de la homologación del saber con el sentir, es posible una mirada distinta que pretende arrojar resultados positivos al acontecer del camino hacia la búsqueda de conocimientos.

El análisis se desarrolla de la siguiente manera: en el capítulo uno, la investigación gira en torno a la tradición ancestral del pensamiento en la cultura náhuatl desde sus mitos cosmogónicos, a la manera de entender a los dioses y al mundo pues estas concepciones dirigen la manera en cómo entienden el su entorno y los objetivos hacia los cuales se van a dirigir en la búsqueda del conocimiento.

En el capítulo dos se estudia lo referente a las formas en las cuales conocen el mundo: la importancia del cuerpo humano, su papel dentro de la cosmovisión nahua y su relación con las formas de la expresión lingüística que eran acompañadas de elementos como la sonoridad y la danza, es decir, la comunicación llena de relieves expresivos. Lo cual ayuda a comprender el mundo como un todo integral que necesita adherirse cabal, racional y sensitivamente al objeto para conocerlo.

Para el capítulo tres se hace un estudio someramente detallado sobre el sabio o filósofo, el *tlamatini*; sobre cómo este personaje es el máximo encargado de resguardar la sabiduría de todo un pueblo y cómo él mismo representa esta concepción del pensamiento ligado a la sensibilidad, esto se hace presente a partir de su significado etimológico: 'el que sabe y siente las cosas'.

El capítulo cuatro versa sobre el análisis de los argumentos por los cuales ciertas formas de pensamiento no son consideradas filosóficas, es decir, el sentido de la racionalidad y el sentido hegemónico de la filosofía. Acompañada de una pequeña reflexión sobre el quehacer filosófico y de qué manera sería posible retomar estos saberes nahuas para desarrollar más problemáticas filosóficas.

Finalmente, las primeras conclusiones versan sobre el «proceso» de transformación del pensamiento náhuatl, cómo pasó de ser considerado sólo literatura, a un tema apropiado para el interés filosófico. Después, las conclusiones nos llevan por un horizonte en el cual se tomen elementos aprendidos de la cultura náhuatl y sea planteada una concepción amplia de filosofía y, por lo tanto, del filosofar.

## CAPÍTULO 1

### La *Tlamatiliztli* y la tradición del pensamiento náhuatl.

Como en muchas culturas del mundo, heredar el conocimiento significa la expansión y convicción de que las tradiciones se prolonguen por largo tiempo; dentro de la cultura náhuatl, comprender y transmitir los saberes más importantes para la comunidad era tarea que aseguraba que los conocimientos ancestrales siguieran vigentes, por ello, *Ixtlamachiliztli* es la tradición donde se construyen los saberes transmitidos<sup>1</sup>; aunada a la tradición, el ejercicio de la sabiduría, la investigación del conocimiento y la reflexión, *tlamatiliztli*, aseguran que la tradición se trasmite a las generaciones siguientes.

En la investigación acerca del pensamiento de la cultura náhuatl quizá no se tenga como importante que en el ámbito filosófico se pueda proponer algún cuestionamiento pues, generalmente, se entiende a este grupo social caracterizado dentro de una inmensa religiosidad, con el prejuicio occidental sobre la religión y, sin embargo, es necesario investigar **el sentido de lo religioso** entre los nahuas, para ellos, no sólo abarca el ámbito relativo de la fe y la creencia, se expande por diversos ámbitos del pensamiento y la acción para comprender su cosmovisión y, por tanto, su vida cotidiana.

Sin embargo, para considerar pertinente el estudio respecto a la filosofía, se toma en consideración el aspecto religioso sólo como punto de partida para adentrarse en el tema, posteriormente, se investiga bajo el tamiz filosófico su cosmovisión, el sentido de la reflexión y las concepciones sobre la existencia, esto para lograr una lectura filosófica.

---

<sup>1</sup> Miguel León Portilla en su libro *La filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. Prólogo de Ángel María Garibay, UNAM, décima edición, México, 2006; Desglosa un pequeño análisis de la palabra *Ixtlamachiliztli* para dar referencia a la sabiduría transmitida por la tradición, misma que se diferencia de la *Tlamatiliztli* o la sabiduría en sentido activo, es decir, la adquirida por sí mismo. En otras palabras *sabiduría* en los nahuas puede entenderse como el marco teórico referencial en dos sentidos, el primero como el núcleo epistémico que se hereda mediante la tradición de pensamiento y el segundo como la acción de aprender y comprender los lineamientos de la comunidad epistémica contribuyendo a la creación y expansión de los marcos referenciales.

En primer momento se considera a los textos de Mercedes de la Garza, gran estudiosa del pensamiento maya y también del pensamiento náhuatl.

Para realizar esta investigación, tal como menciona De la Garza en su libro *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, no basta con la recopilación de textos y descripción de datos sino, para comprender las culturas mesoamericanas es indispensable hacer “el intento de encontrar las conexiones de sentido entre los diversos datos que nos permitan integrarlos en una concepción unitaria”<sup>2</sup>. Aunque es inevitable que el entendimiento de los datos pase por el crisol las percepciones y concepciones que se encuentran inmersas en el complejo epistémico de una tradición de influencia europea; se requiere un trabajo que no busque imponer los criterios occidentales, más bien, que elabore una investigación que trate “de ver lo que ellos fueron”<sup>3</sup>.

Aquí surge la pregunta que López Austin plantea en su escrito *Modelos a distancia: antiguas concepciones nahuas*; “¿Qué utilidad puede tener para la ciencia o la filosofía el conocimiento de concepciones paralelas, frutos de diferentes construcciones de pensamiento o culturas del pasado distante?”<sup>4</sup>

Ante esta interrogante es preciso entender que para todo ser humano situado en un contexto social, surge la necesidad de comprender la realidad, de esta manera, los modelos de pensamiento que se observan como distantes pueden ayudar a entender la realidad propia, al menos parcialmente, en la medida en que nos reflejamos en las ópticas del otro, quien se proclama como una entidad fuera de ‘mí mismo’, en este caso, un modelo de pensamiento; el cual se puede ver como un amplio espejo lleno de diversidad cultural y de pensamiento. Del mismo modo, la pertenencia a una cierta colectividad o a un núcleo epistémico, normaliza las concepciones que surgen en cualquier campo del conocimiento o del ámbito social propio, sin embargo, ésta normalización conceptual “puede desvanecerse en el

---

<sup>2</sup> De la Garza, Mercedes, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. UNAM, México 1978. Pág.13

<sup>3</sup> Ídem.

<sup>4</sup> López Austin, Alfredo. “Modelos a distancia: antiguas concepciones nahuas” en Alfredo López Austin (Coord.) *El modelo en la ciencia y la cultura*. Siglo XXI. UNAM. México 2005. Pág. 68

contraste con concepciones remotas, ya que la confrontación nos proporciona –al menos momentáneamente- un sano alejamiento de lo que consideramos normal por ser familiar.”<sup>5</sup>

Y precisamente, en esta medida, los pueblos de Mesoamérica pueden ser guía y fruto del enriquecimiento del pensamiento filosófico y cotidiano del México actual.

## **1.1 Nociones culturales. Cosmogonía Náhuatl**

### **A. Sentimiento religioso**

Para entender el sentido religioso de los pueblos mesoamericanos, Mercedes de la Garza escribe que entre los nahuas y los mayas la religión no es un aspecto separado de la cultura, menos aún, es un aspecto que tuvo como finalidad la justificación de un grupo en el poder para dominar a otros, más bien, el sentimiento religioso se describe como:

Esencial e intrínsecamente una vivencia del universo que impregna y dirige el sentido de la vida en su totalidad; para ellos, los dioses están en todo, son el origen y la generación continua de las cosas, son el espacio y el tiempo, y, por tanto, determinan todo lo que el hombre es y todo lo que el hombre hace.<sup>6</sup>

Por un lado, esta visión puede parecer enmarcada en parámetros deterministas para el humano, pero como se muestra más adelante, es una manera de explicar el universo, sin embargo, dentro de estos parámetros también existe la libertad de que el hombre actúe por sí mismo.

---

<sup>5</sup> *Ibíd.* pág. 69

<sup>6</sup> De la Garza, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya.* pág. 14

En el pensamiento náhuatl la naturaleza en sí misma, por su condición, es divina. “Ya que lo sagrado es lo otro, lo suprahumano, lo infinitamente poderoso”<sup>7</sup>, el sentimiento religioso de los nahuas, la referencia hacia la divinidad de todo cuanto existe, se dirige a él todo completo, desde el universo, hasta las prácticas comunes, en ese sentido no se entiende la religión como un conjunto de prácticas y ritos irracionales

Son una forma de comunidad con lo divino que da sentido y consistencia a la comunidad interhumana, porque el conjunto de prácticas rituales está fundamentado por un *pensamiento*, una explicación del mundo y del hombre a partir de los dioses; una *concepción estructurada* del universo, que se manifiesta en los mitos, en las fórmulas religiosas y en las mismas prácticas rituales.<sup>8</sup>

Y agrego, cotidianas, pues “al analizar el rito mesoamericano se percibe que lo divino no era un mero referente: estaba inserto en el artificio”<sup>9</sup>, de modo que los dioses estaban en el interior de los seres en la diversidad del mundo, por ello, los humanos, en su calidad de hombres creyentes, buscan entablar contacto directo con la divinidad, “ese contacto, que es la experiencia o la vivencia de lo sagrado, se puede dar por dos vías: la mística, que es un camino solitario, interior, y el rito, que es un camino comunitario, una acción simbólica tradicional, instituida por aquel que ha vivido la experiencia de lo sagrado”<sup>10</sup>. Y de esa manera, la magia no se explica “como una técnica que se desenvolvía en el mundo de lo simbólico, sino como una comunicación directa que el creyente pretendía entablar con la naturaleza oculta de las cosas”<sup>11</sup>.

En planos concretos, la conexión cultural con la divinidad se encuentra en acciones minúsculas, anónimas, que pueden parecer dispersas, pero que son guía de los pensamientos y actos de una comunidad, por ello, aunque el rito es una creación humana, trascendía a sus ejecutantes no como mera representación

---

<sup>7</sup>De la Garza, Mercedes, *Sueño y éxtasis. Visión chamanica de los nahuas y los mayas*. UNAM, Fondo de Cultura Económica, México, 2012. pág. 27

<sup>8</sup> Ibídem. pág. 15

<sup>9</sup> López Austin, *Modelos a distancia...*, pág. 88

<sup>10</sup> De la Garza, *Sueño y éxtasis*, pág. 26

<sup>11</sup> López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 1994. Pág. 31

dramática sino que se trataba de “repetir sacramentalmente los eventos cósmicos”<sup>12</sup>.

Por lo anterior, López Austin señala que la base de la cosmovisión no es la especulación, son las relaciones prácticas y cotidianas que se van construyendo “a partir de determinada percepción del mundo, condicionada por una tradición que guía el actuar humano en la sociedad y la naturaleza”<sup>13</sup>, por ello, la cosmovisión no necesita ser formalizada,

Ni siquiera se requiere que alcance la conciencia de sus creadores para erguirse, comunicar y mostrar el camino. Y aun sin que la cosmovisión sea o haya sido jamás expuesta global y sistemáticamente, es posible descubrir sus principios y paradigmas, y percibir cómo éstos se trasladan a la realidad cotidiana.<sup>14</sup>

Entonces, la manera de vivir, las prácticas que se expresan en los acontecimientos cotidianos de cada persona son el reflejo de las grandes concepciones de un grupo social, aunque no se expresan explícitamente, sí dirigen el pensamiento y acontecer de los seres. Así, la suma relevancia del pensamiento, no estructurado explícitamente, representa la cosmovisión de la cultura náhuatl.

Un análisis profundo sobre las prácticas cotidianas, siguiendo a López Austin, constituyen la base de la cosmovisión; desde una perspectiva filosófica nos lleva, en primer momento a reconstruir de manera sistemática los parámetros que guían la manera de relacionarse con el mundo, con las cosas y el conocimiento de los nahuas precolombinos, para lograr una comprensión más compleja sobre el entramado de supuestos culturales. Posterior a ello, la perspectiva filosófica dirige la reflexión hacia la búsqueda de problemáticas en torno a dichas prácticas, por ejemplo, en aquel entramado de relaciones con lo divino, donde muchos observan un sentimiento religioso de fe, dentro del enfoque filosófico se buscan los significantes, la idea de lo divino, del mundo y del hombre.

---

<sup>12</sup> López Austin, *Modelos a distancia...*,pág. 88

<sup>13</sup> López Austin, *Tamoanchan...*, pág. 15

<sup>14</sup> López Austin, *Modelos a distancia...*, pág. 68



## B. Los dioses

Es imprescindible distinguir en los mitos cosmogónicos los elementos que son fundamentales y que se encuentran como base ontológica de la cosmovisión para comprender el pensamiento náhuatl. Comenzaré tomando como base la **Leyenda de los soles** y como referencia la interpretación que hace Mercedes de la Garza en *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*.

Según las investigaciones de la doctora, existen algunas versiones de la leyenda de los soles, éstas difirieren principalmente en el orden en que se presentan las generaciones pero en esencia, hay algunas constantes de suma importancia, por ejemplo, el primer elemento fundamental en la leyenda de los soles es, justamente, el sol, que sustancialmente es entendido tanto como principio vital, cósmico y divino pues es el elemento primigenio en la cosmogonía náhuatl.

Así, la concepción de la totalidad del universo se entiende como una unidad dinámica y ordenada por un principio superior. También, es de suma importancia saber que la existencia del universo sigue una ley cíclica de muerte y renacimiento basada en la lucha de los contrarios simbolizada por la oposición entre los dioses *Quetzalcoatl* y *Tezcatlipoca* por el reinado de cada época o sol, ya que la concepción cosmogónica se basa en ciclos de creaciones y destrucciones que preceden a cada era, sin embargo, hay que entender que hablamos de etapas de un mismo proceso generador.<sup>15</sup>

Los nahuas se reconocían como fruto de un “proceso de humanización” que se constituyó tras los diversos ensayos de los dioses por crear a quien habitara la tierra:

Como lo sabían los viejos,  
en el año 1-Conejo  
se cimentó la tierra y el cielo.

---

<sup>15</sup> En la leyenda de los cinco soles persiste la idea de un principio ordenador del universo. También, el ciclo de muerte y vida como principios duales complementarios, así como el inicio (creación) y final (catástrofe) de cada ciclo. Del mismo modo persiste el principio de transformación, es decir, el universo deviene, su naturaleza es ser mutable.

Y así lo sabían,  
que cuando se cimentó la tierra y el cielo  
habían existido ya cuatro soles de hombres,  
cuatro clases de vidas.  
Sabían igualmente que cada una de ellas  
había existido en un Sol una edad.  
Y decían que a los primeros hombres  
su dios los hizo, los forjó de ceniza.  
Esto lo atribuían a Quetzalcóatl...<sup>16</sup>

En cada ciclo hay un tipo de ser como centro de la generación y en cada etapa es cualitativamente diferente al anterior pues hubo gigantes en un sol y en otro existieron monos, sin embargo, ambos fueron destruidos por medio de distintas catástrofes. Finalmente, aparece el *macehual* (el merecido), el hombre del Sol de movimiento, o lo que para nosotros es la época actual; fue el único hombre de las generaciones que logró ser consciente de sí mismo y, además, reconoce que parte de su vida es sustentar a sus creadores, es decir, el hombre consciente sabe que parte de su supervivencia reside en mantener la existencia de los dioses para poder mantener la propia y la del mundo. Entonces, se hace evidente el estrecho vínculo entre dioses y hombres a la vez que existe la conciencia del hombre en el mundo y el mundo para el hombre.

Para entender cómo se efectúan las concepciones de los dioses a través de la religiosidad y, por tanto, en la cultura náhuatl, son apropiados los textos de Alfredo López Austin en cuyas páginas describe la naturaleza de los dioses.

En sus textos describe las propiedades de los dioses como una mezcla de “compuestos de materia sutil, imperceptible, o casi imperceptible por el ser humano en condiciones normales de vigilia”<sup>17</sup>, compuestos en “distintas proporciones de sustancia fría, oscura y húmeda y de sustancia caliente, luminosa y seca”<sup>18</sup> y se entiende la sustancia divina como heterogénea y plural, mutable y

---

<sup>16</sup>León Portilla, Miguel, *La tinta negra y roja: antología de poesía náhuatl*. Era, México 2009. Pág. 275

<sup>17</sup> López Austin, *Tamoanchan...*, pág. 23

<sup>18</sup> *Ibidem*. pág. 25

sutil, por ello, “los dioses son diferentes entre sí y por ese mismo motivo se deriva la diversidad del mundo”<sup>19</sup>. Además, en *Los modelos a distancia...*, texto antes mencionado, explica que dentro de la percepción náhuatl, los dioses tienen dos características de suma relevancia: la fisión y la fusión. Estas propiedades permiten entender que todo lo que existe, deriva de la divinidad y participa de ella, y al mismo tiempo, es posible que la divinidad se descubra en múltiples figuras (fisión). Así, un dios, puede dividirse en varios dioses menores; del mismo modo y en sentido inverso, un conjunto de dioses pueden agruparse en una sola y suprema personificación (fusión). Por ello, cabe resaltar que la naturaleza de la divinidad debe ser compleja, para albergar las múltiples formas que se encuentran en el espacio habitado, “esto es posible gracias a que en Mesoamérica se concibió al Dios único integrado por elementos diferentes entre sí”<sup>20</sup>.

Este Dios primigenio, que es uno mismo, dinámico y a la vez una unidad dual, es llamado *Ometéotl*, acepción más abstracta para denominarlo, por naturaleza es dual y al mismo tiempo genera todo cuanto existe en el universo.

*Ometeotl icuic*

Canto de Ometéotl, Dios Dual<sup>21</sup>

*In teteu inan, in teteu ita,  
in Huehueteutl,  
in tlalxicco onoc,  
in xiuhtetzacualco in maquitoc.  
In xiuhtotoatica,  
in mixtzatzacualiuhtica,  
in Huehueteutl in ayamictlan,  
in Xiuhtecuhtli.*

Madre de los dioses, padre de los dioses,  
el Dios Viejo,  
tendido en el ombligo de la tierra,  
metido en un encierro de turquesas.  
El que está en las aguas color de pájaro azul,  
el que está encerrado en las nubes,  
el Dios Viejo, el que habita en las sombras  
de la región de los muertos,  
el Señor del Fuego y del año.

De igual manera se le denomina *Tloque Nahuaque*, el señor del cerca y el junto, *Moyocoyani*, el que se inventa así mismo.

---

<sup>19</sup> Ídem.

<sup>20</sup> López Austin, *Modelos a distancia...*, pág. 73

<sup>21</sup> León Portilla, *La tinta negra y roja*, páginas 240 y 241.

De acuerdo con la lectura de León Portilla en su libro *La Filosofía náhuatl, Ometéotl*, como dios de la dualidad, también es denominado “*Ometecuhtli, Omecíhuatl* (Señor y Señora de la dualidad). Se le llama también *Tonacatecuhtli, Tonacacíhuatl* (Señor y señora de nuestra carne)”<sup>22</sup>, quien en su primer desdoblamiento engendró cuatro hijos, a los cuatro primeros *Tezcatlipocas* (espejos que humean), esto de acuerdo con el texto *Teogonía e historia de los mexicanos*.

Que tenían un dios, a que decían Tonacateuctli, el cual tuvo por mujer a Tonacacihuatl, o por otro nombre Cachequecatl (?); los cuales se criaron y estuvieron siempre en el treceno cielo, de cuyo principio no se supo jamás, sino de su estada y creación, que fue en el treceno cielo. Este dios y diosa engendraron a cuatro hijos. [Tlatlahuqui Tecatlipuca, Yayauhqui Tezcatlipoca, Quetzalcoatl y Huitzilopochtli]<sup>23</sup>

De manera que Ometéotl sigue actuando por sí mismo y a través de sus hijos, posibilitando las creaciones de los soles precedentes al sol de movimiento (*Ollintonatiuh*), en el cual, “logra la armonía de los cuatro elementos y da ‘verdad’ a un mundo en el que el tiempo se orienta y espacializa en razón de los cuatro rumbos del universo”<sup>24</sup>

En el lugar del mando,  
en el lugar del mando gobernamos  
es el mandato de mi Señor Principal,  
espejo que hace aparecer las cosas.

Ya van, ya están preparados.  
Embriágate, embriágate,  
obra el Dios de la Dualidad,  
el inventor de hombres  
el Espejo que hace aparecer las cosas.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup>León Portilla, Miguel, *La filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. Pág. 154

<sup>23</sup>Garibay, Ángel María, editor, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Porrúa, México, 1965. pág. 23. Entre [] se presentan, en orden de nacimiento los cuatro hijos, con la ortografía que aparece en el escrito.

<sup>24</sup>León Portilla, *La filosofía náhuatl...*, pág. 174

<sup>25</sup>León Portilla, *La tinta negra y roja...*, pág. 243

Sin embargo, de acuerdo con la lectura de Alfredo López Austin, se puede interpretar un ordenamiento jerárquico distinto en el que el Dios único se desdobra primero en una pareja principal y del desdoblamiento de esta pareja se desprenden los cuatro primeros hijos. López Austin escribe que “en el proceso hacia la fusión máxima de los númenes se llega a la concepción de la pareja conyugal suprema, Dios Padre/Diosa Madre, y **la pareja misma se funde en la figura de un Dios único**, que en lengua náhuatl recibe, entre otros nombres, los de Iceltéotl, Tlácatl, **Tloque Nahuaque**, Moyocoyani, Moche Ipalnemohuani.”<sup>26</sup> Esto se puede constatar en la lectura *Modelos a distancia...* donde presenta el siguiente esquema:



Figura 3. Fusión y fisión de los dioses<sup>27</sup>

En el cual, interpreto que la jerarquización sugerida sería:

<sup>26</sup>La misma pareja conyugal que aparece en el escrito de la *historia de los mexicanos* (Tonacateuctli y Tonacacihuatl). Cita: *Modelos a distancia...*, pág. 73. Las negritas son mías.

<sup>27</sup>López Austin, *Modelos a distancia...*, pág. 73



De manera que esencialmente, el dios que por naturaleza es heterogéneo y dual se desdobra en el proceso de ramificación de la divinidad hasta llegar al humano mismo y a las cosas, que poseen una interioridad divina derivada de la misma dualidad suprema. En este sentido, cualquier sujeto en la cotidianidad es divino, por lo cual la visión del mundo y de la vida es esencialmente divina.

En el ámbito cultural, los desdoblamientos de la divinidad se proyectaban creando una red jerárquica en la que “cada ser superior compartía su sustancia al crear otros seres inferiores, sus réplicas”<sup>28</sup>, siendo que cada dios creó un elemento, un cuerpo celeste, un accidente geográfico, un animal, un vegetal; los desdoblamientos dibujan una extensa ramificación animada de pertenencia a lo divino. La co-esencia resultante de las réplicas era importante porque las criaturas permanecían vinculadas con lo sagrado. De esta forma, los seres quedaban comunicados en sus afecciones ya que “creador y criatura participan de esencia”<sup>29</sup>, por ello, cada individuo en su esencia contiene un segmento de su dios creador. Por lo tanto, las características fundamentales de la esencia de la divinidad son:

<sup>28</sup> López Austin, *Modelos a distancia...*, pág. 77

<sup>29</sup> *Ibidem.*, pág.80

- a. Puede dividirse,
- b. Puede reintegrarse a su fuente,
- c. Puede separar sus componentes y
- d. Puede agruparse para formar un nuevo ser divino.<sup>30</sup>

Por otro lado, “la fisión de los dioses seguía el patrón de los números sagrados, [dando cuenta] de la lógica taxonómica y la geometría cósmica”<sup>31</sup> La primera división correspondía a la dualidad: los pares de opuestos complementarios. López Austin escribe, entre otros, los siguientes ejemplos:

Dios Padre	Diosa Madre
Luz	Sombra
Maíz	Frijol
Milpa	Cocina
Coyote	Tlacuache
Trece	Nueve
Turquesa	Jade
Águila	Jaguar

Hasta este punto, también siguiendo la lectura de Mercedes de la Garza, un ejemplo sobre un par opuesto y complementario, puede ser:

Dios	Hombre
------	--------

Bajo este parámetro, no queda duda de que dentro de las concepciones nahuas, existe la propiedad divina en el hombre, así como en el mundo que lo habita, es decir, que por definición, el mundo y lo que habita en él, es divino pues está integrado por materia divina y, por tanto, las ofrendas, los ritos y toda actividad humana, ya sea el pensar, el actuar, el reflexionar; que se ejerce dentro de esta sociedad, es un intento de entablar comunicación con lo sagrado en el universo.

<sup>30</sup> López, *Tamoanchan...*, pág. 25

<sup>31</sup> López, *Modelos a distancia...*, Pág. 74

Este esfuerzo por entablar lazos comunicativos se refleja en la cotidianidad de las comunidades mesoamericanas pues la comunicación y el proceder humano ya no sólo se dirigen a lo divino, sino que, se orienta a los demás sujetos de la comunidad.

## **1.2 Nociones culturales. El hombre en el pensamiento náhuatl.**

Al preguntar por su origen, los nahuas “relatan el origen del cosmos y expresan que el hombre es en el mundo y el mundo es para el hombre”<sup>32</sup>, puesto que “se concibió, en tanto humano, como el ser más complejo de la creación”<sup>33</sup>, un rasgo común a muchas cosmovisiones; se puede hablar de una explicación antropocéntrica del cosmos. Y aunque hay una diferenciación entre el hombre y el mundo, “el uno no se explica sin el otro, más bien se explica por el otro y ambos por lo divino”<sup>34</sup>. Lo cual entiende Mercedes de la Garza como una concepción unitaria de la realidad que es intelectual y vivencial por igual y constituye una unidad dinámica ordenada por un principio superior.<sup>35</sup>

En la cosmogonía náhuatl el mundo ha sido creado por los dioses para habitación del hombre, porque los dioses necesitan ser reconocidos y venerados además de que necesitan fundamentar su existencia; por ello, la creación del hombre da sentido a los dioses y, con ello, al mundo. Es así como el vínculo del hombre con los dioses da sentido a su propia existencia humana, a la vez que impulsa la dinámica del cosmos, es decir, se habla de una relación ontológica de complementariedad necesaria.

---

<sup>32</sup>De la Garza, *El hombre en el pensamiento...*, pág. 19

<sup>33</sup>López, *Modelos a distancia...*, pág. 82

<sup>34</sup>De la Garza, *El hombre en el pensamiento*, pág. 20

<sup>35</sup>Ídem.



El humano es parte fundamental del proceso de transformación del mundo, pues él es quien principalmente sufre las transformaciones que son causadas por su estrecha relación con la naturaleza. Dentro de la *Leyenda de los soles* se visualiza que las etapas cósmicas son determinadas por el perfeccionamiento del hombre pues se va relatando la progresiva aparición de los componentes del mundo y la transformación del hombre así como la evolución del maíz como alimento para el hombre de cada era. Esto, según Mercedes de la Garza, con el fin último del perfeccionamiento progresivo del humano.

De acuerdo con el mito, en sus versiones, los dioses se preguntaron, “¿Quién vivirá en la tierra?”<sup>36</sup>, y encomendado por los demás dioses, *Quetzalcóatl* va al *Mictlan* (el lugar de los descarnados), donde ayudado por su *nahual*<sup>37</sup> salió librado de los desafíos exigidos por *Mictlantecuhtli*. Después de recoger los huesos de los hombres y mujeres anteriores, en el lugar llamado *Tamoanchan*, *Quetzalcóatl* con el sacrificio de su sangre creó al *macehual*, aquel hombre que fue capaz de reconocerse como ‘merecido por la penitencia de su dios’ y también, capaz de establecer un lazo fuerte con su creador, lo cual, constituye el sentido de su existencia. Es decir, el hombre perfeccionado del quinto sol tiene como misión sobre la tierra, procurar la existencia de los dioses “y, con ello, la suya propia y la del mundo”<sup>38</sup>. Sin el humano, el mundo no tiene sentido pues los dioses no subsisten y viceversa. Este fuerte vínculo se debe a que el hombre tiene el privilegio de la conciencia<sup>39</sup> por ello es un ser diferente a los demás en el *tlaltícpac* (sobre la tierra).

Desde recién nacido, el ser humano es introducido a la vida religiosa pues participa de ofrendas y rituales. Sin embargo, pese a que todos los humanos comparten la misma naturaleza, cada ente es único sobre la tierra pues su ser no

---

<sup>36</sup> En *Códice Chimalpopoca*, Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles, traducción directa del náhuatl: Primo Feliciano Velázquez, UNAM, México, 1945.

<sup>37</sup> Nahual o nahualli, se refiere a su identidad como un otro fuera de sí y con forma de animal.

<sup>38</sup> Mercedes de la Garza, *El hombre en el pensamiento...*, pág. 56

<sup>39</sup> Y el hombre es consciente porque por naturaleza participa de la divinidad y sus acciones son en el mundo.

nace acabado, sino que es un ser potencial y, por ello, susceptible de ser transformado.

Las determinaciones que integran al humano en su conjunto como un interior invisible, divino, plural y heterogéneo son las entidades anímicas, estas, según López Austin son tres, la *teyolía* que le otorga su naturaleza humana y sus características grupales, el *tonalli* que es la diferenciación más fuerte y depende de la trecena en la que haya nacido, es decir, el destino; e *ihiyotl* el cual le proporciona el vigor y la capacidad de crecimiento<sup>40</sup>, pero “más que una carga fatal, supone en su dueño un carácter y una propensión –para bien o para mal– frente al flujo del tiempo”<sup>41</sup>. Por eso, durante toda su vida, el hombre debe dedicarse a cultivar su *tonalli* y, con ello, su carácter, tratando de aprovechar sumamente las bondades de su destino forjándose un camino individual siendo responsable de su propia realización. He aquí donde cabe el libre albedrío del humano pues puede elegir la manera para llevar su designio último: la existencia de los dioses con el hombre. Según De la Garza<sup>42</sup>, incluso podría dejar de cumplir esa misión y esto es posible porque el humano, en su individualidad, cultiva su personalidad por el afán o impulso de su corazón. “Adquirir una personalidad se logra por medio de la educación, de la cual estaban encargados los *Tlamatinime*”<sup>43</sup>, hombres reconocidos por ser formadores de personas, en los aspectos individual y social.

Por ello, la vida es valiosa pero en tanto que vida, está sujeta a las necesidades materiales y es indispensable procurarla; Mercedes de la Garza escribe que los principales bienes para procurar la vida son los hijos y la alimentación. El primero para continuar con la vida humana y transmitir los saberes ancestrales y el segundo como sustento de la misma.

---

<sup>40</sup> Descripciones que hace Alfredo López Austin.

<sup>41</sup> López, *Modelos a distancia...*, pág. 85

<sup>42</sup> De la Garza, *El hombre en el pensamiento...*, pág. 56

<sup>43</sup> De la Garza, *El hombre en el pensamiento...*, pág. 72

El humano en su conjunto tenía una particular forma de concebirse a sí mismo, no era un ser homogéneo, sino que en su esencia residía la heterogeneidad de sus componentes:

El hombre se concebía, así, como un complejo mutable en precario equilibrio que, con totalidad, debía controlar y armonizar sus componentes. Su ser residía más en la combinación que en la individualidad de los elementos. La reflexión, la duda, los cambios de carácter, la indecisión, la memoria o el olvido eran manifestaciones del diálogo interno de su pluralidad anímica. Su ser no era definitivo: se transformaba profunda y permanentemente con los accidentes de su propia historia<sup>44</sup>

Precisamente, el humano como un ente con interior heterogéneo y como un ser envuelto en una sociedad, dirigido a integrar un mundo por naturaleza sagrado, dedicó su existencia a sustentar la vida partiendo de las enseñanzas de sus ancestros y heredándolas para que la sabiduría sagrada permaneciera incluida en los distintos ámbitos de cada persona.

El *tlamatini* era un personaje de suma importancia pues como preservador de los libros donde se resguardaban los saberes antiguos, tenía la responsabilidad sagrada de educar a los hombres de la sociedad de acuerdo a los lineamientos que los ancestros les heredaron en los mitos de origen cosmogónicos. Se ejercitaban en los saberes, aprendían y reflexionaban sobre el origen del mundo y la cotidianidad que les interpelaba, desarrollando la sabiduría en sentido práctico, es decir, como una herramienta que ayudaba a construir el común de la cultura nahua; y con ello, su encomienda era mantener viva la comunidad y, por tanto, la *Ixtlamachiliztli*, es decir, la sabiduría transmitida por la tradición.

---

<sup>44</sup> López, *Modelos a distancia...*, Pág. 87

### 1.3 Encuentro y confrontación: defensa de la tradición ancestral.

Según la lectura de Victórico Muñoz<sup>45</sup> en el mundo prehispánico existe una larga tradición de pensadores que, ancestralmente se han dedicado a ejercitarse en el arte del conocimiento y que como grupo constituido podemos rastrearlos a través de las investigaciones de León Portilla. Aunque la posición del sabio nahua se encuentra dentro de lo que después de la conquista se llamaría clase sacerdotal, los problemas que descubren los *tlamatinime* son resultado de sus meditaciones e investigaciones. Los *tlamatinime* reflexionando (dialogando con su propio corazón) y resguardando los libros donde se contenían los conocimientos, artes, ciencias y filosofía de los nahuas, es decir, la sabiduría de un grupo cultural, se encargaban de prever la continuidad de sus tradiciones.

Sin embargo, la historia posterior a la época de mayor esplendor nahua en el altiplano de México muestra que tras la intervención española, una larga tradición de sabiduría y conocimiento fue sesgada en aras de los ideales importados por los españoles. Bajo los argumentos de la conquista, los nahuas poco a poco vieron mermadas sus tradiciones pues ya no podían ejercerlas tal como sus ancestros les habían enseñado pero, ¿fueron dóciles y aceptaron las enseñanzas de la doctrina cristiana?

A continuación se presenta un breve análisis de un texto que data de 1524, en el cual, a manera de apología, los nahuas vivientes en los primeros años de la conquista hablan con los frailes españoles para exponerles su situación respecto a las tradiciones antiguas y a las nuevas enseñanzas que los españoles quieren situar en la vida cultural indígena.

---

<sup>45</sup> Cultural y *tlamatiliztli* de la zona Tlaxcalteca- Texcocana-Huexotzinca anterior a la conquista. Texto inédito.

Los “Coloquios” que se realizaron en la nueva España<sup>46</sup> representan la confrontación de ideas, de formas de pensar y creer, de visiones del mundo entre los frailes españoles con los indígenas.

Pero, como explica León Portilla en el estudio introductorio de este libro, dicho texto fue transcrito del náhuatl al español por fray Bernardino de Sahagún que describe como “el llamado *Libro de los Colloquios* que tuvieron sobre sus respectivas creencias los doce primeros franciscanos llegados a México en 1524 y algunos *tlataminime*, sabios indígenas sobrevivientes a la Conquista”<sup>47</sup>, que manifiesta el sentir de ambas partes respecto a las creencias del otro. Sin embargo, hoy día sólo conocemos los primeros catorce capítulos, la parte que tras años de olvido, logró recuperarse.

En la primera parte del escrito los frailes exponen acerca de su llegada a Nueva España, los preceptos básicos de la religiosidad cristiana y la organización interna de la doctrina eclesiástica. Posteriormente, se presentan dos capítulos en los cuales los pobladores del altiplano de México exponen su posición frente a las doctrinas cristianas y finalmente, una respuesta de los frailes españoles a los *tlataminime*, la cual consiste en señalar que existe un solo Dios y algunos «ángeles caídos» (demonios), y que en México sea ha tenido por dioses desde hace mucho tiempo a estos ángeles caídos.

Sin embargo, para este capítulo, interesa poner atención en los apartados seis y siete de *Colloquios* pues en ellos se concentra la respuesta que los nahuas dieron a los frailes españoles defendiendo sus costumbres y saberes frente al desdén de los españoles quienes argumentaban que tenían la religión verdadera y conocían al verdadero Dios.

Al hablar los *tlataminime* ante los frailes y ante el pueblo es quizás ésta su última y más dramática actuación pública. A través de sus palabras,

---

<sup>46</sup> *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*. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León Portilla. UNAM, México 1986.

<sup>47</sup> *Coloquios y doctrina...*, pág. 15

extremadamente respetuosas y llenas de cautela, se ve que tienen conciencia de que por ser ellos los vencidos, no puede existir de hecho un plano de igualdad en la discusión. Sin embargo, no por eso dejan de oponerse con valentía a los que consideran injustificados ataques contra su manera de pensar.<sup>48</sup>

En un primer momento, los pobladores nativos de Tenochtitlán se aventuran a hablar y preguntan a los frailes:

¿acaso aquí, delante de vosotros,  
Debemos destruir la antigua regla de vida?  
¿La que en mucho tuvieron,  
Nuestros abuelos, nuestras abuelas,  
La que mucho ponderaron,  
la que mantuvieron con admiración.  
los señores, los gobernantes?<sup>49</sup>

En la versión en náhuatl se puede ver la frase «*veve tlamanjiliztj*» que transcrita por León Portilla a un náhuatl actual, *huehue tlamaniliztli* «la antigua regla de vida», es decir, la sabiduría ancestral donde se expresan las tradiciones, costumbres y normas morales más significativas para el pueblo nahua, pues tienen conciencia de que su tradición además de ser ancestral, ha sido el sustento de su modo de vida y por ello, en sus diversas formas y ha sido procurada por los miembros para la organización de la vida cotidiana.

Contrario a los juicios de los frailes españoles, los nahuas expresan que hay personas encargadas tanto del gobierno como de la cultura y del servicio a los dioses, es decir, poseen un sistema organizacional que les permite procurar la vida propia y la de los demás miembros del conjunto social. Se trata de la clase sacerdotal en general y de los *Quequetzalcoa*, aquellos que portaban el título de *Quetzalcóatl*, que Portilla describe como «el sumo pontífice». Pero en este apartado también se hace referencia al *tlamatini*: al sabio de la palabra, que conoce las enseñanzas contenidas en los *amoxtli*, el conocedor del *Tonalpohualli* y por tanto, de la influencia de los días en el destino de los hombres.

---

<sup>48</sup>León Portilla, *La filosofía náhuatl...*, pág.129

<sup>49</sup> *Coloquios*, pág. 139 (754-760)

Sabios de la palabra,  
su oficio, con el que se afanan  
durante la noche y el día,  
[...]  
Los que están mirando [leyendo]  
los que cuentan [o refieren lo que leen]  
los que despliegan [las hojas de] los libros,  
la tinta negra, la tinta roja,  
los que tienen a su cargo las pinturas.  
Ellos nos llevan,  
nos guían, dicen el camino.  
Los que ordenan  
cómo cae el año,  
cómo siguen su camino la cuenta de los destinos y los días,  
y cada una de las veintenas,  
De esto se ocupan, de ellos es el encargo, la encomienda,  
su carga: la palabra divina.<sup>50</sup>

Después, en el siguiente apartado se presenta la ocasión en la que los *tlamatinime* toman la palabra, con una fina humildad y con cortés elocuencia, reconociendo que sus palabras no serán del agrado de los frailes pues consideran que al expresarse «entran en peligro», sin embargo, “tras insistir en que, al hablar, están en verdad exponiéndose, manifiestan con dolor cuál es su situación: no les queda ya sino morir puesto que –según se les ha dicho y en su abandono parecen palparlo- ‘ya nuestros dioses han muerto’”<sup>51</sup> ya que se les ha obligado a creer en un dios que su tradición no conocía y, al mismo tiempo, se ha desprestigiado a su Dios y a sus distintas representaciones.

Después de este preámbulo, los *tlamatinime* se refieren a las objeciones de los españoles a las creencias indígenas, en las cuales exponen que los pobladores de México no conocen a Dios y además, manifiestan que los Dioses nahuas no son los verdaderos. Sin embargo, los sabios nahuas insisten en que sus padres les enseñaron aquellos dioses y la forma para rendirles culto, ellos los merecidos. Por ello, contrario a lo que piensan los españoles, los nahuas si conocen a Dios.

---

<sup>50</sup> *Coloquios...*, pág. 141. (769-792)

<sup>51</sup> Expresa León Portilla en nota a pie de página en *Coloquios...*, pág. 149

Decían [nuestros progenitores]  
que ellos, los dioses, son por quien se vive,  
que ellos nos merecieron  
¿Cómo, dónde? Cuando aún era de noche<sup>52</sup>

Alocución que para Portilla significa que los sabios nahuas señalan el origen de todo cuanto existe, un lapso mas allá de cualquier tiempo y espacio determinados. Pero no sólo se trata del origen de la vida, también del sustento, el alimento, “todo cuanto se bebe, se come”<sup>53</sup> y a quien se le debe que sea posible seguir manteniendo la existencia, el agua, la lluvia.

Preocupados por su posición desfavorable frente al quiebre de sus certidumbres y normas de vida que drásticamente están obligadas a cambiar, los *tlamatinime* expresan intranquilidad, pues sus creencias tienen historia, no son obra de un solo hombre pensador, son obra de generaciones de sabios que han llevado consigo la *tlamatiliztli* que ha pasado por antiguos centros religiosos y culturales de diferentes linajes, Chichimecas, Toltecas, Colhuatecas, Tecpanecas; distintos lugares donde se contenía la tradición, entonces se preguntan, ¿cómo se atreverían a destruir todo un complejo de normas tan antiguas?

Portilla insiste en que “no es posible suprimir un sistema de vida y de pensamiento que tiene hundidas sus raíces en la tradición más antigua de la vieja estirpe náhuatl”<sup>54</sup>, al menos, de manera rotunda y drástica, pero con el paso del tiempo las ancestrales costumbres menguaron frente a la imposición dogmática cristiana. Pero en el momento en que se encuentran “dialogando” los *tlamatinime* y los conquistadores españoles, existe la preocupación por el destino de la sociedad nahua e insisten en decir:

Y ahora, nosotros,  
¿destruiremos  
la antigua regla de vida?<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> *Coloquios*, (959- 962) Pág. 151

<sup>53</sup> *Coloquios*, (965) pág. 151

<sup>54</sup> León Portilla, *La filosofía náhuatl*, pág. 135

<sup>55</sup> *Coloquios*, Pág. 153 (E 1005-1007)



Y de manera decisiva piden a los frailes españoles que no provoquen que en sus tradiciones, sus actos lleven a los pobladores a caer en desgracia por el descontento divino.

Sabiéndose despojados de su libertad y de sus formas de gobierno, despojados de su cultura, expresan “en lo que toca a nuestros dioses antes moriremos que dexar su seruicio y adoración (sic)”<sup>56</sup>, así pues,

Haced con nosotros,  
lo que queráis<sup>57</sup>

Para este momento histórico, la preocupación por el destino de toda una población fue expresada por los sabios, quienes notaban cómo su herencia cultural y sus verdaderos cimientos eran desplazados por otros dogmas. Doctrinas que no necesitan aceptar pues creen firmemente en lo que sus antepasados les inculcaron, por ello no aceptan aquello que los españoles les imponen, y tanto es su compromiso que prefieren morir, porque si muere la *tlamatiliztli*, de manera simbólica, mueren ellos, puesto que no hay fundamento ni seguridad que les permita continuar ejerciendo lo que hasta ahora hacen, saben, sienten.

En su última aparición pública que se tiene documentada, los *tlatinime* defendieron sus costumbres pero ¿realmente la *tlamatiliztli* murió junto con aquellos que la resguardaban?

De acuerdo con León Portilla, gracias a algunos sabios sobrevivientes y al trabajo en paralelo de algunos frailes humanistas se logró “el rescate de por lo menos una parte de la riqueza literaria concebida y expresada en náhuatl”<sup>58</sup>, por ejemplo, se encuentran los códices que por diversas situaciones, lograron escapar de la destrucción masiva, además de los manuscritos pictográficos elaborados en la

---

<sup>56</sup> *Coloquios*, Pág. 89. Esta cita es tomada de la transcripción que fray Bernardino de Sahagún hizo del náhuatl al español.

<sup>57</sup> *Coloquios*, Pág. 155 (1054 y1055)

<sup>58</sup> León Portilla, Miguel, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. Fondo de cultura económica, México, 2001.

época colonial. “Al ocurrir la Conquista, sacerdotes, sabios y otros *pipiltin*<sup>59</sup> sobrevivientes hicieron posible, de un modo o de otro, que muchos de los textos que ellos conocían se transcribieran en la misma lengua náhuatl, valiéndose ya del alfabeto latino”.<sup>60</sup> Por supuesto, también la tradición oral ha fungido como preservadora de algunos conocimientos.

A partir del último tercio del siglo XVI aparecen más formas de producción de textos, en su mayoría de contenido histórico, escritas por descendientes de *pipiltin*. Posterior a la conquista, del periodo independiente a la fecha, las investigaciones de varios etnólogos y etnolingüistas han conjuntado gran variedad de textos que pueden describirse como “muestras de la tradición oral que aun sobrevive entre las comunidades nahuas de Morelos, Veracruz, Puebla, Tlaxcala, Oaxaca, Tabasco, Guerrero, Estado de México, Hidalgo, Michoacán, San Luis Potosí, Durango y el Distrito Federal”<sup>61</sup>

León Portilla agrega que a partir de la última década de los ochentas ha comenzado a florecer una Nueva Palabra: *Yancuic Tlahtolli*. Creadores de ella son varios maestros normalistas y otras personas de estirpe náhuatl, entre estos creadores menciona, entre otros, a Librado Silva Galeana del D.F., a Natalio Hernández Xocoyotzin de Veracruz, a Alfredo Ramírez de Guerrero, Eliseo Aguilar de Puebla e Idelfonso Maya de Hidalgo.

Esto demuestra de que de algún modo, existe el interés por preservar, en la medida de sus posibilidades, las tradiciones orales, herencia de la antigua sabiduría nahua.

---

<sup>59</sup> *Pipiltin*, señores de notable importancia dentro de la cultura náhuatl.

<sup>60</sup> León Portilla, *El destino de la palabra*. Pág. 255

<sup>61</sup> *Ibíd.* Pág. 258

## CAPÍTULO 2

### El conocimiento náhuatl: la visión sintiente del mundo.

#### 2.1 *In inxtli in yóllotl*

##### A. La importancia del cuerpo en la cosmovisión

En el plano de la cognición indígena, la concepción sobre la persona, entendida como una totalidad dentro de un sistema, es relevante para el estudio del cuerpo humano, su constitución y sus funciones, en tres campos. De acuerdo con Alfredo López Austin este estudio es pertinente desde la ideología, la historia de la medicina y dentro de los estudios taxonómicos. En cuanto a la ideología, entendida “como conjunto sistematizado de representaciones, ideas y creencias que históricamente surgen en una sociedad dada, incluye la visión de la parte central y más importante del cosmos: el ser humano<sup>62</sup>” mismas que justifican el comportamiento práctico de los componentes de la sociedad. También, desde un campo filosófico podría llamarse antropológico, de allí que la necesidad de estudiar las concepciones relativas a la constitución y funcionamiento del cuerpo sumen importancia pues, en el contexto náhuatl las maneras en que se concibió al “organismo humano guiaron y justificaron el comportamiento práctico de los distintos componentes de la sociedad, dirigiéndolo a la satisfacción de las aspiraciones e intereses de los particulares grupos sociales, y haciéndolo servir frecuentemente como medio para la reproducción de las relaciones sociales.”<sup>63</sup>

Por ello, para el investigador es importante el estudio de las concepciones sobre el cuerpo humano dentro de la cosmovisión pues en el altiplano central de México, dentro de la cultura náhuatl, en la época prehispánica “existió todo un complejo de proyecciones por el que se concibió el cosmos a partir de un modelo corporal e,

---

<sup>62</sup> López Austin, Alfredo. *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas I*. México, UNAM-IIA, México, 1984. Pág. 9

<sup>63</sup> López, *Cuerpo humano...*, Pág. 9

inversamente, que explicó la fisiología humana en función a los procesos generales del universo”.<sup>64</sup> Esto lo explica de la siguiente manera:

En toda sociedad en la que el pensamiento mítico es predominante, existe la tendencia de equiparar los distintos órdenes taxonómicos y de homologar los distintos procesos, tanto naturales como sociales. Las normas taxonómicas particulares de los diversos ámbitos del conocimiento son forzadas con el propósito de encontrar equivalencias y paralelismos entre los distintos sistemas clasificatorios, en un intento de llegar al descubrimiento de la magna regularidad, la congruencia absoluta y el orden total del universo. Es el intento humano de alcanzar la gran síntesis clasificatoria, el instrumento cognoscitivo y normativo máximo de lo existente.

El esfuerzo por proyectar unos en otros los diferentes sistemas taxonómicos va creando ligas entre elementos de muy distintos ámbitos clasificatorios, y los complejos semióticos se enriquecen con parentescos producidos por la reducción magna.<sup>65</sup>

Ya que nuestra relación con el mundo se da mediante los objetos, es necesario referirnos a ellos para poder discurrir, cualificar o identificar aspectos, por ello dotamos a los objetos de caracteres pues “nuestras experiencias con objetos físicos (especialmente nuestros propios cuerpos) proporcionan la base para una variedad extraordinariamente amplia de metáforas ontológicas, es decir, formas de considerar acontecimientos, actividades, emociones, ideas, etc., como entidades y sustancias.”<sup>66</sup> Es por ello que los nahuas personificaron su entorno, para poder entenderlo, usando una entidad más próxima para referirse a otra más distante.

Si es a través de la humanización como buscan entender su entorno es claro que la base de cognición es el ser humano mismo, es decir, una visión antropocéntrica del mundo en la que se le confiere importancia al hombre como un ente físico que puede proyectar dentro de lo próximo y cotidiano a los distintos niveles de todo lo que alcanza. “Los hombres parten de las representaciones de sus realidades naturales y sociales para dividir, animar, estructurar y normar el cosmos”<sup>67</sup>. La visión nahua transita desde lo más próximo y cotidiano del hombre, el cuerpo

---

<sup>64</sup> López, *Cuerpo humano...*, pág. 9

<sup>65</sup> López, *Cuerpo humano...*, pág. 117

<sup>66</sup> Lakoff, George y Johnson, Mark. *Metáforas de la vida cotidiana*. Introducción de José Antonio Millán y Susana Narotzkv. Cátedra Teorema, segunda edición, 1995, pág. 64

<sup>67</sup> López, *Cuerpo humano...*, pág. 396

humano mismo, dirigiéndose a las distintas esferas del mundo. Es decir, parten de “las representaciones de sus realidades naturales y sociales para dividir, animar, estructurar y normar el cosmos<sup>68</sup>”, en otras palabras, ordenar y dotar de sentido la realidad que los imperaba.

## **B. El humano como un compuesto heterogéneo.**

Siguiendo con el punto anterior, tal como se expuso en el capítulo anterior, para explicar la diversidad del mundo se concebía a la divinidad dual por esencia como heterogénea, de la misma manera el humano es un ser que dentro de sí tiene una esencia heterogénea y es parte de la divinidad. Sin embargo, es imperioso recordar que se trata de un ser material e inmanente que está en constante dinamismo. Al respecto, Mercedes de la Garza menciona que estos ideales, también son referentes de los mayas precolombinos.

Aquí es necesario notar que dentro de la heterogeneidad del hombre, también se encuentran referidas las propiedades de los materiales heterogéneos que lo componen, así pues, se habla de materiales pesados y ligeros, o de materiales fríos o cálidos, compuestos visibles e invisibles.

el ser humano es concebido como un ser compuesto por partes materiales ‘pesadas’, corpóreas, visibles y tangibles, y por partes **también materiales**, pero ‘livianas’, sutiles, etéreas, asociadas al calor, al aire, a los olores a los sabores, a la luz, a la sombra, que son energía vital, aliento, razón, conocimiento, emociones, irracionalidad<sup>69</sup>

Al mismo tiempo que los componentes humanos transitan entre las propiedades de los elementos, debido a la participación divina, también se habla de componentes anímicos divinos o no humanos, esta “relación dinámica de distintas

---

<sup>68</sup> López, *Cuerpo Humano...*, pág. 396

<sup>69</sup> De la Garza, *Sueño y éxtasis*, pág. 20

voluntades, permanentes o transitorias que jugaban- o luchaban- en su interior”<sup>70</sup> constituían su conciencia. De tal manera que este complejo mutable lo mantenía en un frágil equilibrio que

con totalidad, debía controlar y armonizar sus componentes. Su ser residía más en la combinación que en la individualidad de los elementos. La reflexión, la duda, los cambios de carácter, la indecisión, la memoria o el olvido eran manifestaciones del dialogo interno de su pluralidad anímica. Su ser no era definitivo: se transformaba profunda y permanentemente con los accidentes de su propia historia<sup>71</sup>

Por tanto, el hombre aunque un ser de interioridad múltiple, por sus componentes de materias con distintas características, ubicadas en distintas partes de su materia pesada (cuerpo), “es esencialmente una unidad.”<sup>72</sup>

Cuando se habla de los componentes del humano, se hace referencia a los centros anímicos, partes del organismo

En la que se suponen existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas.<sup>73</sup>

Aunque en la época colonial los centros anímicos se identificaron como uno solo, llamándolo “‘alma’ por influencia cristiana;”<sup>74</sup> De acuerdo con el texto *Cuerpo humano e ideología* de Alfredo López Austin, dentro de la percepción náhuatl es posible hablar de tres «fluidos vitales» o entidades anímicas, concentrados en: la cabeza, correspondiente al *tonalli*, el irradiador y está relacionado con el sol; el corazón, el *yolía*, *toyolía* o *teyolí*, es decir, el centro dinámico; y el hígado, el *ihiyotl* de donde emanan liberaciones voluntarias e involuntarias.

En cuanto al *Tonalli*, era considerado como un centro de pensamiento. Era de naturaleza cálida, por su relación con el fuego y el sol, “era una fuerza que

---

<sup>70</sup> López, *Modelos a distancia...*, pág. 86-87

<sup>71</sup> *Ibíd.*, pág. 87

<sup>72</sup> De la Garza, *Sueño y éxtasis...*, pág. 20

<sup>73</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, pág. 198

<sup>74</sup> De la Garza, *Sueño y éxtasis*, pág.25

determinaba el grado del valor anímico del individuo, que le imprimía un temperamento particular, afectando su conducta futura, y que establecía un vínculo entre el hombre y a voluntad divina por medio de la suerte”<sup>75</sup>. Al nacer, existía toda una serie de rituales mediante los cuales al niño se le impregnaba de su *tonalli* definitivo y se le daba un nombre, esto refiere más bien a la consolidación de sus potencialidades. Por la cercanía entre la vida ritual y el halito de vida no era posible vivir mucho tiempo sin un *tonalli*.

El *tonalli*, como vínculo más fuerte y estrecho del hombre con la divinidad era cuidado de no ser perdido y de ser bien dirigido.

En náhuatl al cuerpo se le nombra, principal y comúnmente, como “conjunto de carne” (*tonacayo*) mismo nombre que se le ha dado también a los frutos de la tierra, y en particular al maíz, “formándose metafóricamente un vínculo entre la corporeidad del hombre y el cereal al que se debía su existencia.”<sup>76</sup> Aunque entre los nahuas existe una relación fundamental entre el maíz y el humano, tanto cosmogónica como cotidianamente, pues es el principal sustento alimenticio; en la leyenda de los cinco soles, paralela a la transformación del hombre, se menciona la transformación del alimento. De igual manera, una característica fundamental del humano del *quinto sol* es que a diferencia de los hombres de periodos pasados, basa “su alimentación en el maíz.”<sup>77</sup>

A la par de la Leyenda de los soles, existe otra narración sobre la creación del maíz que se encuentra recopilada en *Teogonía e historia de los mexicanos*, en la que se hace explícita la relación de los dioses con el humano a través de los frutos de la tierra que dan sustento alimenticio.

Los dioses descendieron todos de a una caverna, donde un dios llamado *Piltzintecutli* estaba acosado con una diosa llamada *Xochipilli*, de la cual nació un dios llamado *Cinteotl*.

---

<sup>75</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, pág. 233

<sup>76</sup> *Ibídem*, pág. 172

<sup>77</sup> *Ibídem*, pág. 173

El cual se metió debajo de la tierra y de sus cabellos salió el algodón, y de una oreja una muy buena semilla que ellos comen gustosos, llamada *huazontli*, de la otra, otra semilla.

De la nariz, otra más llamada *chian*, que es buena para beber en tiempo de verano; de los dedos salió un fruto llamado *camotl*, que es como los nabos, muy buen fruto.

De las uñas otra suerte de maíz largo, que es el cereal que comen ahora, y del resto del cuerpo le salieron muchos otros frutos, los cuales los hombres siembran y cosechan.<sup>78</sup>

De acuerdo con López Austin dentro de las concepciones nahuas

aparecen con frecuencia en las fuentes históricas las correspondencias entre el cuerpo humano y el resto del cosmos. Son ejemplo las muertes de los dioses del tipo *dema*, de cuyos restos brotan, para el tiempo del hombre, plantas que de alguna manera semejan la parte corporal que les da origen.<sup>79</sup>

De esta manera, las proyecciones del hombre y la humanización de los demás elementos del mundo, es decir, un proceso de derivación semántica o humanización se extiende a diversos ámbitos, por ejemplo, para designar a los arboles, en específico al tronco del árbol se menciona la palabra *cuauhtlactli*, en cuyo interior se encuentra el particular *Tlac*, que se refiere a la parte superior del cuerpo humano. “En el fondo hay algo más que el simple tropo: es el antropomorfismo que atribuye al árbol una ascendencia humana en el tiempo del mito.”<sup>80</sup>

Otro nombre referente al cuerpo humano es *In tlállotl*, *in zóquiotl* o *in tlalli*, *in zóquitl*, «la tierra, el lodo» aunque usado dentro del discurso metafórico, referido de esta manera habla de la estrecha relación del humano como especie con la tierra pues existe un sentido de correspondencia y reciprocidad entre el hombre identificado con la tierra y su pertenencia a ella. En sentido amplio, este tropo permite observar la relación ontológica de complementariedad necesaria del hombre con la naturaleza y, por ende, con la divinidad.

---

<sup>78</sup> Garibay, *Teogonía e historia...* pág. 110

<sup>79</sup> *Ibíd.*, pág. 396

<sup>80</sup> *Ibíd.*, pág. 397



En otras palabras para entender su propio entorno los nahuas humanizaban el mundo, basando sus propios caracteres humanos en relación con los mitos, por esa razón hombre y maíz son denominados con el mismo apelativo y es así como se entiende la relación de inmanencia la cual, fue llevada a lo mas cotidiano del hombre mismo y fue a partir de ello y de su propia corporalidad que este grupo cultural emprendió su búsqueda del conocimiento.

### **C. La fisionomía y el corazón**

El difrasismo *in ixtli in yóllotl*, refiere a la persona en sentido moral, se compone tanto de una parte de la cabeza, ya sea el conjunto de la cara, según la interpretación de León Portilla; o sólo el ojo, según la interpretación de López Austin<sup>81</sup>; y el corazón, el centro dinámico.

Pero además de la conformación del hombre en sentido moral y humanista hacia la comunidad, también es necesario hablar de la parte cognoscitiva, pues los órganos vitales no sólo son referentes a la fisionomía humana, también, juegan un papel importante y primordial ya que funcionan como referentes para las actividades relacionadas con la percepción y, con ello, posibilitan la comprensión y la búsqueda del conocimiento esto debido a que los antiguos nahuas ligaban estrechamente la percepción del mundo exterior, de la cual se encargaban sus órganos vitales, con la comprensión, y aun creían en su íntima relación con el razonamiento mismo.

El proceso cognoscitivo no se concebía únicamente inmediato a la percepción, sino que la comprensión, según se desprende de algunas expresiones, se creía realizada en los órganos mismos de percepción. [...] Tanto los sentidos en general como cada uno de ellos recibían los nombres

---

<sup>81</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpos y Rostros*, Históricas. Boletín del Instituto de 474 Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, n. 34, enero-abril 1992. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/15633/14846> Enero 2016

de *tonematia*, “nuestros sentideros”, “los que conocen”, y de *ontlamatiliztli*, “donde se conocen (o se sienten) las cosas.”<sup>82</sup>

En la cabeza están concentrados los principales órganos de relación, a los cuales los nahuas atribuían funciones de raciocinio: los ojos “conocen a la gente, conocen las cosas... dirigen a la gente, conducen a la gente”; con los oídos se escucha”<sup>83</sup>

En cuanto al corazón, tenía la propiedad de ser el centro vital de cualquier cosa y, en el humano tenía la cualidad de ser un órgano que conformaba la conciencia.

López Austin escribe que el corazón es muy importante pues cubre varios campos, el “de la vitalidad, el conocimiento, la tendencia y la afección. A este órgano pertenecen en forma exclusiva las referencias a la memoria, al hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de la acción y a la emoción”<sup>84</sup> además, señala que el corazón era concebido como un órgano que podía ser alterable ya sea para bien o para mal. El corazón es el responsable de guardar toda la sabiduría, “es el asiento de la memoria y el conocimiento; a través de él se efectúa la percepción; las emociones constituyen una ayuda para los procesos mentales, así como para las funciones del cuerpo.”<sup>85</sup>

Por ello, cuando se habla es importante dirigirse al interlocutor incluyendo la dimensión de su entendimiento racional y la dimensión del entendimiento de su centro dinámico, el corazón. Cabe aclarar que hago la distinción entre estas dos dimensiones sólo como elemento explicativo pues entre los nahuas no existe una distinción entre el raciocinio y la sensibilidad como dos entidades diferentes, sino que, más bien, ellos la conciben como parte de la misma facultad.

Sobre el grupo *ix*, menciona que existe gran similitud con el corazón pues también se refiere al conocimiento, pero puede reducirse su campo de acción a las funciones de la percepción. *Ixtli* significa, entonces, “adquirir pleno dominio de un

---

<sup>82</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, pág. 191

<sup>83</sup> *Ibíd.*, pág. 183

<sup>84</sup> *Ibíd.*, Pág. 207

<sup>85</sup> *Ibíd.*, pág. 211

órgano de la percepción<sup>86</sup>, o la manifestación un estado consciente. Pero, no solamente es un órgano que se encarga de la percepción si no que, también, antes de la percepción realiza una función sensacional (de sensación) aunque el autor aclara que en las concepciones de los nahuas esta sensación “es simultánea o idéntica a la percepción.”<sup>87</sup>

El sustantivo *ixtli* puede ser traducido de dos maneras ‘el ojo’ y el ‘rostro’ [...] surge de inmediato el problema de la interpretación de la metáfora in *ixtli in yollotl*, con la que se hace referencia al ser humano enfatizando su vida anímica. [...polémica con Garibay y León Portilla...] debe traducirse como ‘los ojos, el corazón’ y no ‘rostro y corazón’ [...] En cuanto al sentido del tropo, debemos entender que se refiere a la parte del hombre en la que se unen la sensación, la percepción, la comprensión y el sentimiento, para integrar una conciencia plena que se encuentra en comunicación con el mundo exterior.<sup>88</sup>

Más allá de lo que simboliza tanto un órgano como otro, cuando mencionamos este difrasismo siempre hay que tomar en cuenta que se trataba de la configuración de ser humano que prevalecía, es decir, el humanismo como tal y a partir de ello las formas de conducirse, “*in ixli, in yóllotl* simbolizan siempre lo que hoy llamaríamos fisionomía moral y principio dinámico de un ser humano.”<sup>89</sup>

De esta forma queda claro que tomar conciencia, sentir las cosas y saber de ellas, es una cuestión que abarca el ámbito de la ética y el ámbito del entendimiento pues en última instancia significa pensar, reflexionar y filosofar.

Se conoce con los órganos corporales pero al mismo tiempo se lleva a cabo un proceso de concientización del objeto por conocer, así también, se habla de una concientización sobre la toma de postura de cada individuo frente a su papel dentro de un ámbito social pero que tiene alcances divinos.

---

<sup>86</sup> Ibídem, Pág. 213

<sup>87</sup> Lo aclara en la pág. 214 y 215

<sup>88</sup> López Austin, *Cuerpo humano...*, pág. 215

<sup>89</sup> León Portilla, *Siete ensayos sobre cultura náhuatl*, UNAM, México, 1958. pág.63

## 2.2 *In xochitl in cuícatl*

### A. Los corazones endiosados.

La cronología prehispánica no es un proceso histórico lineal pues se expresa en tres grandes periodos que tuvieron sus transformaciones culturales al contacto entre distintos pueblos venidos de distintas partes del actual territorio mexicano. Por ejemplo, en el periodo clásico (200- 900 D.C.), los grupos que se asentaron en la ciudad de los dioses (*Teotihuacán*) de donde proviene el conjunto de los ideales de los *Toltecas*; la ciudad de tula y los chichimecas, unos con otros fueron entrelazando ideales, cosmovisiones.

Hacia el siglo IV D.C., aparece un nuevo horizonte o periodo cultural, designado como clásico. Su centro de irradiación es la gran ciudad de los dioses: Teotihuacán, con sus pirámides, sus palacios, sus esculturas, sus maravillosas pinturas murales y una organización social, religiosa y política que debió ser admirable. Y debe subrayarse, aunque sea de paso, que el arte, arquitectura, pintura y escultura, de Teotihuacán influyeron para siempre en las creaciones de quienes vinieron después de ellos. Con justicia se considera a este horizonte como clásico, ya que parece ser la raíz más honda de lo que después se llamó la *Toltecáyotl*, o sea, el conjunto de las artes e ideales de los toltecas.<sup>90</sup>

Finalmente otros grupos nómadas provenientes del norte que se establecieron en el islote nombrando Tenochtitlán a su ciudad dando como resultado el periodo místico-guerrero. Por ello es importante considerar que en la altiplanicie central de México surgieron y convivieron dos formas de proceder en la vida, por un lado, la *Mexicayotl* visión *guerrera* del mundo, que se distingue de otra forma de vida llamada *Toltecatoyotl*<sup>91</sup>, la visión *poética* del mundo, es decir, el conjunto de las artes aprendidas de los *Toltecas*.

---

<sup>90</sup> *Ibíd*em, Pág. 36.

<sup>91</sup> "Toltécatl vino a significar en la lengua náhuatl lo mismo que 'artista'. En todos los textos en los que se describen la figura y los rasgos característicos de los cantores, pintores, orfebres, etc., se dice siempre de ellos que son 'toltecas', que obran como 'toltecas', que sus acciones son fruto de la *Toltecáyotl*. León Portilla, *La filosofía*, pág. 261

Para llegar a ser *Tolteca* era preferible nacer bajo cierta disposición cosmológica, es decir, nacer bajo la trecena uno flor. Esta destinación (*tonalli*) permitía al individuo poseer ciertas cualidades. Además, el tolteca necesitaba ser dueño de “un rostro y un corazón” bien definido.

El artista: discípulo, abundante, múltiple, inquieto.

El verdadero artista: capaz, se adiestra, es hábil;  
dialoga con su corazón, encuentra las cosas con su mente.

El verdadero artista todo lo saca de su corazón;  
obra con deleite, hace las cosas con calma, con tiento,  
obra como un tolteca, compone cosas, obra hábilmente, crea;  
arregla las cosas, las hace atildadas, hace que se ajusten.<sup>92</sup>

Es necesario hacer evidente que en este caso, los juicios de valor estético se refieren al valor técnico del arte. Es importante puntualizar que se debe evitar comparaciones con el arte europeo pues las concepciones de arte entre uno y otro son diferentes.

*Tolteca* significa ser un artista cuya peculiaridad es que su corazón está endiosado (*yolteotl*). Entre los artistas se encuentran los pintores, los que se dedican al arte plumario, los cantores, entre otros. También, entre los *Toltecas* se encuentran los *tlataminime* quienes a través de «la flor y el canto» *In xochitl in cuicatl* pueden reflexionar y decir verdades<sup>93</sup> sobre el mundo.

Pues bien, estos poemas o cantos son unidades dinámicas en las que confluyen la música, la danza y el canto cuya función era crear una memoria colectiva, construir la memoria histórica de una comunidad y finalmente, transmitir los saberes.

---

<sup>92</sup>Ídem.

<sup>93</sup> *Nelli*, que significa “lo que tiene raíz”. Es equiparable al concepto de “verdad” pues para los nahuas lo que permanece es lo que tiene raíz, y lo que tiene raíz es lo verdadero y sólo lo verdadero es aquello que permanece, lo que permanece es el fundamento. De esta manera, los *Tlataminime* buscan reflexionar fundamentadamente sobre las cosas, por ejemplo, de la vida o la muerte.

## **B. Los cantares: unidades performativas de música, voz y movimiento.**

En su texto *El destino de la palabra*, León Portilla explica que entre los nahuas existían dos formas de transmisión de las composiciones en las cuales se integraban los saberes ancestrales. Por un lado, una forma de transmitir los cantares y los himnos estaba dirigida principalmente a los *macehualtin*. Y por otro, los cantares que de manera sistemática en los centros educacionales, en el *Calmecác*, eran dirigidos a los *pipiltin*, aprendidos de memoria y los cuales se apoyaban en los códices (*amoxtli*).

A su vez, existen dos grandes géneros, los *Cuicatl* y los *tlahtolli*, estos últimos eran más funcionales como discursos éticos y morales. Por el momento, sólo se hablará de los *cuicatl*.

De acuerdo con las investigaciones de Garibay, hay distintas formas estilísticas en las que se expresa la poesía entre los nahuas. Pero, más que poemas, estas enunciaciones son cantos y por tanto contienen en su núcleo más elementos que solo la palabra hablada y, con la conquista, la palabra escrita.

En sentido profundo los *cuicatl* más que poemas en lengua mexicana tienen un contenido musical y performático, es decir, en su núcleo integran a la palabra junto con el ritmo sonoro del *huehuatl*, apoyados de los movimientos del cuerpo en conjunción de lo expresado. Sin embargo hay “en los manuscritos glosas y otras referencias que muestran que, en muchos casos, los *cuicatl* no sólo estaban acompañados por la música sino también constituían el tema de determinadas danzas, bailetes y otras formas de actuación”<sup>94</sup>

Ahora bien, estos cantos son unidades dinámicas en las que confluyen la música, la danza y el canto, en las que hay correspondencia entre la música y el movimiento, entre lo que se canta y el movimiento del cuerpo. Dentro de la cosmovisión nahua el mundo está en constante dinamismo, por ello, sus cantos confluyen en movimiento.

---

<sup>94</sup> León, *El destino de la palabra...*, pág. 309

La palabra náhuatl *cuicatl* designa una totalidad expresiva que integra el canto, la música, los ritmos y la danza. Cuando uno de estos elementos falta, su ausencia es semiológicamente pertinente en ciertos contextos específicos de la expresión.<sup>95</sup> Las palabras de un canto (*cuicatl*) hoy yacen en las páginas impresas de un libro, en un contexto exclusivamente lingüístico, ya que se perdieron los con-textos musicales y dancísticos.<sup>96</sup>

Así, en su libro, Garibay presenta una cita, misma que Portilla concuerda en presentar en su texto antes mencionado, en la cual el fraile franciscano Motolinía, en aras de la investigación describe cómo eran los bailes y ceremonias entre los antiguos pobladores de México, ambos escriben:

En esta lengua de Anáhuac la danza o baile tiene dos nombres: el uno es macehualiztli y el otro netotiliztli. Este postrero quiere decir propiamente baile de regocijo con que solazan y toman placer los indios en sus fiestas, así como los señores principales en sus casas y en sus casamientos, y cuando así bailan y danzan, dicen, netotli, bailan o danzan; netotli, baile o danza. El segundo y principal nombre de la danza se llama macehualiztli que propiamente quiere decir merecimiento: macehualo quiere decir merecer; tenain este baile por obra meritoria, así como decimos merecen uno en las obras de caridad, de penitencia, y en las otras virtudes... Y estos bailes más solemnes eran hechos en las fiestas generales y también particulares de sus dioses y hacíanlas en las plazas. En éstas no sólo llamaban y honraban e alababan a sus dioses con cantares de la boca, más también con el corazón y con los sentidos del cuerpo, para lo cual bien hacer, tenían e usaban de muchas memorativas, así en los meneos de la cabeza, de los brazos y de los pies, como con todo el cuerpo trabajaban de llamar y servir a los dioses...

(Motolinía, 1971, 386-387)

Estos indios de Anáhuac, en sus libros y de manera escrita, tenían escritos de los vencimientos y victorias que de sus enemigos había habido, y los cantares de ellos sabíanlos y solemnizábanlos con bailes y danzas, bendiciendo y confesando a sus demonios, por los cuales creían haber habido victoria contra sus enemigos, y por estas memorias hacían en sus

---

<sup>95</sup> Johansson K Patrick, "Mitología, mitografía y mitokinesia. Una secuencia narrativa de la peregrinación de los aztecas". En *Estudios de cultura Náhuatl*. Editor Miguel León Portilla, UNAM, México, 2008, pág. 38

<sup>96</sup> Johansson, "Mitología...", pág. 18

fiestas aquellos actos, trabajos y cantares *macehualiztli*, esto es, “merecimiento”<sup>97</sup>

Es a través de las distintas instituciones educativas que estos saberes se reproducían, por ejemplo, en “los *calmécac*, en los que se transmitían los conocimientos elevados de la cultura náhuatl. Finalmente, se añade que funcionan también entre los nahuas las *cuicacalli*, en las que se enseñaba a los jóvenes el canto, la danza y la música.”<sup>98</sup> Es natural pensar que si ocupa un lugar preponderante, el canto y la danza, “estas tres artes inseparables formaban en la antigüedad un arte único que constituía la base de la educación humana”<sup>99</sup> ya que la asimilación somática de los cantos ayuda a construir y cimentar la memoria colectiva de los nahuas y con ello crear y recrear una conciencia histórica.

Garibay estudia la forma y la métrica (estructura) de estos cantos, un recurso muy utilizado en la poesía náhuatl es el difrasismo, es decir, la capacidad de yuxtaponer dos metáforas que “juntas dan el simbólico medio de expresar en un solo pensamiento” por ello, cuando los nahuas quieren hablar de las cualidades de una cosa, mencionan dos aspectos principales de ella. “su tendencia intuitiva los llevó así a forjar designaciones especiales para suscitar en la mente humana la visión –no abstracta y fría como la aristotélica- sino rica y de contenido, viviente, dinámica y al mismo tiempo de valor universal.”<sup>100</sup>

Así, entre los estudios de Portilla, que siguen el lineamiento de los estudios de Garibay, se pueden hablar de distintos géneros de cantos para distinguir la temática de unos con otros.

*Yaocuicatl* “cantos de guerra”, en los cuales se recordaba y celebraba “la tarea religiosa de contribuir a la existencia del mundo dando sustento a los dioses”<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup> En la primera parte se recoge la cita de Portilla en el texto *El destino de la palabra*, (Motolinía, 1971, 386-387) pág. 321-312. Y posteriormente la versión de Garibay: *Memoriales*, ed. García Pimentel p. 344, *Historia de la literatura náhuatl*. Pág. 82

<sup>98</sup> León Portilla Miguel, *Siete ensayos...*, pág. 59

<sup>99</sup> Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, pág. 61

<sup>100</sup> Portilla, *la filosofía náhuatl*. Pág. 178

<sup>101</sup> Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, pág. 86.



Los *xochicuicatl* “cantos floridos” que por su temática son cantos de regocijo que, tienden a enaltecer la vida, cantan sobre la amistad pero, también, escribe Garibay, “tienden a la reflexión” porque describen una cierta tristeza o melancolía sobre la tristeza o sobre la presencia ante la muerte.

Ica Xon ahuiyacan ihuinti xochitl  
tomac mani  
Ma on te ya aquiloto  
xochicozquitl.  
In toquiappancaxochiuh,  
tla Celia xochitli,  
cueponia xochitli.  
Oncan nemi tototl,  
chachalaca, tlatohua,  
hual on quimati teotl ichan.  
Zaniyo in toxochiuh  
ica tonahuiyacan.  
Zaniyo in cuicatl  
ica on pupulihui in amotlacol.  
In tepilhuacan ica yehua,  
amelel on quizá.  
Quiyocoya in Ipalnemohua,  
qui ya hual temohuiya,  
moyocoyatzin,  
in ayahuauiilo xochitli,  
ica yehua amelel on quiza.

Alegraos con las flores que embriagan,  
las que están en nuestras manos.  
Que sean puestos ya  
los collares de flores.  
Nuestras flores del tiempo de lluvia,  
fragantes flores,  
abren ya sus corolas.  
Por allí anda el ave,  
parlotea y canta,  
viene a conocer la casa del dios.  
Sólo con nuestras flores  
nos alegramos.  
Sólo con nuestros cantos  
perece vuestra tristeza.  
Oh señores, con esto,  
vuestro disgusto se disipa.  
Las inventa el Dador de la vida,  
las ha hecho descender  
el inventor de sí mismo,  
las flores placenteras,  
con vuestro disgusto se disipa.<sup>102</sup>

*Incocuicatl* “cantos de desolación, de orfandad”, Garibay los señala como los que tienen una temática que tiende hacia la amargura del vivir, pero que Portilla señala como cantos en los cuales se pueden encontrar las preguntas fundamentales sobre la vida, los enigmas del destino del humano y su acontecer, etc.

¿Eres tú verdadero (tienes raíz)?  
Sólo quien todas las cosas domina,  
el Dador de la vida.

---

<sup>102</sup> Poema atribuido por Portilla a Nezahualcóyotl en *Quince poetas del mundo náhuatl*, Diana, México, 1994, pág. 114-115

¿Esto es verdad?  
¿Acaso no lo es, como dicen?  
¡Que nuestros corazones  
no tengan tormento!  
Todo lo que es verdadero, (lo que tiene raíz)  
dicen que no es verdadero (que no tiene raíz)  
El Dador de la vida  
sólo se muestra arbitrario.  
¡Que nuestros corazones  
no tengan tormento!  
Porque él es el Dador de la vida<sup>103</sup>

Como todo se encuentra lleno de vida y es sagrado, “Con la palabra en flor se formulan infinidad de versos que expresan poemas dirigidos a lo sagrado”<sup>104</sup>, los sabios buscan extraer la verdad por medio de los cantos pues “en *náhuatl* lo verdadero sobre la tierra es el habla con el dador de la vida, que está en todo lugar y es quien da la vida en el *tlaltícpac*.”<sup>105</sup> Sin embargo, surge la pregunta que Miguel Hernández responde:

¿Porque la poesía es el enlace de dialogo entre lo humano y lo divino? La poesía tiene un carácter metafórico, pues solo así Dios escucha la petición, es una comunicación sagrada en la vida y se realiza en función de las necesidades de la sociedad [...] se trata de palabras tejidas en flores extraídas del corazón por lo que *tonatiuh* escucha la verdad de la expresión<sup>106</sup>

La palabra en flor es un difrasismo dotado de un amplio contenido artístico, pero sólo es un recurso de la expresión del sabio para lograr establecer un diálogo con las cosas divinas en el mundo, y con ello con la divinidad misma.

En su tesis doctoral, Miguel Hernández entrevista al Maestro Librado Silva Galeana, nahua hablante de origen, quien sostiene que en náhuatl el lenguaje es el ‘retrato del alma’, ya que “la palabra articula el pensar sobre el mundo, así como

---

<sup>103</sup>León Portilla, *Quince poetas*, Diana, México, 1994. Pág. 94

<sup>104</sup>Hernández, Miguel, *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas Maya, Náhuatl y Quechua-Aymara*, UNAM, México, 2013. Pág. 31

<sup>105</sup> Hernández, Miguel, Op. Cit. Pág. 32

<sup>106</sup> Hernández, Miguel, Op. cit. Pág. 33

el sentido del yo a las cosas, que constituye la armonía de nosotros”<sup>107</sup> Entonces hablar tiene un sentido profundo pues el pensamiento estructura el lenguaje y con el lenguaje podemos ordenar las ideas, lo que se ve y se siente subjetivamente. Asimismo, “la esencia de la antigua palabra siempre se preservaba. La sabiduría y los símbolos registrados en los libros estaban en el pensamiento y en la boca de quien hablaba.”<sup>108</sup>

### **C. Lenguaje y entorno: la palabra viva.**

Cuando tratamos el tema del lenguaje entre los nahuas es necesario tomar en cuenta que no se trata sólo de un lenguaje verbal que dentro de un idioma contiene una sintaxis correcta, pues al hablar se incluyen elementos que ayudan a la comunicación pues, más que transmitir ideas y sentimientos, pretende causar impresiones en el escucha. Para entender cómo operan estos recursos expresivos en la oralidad náhuatl tomaremos como base a Patrick Johansson.<sup>109</sup> El autor señala que

En este contexto axiológico la palabra no puede dirigirse únicamente al intelecto del receptor sino que debe llegarle de manera más plena. Una palabra que no “con-mueve” en el sentido etimológico de la palabra, no es válida. La palabra tiene que ser performativa, conativa, persuasiva, y la estructuración del discurso debe provocar esa “con-moción”<sup>110</sup>.

En los textos indígenas, ya sean verbales, pictóricos o dancísticos, se muestra que la estructuración del sentido donde lo sensible y lo formal ocupa un lugar preponderante, se busca, además de comunicar contenidos o de compartir ideas abstractas, con-mover al receptor de un mensaje para hacerlo partícipe de lo que se transmite.

---

<sup>107</sup>Hernández, Miguel, Op. cit. (Entrevista), pág. 48

<sup>108</sup> León Portilla, *Quince poetas*, pág. 15

<sup>109</sup>Patrick K. Johansson “Retórica náhuatl o la teatralidad del verbo”, en *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*. Compiladores Helena Beristáin-Gerardo Ramírez Vidal. UNAM, México 2004

<sup>110</sup> Johansson, “Retorica náhuatl...”, pág.61

En este contexto, la esfera específica de recepción y procesamiento del dato no será únicamente el intelecto, sino la totalidad del ser sensible.

‘In aiama teyollipan in aiama teiollo quinamiqui, in aiama teiollo contoca [...] in aiama teiolloitlan quiça, teiollo ipan yauh tlàtoli. ‘Lo que todavía no está en el corazón, lo que el corazón no sigue todavía, lo que no sale todavía del corazón, la palabra va al corazón.’ (*Códice florentino*, libro iv, cap. 32.)<sup>111</sup>

Por ello, la expresión oral no se limita al aspecto lingüístico, si no, incluso más importante es la transmisión de mensajes que se adhieren al todo sensible del receptor, así, la comunicación se llena de relieves que se alejan de la expresión plana y llana, pues contrario a las formas expresivas occidentales, el habla náhuatl es “una proyección espacial del hombre en la que el verbo es sólo la parte integrante de un todo más complejo [...] el gesto con su sublimación estética, la danza así como la música, se unen al verbo para constituir el acto expresivo”<sup>112</sup>. Por ello, no es de extrañar que los *Cuicatl* converjan entre el ritmo musical, la expresión corporal y la palabra.

Es imprescindible notar que entre los mesoamericanos el habla es de suma relevancia pues, el máximo gobernante es el *Tlatoani*, que literalmente significa ‘el que habla’, no es de extrañar, entonces que tenga como primera cualidad dominar el arte de hablar y, por tanto, de expresar y con-mover a sus gobernados.

Con la llegada de los españoles el pensamiento y las maneras de relacionarse fueron forzadas a cambiar. Con Sahagún y otros frailes como compiladores de saberes antiguos, se ha podido conocer algunas formas de vivir y de actuar en el México prehispánico, sin embargo, como ya se mencionó antes, había un relieve de expresiones que, muy probablemente, acompañaba los relatos de los informantes. Así, cuando relataban sus experiencias los informantes no sólo contaban de manera lineal sus hábitos sino que realmente describían cada uno de los elementos que le daba vida a su narración.

---

<sup>111</sup>Johansson, “Mitología...”, pág., 19

<sup>112</sup>Johansson K., Patrick, *La palabra de los aztecas*, prólogo de Miguel León Portilla, Editorial Trillas, México, 1993. Pág. 34

Por ejemplo, Johansson presenta el relato de la salida de los españoles de Iztapalapa:

*Cocoyolléque,ocoléque, coyollóthuitze iunhquin xaxamaca in coyolli, tlaxamaca in coyolli*

Todos y cada uno, tienen campanas, llevan campanas, vienen replicando como si se quebraran las campanas, las campanas suenan<sup>113</sup>.

*Cocomolihui in tlalli in oncan quiquetza imicxi*

La tierra se abre donde clavan sus pies

*Mocuecuetihui, ommocuecuetihui [...] huic tlachixtihui nanacaztlachixtlihuizte, nohuiampa onitztihui [...]*

Se voltean, se dan vuelta sin cesar [...] miran en todas direcciones, vienen mirando volteándose para todos lados, atisban en todas partes [...] <sup>114</sup>

Así, el informante que relató a Sahagún “vio, oyó, toco, sintió, oíó, y buscó, restituir en la dimensión expresiva oral las imágenes, sonoridades y sensaciones que percibió en la realidad.”<sup>115</sup> Probablemente, la vitalidad del texto se veía reforzada con gestos, pero “en el curso de su transcripción alfabética, esta dimensión mimética del texto oral se perdió lógicamente, pero su ritmo dinámico se percibe todavía en la frenética sucesión de los vocablos.”<sup>116</sup> Sin embargo, en *La historia general de las cosas de la Nueva España*, Sahagún presenta la translación de ese relato a las formas lingüísticas y expresivas del pensamiento español describiendo los hechos

Partieron los españoles de Iztapalapa, todos aderezados a punto de guerra y en su ordenanza por escuadrones: fueron algunos de a caballo delante a descubrir si había alguna celada; llevaban también dos leebres delante; iba en la retaguardia. D. Hernando Cortés con otros muchos españoles todos armados y en su ordenanza tras ellos iba el bagaje y la artillería en sus cairetones (sic).<sup>117</sup>

---

<sup>113</sup> Johansson, “Retórica náhuatl...”, pág. 70

<sup>114</sup> *Ibidem*, pág. 71

<sup>115</sup> *ibidem*, pág. 69

<sup>116</sup> *Ibidem*, pág. 71

<sup>117</sup> Cita de Sahagún, tomada por Johansson en “Retórica náhuatl...”, p.73

El autor nos explica que en el pensamiento náhuatl el lenguaje se impregna de elementos que lo dotan de un dinamismo, mismo que, además contiene en su interior un relieve simbólico, esto permite hablar del lenguaje y la palabra misma en términos más íntimos para el locutor. Cada persona impregna su habla con una suerte de elementos propios y emocionales. Visto de esa manera, la palabra va de un locutor a un receptor fuera de la linealidad que para nosotros es tan común. Por esta razón hay que tomar en cuenta que en este contexto, tanto la esfera específica de recepción, como el procesamiento de los datos no será única y exclusivamente del intelecto, sino la totalidad del ser sensible.

### **2.3 Saber y sentir como una forma de aprehender el mundo**

En el mundo náhuatl precolombino, existe una estrecha relación entre sentir y pensar en una unidad que los homologa pues “en *náhuatl* no existe el verbo ser, sólo existe el verbo estar, se piensa viendo las cosas, cuya existencia aseguran los sentidos. [...] Las cosas están en la sensación, en diferentes maneras se goza su cuerpo, su sabor, su aroma, su lisura y su agudeza”<sup>118</sup>. Por ello, un mensaje no se consideraba como comprendido hasta que fuera *sentido*. De tal manera que no hay una distinción o separación entre el sentir y el percibir de las cosas, por lo cual, al hablar de conocimiento<sup>119</sup>, no se puede hablar de dos facultades distintas separadas ontológicamente, más bien podríamos intuir una sola facultad que se entrelaza en todo el ser abarcando la corporeidad del sujeto.

---

<sup>118</sup> Hernández, Miguel, Op. Cit. Pág. 47

<sup>119</sup> Cabe aclarar algunos matices de sentido a cerca de la diferencia y relación entre saber y conocer. A lo largo de esta investigación se habla de *Saber*, siguiendo a Luis Villoro en su texto *Crear, saber y conocer*, como el conjunto de creencias que se encuentran justificadas dentro de un núcleo epistémico. Además, dentro de la comunidad epistémica náhuatl el saber no solo implica las creencias, también está ligado con la aprehensión sensible, por ello, saber y sentir son parte de un mismo campo. En un sentido amplio cualquier sujeto de la comunidad puede saber y sentir (percibir). En cuanto al conocimiento, se requiere un ejercicio que implica aprender a establecer una relación de cercanía con el mundo pues se propone que, en el contexto nahua, se conoce plenamente algo cuando alcanza la esfera de la concientización y para ello se requiere plena aprehensión sensible.

La cognición indígena se caracteriza por una asimilación prácticamente somática de la pluralidad fenoménica. No concibe la fragmentación operativa que prevalece en el mundo occidental y busca integrar los hechos por conocer a una totalidad en la que se funde lo intelectual y lo sensible. [...] la cognición indígena busca verdaderamente [...] una comunicación con el objeto por conocer y “vivir” este conocimiento.<sup>120</sup>

En el proceso de asimilación cognitiva en la cultura náhuatl, lo que constituye el saber y lo que se puede conocer, se compone de sus sentires y sus pensares, no se limita a las abstracciones conceptuales que, según tenemos entendido, se desarrollan y se alojan en el cerebro como chispazos eléctricos, sino que lo conocido se extiende por la totalidad del ser, del ente enlazándose así su intelecto y su cuerpo. Sin distinción epistémica entre uno y otro,

La gran permeabilidad entre lo sensible somático y lo inteligible psíquico en las culturas indígenas, conlleva una difusión del conocimiento a nivel del ser total. Tanto la percepción de un hecho, su estructuración cognoscitiva subsecuente como la transmisión del ‘saber’ constituido dependerán de esta fusión altamente funcional del sentir y del comprender que impide la petrificación conceptual fragmentada propia del saber occidental.<sup>121</sup>

Arrraigados a sus sentires, las expresiones sensibles y afectivas, conforman una manera posible de conocer. El intelecto y la racionalidad no se encuentran en pugna respecto a la pertinencia que tienen para conocer el entorno del ente. No es una relación, como en nuestro contexto se hace, donde la sensibilidad tiene un papel desprestigiado frente al ‘intelecto puro’, libre de todo agente alterable.

Sin embargo, por muy lógico y racional que fuera el cuestionamiento reflexivo, el pensamiento indígena lo concebía como un diálogo entre el intelecto y la sensibilidad, entre la mente y el corazón. Reflexionar era dialogar con su corazón, *neyolnonotza*, es decir, en este contexto, fundir la argumentación intelectualmente configurada en el crisol de la sensibilidad.<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> Johansson, “Retórica náhuatl...”, pág. 60

<sup>121</sup> Johansson K. Patrick, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*. Secretaría de cultura. Gobierno del Estado de Puebla. México, 2002. págs. 24-26

<sup>122</sup> Johansson, Patrick K. “Mitología...”, pág. 22

En este sentido, la propia reflexión y el ejercicio de la sabiduría, *tlamatiliztli*, apelan a una integración del sujeto como un ser pensante y sintiente al mismo tiempo, decir, es un ser con conciencia.

Tomando en cuenta que para el hombre indígena, desde su cosmovisión, su ser es parte de la naturaleza, pero él es un ser diferente a los demás, pues tiene el «privilegio» de la conciencia, es capaz de no identificarse como la deidad misma ni como el mundo en sí, creyendo que hay una franja simbólica que lo separa, “el sujeto indígena va a buscar reducir al máximo esta distancia hasta coincidir comulgar prácticamente con el ‘objeto’ por conocer”<sup>123</sup>, tendiendo a redimir a lo máximo posible aquella zanja que lo separa de los objetos por conocer. Dicho de otro modo, el sujeto indígena se piensa como un ser un tanto distanciado de la naturaleza, capaz de comprender las cosas por ello, para lograr conocer el mundo trata de disolver esa franja simbólica, obligándolo a «fundirse» con el objeto mismo. “El profundo arraigo del conocimiento indígena en la dimensión sensible le permitirá una mejor adaptación efectiva en detrimento de una evolución tecnológica que si bien le habría permitido un mayor control del mundo habría ensanchado la zanja que lo separa de él”<sup>124</sup>.

Por lo tanto, en cuanto a la manera de buscar el conocimiento, el método entre los nahuas precolombinos “no se ubica solamente en los campos claros de la ‘razón’, de la conciencia, sino que se extiende en la totalidad del ser mediante su ‘derrame’ en los limbos crepusculares del subconsciente y en la fibrosa dimensión de lo sensible”<sup>125</sup>

A partir de esto, es un poco más fácil entender por qué el sabio nahua, el *Tlamatini* lleva en su composición semántica el núcleo *mati*, que refiere al saber, es decir, el que sabe cosas; y también refiere al sentir, así el *Tlamatini* es el que sabe y siente las cosas. Eran los *Tlamatinime* quienes tenían a su cargo componer, pintar, saber y enseñar los cantares y poemas en donde se cimentaban sus creencias y

---

<sup>123</sup> Johansson, *Ritos...*, Pág. 32

<sup>124</sup> *Ibidem*, pág. 21

<sup>125</sup> *Ibidem*, pág. 32



fundamentos, en otros términos, resguardaban la sabiduría. Es a través de la flor y el canto, *In xochitl in cuicatl*, que los sabios o filósofos nahuas expresaban sus sentires, además se encargaban de la formación de las generaciones posteriores

Un sabio náhuatl era formador de las generaciones, transmitía los conocimientos de la comunidad que se ha desarrollado a través de milenios con el fin de mantener la buena imagen y el saber del pueblo. Con este sistema educativo modelaba el conocimiento de la nueva generación y la forma de ser sensible que manifestaba la capacidad cultural y el nivel social<sup>126</sup>

Los *tlamatinime* son los sabios de la palabra, los que se ocupan de los libros de las pinturas, los que observan el cielo y conocen el calendario. Dedicados a diversas actividades en torno al ejercicio de la sabiduría, “la aparente pluralidad de funciones revela un hecho: sólo un saber ‘sensible’ puede establecer relaciones suficientemente vastas y profundas como para abarcar la inmensa realidad del mundo”<sup>127</sup>, de esta manera:

El saber indígena no sufre la fragmentación especializada. Es una totalidad sintética, resultado de una cuidadosa observación del mundo y de los sentimientos profundos que la colectividad concentró en sus sabios, los cuales después de haber dejado germinar en ellos las semillas que son los datos reales y sensibles, establecen redes de relación analógica y destilan la palabra y el alimento que debe de ubicar al indígena en el mundo y dar un ‘rumbo’ a su andar existencial.<sup>128</sup>

Dentro de la cosmovisión nahua desde la cosmogonía, hasta las practicas cotidianas, el mundo está en constante dinamismo, por ello, sus cantos confluyen en el entrelazamiento del movimiento corporal y el movimiento fonético. En esta totalidad expresiva lo importante es que los cantos dejen huellas en la memoria intelectual (como recuerdos) y en el cuerpo (como estigmas invisibles en la carne y en la piel); y así, aprehender el conocimiento por vía sensible y racional, pues la manera en que se ejecuta la cognición indígena contiene tintes y matices diferentes a los de la forma de cognición que llegó con los conquistadores pues,

---

<sup>126</sup> Hernández, Miguel, Op. Cit. Pág. 36

<sup>127</sup> Johansson, *Ritos...* pág. 23

<sup>128</sup> *Ibidem*, pág. 24

para el mundo europeo y en nuestra actualidad, la cognición se entiende de manera racional, es decir, desde un plano abstracto.<sup>129</sup>

Partimos de términos matizados de manera distinta para concretar el raciocinio y, a partir de ello, por ejemplo, una plática significa interactuar con el otro no sólo de una manera unidimensional, de diálogo entre dos personas; se trata de un sentido más profundo lleno de relieves gesticulares, fonéticos y sensibles: que el corazón del emisor exprese y que llegue a conmover al corazón del receptor; hasta la manera en la que se realizan las reflexiones acerca del universo.

---

<sup>129</sup> Una de las características del pensamiento occidental es la separación de la capacidad cognitiva en dos facultades distintas: una, la facultad intelectual, refiere a la racionalidad; la otra, la facultad sensitiva, generalmente asociada con las pasiones. Cada facultad cumple roles que se definen por la separación de ambos.

### CAPÍTULO 3

#### ***Tlamatini*: aquel que toma conciencia de las cosas.**

A continuación se desarrolla la investigación en torno a las características del *tlamatini* a quien, a lo largo de este capítulo, equipararemos con el filósofo, como aquel que se ejercita y disciplina en las tareas de la sabiduría.

Lo primero es caracterizar a dicho personaje a partir de las investigaciones que tanto Fray Bernardino de Sahagún durante sus viajes llevó a cabo y plasmó, entre otros, en el *Códice Florentino*; como el trabajo de Miguel León Portilla en materia de filosofía náhuatl<sup>130</sup>. Sin embargo, también se tomarán los estudios de Tlaczin Stivalet Corral<sup>131</sup> pues su perspectiva ayuda a realizar una lectura que desarrolla matices importantes a destacar. Al tiempo que se emplean los textos de los tres autores y sus perspectivas concretas se busca, más que contraponerlos, revalorizar sus argumentos complementando una idea del *tlamatini* y su quehacer.

Aunque dichas investigaciones se llevan a cabo en planos diferentes, por un lado Fray Bernardino de Sahagún desde el ámbito antropológico, Miguel León Portilla desde cierta perspectiva del ámbito filosófico y Stivalet Corral desde el ámbito lingüístico; cabe destacar que todas retoman sentidos importantes que sirven para la caracterización del filósofo náhuatl.

Se busca formar un puente entre la tradición filosófica eurocentrista y la tradición de conocimiento existente entre la cultura náhuatl para comenzar a buscar más líneas de investigación filosófica.

---

<sup>130</sup> Principalmente en su tesis doctoral, que lleva por nombre *Filosofía Náhuatl*.

<sup>131</sup> Tlaczin Stivalet Corral (1935-2012)

### 3.1 Fray Bernardino de Sahagún escribe: El sabio o *phylosopho*

Gracias a la tarea de Fray Bernardino de Sahagún a lo largo de sus investigaciones en Tepeapulco, Tlatelolco y Tenochtitlán, ayudado por sus informantes, es posible rastrear a aquellas personas que se dedican a los quehaceres de la sabiduría en el tiempo prehispánico.

En el libro X de *Historia general de las cosas de Nueva España*<sup>132</sup>, desde el capítulo VII y en el VIII, especialmente, Sahagún se da a la tarea de hablar, de los quehaceres entre los pobladores de la altiplanicie de México. Es necesario tomar en cuenta la peculiar manera del fraile para hablar de los oficios pues se visualiza que todas las labores tienen un sentido práctico y activo en la sociedad.

Aunque Sahagún se refiere a ellos como oficios, hay que matizar que se trata de técnicas que, por su sentido sensible y vinculado a lo sagrado, tienen que ver con una visión del mundo heredada de la tradición proveniente de Quetzalcóatl, es decir, la *Toltecatoytl*. En este sentido, estos oficios tienen el matiz importante de equipararse con las artes.

Primero, se sirve de un método en el cual describe cómo son los profesionistas virtuosos; posteriormente, describe su contrario, el mal practicante de su oficio. Sin embargo, estos juicios no sólo se vinculan al ámbito moral sino que hablan sobre las habilidades o destrezas de los artífices nahuas. Así, nos dice que entre los nahuas:

El sabio es como lumbré o hacha grande, y espejo luciente y pulido de ambas partes, y buen dechado de los otros, entendido y leído; también es como camino y guía para los otros.

El buen sabio, como buen médico, remedia bien las cosas y da buenos consejos y buena doctrina, con que guía y alumbra a los demás, por ser él de confianza y de crédito, y por ser cabal y fiel en todo; y para que se hagan bien las cosas da orden y concierto, con lo cual satisface y contenta a todos respondiendo al deseo y esperanza de los que se llegan a él; a todos favorece y ayuda con su saber.

---

<sup>132</sup> Sahagún, Bernardino de, fray. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ángel María Garibay K. décima edición. Editorial Porrúa, México 1999.

El mal sabio es mal medico, tonto y perdido, amigo del nombre de sabio y de vanagloria, y por ser necio es causa de muchos males y de grandes errores, peligroso y despeñador, y engañador o embaucador.<sup>133</sup>

Siguiendo las investigaciones que León Portilla inició, tal como lo dice en el apéndice 1 de *La filosofía náhuatl*, *tlamatini* es anotado al margen por Sahagún: como “sabios o philosophos<sup>134</sup>”; refiriéndose a la clase sacerdotal de los *tlamatinime* (en plural) sin que este equiparamiento le represente algún problema metodológico o de significación. Para Portilla, el *Tlamatini* es equiparable al filósofo por “un engarce de rasgos y aspectos<sup>135</sup>” más significativos, además lo identifica con ciertas características que ayudan a comprender sus quehaceres, por ejemplo, el maestro.

En el texto del fraile español, es notable que el *Tlamatini* desempeñe un oficio igual de importante como cualquier otro. Es curioso que el quehacer de este personaje, sea comparable con los quehaceres de personas que realizan otros oficios, igual habla del cantero que del sabio o los médicos, pues parece que cada uno conforma una parte esencial en la vida social de este pueblo.

Sin embargo, hay que tomar en cuenta, tal como señala Tlaczin Stivalet, que la descripción que Sahagún presenta, por sus características, hace semejar a los *tlamatinime* con los frailes religiosos de la edad media. Me aventuré a decir que puede ser natural que el clérigo describa al *tlamatini* de esta manera pues probablemente en el contexto sacerdotal ambos personajes pueden ser equiparables en su labor, pues quizá para Sahagún un buen *tlamatini* es como un buen sacerdote que dirige a su rebaño.

Por otro lado, Stivalet apunta que Sahagún nunca hizo propiamente un estudio de la lengua nahua, solamente investigó en la medida en que se podía utilizar como medio de adoctrinamiento católico, de manera que algunas veces, el sentido

---

<sup>133</sup> Ibídem. Pág. 555

<sup>134</sup> Apéndice I de *La filosofía náhuatl*, León Portilla. Pág. 327

<sup>135</sup> León Portilla, miguel, *La filosofía náhuatl...*, en su versión electrónica, <http://www.olimon.org/uan/portilla.pdf> 13/03/2015

original fue cambiado “para ajustarlas a las necesidades de los religiosos<sup>136</sup>”. Es decir, antes de profundizar en la cosmovisión nahua, se interpretó a la cultura desde una perspectiva europea. No por ello, se le resta el profundo valor histórico y metodológico de investigación, este ejercicio propone que la tarea a seguir es procurar retomar el sentido original, esto en miras de lograr una investigación amplia e incluyente.

### 3.2 MATI: Dos lecturas del texto en Náhuatl.

El texto de Sahagún suscitó la curiosidad de investigadores como el Doctor León Portilla quien inicio un profundo análisis a partir de una versión en náhuatl de este escrito, el cual aparece en el *Códice Matritense*. Pero el Doctor Portilla no ha sido el único que ha encaminado sus investigaciones sobre este apartado pues Tlacatzin Stivalet Corral “intenta una nueva versión al castellano<sup>137</sup>” a partir de una traducción del *Florentine Codex* paleografiado y traducido al inglés por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, además de servirse, entre otros diccionarios, del *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* de Rémi Siméon, principalmente. Aunque esto sugiere distintas interpretaciones, cabe mencionar que, esencialmente, el argumento es el mismo sólo que con matices muy puntuales entre cada uno.

Por ello, la labor no es confrontar una investigación con otra si no, más bien, buscar un punto de confluencia y acordar conclusiones que contribuyan al estudio filosófico de la cultura náhuatl.

El primer matiz que existe entre un análisis y otro, es que León Portilla traduce el término *tlatimini* por su raíces etimológicas a partir del *Vocabulario* de Fray Alonso de Molina como: *mati* como «saber», el sufijo *-ni* como el carácter substantivado y el prefijo *Tla* que antepuesto al sustantivo o verbo significa *cosas o algo*. Así, el

---

<sup>136</sup> Stivalet Corral, Tlacatzin. *In Tlatimini. Documento de análisis semántico*. Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán. UNAM, México 1997. Pág. 14

<sup>137</sup> *Ibíd*em, pág. 15

*tlamatini* es “«el que sabe cosas» o «el que sabe algo»<sup>138</sup>, sin embargo, revisando el mismo *Vocabulario* de Alonso de Molina pude notar que en las palabras con letra S, escribe “saber o sentir algo. *Nócon, mati. Com-mati no Yóllo*”<sup>139</sup>. Aquí hay dos puntos por resaltar, por un lado, efectivamente, encontramos el término *mati* dentro de esta definición, pero Fray Alonso anota que saber es sinónimo de sentir, casi sin ningún problema de significación, aunque más adelante recalca más el saber sobre el sentir. Esto muy probablemente por su tradición de pensamiento.

Por su parte López Austin apunta que el verbo *mati* “significa tanto sentir como gustar interiormente, saber, pensar, aficionarse y aun actuar con conocimiento”<sup>140</sup> Por otro lado, Tlacatzin Stivalet explica que el verbo *mati* significa «sentir» por lo que el *tlamatini* es el “«sentidor (de algo)» [...] «sabio» o «filósofo», es ‘el que siente las cosas’ o, si se quisiera «quien esta consiente de las cosas».<sup>141</sup>” Esto debido al contexto cosmológico nahua donde, dentro de la educación nahua, se debe tomar plena conciencia de la esencia dual del individuo, al mismo tiempo que se sabe parte de la “totalidad de lo que existe en el cosmos<sup>142</sup>”: *Ometeotl*, la dualidad, forma parte de la divinidad misma y, también, del humano pues

Al hablar en lengua nahua, cada uno de nosotros tiene plena conciencia de esta esencia cósmica: **que nos es propia**. [...] esto hace que quien habla nahua se sienta parte responsable de todo lo que existe, de todo lo que vive. En el habla nahua, en consecuencia, el verbo *mati* ‘sentir’ es de gran trascendencia. Este verbo puede ser entendido como eje central de la cultura vivencial de quienes hablan nahua.<sup>143</sup>

Por lo tanto, «saber» como lo plantea Portilla es una versión estilizada de aquello a lo que se refiere en términos nahuas, sin embargo, siempre tomando en cuenta todo el contexto cosmológico que hay detrás para no tomarlo en términos banales.

---

<sup>138</sup>León Portilla, Miguel, *La filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. Prólogo de Ángel María Garibay, UNAM, decima edición, México, 2006, pág. 66

<sup>139</sup>Molina, Alonso de, fray. *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana*. Talleres de imprenta, encuadernación y rayado “El escritorio”, Puebla, 1910. Pág. 333

<sup>140</sup> López-Austin, *Cuerpo humano...*, pág. 191

<sup>141</sup> Stivalet Corral Tlacatzin, Op. Cit. Pág. 22

<sup>142</sup> *Ibidem*. Pág. 20

<sup>143</sup> *Ídem*.

Quizá, y como atrevimiento propio, una de las causas por las que León Portilla desconoció este sentido de la etimología fue porque, por un lado, siguió a Alonso de Molina quien, aunque profundamente investigador de la lengua indígena, la acogió e interpretó a partir de su propio marco teórico. Del mismo modo, si Portilla advirtió el ‘otro sentido de la etimología’, es posible que lo haya relegado porque en su momento, el procedimiento de justificación de la filosofía náhuatl se centraba en equiparar este pensamiento con el europeo en un contexto meramente racionalizante.

Desde una perspectiva náhuatl, es necesario sentir las cosas para poder conocerlas, es decir, para conocer algo, es indispensable pasar por un proceso en el cual se integren las representaciones sensibles en el proceso de ordenación de las ideas pues se necesita un nivel de conciencia muy grande sobre lo que es percibido por cada persona.

En sentido estricto para intentar una lectura complementaria o una interpretación incluyente es momento de hacer nexos entre ambos análisis, no es que dichas interpretaciones sean totalmente contrarias, más bien se busca el punto en el que pueden ser complementarias.

### **3.3 Características esenciales del *Tlamatini*.**

Una característica de los textos de ambos investigadores, León Portilla y Stivalet Corral,<sup>144</sup> es que enumeran cada uno de los versos facilitando la identificación de las cualidades que describen al filósofo nahua, de la misma manera, continuaré esa línea para desmenuzar cada punto de la investigación.

En la primera línea, León Portilla atribuye tres características al *tlamatini*. Primero dice que es ‘una luz’. Aquí es necesario tomar en cuenta que para los nahuas, “todo lo existente es parte de la misma totalidad, por lo mismo, cada uno de

---

<sup>144</sup> Textos que son recopilados en la sección *Anexos*.



nosotros puede personalizar cualquier cosa existente”<sup>145</sup>, de modo que el *tlamatini* puede personificar a la luz misma, por ello es más adecuado decir que ‘es luz’.

Si recordamos que Sahagún menciona que el sabio nahua es ‘como lumbre’, si se piensa en el contexto real de esos momentos, la manera de obtener luz es a través de las brasas. Atribuir la luz como personificación tiene un sentido esencial pues, real y metafóricamente, ayuda a sus alumnos a ver las cosas desde su propia experiencia.

En segundo momento Portilla describe las características «una gruesa tea que no ahúma». Si bien, tanto Stivalet como Portilla coinciden en que como luz no genera humo, en este punto, encuentro una diferencia respecto a la interpretación de Stivalet Corral pues comenta que no se trata de una gruesa tea, si no que tiene un sentido más profundo y familiar, pues la madera con la que se caracteriza a este filósofo es el ocote, madera de fácil volatilidad.

Hasta este momento, siguiendo a las palabras de los investigadores, se puede proponer la siguiente interpretación<sup>146</sup>:

El que siente y sabe las cosas, es luz de un grueso ocote no humeante. Esto quiere decir que aquel que es consciente de la realidad (porque la siente y la conoce), es luz virtuosa que ilumina clara y continuamente.

Para la segunda línea, por un lado, Sahagún señala que el filósofo nahua es ‘espejo luciente y pulido de ambas partes’. Por su parte Portilla hace alusión a un ‘espejo agujerado por ambos lados’. Como figura geométrica o como objeto común es un poco peculiar pensar en que un espejo cualquiera (o superficie reflejante cualquiera) pueda estar agujerado por ambos lados. Sin embargo, León Portilla rescata ésta característica a través de un objeto llamado *tlachialoni*: “una

---

<sup>145</sup> Ibídem. Pág. 22

<sup>146</sup> Cabe resaltar que expreso a manera de conclusión mi propia interpretación, esto siguiendo los textos presentados, esta interpretación no se sigue literalmente de la traducción del náhuatl al español y tampoco se formula sin tomar en cuenta los argumentos que ambas partes exponen. Como explico, se busca una línea referencial que ayude a comprender mejor el quehacer y las atribuciones del *tlamatini*.

especie de cetro con un espejo horadado en la punta, que formaba parte del atavío de algunos dioses y les servía para mirar a través de él la tierra y las cosas humanas”.<sup>147</sup> Este objeto místico-religioso, un mirador en sentido metafórico, serviría para equivaler la actividad del filósofo en un sentido contemplativo de la tierra y las cosas humanas además, él mismo puede personificar a dicho objeto entonces, él mismo es “una especie de órgano de contemplación”<sup>148</sup>.

Finalmente, Stivalet comenta que es necesario tomar en cuenta la cosmovisión nahua pues la referencia al espejo significa que cada persona, al momento de reflejarse, se enfrenta a la “imagen metafórica de nuestra realidad *ometeoica* (sic)”<sup>149</sup>, es decir, los nahuas tenían plena conciencia de que en esencia, son tanto sí mismos como la totalidad del universo. Así como la hoja de un árbol que al mismo tiempo es hoja y forma parte esencial del árbol (en este sentido, es hoja y árbol al mismo tiempo), hay una correspondencia entre los nahuas como individuos y como partícipes de la totalidad del universo. Así, al mirar el reflejo se toma conciencia de esta identidad dual.

A la par, siguiendo los diccionarios de Rémi Simeón y Alonso de Molina<sup>150</sup>, señala que es necesario elegir una interpretación más lógica que la presentada por Portilla. De acuerdo con el contexto vivencial, los espejos, instrumentos reflejantes tal como los conocemos ahora no eran comunes en la época prehispánica, así que para reflejarse se usaba el agua y entre más grande fuese el agujero del recipiente contenedor era más posible lograr un buen reflejo, de modo que un amplio contenedor de agua con un amplio agujero que permitiera una visión más periférica, utilizado como espejo, era más propicio para la contemplación.

Del mismo modo, aunque no lo menciona Stivalet, recordando los objetos que pudieran ser más comunes para lograr el reflejo, se puede pensar que la obsidiana

---

<sup>147</sup> León Portilla, *La filosofía...*, Pág. 66

<sup>148</sup> Ídem.

<sup>149</sup> Stivalet Corral, Op. Cit. Pág. 27

<sup>150</sup> *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* de Rémi Simeón y *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de Alonso de Molina.

es útil: entre más amplio el objeto puede permitir un espacio mayor para reflejar el rostro y no sólo de un lado o cara sino, de ambos.

Después de este breve señalamiento, es posible destacar dos sentidos en la relación entre el *tlamatini* y el espejo. Por un lado, tomando en cuenta el contexto *ometéico*, en el cual, es necesario hacer visible la esencia individual y partícipe del universo de cada persona, atribuyendo las características de sumo, dirigidas al conocimiento metafísico y astronómico de conocimiento del universo, el *tlamatini* como *tlachialoni*<sup>151</sup>, es capaz de ayudar a la reflexión de las cosas sagradas. Por otro lado, se podría encontrar un sentido más primordial e intuitivo pues el primer paso para tomar conciencia de esta identidad dual es a través del agua o la obsidiana como principal y primera fuente de reflejo.

En conclusión, el *tlamatini* es espejo amplio que ayuda a buscar, primero el conocimiento de lo más habitual, el ser como individuo mismo y a la par como parte de lo sagrado, el universo mismo.

En el siguiente apartado, mientras Sahagún comenta que el sabio es ‘entendido y leído’, en la línea tres, según la investigación de Portilla, el sabio aparece “como poseedor de los códices” de los *amoxtli*, los viejos libros de los nahuas, pues traduce los términos *tlile*, *tlapale*<sup>152</sup> como la tinta negra y roja, explicado que el *tlamatini* es dueño de estos colores. Cabe resaltar que Stivalet introduce una explicación sobre la técnica de elaboración de los *amoxtli* y comenta que “lo primero que se aprendía en el *calmécac* era dibujar los contornos con color negro<sup>153</sup>”, es decir, se delimitaban las figuras con color negro. Después de aprender y dominar la técnica del contorneo negro “se aprendía a ponerle colores a las figuras dibujadas. Del mismo modo cometa que cada color simbolizaba algo en particular: con el blanco se indicaba *lo nuevo*, con el amarillo se indicaba *lugar*, con el rojo se indicaba *emoción*, con el verde *lo precioso*, con el azul *lo valioso*,

---

<sup>151</sup> Siguiendo a Sahagún, Portilla escribe en *Filosofía náhuatl*, *tlachialoni* “quiere decir, miradero o mirador... porque con él se miraba por el agujero de en medio”. Pág. 66

<sup>152</sup> Escritura que aparece en *La Filosofía náhuatl*.

<sup>153</sup> Stivalet corral, Op. Cit. pág. 32

etcétera.”<sup>154</sup> Así pues, *tlileh*, *tlapaleh*<sup>155</sup>, no sólo se centra en el negro y rojo, sino que refiere a los colores, incluido el negro.

Al mismo tiempo, Stivalet matiza el concepto ‘de él son los códices’ pues explica que no se trata en sentido de pertenencia exclusiva sino de posesión del saber de los libros.

En conclusión, se trata de la apropiación en el sentido de hacer del conocimiento algo propio de la persona, por ello, el sabio ‘es poseedor del libro.’

En la cuarta línea León Portilla remarca que “él mismo es escritura y sabiduría.”<sup>156</sup> Pues cuando traduce *Tlilli tlapalli* referencial a la tinta negra y roja, (y a la gama de pigmentos) concluye que por su sentido metafórico es equiparable a “la escritura y sabiduría,”<sup>157</sup> ya que el significado de este difrasismo es “la representación y el saber de las cosas de difícil comprensión y del más allá.”<sup>158</sup>

Es decir, el difrasismo funge como complemento de los atributos anteriores, Stivalet Corral comenta que

el *tlamatini* se presenta ante sus alumnos como la tinta negra y de colores que aparece en cada *amoxtli*. Esto hace de él un poseedor absoluto de la ‘escritura’ nahua y de la ‘sabiduría’ que está inmersa en cada *amoxtli*. Esto hace que, en esencia, *amoxtli* y *tlamatini* sean uno y lo mismo: son una realidad dual.<sup>159</sup>

Además, escribe que el verdadero *tlamatini* es capaz más que de elaborar los libros y explicarlos o copiarlos pues tiene la cualidad de crear nuevos libros, por esto es “negro, es color”.

En resumen, la sabiduría es el conocimiento del tradición ancestral, *ixtlamachiliztli*, como el ejercicio por cuenta propia el pensamiento, *tlamatiliztli*.

---

<sup>154</sup> Ídem.

<sup>155</sup> Escritura que aparece en *In Tlamatini. Documento de análisis semántico*.

<sup>156</sup> León Portilla, *La filosofía*, pág. 67

<sup>157</sup> Ídem.

<sup>158</sup> Ídem.

<sup>159</sup> Stivalet corral, *Op. Cit.* Pág. 38

Para la línea cinco, León Portilla escribe que el sabio nahua “es camino, guía veraz para otros”<sup>160</sup>. A la par, el comentario de Sahagún lo describe ‘como camino y guía para los otros.’ Stivalet Corral complementa este atributo describiéndolo “como un camino para que cada quien avance por su propio paso”<sup>161</sup>. Escribe además que la propiedad de ‘ser camino’ complementa la de ‘ser espejo’, si recordamos que el espejo ayuda a tomar conciencia de la propia identidad, “únicamente con una identidad clara es que podemos caminar con un paso propio”<sup>162</sup>. Además, como se encuentran al lado los términos *teyacanqui*, *tlaneloh*, se enfatiza que el *tlamatini* es acompañador de sus alumnos, que no impone camino y que los ayuda impulsándolos, como quien rema en una canoa “hace el esfuerzo de avanzar pero no necesariamente [es] quien decide el rumbo a seguir”<sup>163</sup>. Por lo tanto, es camino, encamina a los demás.

Para la línea seis, Portilla escribe que el filósofo nahua “conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos”, descripciones que se adhieren a las cualidades expuestas en la línea anterior. Para esta línea, Stivalet coincide en que el *tlamatini* es ‘acompañador de personas’.

Sin embargo, no coincido con la manera en la que Portilla escribe esta atribución pues la palabra Negocio en nuestro contexto actual tiene una amplia connotación siempre referida al mercantilismo, *negocio* tiene un sentido negativo de explotación y utilitarismo mientras que dentro del contexto nahua no hay cosa tal como comerciar por fines económicos y beneficios financieros. Por otro lado, Stivalet apoyado por el diccionario de Rémi Siméon, traduce *tlahuicani* como ‘acabador de errores’ o ‘es logrador, es exitoso’. Además, refiere la palabra *tlayacanqui* como el ‘conductor de cosas’, es decir, un administrador u organizador de las cosas, pues “quien organiza adecuadamente las cosas, se entiende que **adecuadamente**, hace que se obtengan resultados exitosos”<sup>164</sup>. Bajo esta

---

<sup>160</sup> León Portilla..., pág. 65.

<sup>161</sup> Stivalet Corral, Op. Cit. pág. 42

<sup>162</sup> *Ibíd.*

<sup>163</sup> *Ibíd.* Pág. 43.

<sup>164</sup> *Ibíd.* Pág. 46

perspectiva no se trata de negocios humanos sino del éxito que el alumno alcance. Así pues, el *tlamatini* es acompañante, es guía, es organizador.

### A. Las cualidades de un *buen tlamatini*

A partir de la línea siete se describen las cualidades que posee un *buen tlamatini*. Al principio fray Bernardino de Sahagún escribe “El buen sabio, como buen médico, remedia bien las cosas y da buenos consejos y buena doctrina”, de modo similar Portilla presenta las primeras cualidades del ‘sabio verdadero’, quien es “cuidadoso (como un medico) y guarda la tradición”. Dicha oración se encuentra dividida por dos atributos, por un lado, Stivalet explica que la primera habilidad presentada se encuentra estrechamente relacionada con al ámbito adivinatorio, es decir, a la relación de la ‘cuenta de los destinos’. Cuando un niño nacía se estudiaban las características del momento del nacimiento para conocer los aspectos benéficos y perjudiciales para que los padres tuvieran un marco de referencia sobre la formación de su hijo “ayudándolo a fortalecer sus atributos y a trascender sus peligros”<sup>165</sup>. Asimismo, como el *tlamatini* se encuentra relacionado en el momento del nacimiento, en este sentido, es referido al arte medicinal.

Stivalet recalca que las ‘predicciones que el *tlamatini* realiza “no son condenas inmutables, sino que son más bien peligros o triunfos potenciales; dependerá del comportamiento que decida quien nació con dichos **potenciales**”<sup>166</sup>. En este sentido, no conocemos algún adjetivo en español que logre precisar y asemejar esta labor de acompañar y orientar al niño desde el nacimiento, por ello, lo describe como ‘responsable de personas’.

En cuanto a la tradición, ya para la línea ocho, Portilla menciona que el *tlamatini* se encuentra dentro de una tradición donde él mismo se encarga de transmitir y enseñar:

---

<sup>165</sup>Ibídem. Pág. 50

<sup>166</sup>Ibídem. Pág. 51

Suya es la sabiduría transmitida, dicho en náhuatl con una sola palabra: *machize*, derivada de *machiztli* y del sufijo –e indicador de posesión [...] el sentido preciso de esta palabra, que aparece aquí como derivada de la forma pasiva de *mati* (saber) que es *macho* (ser sabido). Tenemos por consiguiente lo que podríamos llamar ‘un sustantivo pasivo’: sabiduría-sabida (o transmitida por la tradición). Su correlato es (*tla*) *matiliztli* o sabiduría adquirida por sí mismo.<sup>167</sup>

En este punto es preciso retomar un matiz que ya antes se había perfilado, *mati* contiene el sentido en náhuatl de sentir y por ello “vale aquí señalar una gran diferencia cultural, en español se vive ‘con el pensar’ y en nahua se vive ‘con el sentir y el pensar’. La cultura española es sumamente racional y la cultura nahua es vivencial y en la misma medida intelectual. Así pues, tomando la forma pasiva de *mati*, *macho* y el sentido náhuatl de sentir,

el correspondiente verbo, *machia*, puede equivaler a ‘ser sentido’. [...] La acción de *machia* es *machiztli* que, en el contexto anterior, puede ser traducido al castellano como ‘acción de ser sentido por todos’ [...] es aquí que puede verse lógica la traducción de ‘ocupación’ que le da Rémi Siméon. Esta es una ocupación que tiene la validación de ‘se sentida por todos’, es decir, ‘tiene el reconocimiento de todos’.<sup>168</sup>

De igual modo, ‘hacer sentir’ se usa para asemejar el verbo aprender, con sinónimos como estudiar, conocer o enseñar. Por ello, Stivalet escribe que

un maestro verdadero se presenta ante sus alumnos como una figura impactante: sus palabras siempre *los conmocionan*. [...] es decir, siempre los hace sentir. Esta cualidad es la que los impulsa a ‘moverse’, a actuar. [...] El verdadero maestro es así: sus alumnos lo siguen con el corazón.<sup>169</sup>

Rémi Siméon en su diccionario traduce *tlatiliztli* como “ciencia, saber, arte, artificio”, de modo que toma sentido hablar del *tlatimini* como poseedor de la sabiduría relacionado con la tradición y la transmisión de la sabiduría. Se puede concluir que el *buen tlatimini* es responsable de personas, poseedor de la sabiduría, reconocido por todos y conmovedor de sus alumnos.

---

<sup>167</sup> León Portilla, La filosofía náhuatl, pág. 67

<sup>168</sup> *Ibidem*. Págs. 53 y 54

<sup>169</sup> *Ibidem*. Pág. 56

Para la novena línea, León Portilla escribe que entre las facultades del *tlamatini* se encuentra ser “maestro de la verdad, no deja de amonestar”. De igual modo, Tlacatzin Stivalet concuerda que se refiere a un maestro, a un aconsejador, sin embargo, resalta el sentido primordial que el náhuatl brinda incorporando un profundo matiz,

en su sentido nahua, esta idea implica fundamentalmente el diálogo del maestro con sus alumnos, [...] es un dialogo en tanto el maestro cuanto sus alumnos sienten las palabras que expresan. [...] El *tlamatini* está comprometido con la sabiduría que siente en su corazón, este compromiso hace que la enseñe. [...] Hace sentir a los demás su sabiduría, la utiliza para aconsejarlos.<sup>170</sup>.

Por ello, ‘Es maestro, es aconsejador.’

En la línea diez, Portilla sostiene que el filósofo nahua “hace sabios a los rostros ajenos<sup>171</sup>” pues los ayuda a formar una personalidad mediante el enriquecimiento y la ‘comunicación’ de la sabiduría, precisa que el *Tlamatini*, en su función de *Temachtiani*, es decir, en su función de “hacer que los educandos tomen un rostro, lo desarrollen, lo conozcan y lo hagan sabio<sup>172</sup>”; se desempeñan como transmisores de la sabiduría. Como encargados de brindar educación por su calidad de referentes éticos, en los ámbitos de la moral y el conocimiento guían a sus aprendices para la toma de conciencia de una forma de vida.

En este punto, Tlacatzin Stivalet nota un matiz de significado, siguiendo a Rémi Siméon y a Alonso de Molina, al analizar la palabra *teixtlamachtiani* pues no se trata sólo de un maestro que enseña o educa sino que “es posible proponer como sentido dos opciones de significación: ‘hacer feliz el rostro de alguien’ y ‘enriquecer el rostro de alguien’.”<sup>173</sup> Aquí se deduce que el modo de impartir la educación era mediante la motivación, lejos del regaño o la dura amonestación. Del mismo modo, Stivalet Corral matiza que “el *tlamatini* no enseña: simplemente

---

<sup>170</sup> Ibídem. pág. 60 y 61

<sup>171</sup> León Portilla, *La filosofía...*, pág. 67

<sup>172</sup> León Portilla, Miguel, *Siete ensayos*. Pág. 67

<sup>173</sup> Stivalet Corral, Op. Cit. pág. 64



facilita el aprendizaje de sus alumnos”,<sup>174</sup> en tanto que facilitador es impulsor para que los educandos vayan descubriendo su propia personalidad. Por tanto, es alegrador de rostros, ayuda a tomar un rostro propio.

En la línea once, Miguel León Portilla anota que el *tlamatini*, respecto a sus alumnos ‘les abre los oídos, los ilumina’. De igual modo, Stivalet Corral apunta ‘es abridor de ojos de personas, es abridor de orejas de personas’. Se desprende entonces que propicia a sus alumnos para la escucha. Los ayuda a ser capaces de escuchar al otro, rasgo esencial para el diálogo. Por lo tanto, abre los oídos, dispone al diálogo.

Para las siguientes líneas, doce y trece, hay que recordar las palabras de Fray Bernardino de Sahagún sobre las facultades del buen *tlamatini* pues escribe “con que guía y alumbra a los demás, por ser él de confianza y de crédito, y por ser cabal y fiel en todo”. A la par, Portilla escribe: “es maestro de guías, les da su camino, de él uno depende”. Al respecto Stivalet Corral apunta la relación entre el *tlamatini* como luz y como espejo pues de esa forma ayuda en la oscuridad a ver el rostro que refleja la esencia dual de la persona. También, en esa misma línea aparece el atributo *teyacanani* que en el *Vocabulario* de Molina aparece como “guía o guiador”<sup>175</sup>. Aunado a ello, la traducción más lógica, según Stivalet, para *teohteuiliani* es ‘aplanador del camino para beneficio de los otros’ o bien, ‘es abridor de camino’. Es decir, les ayuda a forjar y transitar un camino y, además, excluye las actitudes de prepotencia hacia sus escuchas.

Finalmente, tanto Portilla como Stivalet coinciden en que hay una relación de dependencia entre los escuchas con el *tlamatini*, la disposición al dialogo.

Así pues, es alumbrador, es excelente guía. De él uno depende.

Para la línea catorce Portilla sostiene que una cualidad del *tlamatini* es poner un espejo delante de los otros para hacerlos cuerdos y cuidadosos, incluso refiere un

---

<sup>174</sup> *Ibidem*. Pág. 65

<sup>175</sup> Molina, *Vocabulario*... Pág. 193

párrafo del mito de Quetzalcóatl en donde los hechiceros “se empeñan en mostrarle un espejo para que él descubra quién es”<sup>176</sup>

En este punto, la forma de equiparamiento o de justificación de contenidos, León Portilla habla de un paralelismo entre la frase plasmada en el templo de Delfos “conócete a ti mismo” y la importancia del sentido metafórico que brinda el reflejo como toma de conciencia del rostro de uno mismo, sin embargo, hay que tomar en cuenta que la necesidad de ‘conocerse a sí mismo’ no es una cualidad exclusiva de los griegos, ellos se encargaron de sistematizar dicha experiencia pero, por ejemplo, desde un niño hasta un adulto, en algún momento de la vida, todos tienen la necesidad de concretarse como personas, consciente o inconscientemente, pues esto les da pauta para conducirse hacia los fines que cada cual se proponga.

Mientras, Stivalet Corral introduce un pequeño matiz pues dice que este espejo no es otro más que el *tlamatini* mismo, pues explica que “hace que sus alumnos vean su imagen en él para que puedan tomar conciencia de sí mismos”<sup>177</sup>, así cuando un alumno se mira y visualiza sus errores los puede ir corrigiendo poco a poco, de manera que se vuelve más cuidadoso. Así pues, “el *buen tlamatini* tiene la cualidad de ayudar a que sus alumnos se conviertan en responsables de personas”<sup>178</sup>, es decir, en algún momento sus alumnos también se conviertan en maestros de otros.

Entonces, hace que la gente mire su reflejo, los ayuda a formarse, a responsabilizarse.

En la línea quince conviene regresar al texto de Sahagún: “y para que se hagan bien las cosas da orden y concierto”. También Portilla menciona que el *tlamatini* dispone y ordena, además, regula el camino de las cosas, entiéndase ordenar no en sentido de mandato sino, más bien de encaminar, dirigir u organizar. Del mismo modo, Stivalet concuerda con la cualidad de establecer orden. Otra cualidad del

---

<sup>176</sup> León Portilla, *La filosofía náhuatl...*, pág. 69

<sup>177</sup> Stivalet Corral, Op. Cit. pág. 78

<sup>178</sup> *ibídem*, pág. 79

filósofo nahua es la de avanzar, hacer el camino y además, “se lleva los errores”<sup>179</sup>. Por ello, ordena y dirige para avanzar en el camino.

En la línea dieciséis Portilla dice que el *Tlamatini* “aplica su luz sobre el mundo”, es decir, refleja el carácter investigador, en específico del mundo físico, como explica, referido a la superficie ‘rodeada de agua’, Anáhuac; es decir, está hablando del conocimiento que se encontraba en las tierras del imperio Azteca. Mas allá se encuentra el “lugar del saber” o *Tilan tlapan*. El único matiz que introduce Stivalet Corral, es que el *tlamatini*, si como atributo tiene ‘ser luz’, entonces, no es que aplique la luz, sino más bien, “ilumina al mundo”. Se vislumbra de nuevo la metáfora de la luz como ayuda para alumbrar el mundo en busca del conocimiento.

En la línea diecisiete, León Portilla explica que como el *Tlamatini* es conocedor no sólo del mundo físico sino que también de lo que nos sobrepasa y ‘la región de los muertos’, el *topan*, *mictlan*, también referido como “el más allá”; entonces, se centra en tomar conciencia del orden inmanente y del orden metafísico.

“Por una parte, lo visible, lo inmanente, lo múltiple, lo fenoménico, que para los nahuas era *lo que está sobre la tierra: tlalticpac*, y por la otra, lo permanente, lo metafísico, lo trascendente, que en la mentalidad náhuatl aparece como *topan*, *mictlan* (lo sobre nosotros, lo que se refiere al más allá, a la región de los muertos).”<sup>180</sup> A la par, Tlacatzin Stivalet advierte que dichos conceptos usados por León Portilla no alcanzan a profundizar el sentido que para los antiguos nahuas tenía el difrasismo *topan* (sobre nosotros), *mictlan* (entre los muertos).

Entonces, es consciente de lo que está encima de nosotros y lo que está entre los muertos.

Para las últimas líneas de la parte que concierne a las características del *buen tlamatini* es necesario retomar el escrito del fraile franciscano: [por todo lo anterior y por las cualidades antes descritas,] “satisface y contenta a todos respondiendo al

---

<sup>179</sup> Ibídem, pág. 82

<sup>180</sup> León Portilla, *La filosofía náhuatl...*, pág. 70

deseo y esperanza de los que se llegan a él; a todos favorece y ayuda con su saber.”<sup>181</sup>

En las líneas dieciocho y diecinueve, respectivamente, León Portilla enuncia: “cualquiera es confortado por él, es corregido, es enseñado”<sup>182</sup>. Para Stivalet estos atributos resaltan el gran respeto que un *buen tlamatini* tiene por la dignidad humana y cómo tiene un cierto carácter de atracción que hace que la gente se sienta en confianza con él. Correspondiente a estas líneas escribe “no hace burla, no ridiculiza. Cerca de él uno se esfuerza, cerca de él uno es convocado, todos sienten confianza”.<sup>183</sup>

Entonces, no hace burla, todos son confortados por él, todos confían en él.

Ya hacia la línea veinte, Portilla escribe ‘la forma castellana’ de lo que los nahuas expresan como característica de un *buen tlamatini* respecto a los demás: “es querida humanamente la gente”<sup>184</sup>. Este aspecto apunta a una idea humanista en sentido moral. Sin embargo, Stivalet sugiere que esta línea sigue a la anterior pues refiere al sentido de confianza que la gente deposita en el *tlamatini*. Por otro lado, habla de la locución *itech tlaquauhtlamacho* que significa “junto a él uno se esculpe”. Finalmente, el sentido entre ambos autores apunta hacia la formación, que en sentido ético brinda.

Por consiguiente, en él uno confía para formarse con sus enseñanzas.

En la última línea se encuentran las atribuciones que escribe Portilla: el *tlamatini* conforta el corazón, ayuda y cura a la gente. De igual manera, Stivalet coincide en que el *buen tlamatini* ayuda, cura, sana a la gente y además ‘certifica las cosas, resuelve dudas’<sup>185</sup>. En suma, como escribe Sahagún: Ayuda con su saber.

---

<sup>181</sup> Sahagún, *Historia general...* Pág. 155

<sup>182</sup> *Ibíd.*, pág. 65

<sup>183</sup> Stivalet Corral, *Op. Cit.* págs. 88 y 90.

<sup>184</sup> León Portilla, *La filosofía náhuatl...*, pág. 71.

<sup>185</sup> Stivalet Corral, *Op. Cit.* pág. 94

## B. El que no es buen *tlamatini*

Fray Bernardino de Sahagún identifica las características de un sabio que es diferente al buen *tlamatini*, aquel que no es buen practicante de su arte, y escribe: “El mal sabio es mal medico, tonto y perdido, amigo del nombre de sabio y de vanagloria, y por ser necio es causa de muchos males y de grandes errores, peligroso y despeñador, y engañador o embaucador”.<sup>186</sup>

León Portilla dedica unas páginas a los ‘falsos sabios’ llamándolos sofistas náhuatl, aunque claro, él mismo admite que el término ‘sofista’ es anacrónico, si damos vueltas a la reflexión, notamos que en realidad no muchos tenían las cualidades para ser *tlamatini*, era una tarea ardua desempeñarse en la labor de la sabiduría y como cualidad especial o significativa, más valía ser un *buen tlamatini*, que como todo buen artista, aunque conozca las técnicas y pueda ejecutarlas bastante bien, no todos los artistas pueden ser considerados excelentes. Sin embargo, las características que tienen los *buenos tlamatinime* reflejan la posición ética frente a los fines que le dan a la búsqueda del conocimiento y frente a la vida misma.

En ese sentido, el que *no es buen tlamatini*, contrario a un genuino *tlamatini* que tiene una posición ética consigo mismo y hacia los otros, destruye rostros y corazones pues no se compromete con el otro y se aleja de la gente “[...] tiene sus tradiciones, las guarda. Es vanagloria, suya es la vanidad, dificulta las cosas, es jactancia e inflación [...] hace perder a los otros el rostro, Encubre las cosas, las hace difíciles.”<sup>187</sup>

Cabe destacar que Stivalet Corral no hace ninguna mención a este apartado del texto ni se preocupa por hacer una fuerte investigación como lo hizo respecto a las demás partes del escrito.

---

<sup>186</sup> Sahagún, *Historia general...* Pág. 155

<sup>187</sup> León Portilla, *La filosofía náhuatl...*, Pág. 73

Siguiendo lo anterior, un mal practicante del arte de la sabiduría es vanidoso, engañador, no ayuda a las personas pues las desorienta, no las lleva al éxito ni ayuda a descubrirse. Se jacta de su sabiduría y no comparte sus conocimientos.

### 3.4 Apuntes finales

A lo largo de las páginas del libro de Stivalet Corral se nota clara su posición frente al duro academicismo de Portilla, busca no enraizarse en la academia y muestra una alternativa más cercana a la práctica vivencial del conocimiento.

A la vez, entre párrafos hace varios llamados por recuperar la cultura que, como escribe, los invasores españoles se esforzaron por destruir. Su posición tiende a la utopía pues plantea que si la sociedad fuera educada por los *Tlaminime* sería una sociedad mejor. Busca rescatar contenidos y aplicarlos a la vida contemporánea, es decir, continuar una línea de tradición que se ha perdido, aunque esta tarea no puede llevarse a cabo tan fácilmente pues las condiciones materiales actuales son distintas a las que existieron en aquellos tiempos.

Por otro lado, a lo largo del texto de Portilla son visibles las constantes referencias hacia la cultura griega antigua comparando a la cultura nahua: 'los nahuas hacían esto y se parece a lo que lo griegos antiguos hacían'. Hoy en día resulta problemático, en planos epistémicos y ontológicos, establecer como aparato legitimador la comparación y equivalencia de elementos culturales, sin embargo, algunos puntos en común ayudan a configurar un puente interpretativo entre tradiciones de pensamiento.

Al realizar el análisis de los textos de ambos autores, se buscó un punto referencial, mas allá de la comparación, el objetivo era reconstruir e hilar concepciones para dar referencia al *tlamatini*, se busca la integración más que la exclusión. Del mismo modo, al tratar de investigar el entrelazamiento del sentir y el saber se busca dar referencia hacia el conocimiento de manera integral, como se

mencionó en el capítulo anterior, el conocimiento entre los nahuas era una unidad expresiva que contenía diversos elementos, por ello, se podría hablar de un conocimiento sensible y racional en la misma medida.

Como el *tlamatini* en su núcleo contiene el verbo *mati*, (saber y sentir), aunque para el contexto europeo y post colonial, signifique dos cosas diferentes; para los nahuas se habla de una misma.

Sin embargo, incluir el sentir y al pensar, es una acción ontológica que en un contexto actual, significa revalorizar los parámetros de búsqueda del conocimiento, esto es, hablar de un significante diferente, pues a este sentir-pensar podría llamársele: posicionarse con conciencia.

Y como el *tlamatini* es la persona que se dedica a la búsqueda del conocimiento sintiendo-pensando, lo hace de manera que toma conciencia de las cosas.

En resumen, siguiendo el texto precedente, para dar referencia del *Tlamatini*, se puede concluir que es aquel:

Que siente y sabe las cosas, aquel consciente de la realidad, ilumina clara y continuamente.

Ayuda a buscar el conocimiento pues transmite la sabiduría ancestral y se ejercita en el conocimiento.

Es acompañante, es guía.

El *buen tlamatini* es responsable de personas y reconocido por todos.

Es maestro, es aconsejador.

Es alegrador de rostros y ayuda a tomar un rostro propio.

Dispone el diálogo.

Ayuda la gente a formarse, a responsabilizarse.

Ordena y dirige para avanzar en el camino.

Es consciente de lo que está encima de nosotros y lo que está en la región de los muertos.

En él uno confía para formarse con sus enseñanzas.

Ayuda con su saber.

Un mal practicante del arte de la sabiduría es vanidoso, engañador.

No ayuda a las personas pues las desorienta, no las ayuda a descubrirse. Se jacta de su sabiduría y no comparte sus conocimientos.

Finalmente, los *Tlamatinime* tenían a su cargo componer, pintar, saber y enseñar los cantares y poemas en donde se cimentaban sus creencias y fundamentos, en otros términos, poseían la sabiduría ancestral (*Ixtlamachiliztli*) a la par que ejercían la sabiduría como acompañantes de otros y como investigadores de las cosas en el mundo (*Tlamatiliztli*).

De acuerdo con la noción de filosofía que cada quien profesa, si hablamos de esta, no sólo como una materia más dentro de un currículo académico y se entiende como el descubrimiento de las incertidumbres de mundo y la actividad de buscar alguna posible respuesta. Si entendemos al filósofo como una suma de diversas actividades relacionadas con el conocimiento y la sabiduría, como aquella persona que se ejercita en la sabiduría y que investiga la ética y la moral, posicionándose conscientemente y al mismo tiempo transmite lo aprendido a otras personas, entonces es posible hablar de las actividades del filósofo y del *tlatimini*, como similares.

A partir de este análisis y buscando un punto de referencia entre el *tlatimini* y el filósofo se busca que en el proceso de filosofar se integren algunas otras actividades que al centrarse en los quehaceres intelectuales se ha relegado. Quizá de esta manera no exista una brecha tan grande entre el humano como objeto de estudio y como ser en la experiencia. De esta manera la línea que separa a la filosofía encerrada en la academia y la lejana realidad se difumine, en otras palabras, no sería un problema «llevar la filosofía a la vida cotidiana» pues el terreno de la práctica filosófica estaría más cercano a la cotidianidad.



## **CAPÍTULO 4**

### **El pensamiento filosófico occidental.**

Las bases que solidifican el quehacer filosófico, al menos en el ámbito académico actual se deslizan principalmente entre las tradiciones<sup>188</sup> que separaron tajantemente al ser humano situándolo en dos niveles epistémicos y ontológicos, el ser pensante y la materia orgánica.

Principalmente durante la época de la modernidad se estableció un modo operante del pensamiento como único y verdadero. A raíz del cuestionamiento de ciertos parámetros de pensamiento, surge la ardua investigación que se ha desenvuelto en las páginas precedentes y que busca dar referencia sobre las preguntas: ¿Es posible pensarnos como unidades ontológicas para lograr el conocimiento, equiparando el sentir y el pensar dentro de un mismo nivel epistémico?, ¿Podemos conocer pensando y sintiendo el mundo?

Al interior de las reflexiones salta el cuestionamiento sobre el lugar que ocupa la razón en la filosofía, en específico desde la época de la modernidad. En este sentido, también es necesario tomar en cuenta que en el marco teórico (y práctico) en que vivimos estamos inmersos en ciertas formas de pensamiento que se encuentran relacionadas con otras, luchando y legitimándose como las formas hegemónicas del pensamiento. Mismas que ciñen el entendimiento sobre el mundo.

---

<sup>188</sup> La brecha que separa al humano en dos niveles epistémicos y ontológicos, puede observarse, por ejemplo, en el cristianismo, con la idea del humano como un ser integrado por un cuerpo y un alma. Y, también, desde la época de la modernidad puede observarse principalmente con el lema cartesiano «pienso luego existo».

#### 4.1 El sentido racional de la filosofía

Algunas veces se presupone que el punto de partida de cualquier reflexión filosófica es la racionalidad, ya caracterizada como una manera específica de pensamiento y, por tanto, del conocimiento y sus modos de entendimiento del mundo; así como parámetros determinados, conceptualizaciones y definiciones que atienden a un sistema que por mucho tiempo ha cimentado sus fundamentos.

En la época actual y bajo los parámetros en los que vivimos, la razón se vislumbra de manera tan cercana al humano casi como algo natural, como un sello distintivo del hombre, entre especies o como cultura, así pues, “en una primera aproximación decimos que somos racionales porque pensamos, tenemos conciencia y actuamos buscando objetivos, metas, hay pues intencionalidad<sup>189</sup>”. Sin embargo, la racionalidad sistematizada entendida conceptualmente ha sido construida históricamente más fuertemente a partir de la modernidad.

Ya Gadamer advertía que la palabra «razón» es un concepto que da referencia “tanto a la facultad del hombre como a la disposición de las cosas<sup>190</sup>”, facultad que como capacidad permite al humano “argumentar y fundamentar nuestras creencias y acciones de una manera que es inteligible para otros, semejantes a nosotros<sup>191</sup>”. Al mismo tiempo, en un ámbito lógico la razón, como método, representa la facultad de deducir adquiriendo conceptos sin la necesidad de tener experiencia. Método deductivo que ha sido primordial para muchas corrientes filosóficas, entre ellas, la escolástica.

---

<sup>189</sup> Victórico Muñoz Rosales, *Racionalidad, ideología y utopía*, Facultad de filosofía y letras, UNAM. 2010. pág. 6

<sup>190</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*. Prólogo de Joan- Carles Mèlich, Paidós, Barcelona, 1997. pág. 18

<sup>191</sup> Victórico Muñoz, *Racionalidad...*, pág. 43

Del mismo modo, Villoro coincide en que “la razón es una disposición humana que nos permite ‘amarrar’ nuestras creencias y acciones a la realidad”<sup>192</sup>. Así pues,

El rasgo esencial común que se perfila en todas estas definiciones conceptuales de «razón» es que hay razón allí donde el pensamiento está cabe sí mismo (sic), en el uso matemático y lógico y también en la agrupación de lo diverso bajo la unidad de un principio. En la esencia de la razón, por consiguiente, el ser absoluta posesión de sí misma, no aceptar ningún límite impuesto por lo extraño o lo accidental de los meros hechos<sup>193</sup>.

Por ello, de inmediato, se expresa a la razón como la unidad, universal y válida para todos, con la característica de ser absoluta. De manera que, en su momento histórico, la racionalidad moderna ayudó al sujeto a concebirse como sujeto pensante y por lo tanto liberarse de los demonios de la naturaleza y los prejuicios anteriores.

Concepción que Victórico Muñoz llama *clásica* de la razón y que al mismo tiempo tiende a ser reduccionista y univoca. Sin embargo, el problema que más resalta de la razón es su pretensión abarcadora pues, como dice Villoro, “confundi6 el uso de la razón con la búsqueda de la certeza indudable, se pretendió universal y única, crey6 someter todo el mundo a su diseño”<sup>194</sup>. De modo tal que la razón se convirti6 en el criterio de objetividad utilizado para corresponder el conocimiento con lo verdadero, separándose del hombre como su creador y olvidándolo como fundamento. Por ello, “la realización de sus principios han llevado a una racionalidad deshumanizada arrogante y de dominaci6n”<sup>195</sup>

Ahora, todo parámetro de conocimiento se rige por el racionalismo pues la actividad de la razón se convirti6 en un modo de pensar que, por sí misma crey6 ser sustento y por ello se embriag6 de arrogancia. Soberbia de la razón porque cree no solamente saberlo todo, sino poseerlo.

---

<sup>192</sup> Villoro, Luis, “Lo racional y lo razonable” en *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Fondo de cultura económica, México 2007. Pág. 221

<sup>193</sup> Gadamer, Op. Cit. pág. 19

<sup>194</sup> Villoro, Luis, “Lo racional y lo razonable”, Pág. 220

<sup>195</sup> Victórico Muñoz, Racionalidad..., pág. 15

El racionalismo -afirmaba Ortega- no es una actitud propiamente contemplativa sino más bien imperativa. En lugar de situarse ante el mundo y recibirlo en la mente según es, con sus luces y sus sombras [...] el espíritu le impone un cierto modo de ser, lo imperializa y violenta, proyectando sobre él su subjetiva estructura racional<sup>196</sup>.

Así, para María Zambrano, la razón desbordada se sitúa en las tradiciones filosóficas que van desde Parménides hasta Hegel, como último sistematizador de esta racionalidad; forjando un fundamento estable para el hombre. Del mismo modo, para Zambrano la sistematización y casi inmediatamente, la forma absolutista del saber filosófico conllevan el desbordamiento de la razón.

Este entramado histórico-filosófico que se ha consolidado como el centro hegemónico del pensamiento “juega un papel esencial en la historia europea<sup>197</sup>” tanto como sistematización como ensimismamiento acrítico

Mientras este racionalismo greco- europeo ha estado todavía vigente, el hombre que vivía dentro de él percibía las divergencias que en su seno había. [...] Percibía la complejidad inmediata por encima de la unidad fundamental, al igual que aquel que habita dentro de un edificio no puede percibir su silueta.<sup>198</sup>”

Y es que cuando se habla de racionalismo puede entenderse que occidente se caracterizó por ensoberbecer la razón teórica pero “una razón como primer y último paradigma no sólo del pensamiento y los saberes sino, obviamente, de la vida.<sup>199</sup>”

Vida que se reafirma a sí misma a través de los argumentos lógicos y racionales y que busca alejarse lo más posible de las pasiones, relegándolas al plano no vinculante de la irracionalidad, entendida como lo opuesto, lo no fiable, lo no verdadero.

---

<sup>196</sup> Rivara Kamaji, Greta, *La tiniebla de la razón, La filosofía de María Zambrano*, Editorial Ítaca, México, 2006. Pág. 48

<sup>197</sup>Dussel Enrique, *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá 1996, en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf> Febrero 2015 pág. 17

<sup>198</sup> Ibídem. pág. 6

<sup>199</sup> Ibídem. Pág. 58

Por ello, esta misma arrogancia llevó al desencanto que vino como un despertar del sueño razonado para presentarse en el devenir de la problemática por el ser pues, de repente, el desvelo de la razón se enfrenta al halito vital que siempre se manifiesta, “la vida se rebela y se rebela por diversos caminos ante este ensoberbecimiento y se va manifestando. El último periodo del pensamiento europeo se puede llamar: rebelión de la vida.<sup>200</sup>” Es así que el racionalismo aparece como materia insuficiente para “dar cuenta de la vida, para forjar una razón emergida de la vida<sup>201</sup>.” Pues el hombre no es solamente teórico ya que se afirma en la práctica y en la experiencia, a partir de ello existe el pensamiento que se dirige hacia la razón. Es así como se encuentra a un sujeto teórico y al lado opuesto encontramos al hombre viviente. Por ello, es preciso buscar que la razón tienda hacia la vida para que, de esa manera, el ejercicio del entendimiento consista en “descender sin temor hasta aquello que fue olvidado o que huyó de la hiriente luz del racionalismo”<sup>202</sup>, ya que, ‘fuera’ de ese hiriente racionalismo se encuentra ese algo que Zambrano se esmera por recuperar, es decir, la pasión, la experiencia, la vida misma porque

o la vida tiene sentido, o no es nada, y hay que sumergirse en la vida de un pueblo, perderse primero en ella, en su complejidad ilimitada, para salir luego a la superficie con una experiencia en la que se da el sentido. El sentido ordena los hechos y los encaja entre sí al encajarlos en su unidad<sup>203</sup>”

Es decir, dotar de sentido significativo a la razón para que pueda ser al mismo tiempo teoría y práctica como una sola unidad para que el hombre emerja con la razón y la contemplación y devenga en un hombre “Razonable<sup>204</sup>” pues “la filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad. Pero porque es reflexión sobre su propia

---

<sup>200</sup> *Ibidem.* pág. 19

<sup>201</sup> Rivara Kamaji, *Op. Cit.* Pág. 55

<sup>202</sup> *Ibid.* Pág. 44

<sup>203</sup> *Vida*, pág. 24

<sup>204</sup> Para ello, se utiliza el concepto “Razonable” aplicado a las personas en el sentido que explica Villoro: ‘alguien que tiene el habito de pensar y obrar, ejerciendo su razón de acuerdo con los requerimientos de la situación, aceptando sus límites y tratando de lograr a la vez, dentro de ellos, lo mejor. Ser razonable es una virtud.’ Lo racional y lo razonable” en *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo.* Pág. 218

realidad parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema, de su espacialidad<sup>205</sup>”

Ahora bien, se busca una *razón razonable*, es decir, “no se refiere a una única razón y pura, sino a las distintas maneras como su ejercicio en cada situación variable permite acercarnos a cumplir con los fines que perseguimos<sup>206</sup>, para que le dé la vuelta al racionalismo incesante de dominación y que sirva a la experiencia, a la vida.

## 4.2 El conocimiento desde la modernidad

Ahora, concierne el estudio del conocimiento, ya que nuestro pensamiento tiene sus orígenes en la modernidad como paradigma resultante de un proceso histórico de elementos heredados por la vertiente europea de pensamiento; es momento de reflexionar sobre las implicaciones que trae la reflexión encaminada a la problematización del pensamiento moderno.

La época de la modernidad se cimenta en un precepto básico: «el hombre es capaz de pensar por sí mismo y puede buscar las verdades del mundo.» Así, la modernidad trajo consigo una filosofía cargada de nuevos conceptos, algunas veces reinterpretados, y sirvió como fuente del pensamiento filosófico posterior.

Gadamer dice que “el pensamiento moderno tiene un doble origen<sup>207</sup>” por un lado, en su rasgo más esencial es Ilustración pues busca que el individuo piense por sí mismo, y por otro lado, parte del idealismo alemán. Es decir, modernidad es tanto ilustración radical como crítica romántica de la ilustración. Del mismo modo, como explica Gadamer, principalmente en el mundo sajón, la modernidad se convirtió en un ideal que “depósito su fe en el progreso de la cultura bajo el dominio de la

---

<sup>205</sup> Dussel, Op. Cit. pág. 15

<sup>206</sup> Luis Villoro, “Lo racional y lo razonable” en *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Fondo de cultura económica, México 2007. Pág. 212

<sup>207</sup> Gadamer, Hans-Georg. Op. Cit. Pág. 13

razón humana.<sup>208</sup> Todo converge en torno a la razón, la visión del mundo forja un camino que se desvincula de los dioses, del mito no vinculante a la imagen científica del mundo.

Mientras, con Descartes el Yo como fundamento forma parte del prisma directriz del pensamiento, al mismo tiempo, el cuerpo, paso a paso es despojado de su lado sagrado y se convierte en una máquina pensante, manipulable y, tal vez, calculable.

la filosofía moderna europea aún antes del *ego cogito*, pero ciertamente a partir de él, sitúa a todos los hombres, a todas las culturas, -y con ello sus mujeres y sus hijos, dentro de sus propias fronteras como útiles manipulables, instrumentos. La ontología los sitúa como entes interpretables, como ideas conocidas, como mediaciones o posibilidades internas al horizonte de la comprensión del ser.<sup>209</sup>

Descartes postula que el ser humano es la conjunción de dos cosas sustancialmente distintas: la mente y el cuerpo, independientes una de la otra con propiedades ontológicamente distintas pues mientras el cuerpo se encuentra en un plano sensible y que puede ser afectado por las pasiones, cabe en él la falibilidad, (problema primordial que el filósofo quiere superar); es decir, se encuentra vinculado al plano de la incertidumbre. Mientras que, la mente o el alma se encuentra en un estatus ontológico sustancialmente directriz porque es capaz de razonar y, por tanto, colocarse en un plano estable y concreto. Mientras es posible poner en duda nuestro cuerpo y sus afecciones, para el filósofo francés, dudar y reflexionar son pruebas de la existencia. Si algo es cierto es que se puede dudar, siendo que la capacidad de pensar suficiente para asegurarnos la existencia, el famoso *cogito ergo sum*, toma relieve como parámetro de pensamiento donde el acento radica en que la teoría es anterior a la existencia, dicho de otro modo, es anterior a las acciones.

---

<sup>208</sup> *Ibíd.*

<sup>209</sup> Dussel, Op. Cit. Pág. 14

Esta tajante separación entre uno y otro no desemboca en cuestiones epistémicas solamente, sino también en cuestiones ontológicas. Por ejemplo, para el siglo XVII, en los ámbitos religioso, político y económico, tras la crisis debida a las modificaciones radicales en las ideas y las costumbres, y tras los descubrimientos de la ciencia, los autores de la época arrojan dudas sobre las reglas de la vida moral. La respuesta más inmediata a la falta de certeza moral, fue encontrada en las matemáticas, las cuales, proporcionaban un modelo de claridad, certeza y deducción ordenada, por lo cual, la ciencia se torna a las matemáticas y el mundo se entiende de manera cuantificable. Más tarde la analogía entre los elementos sociales con los elementos biológicos da como resultado una visión de la sociedad como un organismo que se concentra en procesos que pueden ser observados y previstos, tal como una ley y, por tanto, pueden ser explicados desde la visión científica del mundo, es decir, la 'visión objetiva' del mundo con las ciencias exactas.

Sin embargo, en planos políticos y culturales, principalmente, el yo Cartesiano, cimentó ideales de conquista que fungieron como motor de la expansión e imposición del pensamiento moderno. La justificación versaba entre la idea de hacer la guerra racionalmente<sup>210</sup> y, llamémoslo así, un «exceso de racionalismo desbordado incesante.»

Es decir, en términos reales, la modernidad como producto del Yo apela a los intereses de un yo que necesitaba justificar sus intereses políticos, económicos, culturales.

Desmesuradamente, para la filosofía, encaminar la razón hacia un proceso de independencia ontológica y epistémica desencadenó, ciertamente, en términos lógicos, desarrollar un modelo sobre el pensamiento; en tanto lo que la filosofía debería ser, cargada de *a priori* primordialmente y después de las necesidades o exigencias de la vida, o al menos eso quiso creer, que los modelos filosóficos totalmente racionales, de ninguna manera son afectados por las irracionales y falibles pasiones y que bastaba la razón para hablar del universo. Método que,

---

<sup>210</sup> Irracionalmente. Como explica Victórico Muñoz en su tesis Doctoral.



dada la época, se alejó de la religiosidad y lo sagrado, entrelazándose con las matemáticas y, por ende, con la ciencias exactas, mismo que fue bastante prolifero para los filósofos modernos europeos que buscaban pensar la realidad.

El problema radica en que, concentrados como el centro del progreso científico-filosófico, lejos de ese campo centrado

los filósofos coloniales de la periferia repiten una visión que les es extraña, que no es la propia: se ven desde el centro como no-ser, nada, y enseñan a sus discípulos, que todavía son algo (por cuanto son analfabetas de los alfabetas que se les quiere imponer), que en verdad nada son; que son como nadas ambulantes de la historia. Cuando han terminado sus estudios (como alumnos que todavía eran algo, porque eran incultos de la filosofía europea), terminan como sus maestros coloniales por desaparecer del mapa (geopolíticamente no son, filosóficamente tampoco). Esta triste ideología con el nombre de filosofía, es la que todavía es enseñada en la mayoría de los centros filosóficos de la periferia por la mayoría de sus profesores.<sup>211</sup>

Del mismo modo, la visión filosófica moderna, al alejarse de lo falible, muchas veces optó por subsumir y renegar a la materia corporal, pues, ésta carece de certeza para ampliar nuestros conocimientos, (esto según Descartes). Pero separar al ser humano en dos ámbitos ontológicamente diferentes implica, en primer momento, que se concibe al ser humano como un ser fragmentado. Pero si pensamos que no hay separación entre la masa corpórea y eso que llamamos alma, si las dos existen en el humano mismo como una cosa y la misma. ¿Qué pasa si pensamos al humano como unidad? Y por otro lado, si damos un giro a nuestras concepciones y en lugar de partir del supuesto teórico “pienso, luego existo”, comenzamos nuestras reflexiones desde el hecho de que actuamos y, por ello, existimos y pensamos, por supuesto, la referencia es a la manera en la que los nahuas<sup>212</sup> se entrelazaban con su pensamiento y su entorno, entonces: ¿A dónde podríamos llevar nuestras reflexiones y sobre todo nuestras acciones?

---

<sup>211</sup> Dussel, Op. Cit. pág. 24

<sup>212</sup> Como se vio en el los capítulos anteriores, dentro de la concepción nahua no se encuentra la separación entre saber y sentir en dos facultades distintas, por ello el contexto de la reflexión es vivencial al mismo tiempo que intelectual.

### 4.3 Luchas hegemónicas por el conocimiento

La filosofía en tanto sistema se encuentra en un estatus que permite sustentar, bajo sus parámetros racionales, aquello que concierne al estudio filosófico. De la misma manera sucede en todos los ámbitos de la vida en la modernidad, si algo es totalmente visible es que la ciencia y la técnica se han entrelazado para ayudar a formar y reproducir un modelo epistemológico, no sólo del conocimiento, sino, también de todos los demás aspectos de la vida humana, es decir, de los ámbitos moral, social y político. Hemos creído que la ciencia, apoyada por los avances tecnológicos, nos ayuda a mejorar la calidad de vida.

En el plano epistemológico hay que hacer una pausa porque, como ya se mencionó en líneas anteriores, hay un fuerte vínculo entre la ciencia y la técnica, entre otros elementos que se han integrado históricamente y que legitiman al sistema a la vez que el sistema legitima a la razón en tanto que técnica y ciencia. Gadamer menciona que “la imagen científica del mundo se caracteriza por hacer del mundo algo calculable y dominable mediante el saber”<sup>213</sup>. Es allí donde comienza un nuevo cuestionamiento y se introduce el foco de atención, la principal problemática a tratar desde preguntas como ¿a qué se refiere cuando habla del saber? O, en específico preguntar ¿cómo se ejecuta esa imagen científica del mundo? Para lo cual es necesario comenzar con el concepto de saber, para ello es oportuno retomar a Luis Villoro<sup>214</sup>.

Saber se puede entender como un saber proposicional, es decir, que implica creencias y que puede ser verdadero o falso, sin embargo, los saberes traen consigo creencias pero ¿qué condiciones deben cumplir las razones de una creencia para que sea saber? Estas deben ser objetivamente completas y suficientes para cualquier persona a las que sean accesibles. Es decir, dentro de una ‘comunidad epistémica’ determinada, cualquiera de los sujetos epistémicos<sup>215</sup> que tienen acceso a los mismos datos y se encuentren bajo el mismo marco

---

<sup>213</sup> Gadamer, Op. Cit.pág. 18

<sup>214</sup> En su texto *Creer, saber y conocer*. Siglo XXI, decimotava edición, México 2008.

<sup>215</sup> “Sujeto posible de conocimiento con acceso a razones y creencias”, Villoro, *Creer...*, Pág. 147

conceptual, puede comprender ese saber. Por ello, en este punto, la educación es vital pues es un medio que trata de adentrar a todos los sujetos a un marco referencial para que el sujeto sea pertinente al saber.

Cabe destacar que toda comunidad está sujeta a sus posibilidades técnicas, niveles de conocimiento anteriores y marcos conceptuales aceptados. De tal manera, la validez de un juicio se da en la medida de que éste sea válido para cualquier sujeto de la comunidad epistémica. Generalmente, el consenso de una comunidad científica tiende a construir un modelo, aceptando ciertas razones que versan en juicios de aceptación común sobre datos de observación en un lenguaje común, teorías y paradigmas; sobre las cuales se basa la objetividad de ciertos saberes, permitiendo jactarse de validez y legitimidad.

Ahora, es momento de ver cómo se ejecuta esa imagen científica del mundo y cómo dentro de la ciencia opera la racionalidad.

Vivimos en un contexto donde todo tiende a la ciencia y la tecnología, y bajo ella funciona cualquier otra cosa, si lo reflexionamos, abarca la mayoría, o casi en su totalidad, nuestras actividades y pensamientos, es inmenso, por ello es preciso detenernos a examinar lo que Gadamer indica cuando argumenta que “ciencia” es

la designación bajo la cual el occidente greco cristiano se ha convertido en la civilización mundial imperante [lo cual] hoy implica que la misma “ciencia” ha recorrido una historia y que sólo en el curso de esta historia ha llegado a ser “la ciencia”. Toda pretensión de verdad se libra bajo su autoridad y anonimato.<sup>216</sup>

Vemos que la dominación existe bajo el supuesto “científico” y que tal supuesto científico ha tomando fuerza y se ha logrado legitimar para llegar a ser algo mas allá bajo lo cual puede operar todo lo demás. Es en todo caso desde las palabras de Foucault, un ejercicio del poder, es una relación de fuerzas que se da dentro del marco del conocimiento. De ese caso, no sorprende que el pensamiento, cuyas raíces provienen del racionalismo de la revolución Francesa, desde las “oleadas más radicales de la ilustración”

---

<sup>216</sup> Gadamer, Op. Cit. pág. 23

haya conducido a modos y estrategias de formación de convicciones humanas que son implantadas artificialmente, es decir, que sirven a los fines del estado y a los fines de la dominación a las cuales se les ha conferido [...] la dignidad de una validez que no necesita ulteriores comprobaciones.<sup>217</sup>

Es decir, dentro del marco de la visión del mundo científicista que acompaña a la modernidad se establecen los criterios a partir de los cuales se puede conocer.

Pero el punto importante para reflexionar y criticar es dar tratamiento a aquel consenso científico que puede caer en que los motivos de ciertos grupos (de elite) detengan un proceso de justificación seleccionando las razones de acuerdo con sus intereses, dificultando el acceso a nuevas razones que puedan socavar las creencias ya aceptadas. En otras palabras, este ejercicio trata de descolonizar el conocimiento, buscar qué sucede si nos alejamos de esa visión científica imperializante, indagar las posibilidades de dar tratamiento a aquellos saberes que no caben en los parámetros del conocimiento técnico-científico, por ejemplo, esos llamados saberes de los ancianos que cuentan el tiempo y su estado solamente mirando el cielo, saberes que se construyen culturalmente y que se heredan por la palabra, o los ya desacreditados por la medicina, remedios caseros, herbolarios; o aquellos que, sin una instrucción sistematizada realizan investigaciones en cualquier campo del arte, todo aquello que no es medible, cuantificable o calculable; o en el plano específico de esta investigación, hablar de un paradigma de pensamiento que contiene matices fuera del alcance de la visión científica del mundo, es decir, el conocimiento entre los nahuas. En otros términos, todo aquello que el mismo discurso científico nos dice que carece de legitimación y por tanto, de credibilidad. Foucault se refiere a ello como “saberes sujetos<sup>218</sup>”.

Para dar referencia sobre los saberes sujetos, a modo de ejemplo, para el filósofo francés, cuestionar si el marxismo es una ciencia, en realidad trata sobre los saberes que se quieren descalificar y, en esa medida, siguiendo ese ejemplo,

---

<sup>217</sup> Gadamer, Op. Cit. pág. 24

<sup>218</sup> Foucault, Michel, “Erudición y saberes sujetos” en *Genealogía del Racismo*, Traducción: Alfredo Tzveibel, Caronte Ensayos, Editorial Altamira, Argentina 1996. pág. 17

preguntarse cosas como ¿existe la filosofía mexicana? Significa tratar de descalificar o desacreditar ciertos saberes, del mismo modo, al preguntar sobre la autenticidad de la filosofía náhuatl, de inmediato se pretende rechazar un paradigma que no ha sido muy investigado.

Y como el autor menciona, los saberes sujetos se refieren a experiencias del conocimiento que no se adentran en los parámetros, desde este punto de vista, tradicionales de referencia de la razón, es decir, “cualquier experiencia que no sea verificada por la ciencia se ve arrinconada en el ámbito no vinculante de la fantasía, de modo que tanto la fantasía creadora de mitos como la facultad del juicio estético ya no pueden erigir una pretensión de verdad.”<sup>219</sup>

Ahora bien, de aquellas experiencias que no se vinculan a la ciencia y del mismo modo a la filosofía sistematizada, me concierne en particular abordar el conocimiento en la cultura náhuatl. Al abordarlas, el ejercicio se centra en expresar que, si bien la cultura náhuatl es digna de muchos estudios históricos y antropológicos, también es pertinente al saber filosófico, simplemente que, como se nota líneas arriba, existen ciertos parámetros desde la ciencia y la filosofía que han relegado estos estudios a un ámbito de poco interés para el contexto actual o que no puede erigir verdad filosófica sobre el conocimiento hegemónico.

Primero, para hablar en el terreno de la epistemología, hay que enfatizar que para Villoro la teoría del conocimiento versa en el análisis, la clarificación y la sistematización de los conceptos epistémicos<sup>220</sup>. A la par, se puntualiza que existen dos prejuicios en torno al terreno de utilidad de estos. El primer prejuicio lo llama ‘cientificista’ y “consiste en la tendencia a restringir la teoría del conocimiento al estudio de los conceptos científicos”<sup>221</sup>. Sin embargo, aunque para la mayoría el desarrollo de la ciencia se presenta como paradigma de conocimiento, reducir el

---

<sup>219</sup> Gadamer, Op. Cit. pág. 24

<sup>220</sup> Así mismo, concepto epistémico es “una familia de nociones que se refieren a las actividades de conocimiento y sirven para describirlas”. Esto en: Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, decimoctava edición, México 2008. Página 20

<sup>221</sup> Villoro, *Creer...*, pág. 21.

conocimiento valido en términos del saber científico ha sido un programa instituido por el positivismo.

Por otro lado, existe un 'prejuicio teórico' en el cual se imprime suma importancia al conocimiento reflexivo en la actividad teórica y contemplativa desligándolo del conocimiento como una actividad práctica. Pero algo que hay que tomar en cuenta es que el sujeto que está en disposición de conocer no es puro en tanto que intelecto, mas bien, dice Villoro, son "los hombres reales, concretos miembros de comunidades de conocimiento socialmente condicionados"<sup>222</sup>, quienes tienen una motivación para el conocimiento.

Pues bien, al hacer a un lado estos prejuicios sobre la investigación epistemológica, procedemos, por un lado, a hacer una investigación no en el ramo estrictamente científico y, por otro lado, no reducimos a la actividad contemplativa las investigaciones sobre el conocimiento, pues para los nahuas el conocimiento toma forma en un contexto vivencial.

#### **4.4 Reflexión e integración. Sobre el quehacer filosófico.**

Como ya se mencionó, *la razón* como paradigma es fundante y fundamental, pues en aras de la razón se han logrado avances dentro del conocimiento aunque como materia hegemónica única y universal.

Sin embargo, como se plantea con los estudios de la filosofía náhuatl, la búsqueda del conocimiento puede comenzar desde "algunas otras vías", además de la racional, entendida desde la modernidad, la cual, dentro de sus paradigmas separa ontológicamente al hombre en dos tipos de sustancias cualitativamente distintas.

---

<sup>222</sup> Ibídem pág. 22.

Dentro de la cosmovisión nahua no existe tal separación, pues la homologación del sujeto con todas sus partes lo lleva a pensarse ontológicamente como un ser integral. Mientras para occidente se habla de dos facultades intelectivas, entre los nahuas solo puede reconocerse una y la misma facultad.

Ahora, el punto central de este apartado, después de revisar cómo opera la imagen científica del mundo dominante, que no permite que otras formas de pensamiento se incluyan; por supuesto, no se pretende excluir o arrancar la veracidad de esta visión moderna y hegemónica del mundo y de la vida. Más bien, se busca que a raíz de la investigación sobre el pensamiento náhuatl, que exista apertura hacia “formas distintas del pensamiento”, abrir un punto de reflexión donde se pueda observar que la visión hegemónica del saber, no es la única y que existen otras que no por no ser científicas, técnicas o que no están arraigadas en el desarrollo del pensamiento de la modernidad, carecen de veracidad. Estas otras formas del pensamiento encuentran su justificación en sus largas tradiciones, a veces ancestrales, al menos en el caso del pensamiento, náhuatl, maya o quechua, por mencionar algunos. Formas que son específicas en la búsqueda del conocimiento.

A lo largo de esta investigación se han presentado los paradigmas bajo los cuales los nahuas pretenden entender el mundo en el que viven, en este sentido, como una forma más de investigación entre muchas otras que existen.

No se trata de socavar todo el sistema de creencias ya establecido desde hace algunos siglos, se trata de no excluir, de buscar la integración de elementos en las diversas concepciones.

Todo este entramado de temas ha conducido la reflexión hacia el quehacer filosófico. Los filósofos de la tradición occidental, que desbordando la racionalidad y creyendo que son una entidad dividida en dos sectores, uno, el certero el encargado de la búsqueda del conocimiento, del raciocinio y de la inteligencia; y otro, que aunque se sabe que existe, a veces se olvida o desdeña, siendo que

esta parte corresponde a la vitalidad, es inherente al humano mismo. ¿Dejan de lado la vivencia en pro de la búsqueda de la sabiduría?

A pesar de que el quehacer filosófico se encarga de reflexionar sobre muchas cuestiones relevantes al humano, sólo algunas veces la reflexión sobre la realidad que nos interpela es tema principal del reflexionar filosófico, generalmente se hace desde la corriente filosófica situada. Muchas veces son los filósofos mexicanistas o latinoamericanistas quienes visualizan la preocupación por la incidencia de la filosofía en «la realidad», a pesar de que la filosofía misma por su naturaleza debería incidir en la sociedad de manera activa.

Por ello, creo necesario considerar algunos de los saberes de los pueblos nahuas, por ejemplo, la capacidad de la multifuncionalidad del *tlamatini*, si es cierto que se dedica a resguardar la tradición del pensamiento misma que hereda a las siguientes generaciones, en un sentido más moderno, el filósofo que ya de sumo se dedica a ejercitarse en la búsqueda del conocimiento, al mismo tiempo, podría establecer parámetros para transmitir ampliamente sus conocimientos.

Al mismo tiempo al concentrarse tanto en el ámbito puramente intelectual y racional nos hemos olvidado del vivir, de nuestras capacidades sensitivas. ¿De qué nuevas formas podríamos integrar el conocimiento si ampliáramos el marco de referencia y comenzáramos a investigar más planos epistémicos?

El filósofo es estudioso de la ética y la moral y aun así parece no colaborar con la comunidad en la que vive, ayudando a otras personas a encontrar 'su camino' y, creo, debería hacerlo pues la población necesita dirigirse en varios ámbitos y entre ellos, el ético. Entonces, quizá, tendría mayor relevancia en la opinión pública, en debates sobre salud pública u otros, y no se consideraría a la filosofía como un saber inútil (esto siguiendo la lógica mercantilista).

Hace falta, dentro de este sistema global capitalista, dar un salto para cuestionar la situación en la que se vive y contribuir a que las mentalidades no asuman sumisamente las destinaciones que todo un sistema económico ha impuesto, sino que sean conscientes de elegir ese camino o inventarse uno propio.



## CONCLUSIONES

La investigación sobre el pensamiento filosófico de los pueblos originarios de Mesoamérica ha encaminado las reflexiones hacia el diálogo entre dos tradiciones que convergen en México desde hace poco más de 500 años. Sin embargo, dentro de la tradición del pensamiento náhuatl me atrevo a hablar de «un proceso» metodológico mediante el cual las reflexiones e investigaciones se han situado en el interés de la filosofía, de éste y algunos otros pueblos originarios.

Primero, con Ángel María Garibay<sup>223</sup>, las investigaciones en torno a los cantos nahuas mostraron que, al menos dentro del interés literario, había temas de investigación. Es decir, el primer momento en este proceso fue hablar de este pensamiento con un sentido literario, quizá Garibay apuntó que dentro de los “géneros” literarios de la lingüística náhuatl, había unos poemas que podrían ser mas «reflexivos», sin embargo, no abundó en ello.

Un segundo paso, dado por Miguel León Portilla<sup>224</sup>, se le brinda un tratamiento propiamente filosófico al tema los pueblos originarios, en sentido epistemológico, primero, equiparando el pensamiento filosófico náhuatl (ya se habla propiamente de filosofía náhuatl) con el pensamiento filosófico eurocentrista, la justificación para hablar de filosofía es que por un engarzamiento de conceptos también se puede hablar de filosofía. El método de justificación, en ese entonces para León Portilla, además de la investigación en las fuentes directas, fue un acercamiento por medio de un puente dialogante que buscaba el punto de comparación entre dos tradiciones, esto en tanto que la tradición náhuatl se legitimaba a través del acercamiento a la tradición filosófica europea.

Para este punto, se comienza a investigar con mucha más profundidad el sentido de las problemáticas y se les da seguimiento y tratamiento propiamente filosófico,

---

<sup>223</sup> En sus grandes investigaciones sobre la Historia de la Literatura Náhuatl.

<sup>224</sup> Principalmente, a partir de su tesis doctoral *La filosofía náhuatl*.

aunque aún escasos, existen estudios de varios investigadores que buscan reivindicar el pensamiento mesoamericano, por ejemplo, Miguel Hernández<sup>225</sup>.

Asimismo, existen muchas otras investigaciones desde otros campos del conocimiento, como desde la historia o la antropología que en su realización buscan más que la recopilación de datos, están, por ejemplo, las investigaciones de López Austin<sup>226</sup>, quien no siendo filósofo busca un tratamiento profundo y sistemático en sus investigaciones.

Después, es posible hablar de un tercer paso, que denomino la «rebelión» eurocentrista, en donde se busca justificar la pertinencia filosófica desde el propio pensamiento originario. Aquí la tarea que se emprende radica en que la filosofía europea no es el referente de justificación epistémica para abordar la temática y cualquier problemática. Al mismo tiempo, este giro, da pauta para reflexionar y problematizar el pensamiento de los pueblos originarios.

Se agrega un matiz a la investigación pues además de estudiarse desde un enfoque antropológico o histórico, cambia la perspectiva y el punto de reflexión es denominado como «filosófico», propiamente.

Cabe resaltar que este giro se ha dado sobre todo en las corrientes de pensamiento maya y dentro de los pueblos andinos.<sup>227</sup>

En este punto, para poder establecer conexiones entre una tradición de pensamiento y otra se usan conceptos prestados y re-significados, al igual que en el paso anterior, pero la re-significación está dada por el mismo contexto oriundo y en el giro epistémico no se habla de comparación sino, más bien, de diálogo. Al mismo tiempo, se integran y significan los conceptos que se toman del pensamiento originario.

---

<sup>225</sup> Quien en su tesis doctoral, *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas Maya, Náhuatl y Quechua-Aymara*, investigó no solamente el pensamiento en Mesoamérica, también el pensamiento en Sudamérica.

<sup>226</sup> Aunque en esta investigación solo se citan algunas de sus obras y artículos.

<sup>227</sup> Como ejemplo, en el caso del pensamiento maya, se puede mencionar el texto *Filosofar en clave tojolabal* de Carlos Lenkersdorf. En cuanto al pensamiento andino se encuentra el texto *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo* de Josef Estermann.

Buscar los argumentos para hablar del pensamiento náhuatl significa que para hablar filosóficamente de la cultura mesoamericana o bien desde una perspectiva náhuatl contemporánea, es necesario estudiarlos en sus fuentes más cercanas y con ayuda de los estudiosos en los diversos campos de la antropología, historia o lingüística, entenderlos y significarlos.

Hasta este momento hay un gran esfuerzo lingüístico y epistémico para escribir de filosofía originaria, los que investigan forman un puente comunicativo para ir de una tradición a otra para entender, extender y dar a conocer sus investigaciones. Considero que la investigación presentada se inserta en este esfuerzo epistémico. Hay que matizar que los conceptos europeos son una herramienta valiosísima pues finalmente quienes realizamos estas investigaciones pensamos en español.

¿Qué seguirá después? Quizá como siguiente paso, sea necesario tomar totalmente los conceptos originarios y dejar de “tomar prestados” los conceptos heredados por la tradición de pensamiento proveniente de Europa; es decir, formular más conceptos filosóficos a partir de los parámetros de las culturas de los pueblos originarios.

En cuanto a lo concerniente a este trabajo de investigación, se habla de dos cosmovisiones que producen, mediante sus dispositivos, diferentes formas de hablar, pensar, sentir, filosofar, actuar. Después de exponer los lineamientos bajo los cuales se conforma la visión del mundo y de la vida de los nahuas prehispánicos, es decir, su cosmogonía y cosmovisión, aunque no la sistematizaron, dirige la comprensión hacia su forma específica de pensar, misma que se desdobra en la cotidianidad de las acciones y en general de la cultura. Por ello, el conocimiento se basa en el precepto de que cada hombre es parte de la naturaleza y participa de la divinidad, por ello, es un ser que dentro de sí es unidad y al mismo tiempo es heterogéneo.

Asimismo, se compone de un cuerpo material e inmanente y de materias no tangibles, heterogéneas que provocan un constante dinamismo en su ser, el

precario equilibrio entre sus componentes, hace ser al hombre su esencia misma pues trata de inventarse a sí mismo un destino paralelo a la destinación divina, a través de la educación por parte de los *tlamatinime*.

Ontológicamente el hombre es una unidad que posee facultades, pero ninguna facultad se subordina a otra, no hay distinción epistémica entre un plano y otro, anulando la distinción que por tradición occidental se ha heredado. En esta concepción operan tanto las entidades anímicas, el cuerpo material del hombre y, por tanto, sus sensibilidades; como su entendimiento, la persona conoce en tanto que es capaz de sentir y pensar los objetos de su contemplación. Esto, de ninguna manera representa un conflicto; podríamos denominar «integral» a esta forma de conocer el mundo que se cimienta desde la tradición antigua y, al mismo tiempo, incorpora la reflexión de cada persona que transmite los saberes.

Tal como se indicó en el apartado tres, a esta manera integral del conocimiento, este sentir-pensar, se le ha denominado tomar conciencia de las cosas pues se necesita los elementos sensitivos e intelectuales para lograr la aprehensión del conocimiento.

Como ya se había visto, el hombre tiene la capacidad de moldear un destino propio, esto no lo hace solo, toda su vida, desde que nace está acompañado por un *tlamatini* quien a partir de su fecha de nacimiento, busca potenciar sus virtudes y ayudar a que encuentre y realice un destino propio. Por ello, es de suma importancia el *tlamatini* en la sociedad náhuatl pues ayuda a formar el destino de las generaciones, además es un personaje que por sus acciones incide en la comunidad. Al mismo tiempo que la comunidad deposita los saberes en el *tlamatini*, este los resguarda para que prevalezcan en las siguientes generaciones, es un miembro de la colectividad que cumple una función igual de importante que muchas otras.

En el tiempo en que vivimos, en aras del progreso, la tecnificación y manipulación de la naturaleza nos ha llevado a un extremo en el que no importa el daño que pudiera ser causado a la naturaleza pues el hombre se ha alejado tanto del

mundo, se ha colocado en una situación «privilegiada»: la de observador y operador de su entorno. Pero es necesario restaurar esa franja que divide al humano de su mundo, regresar a una postura de consideración hacia la naturaleza, retomar muchos de los saberes antiguos y dejar de depender únicamente de la tecnología y la ciencia pues no es el único medio para existir ni para pensarse como seres racionales.

Ante la crisis del pensamiento occidental, es necesario desatarnos de la colonialidad del saber, donde prevalece una visión de la vida que por la fuerza fue obligada a ser pensada. Los que vieron la conquista española fueron obligados a hablar, pensar y actuar como el conquistador, fueron obligados a renegarse, renegando su visión del mundo. Pero también hubo quienes sobrevivieron y conservaron su habla y sus costumbres, de ellos es necesario aprender a vincularnos de nuevo con nuestro entorno, aprender a establecer de nuevo la comunidad dándonos cuenta de que somos una comunidad y nuestras acciones repercuten en ella. Conocemos la situación, estamos dentro de un marco específico en el cual no se niega a la tradición occidental del pensamiento, pero se puede buscar alternativas entrelazando las tradiciones mesoamericana y occidental. Hay que abrir el espacio a los conocimientos de otros paradigmas y encontrar un punto de sincretismo del pensamiento. Démosle la vuelta al paradigma, dispongamos la reflexión al dialogo buscando los significados y significantes que el pensamiento náhuatl podría brindarnos.

La filosofía necesita nuevas o distintas maneras de investigarse. Es momento de retomar otros caminos para la investigación filosófica. Empezando por reflexionar y revalorizar los parámetros hegemónicos bajo los cuales se lleva a cabo la filosofía, se busca sustentar que la razón no se desborde en sí misma. Concientizar y reconcientizar que somos seres concretos compuestos tanto de un excelso raciocinio como de una materia viva y presente, que ambas partes conforman al ser y que subyugar a alguna de todas las partes significa angostar la percepción del mundo y por tanto del conocimiento; buscar nuevas vías de reflexión e investigación del pensamiento, entendido como un quehacer

consciente, es decir, más integral e inclusivo. Regresar a la idea que tenían los nahuas del acompañamiento en la educación, volver a ser no sólo quienes resguarden la tradición, sino incurrir en la trasmisión de los saberes de una manera más significativa.

## Anexo A

A continuación se presenta la versión del texto en náhuatl y la traducción que realiza Miguel León Portilla.

El texto en náhuatl se encuentra en el apéndice 1, página 327 y 328 de su libro *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Prólogo de Ángel María Garibay, UNAM, décima edición, México, 2006. La cual fue tomada de *Códice Matritense de la Real Academia, Textos de los informantes indígenas de Sahagún*. Ed. Facs. Del Paso y Troncoso, vol. VIII, Fol. 118, r. y v.

La versión al español sobre El *Tlamatini* se encuentra en la página 65 y la parte correspondiente al falso sabio en la página 73 de *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*.

*Tlamatini. Anotado al margen por Sahagún: "sabios o filosofos".*

1. In tlamatini: tlavilli ocutl, tomavuac ocutl hapocyo;
2. tezcatl coyavac, tezcatl necuc xapo;
3. tlile, tlapale, amuxva, amoxe.
4. Tlilli, tlapalli.
5. Hutli, teyacanqui, tlanelo;
6. tevicani, tlavicani, tlayacanqui.
7. In qualli tlamatini, ticitl, piale,
8. machize, temachtli, temachiloni, neltocani.
9. Neltiliztli temachtiani, tenonotzani;
10. teixtlamachtiani, teixcuitiani, teixtomani;
11. tenaztlapoani, tetlaviliani
12. teyacani, tehutequiani,
13. itech pipilcotiuh.
14. Tetezcaviani, teyolcuitiani, neticiviloni, neixcuiitiloni.
15. Tlavica, tlahutlatoctia, tlatlalia, tlatecpana.
16. Cemanavactlavia,
17. topan, miclan quimati.
18. Haquehquelti, haxihxicti,

- 19.itech nechicavalo, itech nenetzahzililo, temachilo,
- 20.itech netlacaneco, itech netlquauhtlamacho,
- 21.tlayolpachvitia, tepachvitia, tlapalevia, ticitit tepatia.

1. “El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahúma.
2. Un espejo horadado, un espejo agujerado por ambos lados.
3. Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices.
4. Él mismo es escritura y sabiduría.
5. Es camino, guía veraz para todos.
6. Conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos.
7. El sabio verdadero es cuidadoso (como un médico) y guarda la tradición.
8. Suya es la sabiduría transmitida, él es quien la enseña, sigue la verdad.
9. Maestro de la verdad, no deja de amonestar.
- 10.Hace sabios a los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla.
- 11.Les abre los oídos, los ilumina.
- 12.Es maestro de guías, les da su camino,
- 13.de él uno depende.
- 14.Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad)
- 15.Se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena.
- 16.Aplica su luz sobre el mundo.
- 17.Conoce lo (que está) sobre nosotros (y), la región de los muertos.
- 18.(Es hombre serio).
- 19.Cualquiera es confortado por él, es corregido, es enseñado.
- 20.Gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza.
- 21.Conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura.

### *El falso sabio*

1. In amo qualli tlamatini xolopihticil, xolopihtli, teupilpul,
2. piale, nonotzale, nonotzqui.
3. Tlanitz, tlanitze
4. motlamachitocani, pancotl, chamatl,
5. atoyatl, tepexitli,
6. xomolli, caltechtlayoualli:
7. navalli, tlapouhqui ticitl,
8. tetlacuhcuili, tlahpouhqui,
9. teixcuepani,



10. teca mocayavani.
11. teixpoloa,
12. tlaixpoloa, tlaovihtilia,
13. tlaovihcanaquia, tlamictia;
14. tepoloa, tlapoloa, tlanavalpoloa.

1. "El falso sabio: como médico ignorante, hombre sin sentido, dizque sabe acerca de Dios.
2. Tiene sus tradiciones, las guarda.
3. Es vanagloria, suya es la vanidad.
4. Dificulta las cosas, es jactancia e inflación.
5. Es un río, un peñascal.<sup>228</sup>
6. Amante de la oscuridad y el rincón
7. sabio, misterioso, hechicero, curandero,
8. ladrón público, toma las cosas.
9. Hechicero que hace volver el rostro,<sup>229</sup>
10. extravía a la gente,
11. hace perder a los otros el rostro.
12. Encubre las cosas, las hace difíciles,
13. las mete en dificultades, las destruye,
14. hace perecer a la gente, misteriosamente acaba con todo"

---

<sup>228</sup> Un río, un peñascal metafóricamente significa: desgracia, infortunio.

<sup>229</sup> Extravía a la gente, la desorienta.

## Anexo B

En este apartado se presenta la versión en náhuatl que Tlacatzin Stivalet Corral utiliza para elaborar su interpretación del texto. Más adelante se presenta el resumen, línea por línea, que ensaya para dar idea del *tlamatini* en lengua española.

Tal como explica el autor, la ortografía que usa para la versión en náhuatl es similar y toma como base a la que emplean John Bierhorst y Frances Karttunen en sus diccionarios, denomina a dicha ortografía como tradicional fonetizada.

Cabe resaltar que el estudio de Stivalet Corral sólo se centra en dar referencia del *tlamatini* y del buen *tlamatini*, por ello, no aparece la parte que refiere al mal *tlamatini*, tanto en su versión al náhuatl como en su traducción lingüística del fragmento hacia el español.

Este texto se encuentra en su libro *In Tlamatini. Documento de análisis semántico*. Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán. UNAM, México 1997. La versión en náhuatl en la página 16 y la traducción en español en el cuerpo del texto.

### *Tlamatini:*

1. *In tlamatini: tlahuilli, ocotl, tomahuac ocotl ahpocyoh;*
2. *tezcatl, coyahuac tezcatl, necoc xapoh;*
3. *tlileh, tlapaleh, amoxhuah, amoxeh.*
4. *Tlilli, tlapalli.*
5. *Ohtli, teyacanqui, tlaneloh;*
6. *tehuicani, tlahuicani, tlayacanqui.*
7. *In cualli tlamatini: ticitl, pialeh, machizeh;*
8. *temachtli, temachiloni, neltoconi, neltoquitztli.*
9. *Temachtiani, tenonotzani;*
10. *teixtlamachtiani, teixcuitiani;*
11. *teixtomani, tenacaztlapohuani;*

12. *tetlahuiliani, teyacanani, teohtequilian, itech pipilcotiuh.*
13. *Tezcahuiani, teyolcuitiani, neticihuiloni, neixcuitiloni.*
14. *Tlahuica, tlaohlatoctia, tlatlalia, tlatecpa.*
15. *Cemanahuactlahuia,*
16. *topan, mictlan onmati.*
17. *Ahquehquelti, ahxihxicti,*
18. *itech nechicahualo, itech netzahtzililo, temachilo;*
19. *itech netlacaneco, itech tlacuauhtlamacho,*
20. *tlayolpachihuitia, tepachihuitia, tlapalehuia, ticit, tpeahitia.*

1. El que siente [las cosas]: es luz, es ocote, es grueso ocote no humeante.
2. es espejo, espejo amplio, reflejante por ambos lados
3. poseedor de negro, poseedor de color, propietario de libro, poseedor de libro.
4. Es negro, es color
5. Es camino, es guía, es impulsor
6. es acompañador de personas, es logrador de éxito, es organizador.
7. El buen tlamatini: es responsable de personas, es poseedor de civilización, es responsable por propio derecho reconocido
8. es conmocionador, hace sentir esperanza, es digno de crédito, es digno de ser creído.
9. Es maestro, es aconsejador,
10. es alegrador de rostros, es propiciador a tomar un rostro propio
11. es abridor de ojos de las personas, es abridor de las orejas de las personas
12. es alumbrador de personas, es guía excelente, es abierto de camino
13. de él se va dependiendo.
14. Hace que la gente se mire en el espejo, ayuda a la gente a responsabilizarse, le ayuda a uno a formarse, le ayuda a uno descubrir la rectitud.
15. Se lleva los errores, hace avanzar, pone orden, coloca en orden.
16. Ilumina al mundo
17. Toma en cuenta lo que está encima de nosotros y lo que está entre los muertos.
18. No hace burla, no ridiculiza.
19. Cerca de él uno se esfuerza, cerca de él uno es convocado, todos sienten confianza
20. en él uno deposita su confianza, junto a él uno se esculpe.
21. Certifica las cosas, satisface a la gente, ayuda, cura, sana a la gente.

## BIBLIOGRAFÍA.

- *Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles*, traducción directa del náhuatl: Primo Feliciano Velázquez, UNAM, México, 1945.
- *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*. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León Portilla. UNAM, México 1986.
- De la Garza, Mercedes, *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*. UNAM, México 1978.
- \_\_\_\_\_, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*. UNAM, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Descartes, René, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Traducción de Manuel García Morente. Editorial Tecnos, España 2008.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá 1996, en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf>  
Consultado en Febrero de 2015
- Estermann, Josef, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, editorial T'ika & teko, Bolivia 2006.
- Foucault Michel, "Erudición y saberes sujetos" en *Genealogía del Racismo*, Traducción: Alfredo Tzveibel, Caronte Ensayos, Editorial Altamira, Argentina 1996.
- Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*. Prólogo de Joan-Carles Mèlich, Paidós, Barcelona, 1997.
- Garibay, Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*. Porrúa, México 1987.

\_\_\_\_\_, editor, *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. Porrúa, México, 1965.

° Hernández Díaz, Miguel, *El concepto de hombre y el ser absoluto en las culturas Maya, Náhuatl y Quechua-Aymara*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2013.

° Johansson K., Patrick, *La palabra de los aztecas*, prólogo de Miguel León Portilla, Editorial Trillas, México, 1993.

\_\_\_\_\_, “Mitología, mitografía y mitokinesia. Una secuencia narrativa de la peregrinación de los aztecas”. En *Estudios de cultura Náhuatl*. Editor Miguel León Portilla, UNAM, México, 2008.

\_\_\_\_\_, “Retórica náhuatl o la teatralidad del verbo” en *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*. Helena Beristáin, Gerardo Ramírez Vidal (compiladores). UNAM, México, 2004

\_\_\_\_\_, *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*. Secretaria de cultura. Gobierno del Estado de Puebla. México, 2002.

° Lakoff, George, Johnson, Mark, *Metáforas de la vida cotidiana*. Introducción de José Antonio Millán y Susana Narotzkv. Cátedra, Teorema, España, 1995.

° Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002.

° León Portilla Miguel, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

\_\_\_\_\_, *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. Prólogo de Ángel María Garibay, UNAM, decima edición, México, 2006.

Y en versión electrónica, <http://www.olimon.org/uan/portilla.pdf> Consultado en Marzo de 2015.

\_\_\_\_\_, *La tinta negra y roja: antología de poesía náhuatl*. Era, México, 2009.

\_\_\_\_\_, *Quince Poetas del Mundo náhuatl*. Editorial Diana, México, 1994.

\_\_\_\_\_, *Siete ensayos sobre cultura Nahual*, Universidad Nacional Autónoma de México, Imprenta universitaria. México, 1958.

° López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas I*. UNAM, México, 1984.

\_\_\_\_\_, “Modelos a distancia: antiguas concepciones nahuas” en Alfredo López Austin (Coord.) *El modelo en la ciencia y la cultura*. Siglo XXI. UNAM. México 2005.

\_\_\_\_\_, *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

\_\_\_\_\_, *Cuerpos y Rostros*, *Históricas*. Boletín del Instituto de 474 Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, n. 34, enero-abril 1992.

<http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/15633/14846>

Consultado en Enero de 2016

° Molina, Alonso de, fray. *Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana*. Talleres de imprenta, encuadernación y rayado “El escritorio”, Puebla, 1910.

° Muñoz Rosales Victórico, *Racionalidad, ideología y utopía*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. 2010.

\_\_\_\_\_, *Cultural y tlamatiliztli de la zona Tlaxcalteca-Texcocana-Huexotzinca anterior a la conquista*. Texto inédito.

° Ortiz Madrigal, José Alfredo, *El hombre y su mundo divinizado: hacia una antropología filosófica náhuatl*, UNAM, 2002.

- ° Pastrana Flores, Miguel, *Entre los hombres y los dioses, acercamiento al sacerdocio de Capulli entre los antiguos nahuas*, UNAM, México, 2008.
  - ° Rivara Kamaji, Greta, *La tiniebla de la razón. La filosofía de María Zambrano*, Editorial Ítaca, México, 2006.
  - ° Sahagún, Bernardino de, fray. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ángel María Garibay K. décima edición. Editorial Porrúa, México 1999.
  - ° Stivalet Corral, Tlacatzin. *In Tlamatini. Documento de análisis semántico*. Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán. UNAM, México 1997.
  - ° Villoro, Luis, *Crear, saber, conocer*, Siglo XXI, decimoctava edición, México 2008.
- \_\_\_\_\_ “Lo racional y lo razonable” en *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Fondo de Cultura Económica, México 2007.
- ° Zambrano, María, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. [www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com) Consultado en Noviembre de 2015.