

# LA ESCRITURA Y EL DISCURSO DEL MITO EN LA CULTURA

Gloria Cáceres Centeno  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Introducción

**E**n este trabajo se aborda el tema del mito en la escritura, haciendo un análisis comparativo entre dos formas de escritura, y su correlato cultural, para mostrar cómo desde los mitos de origen se van gestando los fundamentos que dan pie al desarrollo de dos proyectos civilizatorios, generando a su vez dos procesos culturales. En los dos primeros apartados se tocará el tema de la escritura como alfabeto o como imagen, en relación al mundo occidental y al mesoamericano. En los dos últimos se hará referencia más específicamente a la forma de abordar el mito y al análisis de dos mitos de la creación del ser humano: el mito adánico y el de la primera creación humana entre los antiguos nahuas, para finalizar con el análisis de los procesos culturales que se desarrollan a partir de ambas concepciones basadas en la simbólica del mal y la simbólica de la dualidad.

## El mito alfabeto-centrista

Empezando por el surgimiento de la escritura nos encontramos con una historia cargada de “mitos”<sup>1</sup> aceptados como inapelables, que a su vez se inscriben dentro del gran mito: el del evolucionismo occidental. Recurrentemente encontramos que la historia de la humanidad se clasifica en tres grandes etapas evolutivas: la prehistoria, la protohistoria y la historia propiamente dicha. Las dos primeras etapas corresponden a las civilizaciones que no contaban con documentos y la última surge a partir de que las civilizaciones escriben su

historia. Roland Barthes nos proporciona algunos datos de este registro cronológico sobre la escritura iniciando por supuesto con los grafismos o incisiones en las cavernas prehistóricas, no sin antes advertir, que como toda clasificación, “ésta conlleva *ab ovo* cierto sentido mitológico”.<sup>2</sup> Anoto brevemente algunos de los datos que nos permitirán hacer una comparación con el desarrollo de la escritura en Mesoamérica:

a) La escritura propiamente dicha (escritura lineal) aparece en Mesopotamia 35,000 años a. C., es decir, 2,500 años después de la aparición de los primeros pueblos en la sociedad humana. Esta escritura (cuneiforme), que practicaron los sumerios y luego los acadios (asirios y babilonios), permaneció en vigor hasta la era cristiana.

b) Los más antiguos monumentos de la escritura egipcia (jeroglífica) datan del principio del segundo milenio anterior a nuestra era.

c) Durante el mismo milenio (hacia 1700 a.C.) aparece una escritura china (textos adivinatorios trazados sobre escamas de tortuga).

d) Las inscripciones más antiguas en Mesoamérica proceden de la cultura Olmeca (1500-1400 a.C.) aparecen pictogramas de hombres y animales, así como ideogramas de signos esquematizados.<sup>3</sup>

e) El primer alfabeto (en este caso consonántico) es fenicio, de este alfabeto se derivan muchos otros como el arameo, el griego y el latín.

f) En torno al siglo I d.C., aparece el papel en China y el pergamino en Asia menor.

g) Todo parece indicar que fue la zona Mixteca-Puebla la que dio origen, durante el Postclásico (900 a 1200 d.C.), a la costumbre de escribir en libros o códices.<sup>4</sup>

Podemos decir que esta “evolución” de la humanidad dista mucho de ser universal, ya que no todas las civilizaciones han pasado del pictograma al ideograma y de ahí a la escritura alfabética, pues como el mismo Barthes menciona el caso de la escritura china (y japonesa) sería un contra ejemplo, asimismo la escritura mesoamericana tampoco cabría dentro de esta clasificación. “Naturalmente esta clasificación es plausible y, sin duda, cómoda, pero tal vez también peligrosa, pues, por una parte, acredita la idea —puesto que se produjo, dicen, un progreso del pictograma al alfabeto griego (el nuestro)— de

que un solo movimiento, el de la razón, ha regulado la historia de la humanidad, el desarrollo del espíritu analítico y el nacimiento de nuestro alfabeto”.<sup>5</sup> De ahí se desprende que esta idea ilustrada de la razón ha puesto en una escala de valor inferior a todas las culturas que no “alcanzaron” —en este progreso evolutivo— en su escritura el sistema alfabético, aunque como ya sabemos “la exigencia de universalidad de los valores implicaba la muerte de las singularidades culturales”.<sup>6</sup>

La escritura mesoamericana nos muestra un camino distinto, en ella se conjugan varios sistemas simultáneos. En los códices encontramos tres tipos de escritura: pictográfica, que representa los hechos por medio de las imágenes (el templo es un templo); los signos ideográficos, que representaban objetos que a su vez sugerían otros objetos y otras ideas (el conejo es la luna); y la escritura fonética, donde la imagen denota sonidos, no representan ni imágenes ni ideas (mixtlan: lugar de nubes. Mixtli: nube; tlan diente). Los mayas usaban la escritura ideográfica y los signos fonéticos en grado mayor que los nahuas. Eric J. Thompson y el Centro de Estudios Mayas de la Universidad de México, para explicar el crucigrama maya, se sirve entre otros de los siguientes dibujos: la nota *re*, el número 100, una casa, y el número 2; estos cuatro dibujos quieren decir re-cien-casa-dos. Los mixtecos y los nahuas empleaban los tres métodos y llegaron a tener los principios de la escritura silábica. “Cuando Cortés llegó al antiguo México interrumpió el proceso de desarrollo de la escritura, que estaba en vías de transformarse en una escritura fonética”.<sup>7</sup>

Así, los códices prehispánicos, que ahora podemos considerar como libros antiguos, para los españoles del siglo XVI no fueron concebidos como tales, los indios quedaron grabados en la historia como iletrados y dado que sus escritos no fueron entendidos por los conquistadores y los primeros misioneros, fueron destruidos por temor a supersticiones, quienes pensaban que contenían hechizos y arte de magia. La mayoría de los códices fueron quemados. Juan de Zumárraga, designado en 1547 primer arzobispo de México, el mismo que introdujo la imprenta e interviene en la fundación de la Universidad fue uno de los principales emprendedores de esta hazaña, asimismo el Padre Acosta, Diego de Landa (m. 1579), por mencionar sólo algunos, pero no fueron solamente los misioneros españoles los que quemaron la herencia de incalculable valor de los pueblos indígenas. El cuarto rey azteca, Izcóatl (1428-1478), aconsejado por Tlacaelel, decidió quemar parte de los antiguos códi-

ces, para dar a su pueblo una nueva versión de la historia azteca.<sup>8</sup> A esta inexcusable destrucción hay que agregar que cuarenta códices de los más importantes se encuentran en el extranjero (cosa no tan grave pues de lo contrario tal vez no se hubieran conservado), y la gran mayoría de ellos empezaron a ser estudiados prácticamente a partir del siglo XIX. Uno de los testimonios más valiosos de los antiguos nahuas, valioso no sólo por su acuciosidad, sino por ser el documento más antiguo escrito en náhuatl es *La historia general de las cosas de la Nueva España*, conocido como el Códice *Matritense* de fray Bernardino de Sahagún, no obstante fue enviado a Felipe II para su publicación en 1569, pero éste se negó a que fuera difundido, quedando archivado hasta 1830 cuando sale a la luz pública. Siendo así que la historia de nuestra escritura forma parte de una tradición relativamente reciente y aún queda mucho por descifrar y por investigar.

No sabemos lo que habría pasado si el desarrollo cultural de los pueblos amerindios no se hubiera interrumpido con la conquista, pero es seguro que la escritura habría tenido un desarrollo diferente y, sin embargo, a pesar de que con los españoles se impuso el alfabeto, aún hoy podemos encontrar muchos de estos ideogramas o símbolos en los textiles y las vasijas de arte popular contemporáneo. Por otro lado, a pesar de no haberse desarrollado un sistema fonético en el mundo mesoamericano, no por ello podemos dejar de reconocer la grandeza de estos pueblos y sus innegables aportes al viejo mundo, es decir la supuesta evolución de la escritura no puede equipararse con el desarrollo cultural de los pueblos, de ahí que Barthes critique esta perspectiva evolucionista al mencionar que no existe un solo sabio occidental que no atribuya un valor progresivo a la invención de los alfabetos, lo cual considera en forma irónica como verdadero *alfabeto-centrismo*.<sup>9</sup>

## Dos escrituras, dos culturas

En la forma de la escritura las sociedades graban también su inscripción y al mismo tiempo prescriben su propia historia. Barthes señala cómo a través de dos formas de escritura se desencadenan también dos procesos culturales: uno duro y agresivo y el otro suave o “acariciador”, el primero representado por Occidente y el otro por Oriente.

Dos escrituras: la del punzón (cincel, cálamo, pluma) y la del pincel (bola o fieltro): la mano que fuerza y la mano que acaricia. La primera sería la escritura de la hendidura, de la incisión, de la marca, del contacto, de la memoria; su modelo original es el cuneiforme y el jeroglífico [...] Frente a esto, la escritura con pincel (esencialmente, la escritura ideográfica [...]) es una escritura de la *de-scripción*, de la mano acostada, del dibujo descendido, depositado.<sup>10</sup>

En la historia de la escritura —nos dice— más que seguir la evolución de los trazos debemos fijar la atención en la mutación de los instrumentos: la de la *in-scripción* o la de la *de-scripción*. Estos recorridos de la humanidad nos llevan por dos caminos muy diferentes, en cuyo corolario nos vemos reflejados hasta la actualidad.

Con este gesto de inscripción (en este caso, hay que tomar la palabra en su sentido plenamente etimológico: *trazar en el interior* mismo de la materia mineral o vegetal), hemos de vincular el devenir monumental de las escrituras antiguas: el sentido de la inscripción es, por una parte, que el trazo no se puede corregir, la letra es irreversible (llamaban *ordenaciones* a los trazados preparativos que permitían una incisión sin retoque), y, por otra parte, que la escritura vale eternamente, solitariamente, en sí, fuera de toda lectura (ciertas inscripciones se sitúan a tal altura que es imposible que alguien pueda leerlas alguna vez) [...] Dos gestos, (dos civilizaciones): penetrar el secreto y racionalizar, o desplegar el significante y hacerlo volver: la eternidad o el retorno, lo singular definitivo o lo plural recurrente.<sup>11</sup>

Este ejemplo de Oriente bien podría valer para los códices mesoamericanos, las imágenes, los símbolos, expresan un discurso abierto, no encerrado en los conceptos del alfabeto, las imágenes nos abren un mundo de posibilidades, a otros mundos posibles de conocimiento que occidente ilustrado no quiso concederle saber alguno, las imágenes de los códices nos describen su historia, sus mitos y sus conocimientos astronómicos, cuyos códigos fueron mutilados para nuestro actual comprender. “Si para nosotros las antiguas escrituras mexicanas constituyen un rompecabezas, los misioneros del siglo XVI afirmaban que para quienes las entendían eran tan claras como nuestras letras”.<sup>12</sup> Hoy nos resultan extrañas, e ininteligibles como cuando nos enfrentamos por primera vez a un escrito oriental, sin embargo, las imágenes son una fuente de conocimiento, nos revelan toda una forma de concebir la vida, que no puede reducirse a las culturas antiguas únicamente, nos hablan de lo más íntimo y sagrado

que posee el ser humano, como dice Mircea Eliade: “símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual”, y es que el pensar simbólico es consustancial al ser humano: precede al lenguaje y a la razón discursiva<sup>13</sup> y no puede ahora considerarse que sólo perteneció a las antiguas civilizaciones, el mundo moderno está plagado de imágenes y de mitos, que dan sentido a la vida del hombre contemporáneo.

Por otro lado, aún cuando los soportes fueron muy similares la diferencia queda marcada por el punzón y el pincel. El soporte de los textos en Europa fue en un principio el pergamino (piel de cordero, de cabra o de ternero) que data de finales del siglo I d.C.; es de uso corriente en el siglo IV y de uso general hacia el siglo XII. El papel llega de China por los árabes durante la alta Edad Media; el primer manuscrito europeo de papel data del siglo XI.<sup>14</sup> Así mismo en Mesoamérica los códices se pintaban sobre piel de venado y sobre el papel Amatl, elaborado con la corteza de un árbol de la familia de las moráceas del género de los *Picus*,<sup>15</sup> no se sabe con exactitud cuando se inventó el papel pero parece verosímil que se desarrolló en una cultura madre proveniente del Golfo de México y de ahí se extendió a todo el territorio mesoamericano.<sup>16</sup> La diferencia, como ya se dijo, no sólo está marcada por el acto corporal agresivo o suave que ya apunta Barthes, sino que también nos remite a dos ámbitos sociales en cuanto a la escritura se refiere, el del copista o escribano y el del pintor, poeta o artista. “El ceremonial de la escritura prolonga esta oposición: para el escriba o el copista occidental, prepararse para escribir supone tallar su pluma (un gesto agresivo, depredador, despedazador); para el calígrafo oriental, supone frotar suavemente su piedra de tinta e impregnar su pincel: no hay cuchillo; de ahí la paz casi religiosa”.<sup>17</sup>

La escritura siempre ha estado ligada al poder, en el mundo occidental a la aristocracia, el sacerdocio y la burguesía, asimismo en Mesoamérica perteneció a la élite gobernante y sacerdotal, en ambas culturas, el que escribe es el que posee un saber, un conocimiento importante para la sociedad de su tiempo, un conocimiento que revela una verdad científica, teológica, filosófica o mágica, es decir posee un valor cognitivo, intelectual o teórico, sin embargo para el mundo mesoamericano, así como para el oriental, “desde su origen, la escritura ha estado ligada al dibujo [...] el gesto del artista y del scriptor son un mismo gesto”,<sup>18</sup> pues el conocimiento de los *tlamatinime*<sup>19</sup> integra otros saberes que no son exclusivos del ámbito intelectual, su palabra es la poesía y se expre-

sa gráficamente, en los códices que ellos mismos o los *tlacuilos* pintaban, ellos son los que hablan con la verdad y ésta se expresa en un lenguaje poético que han llamado *in xócbitl in cuícatl* traducido como “flor y canto”, y quienes mejor expresan este lenguaje son los *tlamatinime* que significa “sabios de la palabra” o “aquel que sabe algo”, o como los llamó Sahún: filósofos y astrólogos. Ellos cumplen la función de figura de mediación, entre el lenguaje común o profano y el sagrado o poético.

El lenguaje poético, haciendo uso de la metáfora como figura retórica que traspone el significado de un término desde el concepto general a otro figurado, expresa una figura abierta de lenguaje, que si bien por un lado dificulta su comprensión, por otro, nos da la posibilidad de una interpretación más rica. Cabe aclarar que el sentido que se le da a *flor* no es en realidad la flor física como tal, sino que se refiere a la forma de embellecer la palabra expresada en el canto, y el canto mismo puede tener dos acepciones, una que nos remite a una melodía, en el sentido que se va formando un ritmo en la rima del poema, pero también el poema expresado en forma de canto, como una manera de expresión poética llevada a cabo en ámbitos sagrados y que sigue siendo una práctica usual entre los hombres de medicina, chamanes, *machis* o *maracames* en la actualidad, donde a través de cantos inspirados elevan sus rezos para comunicarse con el creador, de ahí que este difrasismo sea traducido para su comprensión como “canto florido” o “lenguaje florido” es decir, lenguaje poético, e incluso en esencia la lengua náhuatl lleva este sentido poético, pues el mismo concepto de la palabra náhuatl significa “lengua armoniosa, que agrada al oído”. Así, para la concepción náhuatl, poesía y verdad forman parte de un mismo proceso, la palabra verdadera siempre es poética, concepción que no dista de las actuales concepciones de la poesía, pues, ésta se ha caracterizado siempre por ser un lenguaje que devela la verdad, como dice Octavio Paz: “La poesía es una experiencia con la verdad de lo posible y de lo imposible, pues es permanente deslizamiento de sentido que aspira a tocar lo sublime (la experiencia con la trascendencia, lo magnánimo y lo infinito)”.<sup>20</sup>

Así para los antiguos nahuas, el escritor no sólo era una persona que conoce, un buen orador, sino que a la vez era un pintor, un poeta, un cantor, un astrónomo y sobre todo un mediador entre el mundo profano y el sagrado, es decir un sabio en el amplio sentido de la palabra, aquel que conjuga en su vida el saber intelectual, con el artístico y práctico, no es sólo un saber como cono-

cimiento aislado, sino que es un “saber hacer”: lo que sabe, lo que dice y lo que hace encuentran su unidad en el discurso del *tlamatini*, no sólo es creador de ideas, de lengua hablada y escrita, sino también creador de imágenes, es decir de un lenguaje abierto y plural: el del arte.

## **Mito y escritura**

Ahora quiero referirme a la forma particular de la escritura en el mito, pues ésta nos remite a los fundamentos que dan pie a dos procesos civilizatorios, que responden también a dos procesos culturales. En principio indicaré desde qué perspectiva he de abordar el mito, de cómo acercarme a su interpretación, y su actualidad para el mundo contemporáneo; en el siguiente apartado me referiré a dos mitos de origen: el mito adánico y la creación del ser humano entre los antiguos nahuas y su correlato cultural.

Si bien los mitos prehispánicos están reflejados en los códices a través de imágenes, éstos nos llegan hasta ahora también a través de los escritos de los misioneros que recogieron valioso material de los informantes de la época. A partir de la conquista, la historia queda grabada en sistema alfabético, ya sea en castellano o náhuatl, siendo así que los mitos conocidos hasta ahora nos remiten a estos textos plasmados en forma poética o de discurso, y que sirven de referencia para el lenguaje simbólico que permanece en los monumentos arqueológicos y las esculturas que dan cuenta del panteón amerindio. Es a esta forma narrativa del mito a la que me referiré en adelante, dejando el análisis de las imágenes en los códices para otra ocasión.

El nacimiento de la filosofía, el momento originario de la razón occidental, suele calificarse tradicionalmente como el paso del mito al *logos*<sup>21</sup> y desde este precepto el mito queda relegado al mundo de la fantasía, lo irracional, lo que no se puede comprobar, en oposición a la verdad científica que la Ilustración se encargó de afianzar. Así, durante mucho tiempo el mito fue considerado como un reducto del pasado por superar en aras de una racionalidad objetiva. Sin embargo, “esta palabra se utiliza hoy tanto en el sentido de ‘ficción’ o de ‘ilusión’ como en el sentido, familiar especialmente a los etnólogos, a los sociólogos y a los historiadores de las religiones, de ‘tradición sagrada, revelación primordial, modelo ejemplar’”.<sup>22</sup> Ante la creciente desolación que pro-

voca el saber científico y sus recientes cuestionamientos, el mito empieza a ser foco de atención para las actuales teorías, en especial desde el enfoque hermenéutico, y desde las ciencias sociales, el psicoanálisis, la filosofía y los estudios culturales. Ahora se reconoce que el mito contiene una verdad o como dice Eduardo Galeano el mito es una forma poética de narrarnos una verdad. Pero también, el mito tiene un profundo contenido filosófico ya que con el mito se trata de dar explicación al origen del hombre en el mundo, de las fuerzas naturales, y las influencias que ellas tienen sobre la humanidad. Estos relatos ponen de manifiesto aquello que es significativo para su cultura, nos permite ir entendiendo y reconstruyendo sus valores. “Sí se quiere apreciar él con justicia, entonces debe uno aportar esa objetividad y racionalidad que con tanta facilidad se le niega”.<sup>23</sup> La concepción del mito que se retoma en adelante es la que nos ofrece Mircea Eliade:

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento como, por ejemplo, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una intuición. Es, pues, siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*. El mito no habla sino de lo que ha sucedido *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente [...] En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo “sobre-natural”) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado lo que fundamenta realmente el mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales.<sup>24</sup>

Es decir lo esencial del mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una “historia verdadera”, puesto que se refiere siempre a realidades.

La interpretación de los mitos ha de tomarse en su sentido de discurso, pues la estructura del discurso está dada por un emisor, un receptor y el mensaje, pero la diferencia entre el discurso hablado y el escrito, radica en que en el primero el discurso está dirigido a un receptor en particular, mientras que en el escrito está dirigido hacia un receptor desconocido, y “potencialmente a todo aquel que sepa leer”,<sup>25</sup> así, cada vez que se lee se abre a la posibilidad de nuevas interpretaciones, con lo que el texto se actualiza en cada lectura, pero

¿Cómo salvar la distancia en el tiempo y las diferencias culturales, es decir, de cuándo y dónde se originaron estos discursos? ¿Qué importancia tienen para la actualidad estos discursos que nos remiten a un mundo sagrado, cuando el mundo contemporáneo se encuentra desacralizado? Ricoeur introduce el concepto de discurso como dialéctica del acontecimiento y el sentido.

El acontecimiento es la experiencia entendida como expresión, pero es también el intercambio intersubjetivo en sí, y la comunicación con el receptor. Lo que se comunica en el acontecimiento del habla no es la experiencia del hablante como ésta fue experimentada, sino su sentido. La experiencia vivida permanece en forma privada, pero su significado, su sentido, se hace público a través del discurso [...] Sólo la dialéctica del sentido y la referencia dice algo sobre la relación entre el lenguaje y la condición ontológica del ser en el mundo.<sup>26</sup>

La instancia del discurso es la instancia del diálogo, en este hay un doble movimiento: el del que habla (en este caso del que escribe) y el del que escucha (el del que lee), este proceso, si se quiere llegar a la comprensión del texto, debe abrirse a las ideas del otro, abrir nuestro horizonte, tener horizonte es poder ver por encima de lo más cercano. Lo mismo sirve para ver la historia desde su propio ser, es decir desde su horizonte histórico. Al respecto Gadamer nos dice que cuando nuestra conciencia histórica se desplaza al pasado, se amplía nuestro horizonte y rodea nuestra profundidad histórica, de nuestra conciencia más allá del presente, determinando la vida humana como su origen y su tradición y viceversa, comprender una tradición requiere un horizonte histórico. Ganar horizonte es siempre aprender a ver más allá, poder ver mejor, integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos. El horizonte del presente está en constante proceso de formación, ya que nos obliga a poner a prueba todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que somos parte. El horizonte del presente no se forma al margen del pasado. “*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos*”. A esta fusión de horizontes Gadamer le da el nombre de “tarea de la conciencia histórico-efectual”,<sup>27</sup> es decir, que la historia no nos pertenece como objeto de estudio, sino que nosotros pertenecemos a la historia, somos efecto de ella, de tal forma que el acercamiento con el pasado se da desde nuestra propia condición histórica, lo que importa del pasado es entender lo que nos pueda decir para el

presente, en qué medida este pasado nos dice algo ahora, de qué manera nos lo podemos apropiarnos, es decir, hacer propio lo que era extraño. “La escritura y la lectura tienen lugar en esta lucha cultural. La lectura es el *pharmakon*, el ‘remedio’ por el cual el sentido del texto es ‘rescatado’ de la separación del distanciamiento y colocado en una nueva proximidad, proximidad que suprime y preserva la distancia cultural e incluye la otredad dentro de lo propio”.<sup>28</sup> Así, todo proceso de comprensión del pasado es un proceso de auto-comprensión.

Por otro lado, lo que se pretende rescatar del discurso no es lo propiamente dicho o la forma en la que se dijo, sino a lo que hace referencia, a su sentido, pues hay que recordar que “un texto sigue siendo un discurso contado por alguien, dicho por alguien a alguien más acerca de algo”;<sup>29</sup> es decir, ese algo nos refiere a su sentido, si quitamos todos los ropajes de los personajes míticos y su situación particular, el sentido puede ser tan vigente como cuando se originó, pues como ya mencionaba Eliade, el mito es consustancial al ser humano, las hazañas de héroes y personajes míticos ahora toman nuevas vestiduras, pero nos hablan de las más profundas preocupaciones del ser humano que dan sentido a su vida, de tal forma que “la escritura puede rescatar la instancia del discurso porque lo que la escritura realmente fija no es el acontecimiento del habla sino lo ‘dicho’ del habla, esto es, la exteriorización intencional constitutiva del binomio ‘acontecimiento-sentido’”.<sup>30</sup> Como ya se mencionaba este acontecimiento es la experiencia entendida como expresión, pero es también el intercambio intersubjetivo, este intercambio está plagado de imágenes y símbolos que aun permanecen en nuestra sociedad, los mitos no son sólo expresiones del pasado, sino que aun mantienen significados vigentes en el imaginario colectivo, pues como dice Eliade fácilmente se “olvida cómo la vida del hombre moderno está plagada de mitos medio olvidados, de hierofanías en desuso, de símbolos gastados. La desacralización ininterrumpida del hombre moderno ha alterado el contenido de su vida espiritual, pero no ha roto las matrices de su imaginación: un inmenso residuo mitológico perdura en zonas mal controladas [...] Para asegurar su supervivencia, las Imágenes se han hecho ‘familiares’”.<sup>31</sup> Estas imágenes se expresan en un lenguaje metafórico y siempre una metáfora nos dice algo nuevo sobre la realidad, a través del sentido del lenguaje; es decir, desde la metáfora su sentido puede ser actualizado, nos dice Ricœur.

Una metáfora, en efecto, llama a otra y cada una permanece viva al conservar su poder para evocar a toda la red. Así, dentro de la tradición hebrea, dios es llamado Rey, Padre, Esposo, Señor, Pastor, Juez, así como Roca, Fortaleza, Redentor y Siervo Do-liente. La red engendra lo que llamamos metáforas de raíz, metáforas que, por un lado, tienen el poder de unir las metáforas parciales obtenidas de los diversos campos de nuestra experiencia y, en esa forma, de asegurarles un cierto equilibrio. Por otro lado, tienen la habilidad de engendrar una diversidad conceptual, quiero decir, un número ilimitado de interpretaciones potenciales en el nivel conceptual. Las metáforas de raíz se reúnen y se dispersan.<sup>32</sup>

Así la actualidad del mito no se encuentra oculta, sino enfrente de él, forma parte del sentido que toma la vida en el mundo contemporáneo, pero nos es tan familiar que pasa desapercibido, los mitos constituyen los fundamentos desde los cuales se mantienen ciertas imágenes y símbolos sociales. “Este simbolismo originario parece adherirse a la más inmutable forma humana de ser en el mundo”.<sup>33</sup> Así, la interpretación de los mitos, no sólo nos habla de un remoto pasado, sino que nos permite llegar a una autocomprensión de nuestro presente, pues “el texto habla sobre un mundo posible y sobre una posible forma de orientarse dentro de él. Es el texto el que abre adecuadamente y descubre las dimensiones de ese mundo [...] Aquí mostrar es, a la vez, crear una nueva forma de ser”,<sup>34</sup> ya que las ideas simbólicas pueden producirse en la mente inconsciente del ser humano contemporáneo, al igual que se producían en los rituales de las sociedades antiguas,<sup>35</sup> es la metáfora, el poema, la imagen, el discurso, en resumen el texto, con lo que el ser contemporáneo entabla un diálogo, y es este ser contemporáneo al que le compete “despertar” este tesoro inestimable de imágenes que lleva consigo mismo; despertar las imágenes para contemplarlas en su pureza virginal y asimilarse su mensaje.<sup>36</sup> Podemos finalizar diciendo con Barthes que en realidad, el mito “no es una mentira ni una confesión: es una reflexión”.<sup>37</sup>

## **Dos mitos, dos civilizaciones: adánico, oxomoco y cicpactónal**

Desde el momento mismo del nacimiento ya aparecemos con inscripciones; Freud advierte que en la vida psíquica hay huellas, inscripciones, nombres etc., que a simple vista no se pueden leer. Hay muchos signos que hay que leer

porque es algo que ya está inscripto, nosotros venimos al mundo ya con expectativas que ponen nuestros padres o que van implantándose desde los intereses sociales o ideológicos. Cargamos con nuestro destino, pero en el trayecto hay algo que debemos reconocer, si no sabemos leer los signos en el camino, estamos condenados a caer en el error. Pero dichas huellas no surgen de la nada, ni siquiera de los deseos familiares, sociales o culturales del momento, sino que son huellas añejas, casi imperceptibles, que requieren ser escudriñadas. No sólo el individuo nace ya con su propia inscripción, sino que las culturas a lo largo de la historia van grabando sus propias inscripciones, y que al paso del tiempo van haciéndose borrosas, dejando su impronta apenas visible, de tal forma que para entender la cultura hay que interpretarla como un palimpsesto, donde hay que develar las imágenes sobrepuestas a una añeja pintura, que nos habla de un ser en apariencia diferente, pero que conserva el mismo tema; el mito y sus símbolos nos permiten dar cuenta de estas inscripciones fundacionales de la cultura. Reconducir estos símbolos es tarea más que teológica o filológica, una tarea filosófica. “El momento histórico de la filosofía del símbolo es el del olvido y también el de la restauración: olvido de las hierofanías, olvido de los signos de lo Sagrado, pérdida de la pertenencia del hombre a lo Sagrado [...] Y es el oscuro reconocimiento de este olvido lo que nos mueve y estimula a restaurar el lenguaje integral”.<sup>38</sup> Pues como comenta Ricœur: “El símbolo da que pensar”. Esta sentencia dice dos cosas: “el símbolo da; no planteo yo el sentido, es él el que lo da; pero lo que da es “que pensar”, aquello en qué pensar”.<sup>39</sup>

Retomaré dos mitos de origen, en este caso de la creación del ser humano, dos casos ejemplares que nos muestran cómo desde su origen *in illo tempore* se van gestando los fundamentos y el sentido que tiene la vida humana y cómo se desarrollan dos sistemas culturales divergentes: desde el mito adánico para Occidente y desde el mito de la creación del hombre entre los nahuas para el mundo indígena. Pues como ya menciona Eliade siempre el relato de una “creación” nos narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*.<sup>40</sup>

Para el mito adánico seguiré el análisis que hace Ricœur donde establece que la simbólica del mal prepara así el terreno para reintroducir la mítica dentro del discurso filosófico. Pues se trata, para el autor, no de pensar “tras” el símbolo, sino “a partir de él”. La recuperación de esta simbólica del mal apunta, finalmente, a una visión ética del mundo, para la que el hombre y su

libertad constituyen el espacio de manifestación del mal. En el mito adánico Ricœur establece tres momentos de análisis: la impureza, el pecado y la culpabilidad, cada uno establece nexos concatenados donde el mal entra en un doble juego interpretativo, como mal generado por el ser humano o el mal generado por una situación externa. “Desde un principio, la impureza es más que una mancha; situada con relación a lo Sagrado, apunta a una afección de la persona en su totalidad”,<sup>41</sup> el hombre lleva consigo desde su origen una falta, una mancha ontológica que tendrá que ser lavada o purificada para alcanzar el perdón sagrado, el mal está en él, no como algo que depende de su voluntad sino que lo lleva consigo desde su nacimiento al ser arrojado del paraíso. Pero al pasar de la mancha al pecado aparece una nueva categoría de experiencia religiosa: la de “ante Dios”, se revela una exigencia infinita de perfección, pero al mismo tiempo, una amenaza infinita, hacia el encuentro con la ira de Dios. El mal no es una cosa exterior, sino una relación rota, una fuerza real que somete y de la que nace el sentimiento de culpabilidad.

El pecado es real, aun cuando se lo desconozca; en cambio la culpabilidad se mide por la conciencia que el hombre tiene de él al convertirse en autor de su propia falta, de modo tal que la imagen del peso y de la carga sustituya la del desvío, de la desviación, de la errancia. En las profundidades de la conciencia, el “ante Dios” va cediendo su lugar al “frente a Sí mismo”[...] Pero no por ello se pierde el antiguo símbolo de impureza, pues el infierno se ha desplazado del exterior al interior.<sup>42</sup>

Aquí la simbólica del mal alcanza su dimensión ética: “la libertad es el poder de desviación, de trastocamiento del orden. El mal no es una cosa, sino la subversión de una relación”.<sup>43</sup> Es decir, si en la impureza y el pecado el mal aparecen como algo inconsciente, en la culpabilidad el hombre hace conciencia de su falta, pero al mismo tiempo vemos otro movimiento, el de la voluntad y la conciencia, la mancha del pecado es producto de un acto voluntario, el de ejercer el libre albedrío, aunque este acto sea inconsciente tiene sus consecuencias en el mal, en la subversión de la regla, al comer el fruto del árbol del bien y del mal, mientras que en la culpabilidad hay un acto voluntario y consciente en la aceptación de la culpa, el mal pasa de ser una cuestión exterior a una interior. Sin embargo hay otros elementos que son importantes de analizar para entender la simbólica del mal. “Adán es para todos los hombres el

hombre anterior y no sólo el hombre ejemplar; es la anterioridad misma del mal con respecto a todos los hombres. Él mismo tiene su otro, su anterior en la figura de la serpiente, que ya está allí y que desde siempre es astuta”.<sup>44</sup>

Los personajes de la serpiente y la mujer aparecen como los culpables del mal, esto tiene dos lecturas: la culpa no es del hombre sino de la mujer, por tanto el hombre es víctima, o bien el mal no es humano sino que está contemplado en la figura de la serpiente; por tanto, el mal no es humano sino que es externo a él, es algo que ya está ahí desde antes, desde siempre, representado en la figura de un animal. Por ello no es de extrañarse que en la Edad Media fueran las mujeres principalmente quienes fueron perseguidas y quemadas, ya que supuestamente ellas eran las que hacían pacto con el diablo, pues eran las más cercanas a los animales domésticos: gallos, gatos, cabras, burros etc., figuras arquetípicas de Satanás.<sup>45</sup> “Es la figura trágica de la serpiente la que lo protege contra toda reducción moralizante [...] la función de lo trágico es cuestionar la seguridad, la certeza de sí, la pretensión crítica, incluso nos atrevemos a decir: la presunción de la conciencia moral que se hizo cargo de todo peso del mal [...] Se dirá que los símbolos trágicos hablan de un misterio *divino* del mal”.<sup>46</sup> Ahora el peso vuelve a ser exterior, la falta es inminente por la actuación de la serpiente, la bestia que está ahí asechando desde siempre, lucifer encarnado en animal, la eterna lucha entre el bien y el mal.

El mal precede a mi toma de conciencia, que no es analizable en faltas individuales, que constituyen mi impotencia previa. Es a mi libertad lo que mi *nacimiento* es a mi conciencia actual, a saber, lo que desde siempre está allí. Nacimiento y naturaleza constituyen aquí conceptos analógicos [...] *La función insustituible del concepto es, entonces, la integración del esquema de la herencia en el de la contingencia* [...] El mal es una suerte de involuntario en el seno mismo de lo voluntario, ya no frente a él, sino en él, y eso es el siervo-albedrío.<sup>47</sup>

Aquí se presenta una paradoja pues si el mal está en el ser humano, éste se deriva de su supuesto libre albedrío, pero si es víctima de la circunstancia exterior, su libre albedrío pierde todo sentido, pues de cualquier forma el mal es inminente. “Se puede pensar entonces que hay algo así como una *naturaleza del mal*, una naturaleza que no sería naturaleza de las cosas, sino originaria del hombre, de la libertad, y por ende, *habitus* adquirido, modo de ser que se deriva de la libertad”.<sup>48</sup>

Por otro lado, el mito adánico pone de manifiesto un principio y un fin. El origen del pecado no tendría ningún sentido si no se encontrara al final una

redención, esta redención se manifiesta en dos planos: el humano y el Sagrado. En el plano humano, se puede salvar la culpa mediante una actuación recta, conforme a las reglas morales del cristianismo para ganarse la gloria eterna, su redención no está en la tierra, sino en el reino de los cielos, más allá de la vida, en la muerte; y en el plano Sagrado o sobrenatural, aparece la figura de Jesús para lavar las culpas del pecado original, aquí se da una inversión de la redención, Jesús desciende del cielo para expiar la culpa humana por sus actos en la tierra, con su muerte se redimen los pecados de la humanidad. Es decir la humanidad con su correcta actuación en la tierra gana la gloria, el perdón, la redención en el mundo sagrado; por otro lado, Jesús como figura sagrada concede la redención en la tierra para dar paso a la continuidad de la especie humana, la procreación no lo salva de su falla ontológica, pero es permitida como condición de posibilidad a la existencia humana.

Así, el mito adánico no nos habla sólo de un personaje originario, sino que nos habla del hombre occidental en su conjunto el mensaje de este mito, según Ricœur, está referido al sentido del origen:

La visión ética del mal tematiza exclusivamente el mal actual, la “separación”, la “desviación contingente”. Adán es el arquetipo, el ejemplo de ese mal presente, actual, que repetimos e imitamos cada vez que comenzamos el mal; y, en ese sentido, cada uno de nosotros inicia el mal en cada caso. Pero al iniciar el mal, lo continuamos, y eso es lo que debemos intentar señalar ahora: el mal como tradición, como encadenamiento histórico, como reino de aquello que ya está allí.<sup>49</sup>

El mito adánico, y la simbólica del mal, inaugura toda una concepción cultural. Es el mundo marcado históricamente por *un* principio y *un* final. Es una historia lineal, única, universal, es el fundamento de todo evolucionismo y de todo etnocentrismo. Pero también inaugura el mundo de las dicotomías, de los opuestos, de la separación irreconciliable: involuntario-voluntario, consciente-inconsciente, culpable-víctima, interno-externo, castigo-redención, alma-cuerpo, el bien y el mal, etc. Y a la vez de las dicotomías científicas y filosóficas: sujeto-objeto, racional-irracional, comprobable-incomprobable, real-ficticio, razón-sensibilidad, *res cogitans-res extensa*, cultura-naturaleza, etc. Desde los albores de la ciencia moderna vemos expresadas como verdades inapelables estas dicotomías. Descartes considera un precepto de la razón en este axioma: “el designio de Dios que precedió a la creación no puede ser cambiado nunca,

puesto que sus primeras determinaciones, una vez tomadas, son válidas para siempre. Por lo tanto, también la suma total del movimiento creado por él debe permanecer siempre invariable en todo el universo”.<sup>50</sup> Sobre esto habría que cuestionar ¿Por qué ha de ser incompatible con la sabiduría de Dios el hecho de que el mundo cambie? ¿No podría verse en su transformación dinámica una expresión de su infinito poder creativo? Desde este universalismo habrá que preguntarse también si es por ello que se ha grabado en la historia el dar la razón al *logos* y la ficción al mito.

Ahora bien, si el mundo occidental está marcado por la simbólica del mal, el mundo indígena está marcado por la simbólica de la dualidad. En los mitos de creación del ser humano prehispánico no vemos esta separación dicotómica, historia lineal, ni una preponderancia del hombre sobre la naturaleza. El mito prehispánico nos narra una historia circular, cíclica, divergente y dinámica, nos muestra una relación de complementariedad no de exclusión. El concepto de la dualidad nos permite reelaborar una interpretación que muestre cómo desde la estructura misma de su pensamiento, la dualidad se constituye en el eje fundacional que involucra e integra toda su cosmovisión, desde lo formal a lo fáctico, de lo sagrado y lo profano, de lo mítico a la realidad y desde la concepción del ser humano y su interrelación con la naturaleza, el cosmos y la vida social.

Se iniciará con la explicación del concepto de dualidad, en el que se aprecia su amplio contenido y su capacidad omniabarcadora. El primer concepto de dualidad está dado por la figura de *Ometéotl*, la divinidad dual, como el principio creador universal; traducido en forma más específica, esta dualidad se refiere a su aspecto femenino *Omecíhuatl* y masculino *Ometecubtli*.<sup>51</sup> Desde la concepción divina vemos que no existe un Dios masculino, sino que en la generación de todo el universo actúan a la par hombre y mujer. Una vez que la divinidad toma su imagen encarnada adquieren el nombre de señor y señora de nuestra carne o de nuestro sustento *Tonacatecubtli* y *Tonacacíhuatl* y en una relación más estrecha como nuestra madre y nuestro padre *in Tonan* e *in Tota* respectivamente. En la cosmovisión náhuatl el cielo estaba dividido en 13 travesaños celestes, ubicando a *Ometéotl* en el más alto, el Omeyocan, esta colocación jerárquica hace pensar a H. Bayer, a Gómara y otros historiadores (en ciertos pasajes al mismo León-Portilla) que los antiguos *tlamatinime* nahuas mantenían la idea de un solo Dios, creador de todas las cosas y no en un

politeísmo como generalmente se ha visto, sostienen que la inmensa lista de nombres expresados en el panteón náhuatl no son sino manifestaciones distintas de *Ometéotl*.

En cuanto al origen del ser humano, la mitología náhuatl se refiere al origen de los tiempos, lo que podríamos llamar en el *génesis*, después de haber sido creados los 13 cielos, el agua, la tierra, el inframundo, el fuego y el sol, antes de la creación del tiempo.<sup>52</sup> Por disposición de *Ometéotl* el *Tezcatlipoca* Negro (el del norte) y el *Tezcatlipoca* azul (el del sur)<sup>53</sup> nació la primera pareja *Oxomoco* y *Cicpactónal*, encontramos una de las más antiguas versiones en la *Historia de los Mexicanos*,<sup>54</sup> que concuerda con lo que gráficamente se ilustra en el *Códice Vaticano A 3738*, donde dice que ya habiendo creado el fuego y el sol:

Luego hicieron a un hombre y a una mujer: el hombre dijeron *Uxumuco* y a ella *Cipastonal* (*Cipactónal*), y mandárosle que labrasen la tierra y que ella hilase y que dellos nacieran los *macebuales* (la gente) y que no holgasen sino que siempre trabajasen.<sup>55</sup>

Este pasaje nos muestra el origen de la humanidad creada en pareja, es decir, encontramos la dualidad manifiesta en lo divino y en lo terrenal. Esto reviste importancia fundamental para la concepción de la creación humana, pues nos revela que tanto en el ámbito más sagrado (como la idea de la divinidad misma), así como en el ámbito terrenal, el papel del hombre y de la mujer adquieren igual importancia, no hay primacía de uno sobre el otro, ni exclusión, hay unión y reciprocidad, más aún, sin la actuación de ambos no se puede explicar ni dar sustento a la vida misma, a diferencia de la creación humana vista por el cristianismo, donde un Dios (figura masculina) engendra a un hombre y del cual, por una de sus costillas se crea la mujer, formando la primera pareja humana: Adán y Eva. Este origen, aunque mítico también, tiene consecuencias ulteriores para la configuración de una sociedad. La creación de la mujer como subproducto del hombre, no la constituye como un ser autónomo, sino subsidiario de otro ser más “perfecto” y acabado. Al ser el hombre la figura más acabada de la creación divina, lo coloca en una situación privilegiada y preponderante por encima de todo lo demás criaturas, como lo afirma la Biblia en el libro del *génesis* en el primer capítulo: “Creación del mundo. Forma Dios el cielo, la tierra, los astros, las plantas y animales, y especialmente al hombre, al cual sujeta todo lo creado”.<sup>56</sup> Esta concepción se expresa en nume-

rosas actitudes y prácticas sociales a lo largo de la historia del cristianismo, plasmada posteriormente en las tesis escolásticas y renacentistas que justificaban la supuesta condición natural de la servidumbre y el sometimiento indígena,<sup>57</sup> como ejemplo baste recordar lo que decía Ginés de Sepúlveda sobre la perplejidad del español ante el indio americano, donde se planteaba la disyuntiva de que “si los nativos de América son hombres deben ser asimilados a la fe cristiana por medio de la conversión voluntaria o forzosa, o bien, si su humanidad es dudosa declarar simplemente que su servidumbre está plenamente justificada, pues por *derecho natural*, las bestias le deben obediencia a los hombres.”<sup>58</sup> Se atribuía al hombre un “derecho natural” que imponía por ley (divina) su dominación a todas las criaturas, por supuesto que esta referencia no menciona a la mujer, pero se infiere, y de hecho por tradición también ellas debían obediencia al hombre; visión que muy a nuestro pesar aun se conserva en ciertas mentalidades.

De la concepción humana cristiana se desprende otra cuestión que refuerza la visión patrilineal. Al concebir al hombre como el objeto final de la creación, como el fin último, se dice que “el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios”, tal pareciera que esta expresión se refiere al hombre como género masculino de la especie humana, no al ser humano en general, ya que no existe una idea femenina de Diosa, esta imagen simplemente no existe. La única imagen femenina es dada por María como madre del hijo de Dios, es decir, Jesús, descendiente directo del espíritu santo y de María (o Miriam, para otras versiones). De esta manera tenemos a un hombre mortal nacido de una mujer terrenal y por tanto también mortal, y de una deidad inmortal, un espíritu no encarnado, en esta imagen mítica, vemos que la Virgen no es más que un vehículo o receptáculo para la creación, una “herramienta” necesaria para la concepción del hijo de Dios, es decir su papel es secundario, meramente instrumental, lo vemos también en el mismo hecho de que en el nuevo testamento no se habla de la educación de Jesús en su infancia, y por tanto no se le atribuye ningún papel importante a María en su formación. Así vemos que la mujer queda excluida de la imagen divina en la creación humana y que como modelo se reproduce en la sociedad cristianizada, en tanto que, en la versión indígena en la relación hombre y mujer no hay subordinación, ambos cumplen su papel fundamental para la formación humana.

Por otro lado, en el pasaje referido a la creación humana prehispanica, vemos que el trabajo no se expresa como castigo como en la versión cristiana,

sino que es en el trabajo donde el hombre encuentra no sólo su sustento, sino también su formación, el trabajo dignifica la actuación humana, es en el trabajo donde el ser humano se levanta por encima de su individualidad. Esto nos recuerda la tesis hegeliana que dice: en la conciencia que trabaja se eleva por encima de su inmediatez de su estar ahí hacia la generalidad, pues formando a la cosa se forma a sí misma. La idea es que en cuanto el hombre adquiere un “poder”, una habilidad, gana con ello un sentido de sí mismo.<sup>59</sup> En el trabajo se adquiere un bien, pero no un bien para sí, sino un bien colectivo, que se comparte y que distingue a una cultura de otra, es quizás por ello que los artistas tenían un lugar privilegiado en la escala social del mundo prehispánico.

Sobre la creación con los animales en la mitología náhuatl no nos refiere a un momento preciso de su creación, pero vale mencionar que desde la creación de la tierra —anterior a la creación humana— ya existía un animal mítico llamado *cipactli* una especie de caimán o lagarto, donde se posaba la diosa de la tierra *Tlaltéotl* cuando bajaba del cielo, pues no había más que agua, al ver esto los dos dioses (*Omecíhuatl* y *Ometecúhtli*) dijeron: “Es menester hacer la tierra” y esto diciendo, se convirtieron ambos en dos grandes serpientes, “de los que uno asió a la diosa de junto a la mano derecha y al pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho”.<sup>60</sup> Lo que se puede inferir de este pasaje es que los animales ya estaban ahí, con anterioridad a la creación humana, pero a diferencia del cristianismo, no son criaturas que ponen en discordancia la libertad del hombre, sino que son criaturas que ayudan a la deidad y en otros mitos también al ser humano, la serpiente es un símbolo totalmente contrario a la visión occidental, la simbología de la serpiente es muy rica y variada, tiene lugar en varios pasajes mitológicos, es fuente de sabiduría, de renovación, símbolo de fertilidad, de memoria ancestral, no en vano una de las principales deidades toltecas es *Quetzalcóatl*, la serpiente emplumada o “gemelo precioso divino”<sup>61</sup> cuya simbología requerirá un análisis más completo, que por el momento no desarrollaré en este trabajo, pues lo que me interesa es sólo poner de manifiesto que el hombre mesoamericano no se pone por encima de toda la creación, no se coloca por encima de las criaturas de la naturaleza: los animales, las plantas, la tierra son sus iguales, no se establece una relación sujeto objeto, sino en una relación de intersubjetividad. En el pensamiento de la dualidad hay una relación de reciprocidad, de complementariedad. La naturaleza no está ahí para ser dominada, explotada, utilizada como cosa

para beneficio de la humanidad como en el mundo occidental, sino que gracias a la naturaleza la humanidad encuentra su sustento, sin ella el ser humano simplemente no podría existir, más aun no hay una exterioridad desde la que se pueda ver la naturaleza, sino que la humanidad pertenece a ella, mantiene una relación sagrada que se conserva hasta la actualidad, se le “pide permiso” para tomar sus frutos, sus árboles para construir sus casas, los animales para poderse alimentar, no en vano los sistemas ecológico más conservados son los de las comunidades indígenas que mantiene en la actualidad esta tradición. La tierra es la madre nutricia, la *pachamama*, la *Tonántzin*; las plantas, los animales, el agua son sus hermanos, todos están ahí para mantener el equilibrio y el ser humano está obligado a mantener esta relación de equilibrio, de cooperación. Así vemos dos ideas, dos tipos de relación la dominación de la naturaleza y el de la confraternidad con ella.

Podemos concluir comentando que desde el origen *in illo tempore* de la creación humana, según sus mitos, dan pie al desarrollo de dos concepciones de mundo que se contraponen, dos símbolos quedan grabados en la cultura, el de la mancha, el pecado y la culpa para occidente y el de la cooperación, la reciprocidad y la intersubjetividad para el mundo indígena. Es por ello que el mito es hoy un mensaje, una reflexión, en la que podemos ver dos marcas, dos inscripciones, el rasgo duro y agresivo o suave y “acariciador”, la de la letra o la de la imagen, del escribano o del artista, pero la escritura no es sólo lo que podemos leer en el papel, sino lo que llevamos inscrito en el cuerpo, en la carne como individuo y en la cultura como sociedad. La simbólica del mal y la simbólica de la dualidad forman parte de la historia del *ser* en el mundo, pues como dice Ricœur, “gracias a la escritura, el hombre y solamente el hombre cuenta con un mundo y no sólo con una situación”.<sup>62</sup>

### Bibliografía

- Jesús Álvarez Constantino, *El pensamiento mítico de los Aztecas*, Morelia, Balsal editores, S.A., 1977.
- Roland Barthes, *Mythologies*, trad. Annette Lavers, St. Albans, Hert., Paladin, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- Roland Barthes, *Variaciones sobre la escritura*, Barcelona, Paidós, 2002.

- Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1989.
- Hans-George Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- Kart Hübner, *La Verdad del Mito* (1° ed. alemán 1985), México, ed. Siglo XXI, 1996.
- Carl G. Jung, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1981.
- Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan (coords.), *Atlas, Histórico de Mesoamérica*, México, Larousse, 1993.
- Miguel Morey, *Los presocráticos*, Barcelona, Montesinos, 1981.
- Octavio Paz, *El arco y la lira*, México, FCE, 1956.
- Fray Andrés de Olmos (?), "Historia de los Mexicanos por sus pinturas" en *Nueva colección de Documentos para la Historia de México III* (Pomar y Zurita), Relaciones Antiguas (publicadas por J. G. Icazbalceta), citado por León-Portilla en *La filosofía Náhuatl*, México, UNAM, 1959.
- Víctor Manuel Pineda, "América como alteridad" en *Filosofía de la cultura*, Morelia, UMSNH, 1995.
- Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación*, México, ed. Siglo XXI-universidad Iberoamericana, 2003.
- Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, México, FCE, 2003.
- María Sten, *Las extraordinarias historias de los códices mexicanos*, México Joaquín Motriz, S.A., 1981.
- Félix Torres Amat, *La sagrada Biblia*, México, Unión tipográfica editorial Hispano Americana, 1953.
- José Manuel Valenzuela Arce, (coord.) *Los estudios culturales en México*, México, CONACULTA -FCE, 2003.

## Notas

1. Utilizo aquí la palabra mito en su acepción más común, como ficción, o fábula y que desarrollaré en otro sentido en los siguientes apartados.
2. Roland Barthes, *Variaciones sobre la escritura*, p. 88.
3. Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coord.), *Atlas histórico de Mesoamérica*, p. 68.
4. *Ibid.*, p. 72.
5. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 92.
6. Víctor Manuel Pineda, "América como alteridad" en *Filosofía de la cultura*, p. 231.
7. María Sten, *Las extraordinarias historias de los códices mexicanos*, pp. 35-38.
8. *Ibid.*, p. 26.
9. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 104.
10. *Ibid.*, p. 126.

11. *Ibíd.*, pp. 126-127.
12. Maria Sten, *op.cit.*, p. 39.
13. Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, pp. 11-12.
14. Roland Barthes, *op. cit.*, pp. 130-131.
15. *Ficus Bonplandia*, *Ficus cotinifolia*, hay más de 40 variedades, la más utilizada por los antiguos mexicanos es el *Ficus petiolaris*. Actualmente se sigue elaborando en San Pablito Pahuatlán, en la sierra norte de Puebla.
16. María Sten, *op. cit.*, p. 12.
17. Roland Barthes, *op. cit.*, p. 127.
18. *Ibíd.*, p. 123.
19. Tlamatinime es traducido como sabio o filósofo.
20. Octavio Paz, *El arco y la lira*, p. 113.
21. Miguel Morey, *Los presocráticos*, p. 12.
22. Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, p. 13.
23. Kart Hübner, *La verdad del Mito*, p. 9.
24. Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, pp. 16-17.
25. Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 44.
26. *Ibíd.*, pp. 9-10.
27. Hans-George Gadamer, *Verdad y método*, pp. 372-377.
28. Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 56.
29. *Ibíd.*, p. 43.
30. *Ibíd.*, p. 40.
31. Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, p. 18.
32. Ricœur, Paul, *op. cit.*, p. 77.
33. *Ibíd.*, p. 78.
34. *Ibíd.*, p. 100.
35. Carl G. Jung, *El hombre y sus símbolos*, p. 109.
36. Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, p. 19.
37. Roland Barthes, *Mythologies*, p. 129.
38. Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 262.
39. *Idem.*
40. Mircea Eliade, *Aspectos del mito*, p. 17.
41. Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 264.
42. *Ibíd.*, p. 266.
43. *Ibíd.*, p. 276.
44. *Idem.*
45. La visión cristiana de la mujer se analizará más adelante.
46. *Ibíd.*, p. 281.
47. *Ibíd.*, pp. 278-279.
48. *Ibíd.*, p. 277.

49. *Ibíd.*, pp. 276-277.

50. Citado por Kart Hübner, *La verdad del Mito*, p. 24.

51. La terminación *Tecutli* se refiere a señor, noble o alto personaje, pero siempre en referencia a lo masculino y la terminación *Cíhuatl*, se refiere a lo femenino.

52. Jesús Álvarez Constantino, *El pensamiento mítico de los Aztecas*, pp. 18-24.

53. La primera pareja divina ya encarnada, es decir con forma humana, engendra a los cuatro *Tezcatlipocas*, que gobernaban cada uno de los cuatro rumbos del universo. Ellos se encargaron de toda la creación, pero participando en dos tiempos. Primero tocó su actuación al del norte y al del sur, creando los 13 cielos, el agua, la tierra, los 9 pisos del inframundo el fuego, el medio sol y finalmente la pareja humana. Posteriormente entran en la creación la pareja del oriente y del poniente a crear la línea del tiempo donde se refiere al mito de los cuatro soles cosmogónicos, en este momento el *Tezcatlipoca* del oriente adquiere el nombre de *Quetzalcóatl*. Cfr. Álvarez Constantino, *op. cit.*

54. "Historia de los Mexicanos por sus pinturas" en *Nueva colección de Documentos para la Historia de México III* (Pomar y Zurita), Relaciones Antiguas (publicadas por J. G. Icazbalceta), citado por León-Portilla en *La filosofía Náhuatl*.

55. "Historia de los Mexicanos por sus pinturas", *op. cit.*, pp. 299-230.

56. Félix Torres Amat, *La sagrada Biblia*, p. 2.

57. José Manuel Valenzuela Arce (coord.) *Los estudios culturales en México*, p. 27

58. Víctor Manuel Pineda, *op. cit.*, p. 229. Las cursivas son mías.

59. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 41.

60. Jesús Álvarez Constantino, *op. cit.*, p. 21.

61. *Ibíd.*, p. 31.

62. Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación*, p. 48.