

TOMADO DE LOS LABIOS:
GÉNERO Y EROS EN MESOAMÉRICA

Tomado de los labios: GÉNERO Y EROS EN MESOAMÉRICA
Sylvia Marcos

1era. edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2506-251
Fax: (593-2) 2 506-255 / 2 506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
diagramación@abyayala.org
www.abayayala.org
Quito-Ecuador

Traducción de: Taken from the lips: Gender and Eros Mesoamerica Religions
Sylvia Marcos
Brill, Leiden Boston, 2006
Traducción Jean Robert y Sylvia Marcos

Diseño,
Diagramación
e Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-22-XXX-X

Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito - Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, 2010

Sylvia Marcos

TOMADO DE LOS LABIOS: GÉNERO Y EROS EN MESOAMÉRICA

Traducción:

Jean Robert

Traducción de la introducción:

Rocío Suárez



2011

Índice

AGRADECIMIENTOS



PRÓLOGO

Esteban Ticona Alejo

Para mí, es un honor escribir estas pocas líneas al extraordinario libro de Sylvia Marcos: *Recogido de Los labios: género y eros en Mesoamérica*. “De entre los labios: género y eros en Mesoamérica”. Antes de conocer a Sylvia, había escuchado hablar de ella, parecida a las sabias (y sabios) indígenas, que propagan sus conocimientos de boca en boca, tan común en los pueblos ancestrales del gran *Awya Yala*¹ (hoy situados en Mesoamérica y Sudamérica). Pero fue tan grato conocerla, conversar, escucharla en directo, y seguir en contacto mediante sus reflexiones, en el *Género y eros en Mesoamérica*, basadas en el conocimiento y la experiencia de los pueblos indígenas (particularmente de México), que me permitieron repasar lo aprendido de mis ancestros aymaras de la región andina boliviana.

Leer los capítulos del presente libro fue ratificar y profundizar lo que escuché en una conferencia en Guadalajara. Hay varios acápites que me gustan mucho, no sólo porque nos acerca a la sociedad mesoamericana indígena del pasado y del presente, sino también por la forma metodológica de aproximarse a temas como las prácticas medicinales tradicionales o ‘populares’ de México (en gran medida en manos de mujeres indígenas), o la cosmovisión mesoamericana que escapa a los patrones ‘modernos’ y europeos coloniales.

1 Denominación del pueblo kuna (hoy residentes en Panamá y Colombia), que significa ‘tierra en plena madurez’.

Sylvia está convencida que las propuestas innovadoras de los movimientos indígenas de los últimos quince años fueron capaces de quebrar las ordenaciones políticas modernas (en muchos casos neoliberales), por su profundo arraigo en la tradición ancestral milenaria, como es la experiencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Nos dice que es posible pensar en una Mesoamérica profunda (parafraseando a 'México profundo' de Bonfil Batalla), visibilizando la resistencia indígena, que ha agitado subterráneamente durante siglos su sabiduría comunal, sistemáticamente acallada.

Según Sylvia Marcos, los movimientos indígenas, particularmente de mujeres, reivindican la permanencia de líneas de continuidad de su sabiduría entre sus luchas presentes y sus tradiciones transmitidas oralmente. También demandan la práctica de una 'espiritualidad indígena' que empieza a ser oída. Sus demandas a veces nos llegan como traducidas en el lenguaje liberal de los derechos humanos y a lo mucho como derechos culturales; pero en sus comunidades, hablan y practican la dignidad, el respeto y la justicia. Apostando por la descolonización del conocimiento, el movimiento indígena tiene el potencial de transformar un 'paisaje político' hasta la fecha discrepante, no solamente a sus expresiones culturales, sino a su forma de relacionarse con la Madre Tierra (o *Pachamama* en el vocablo aymara y quechua de los pueblos de Los Andes), labrándola y comiendo de ella.

Destaco en el trabajo de Sylvia, la convicción de recoger viejos conceptos comunales indígenas, pero nuevos para el mundo académico, como la dualidad o aquella forma de concebir relaciones de género equitativas en el mundo indígena, no exenta de tensiones, o el equilibrio, como significación alternativo de justicia y las percepciones corporales que subyacen sus prácticas curativas, incluyendo en ocasiones el uso de enteógenos como una vía de acceso a sus deidades.

Como no acentuar sus análisis sobre 'la espiritualidad sexual': la herencia erótica de los pueblos ancestrales de Mesoamérica; o el escudriñar 'el pensamiento encarnado' en el que no hay dicotomía entre materia y espíritu; 'el equilibrio homeorréico' como la fusión de los opuestos en flujo, 'la fluidez de género' escapa los binarismos criticados por algunas teorías de las relaciones de género. Al decir de Sylvia "son todos autóctonos a Mesoamérica aun cuando no le son exclusivos".

¡Jallalla! kullaka Sylvia, suma qillqt'atamata, wali suma qhanstayi jiwasanakan sarnaqawipa, Mesoamérican amtawip, sarnaqawipa² (gracias hermana Sylvia, por tu trabajo que esclarece más sobre nuestras sociedades ancestrales y en particular de la mesoamericana).

Chuqipau marka, La Paz, diciembre de 2010.

2 Idioma aymara de Bolivia.



INTRODUCCIÓN

Recogido de los labios: género y
eros en mesomérica

"De entre los labios: género y eros en
Mesoamérica"

Los ensayos que contiene este libro se mueven en diferentes tiempos, en forma semejante a una espiral que siempre regresa a varias versiones del pasado visto siempre en nuevas perspectivas, un poco diferente aquí pero siempre reconocible, evidentemente modernizado allá, pero sin perder nunca su referencia al movimiento de tiempo cíclico que es propio de las culturas mesoamericanas.

A cada nueva vuelta de la espiral, nuevos textos son escudriñados: la primera son las crónicas que se ubican en el siglo XVI, a través de las cuales las tradiciones orales se vertieron en un molde alfabético. La segunda es el 'pasado' construido por la intelectualidad barroca de la Nueva España de los siglos XVII y XVIII. La tercera está conformada por las etnografías del siglo XX. Todas ellas son o están basadas en tradiciones orales que reinterpretan aquel pasado para su uso en el presente.

Ciertas superposiciones entre las espiras sugieren una resistencia a través de la cual el movimiento neo zapatista se ha convertido en un proyecto histórico políticamente coherente: la adaptativa y creativa resistencia de los pueblos indígenas y su defensa y reapropiación de una espiritualidad enraizada en su tierra. El método usado es, por necesidad, una mezcla de investigación etnohistórica y trabajo de campo etnográfico.

Este libro es también la historia de una larga jornada intelectual que partió del tenaz cuestionamiento de una joven mexicana acerca de la posición históricamente subordinada y servil de las mujeres en su sociedad. Pasé muchos años investigando en la maravillosa biblioteca de Ivan Illich. Sobre una colina desde la cual se domina el Valle de Cuernavaca, Illich había creado el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC).

En aquel tiempo, los dos volcanes, el Popocatepetl y el Iztaccihuatl, guardianes protectores, eran todavía dos marcas visibles en ‘la región más transparente’, como Carlos Fuentes había definido el valle de México. Allí pasé muchos años hurgando en sucesivas capas de fuentes primarias, documentos coloniales, y etnografías, saltando desde una espiral a otra, desde la arqueología a la historia, a la etnografía, a la sociología. Aprendí a descifrar el español antiguo (paleografía). Pasé largas horas en silenciosa contemplación de códices pictográficos pertenecientes a diferentes regiones y a pasados prehispánicos, tratando de desenmarañar sus significados simbólicos. Llené cuadernos enteros con citas de ancestrales discursos rituales, admoniciones de los ancianos, oraciones y cánticos registrados que provenían de los labios de personas que ya habían nacido cuando Europa sumergió su mundo bajo olas de crueldad, destrucción ecológica y fulminantes epidemias, con la buena intención de ‘cristianizar’ al continente.

Aún me puedo ver sentada en una habitación del Rancho Tetela, pilas de tesoros sobre mi mesa. De hecho, aquella inicial perplejidad y fascinación no han disminuido, por el contrario estoy cada vez más prendida a la pasión original por descubrir aquellos pueblos que son parte de mi pasado ancestral. Me he esforzado por entenderlos en sus propios términos, con sus propias visiones del mundo, su sentido de género y de los espacios y tiempos generizados. Trato de afinar mi oído a sus voces enterradas en las líneas de las crónicas escritas por españoles y nativos hispanizados.

La biblioteca de CIDOC conservó en su acervo una colección completa de las primeras crónicas. Misioneros y soldados escribieron acerca de su -despiadado y frecuentemente sangriento - sojuzgamiento de las Américas. Llevada por la emoción del descubrimiento, devoré cada trozo de las crónicas de Fray Toribio de Benavente “Motolinia”, Fray Diego Durán, Fray Diego de Landa, Bernal Díaz del Castillo, Fray Bernardino de Sahagún y Fray Bartolomé de las Casas, entre otros. La mayoría de ellos fueron misioneros, algunos de ellos conquistadores. Ivan Illich, con su visión no ortodoxa del catolicismo y la historia de su inculcación en México, coleccionó con gran determinación una inmensa riqueza de documentos originales de difícil acceso en otras bibliotecas no especializadas. Su concepto alternativo de ‘educación’ consistió en facilitar a los

estudiosos el acceso directo a toda clase de fuentes y en muchas ocasiones a sus propios autores.

De frente al reto que me significó dirigir el que fuera, sin lugar a dudas, el primer seminario organizado sobre “La mujer en México”, dediqué mi tiempo a revisar rigurosamente las fuentes primarias. El seminario tuvo una gran audiencia y popularidad. En aquellos primeros años del feminismo, no existía algo similar a este evento. La alternativa de aprendizaje que CIDOC promovía era un proceso de doble vía de enseñanza-aprendizaje interrumpida a veces con convivencias y fiestas. Estas reuniones fueron enriquecidas por una intensa interacción entre intelectuales, activistas y personajes políticos latinoamericanos e internacionales. Importantes líderes de luchas latinoamericanas se hicieron presentes, en un ambiente de interacción horizontal. Las presencias de Camilo Torres y el “Che” Guevara fueron notorias. Entre los participantes estuvieron Boaventura de Souza Santos, Don Sergio Méndez Arceo, Roberto Rosselini, Danilo Dolci, Franco Basaglia, y también Chanta, de quien yo aprendí mucho. Los amates indígenas (papel tradicional de corteza vegetal), pintados en el Estado de Guerrero, me condujeron al conocimiento tanto de los rituales chamanísticos de curación -muy comunes en la región Mesoamericana- como de Ameyaltepec, el pueblecito de Chanta. Yo grabé y transcribí entrevistas muy profundas con ella, en las cuales ella describió una ceremonia reciente donde contribuyó a expulsar ‘maldad’ y ‘enfermedad’ encarnada en varias cosas materiales. A ella debo mi iniciación en la etnología de la curandería, con sus múltiples referentes y polimórficos significados. De alguna manera, lo que ella dijo tiene sentido dentro de una referencia epistémica que no es muy diferente de lo que yo había desentrañado de los documentos prehispánicos. No obstante, eran incompatibles con el venero filosófico que había recibido en la Universidad. Su visión del mundo fue mi primera guía viviente de la cosmovisión implícita en las referencias ancestrales.

Más que un centro educativo, CIDOC fue un *thinkery* (o lugar para pensar) equipado con su propia imprenta. A pesar de la sencillez de sus medios técnicos, la profusión de monografías, trabajo en curso, y artículos sobrepasaban en mucho, en número de títulos impresos al año, a aquellos publicados por la casa editorial más grande de México. Revisando estas publicaciones Roger Bastide, renombrado sociólogo de las religiones -de origen francés- las colocó entre las más avanzadas del

pensamiento católico. Este camino está todavía por ser transitado de lleno por católicos contemporáneos. En las series de CIDOC, escribe Bastide “se han producido excelentes investigaciones, cuyo valor estriba en el hecho de que éstas son descriptivas, desprovistas de afirmaciones teóricas y conceptualizaciones preconcebidas. La razón por la cual expresamos nuestra preferencia por esta clase de estudios descriptivos es porque los problemas que plantea lejos de ser librescos, triviales y extrínsecos a la indagación, son específicos y planteados por los hechos en sí mismos”.

ENFOCANDO A MESOAMÉRICA

En cuanto a mi primera lectura de los materiales descriptivos mencionados previamente, ésta fue inevitablemente literal –lugar, tiempo, qué aconteció realmente, hacia quiénes y cómo- y así mismo fueron mis primeras publicaciones. Han sido años de cuidadosas re-lecturas seguidas de una revisión de los mismos mitos o de situaciones que fueron registradas en diferentes documentos; es decir, cotejando y comparando las fuentes unas con otras. He sido cuidadosa en contextualizar cada documento en el contexto de la empresa colonial y evangelizadora, tomando en consideración las variantes y matices de diferentes transcripciones documentales, versiones y traducciones. Puse especial cuidado en la carga cultural que los católicos evangelizadores le imprimieron a sus interpretaciones de la vida de los indígenas. Indagué con una buena dosis de escepticismo sus evaluaciones de creencias y rituales. Ello ha sido un esfuerzo sostenido, sin perder la emoción del descubrimiento que aún mantengo hasta hoy – por ejemplo cuando encuentro una nueva profundidad o un matiz de frescura en las re traducciones del Náhuatl de Ángel M. Garibay, Alfredo López Austin, Louise Burckhart, Willard Gingerich o Miguel León-Portilla.

En el área etnográfica, mi experiencia con entrevistas en profundidad con Chanta fue seguida de una rigurosa investigación de campo con espiritualistas trinitarios marianos y con curanderas, graniceras, ‘chamanas’ y parteras en varias comunidades en los Estados de Morelos y Chiapas. Los capítulos 4 y 5, así como también algunas referencias de este libro, son el resultado de aquellas experiencias con investigación etnológica, participativa y de campo.

MARCOS EPISTÉMICOS

Mi objetivo fue siempre ir más allá del trabajo descriptivo y monográfico. De esta manera, centré mi investigación en los aspectos epistemológicos que le dan a los aparentemente inconsistentes datos empíricos su sentido profundo y su lógica interna. Inspirada por la *Archaeology of Knowledge* de Michel Foucault, desarrollé una herramienta para develar la complejidad de vínculos de causalidad, para descubrir el proceso cognitivo propio de los pueblos originarios de Mesoamérica. El fundamento de mi obra radica aquí. En el primer capítulo elucidado sobre los marcos cognitivos que están en la base de las prácticas de curación. ¿Cómo curaban los pueblos mesoamericanos con procedimientos que podrían parecer absurdos? ¿Por qué eran efectivos esos procedimientos?

¿Qué significa estar enfermo? Trato sistemáticamente de evitar el concepto 'magia'. Puesto que pienso que ello generalmente plantea perspectivas etno y crono-céntricas incapaces de ir más allá de su propia explicación de la realidad.

En cada área de investigación que se ha tocado me coloco en el umbral entre dos mundos. He recolectado pacientemente datos y trato de descubrir el otro hilo de los 'conocimientos subordinados' que une y mueve todo junto. El resultado todavía incompleto de mis esfuerzos está aquí. Además de la curandería, que es lo central en los capítulos 1, 4, y 5, me inclino hacia otros aspectos que fueron surgiendo gradualmente del mismo campo de investigación. Antes que nada: ¿cómo se conceptualiza género en un mundo con una división tal entre lo que es considerado masculino y femenino? La búsqueda de las voces de las mujeres en las fuentes primarias y prácticas rituales descansa extensamente en referencias hispánicas y traducciones. Al ser principalmente producto del trabajo de varones cronistas, clérigos católicos y conquistadores, estas fuentes son, por decir lo menos, de poca ayuda sobre la presencia y contribución de las mujeres en mitos y rituales. Incluso Sahagún frecuentemente traduce pictogramas representando inequívocamente mujeres actuando como médicas, parteras y practicantes de rituales en el genérico masculino del idioma español, esfumándolas así de su agencia y preeminencia.

Solamente algunas subversiones a las intenciones originales de los cronistas permiten vislumbrar las configuraciones de género en Meso-

américa. Recientes re-interpretaciones críticas de códigos pictográficos o pictoglíficos han traído a la luz la recuperación de significados ancestrales. Uno de los propósitos que me guían es el visibilizar las presencias femeninas que habían estado anteriormente invisibilizadas o perdidas en textos y documentos. En la ‘episteme’ mesoamericana, género es la raíz de la dualidad. Su impregnante presencia es ocultada por medio del encubrimiento de la presencia de las mujeres.

Por otro lado, en el capítulo 2, reviso los principios filosóficos implicados en el concepto mesoamericano de dualidad. El erotismo es una perpleja presencia esparcida en los escritos clericales de Sahagún y otros misioneros colonizadores. Su vínculo paradójico con la vitalidad y el género es elaborado en el capítulo 7.

¿Cuál es el concepto mesoamericano de dios y diosa? Éste no encaja necesariamente con nuestras interpretaciones trascendentes, ni es dotada con cualidades exclusivamente benéficas, tampoco está en total aislamiento con respecto a las relaciones humanas. En el capítulo 3, reconcilio textos que se refieren al panteón antiguo con interpretaciones contemporáneas que las conceptualizan como agentes ‘más que humanos’. Las fuentes primarias que conciernen a dioses y diosas no son solamente repetitivas y redundantes sino también son contradictorias y algunas veces confusas. Con frecuencia, la búsqueda de un orden basado en categorías mutuamente exclusivas ha fallado en hacerle el honor a este otro mundo. Su ‘lógica’ reside en los profundos principios epistemológicos elaborados en el capítulo 3 e implícita en otros capítulos.

Para la teoría de género es vital develar el significado del cuerpo como el *locus* preferido de nuestra identidad como mujeres. ¿Qué es el cuerpo para los mesoamericanos? En el capítulo 8 trato de interpretar las metáforas del cuerpo. El análisis de diversas narrativas, metáforas y prácticas nos conduce a la noción de un cuerpo individual que es generizado, pero al mismo tiempo permeable, no fijo, como un *vortex* abierto al cosmos.

El último capítulo explora las formas de oralidad. Una comprensión del modo oral de permanencia ha estado implícita en cada capítulo. Las tradiciones religiosas y culturales orales son forjadas por medio de dispositivos y mecanismos de oratoria de maneras particulares. Estos son a la vez fluidos y permanentes, en un constante proceso de cambio y a la

vez remanentes y resistentes. Ellas son recreadas permanentemente y se mantienen basadas en sus propias distintivas raíces originarias.

El pensamiento oral trashumante, su innovador caudal circular e impredecible, nos recuerda el del río de los antiguos filósofos griegos, siempre el mismo, pero siempre cambiante. Sus aguas corren incesantemente, retozando y retumbando sobre las piedras, desapareciendo en un barranco o fluyendo libre hacia el mar que las abraza. El pensamiento que está detrás de la narrativa oral semeja el agua que fluye suavemente en momentos y silenciosamente en otros, cambiando impredeciblemente su curso pero siendo siempre el mismo río.

Una larga parte del material de la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* es épico y las canciones poéticas, crónicas, historias, himnos y discursos rituales, están todos destinados a ser declamados en público. Estas gemas del conocimiento y la tradición oral son conocidos como *chalchihuitl*: preciosa piedra de jade.

COMUNALIDADES MESOAMERICANAS

Al combinar registros del período de contacto con hallazgos arqueológicos de períodos previos es posible concebir una comunalidad de ciertas raíces originarias mesoamericanas. La mayoría de los académicos asume un núcleo cultural común, que se manifiesta en significados simbólicos similares, en rituales y prácticas sociales, conocimiento médico, iconografías y elementos arquitectónicos, sistemas de escritura (pictogramas, jeroglíficos, pictoglíficos), y medidas de tiempo (calendarios) entre los diversos pueblos de Mesoamérica. Algunos afirman incluso la existencia de una amplia armazón religiosa mesoamericana.

El término geográfico Mesoamérica, el cuál es el universo de referencia de mi investigación, tiene connotaciones históricas y culturales. Se refiere a las culturas de un área que parte de la mitad sur de México y que se extiende hasta incluir la mayor parte de Centroamérica. En esta región, civilizaciones complejas y sofisticadas lograron el apogeo en religión, arte, arquitectura, agricultura, medicina y conocimiento calendárico. Las comunidades de la región no son idénticas, sin embargo comparten una base central y las mismas raíces originarias lo cual nos permite hacer algunas generalizaciones.

Los datos acerca de los periodos tempranos de las religiones de Mesoamérica son básicamente arqueológicos. Estudios iconográficos, epigrafía y decodificación de jeroglíficos, y el estudio de pinturas murales y esculturas han revelado la importancia de la presencia femenina en los mitos y rituales.

Los primeros registros escritos, hablando propiamente de religión de los pueblos mesoamericanos, pertenecen al llamado periodo de contacto. Éste fue, en efecto, un periodo de contacto o encuentro, como algunos estudiosos han gustado en llamarle, en el sentido de que ambas partes contribuyeron a la creación de una nueva configuración. Sin embargo este encuentro fue decisivamente desventajoso para los indígenas: para poder sobrevivir ellos tuvieron que subordinarse y sufrir, frecuentemente en silencio, crueles imposiciones. Los registros de ese periodo consisten mayormente en transcripciones de poesía, cánticos y narrativas míticas preservadas a través de costumbres orales pertenecientes al periodo inmediatamente previo a la invasión europea de los territorios que habían sido gobernados por los aztecas o mexicas. A lo largo de este libro usamos alternativamente los términos azteca y Nahua (que se refiere a uno de los grupos indígenas de la región o a su lengua) y Mesoamérica para referirnos a la región en general.

Las Fuentes primarias son llamadas códices generalmente. Éstas están conformadas ya sea de pictogramas en náhuatl alfabetizado, o en español antiguo. Los cronistas españoles con mucha dificultad tuvieron la sensibilidad de Sahagún y Las Casas, principal razón por la cual yo, al igual que muchos estudiosos mesoamericanos, he revisado una y otra vez una de las versiones de la *Historia de las Cosas de la Nueva España*.

LA ENCICLOPEDIA ETNOGRÁFICA DE SAHAGÚN

Sahagún, en un intento de recolectar información acerca de las civilizaciones que su propia gente había conquistado y casi exterminado, formuló un cuestionario en náhuatl y envió a sus asistentes indígenas a entrevistar a los ancianos de tres pueblos y villas. Auxiliado por esos colegas entrevistó a un grupo seleccionado de ancianos de Tenochtitlan (la capital azteca), Tepepulco y Tlaltelolco. Con estos materiales coleccionados escribió la *Historia*, la cual es conocida en varias versiones. Sus *Primeros Memoriales* han sido traducidos al inglés por Thelma Sullivan.

Éstos consisten principalmente en cánticos y canciones o largos poemas, como debemos llamarlos hoy. Los mismos fueron transcripciones muy primarias de tradiciones orales previas que, a través de dispositivos de oratoria, han preservado sus mitos e historias hasta el presente.

El *Códice Matritense del Real Palacio* (o *Segundos Memoriales*) es otra versión de la recopilación de Sahagún. Es de una traducción reciente de éste al español hecha por León-Portilla de donde yo he hecho mi análisis de la *Curiosa Historia del Tohukenyo*. Este canto épico es un ejemplo perfecto del erotismo prevaleciente en el México prehispánico. La *Historia de las Cosas de la Nueva España* es la traducción en español hecha por Sahagún de materiales en náhuatl recopilados por él veinte años atrás. En 1577, Sahagún elaboró una versión bilingüe náhuatl-español y pictográfica que es conocida como el *Códice Florentino*. La edición original de éste Códice, aseguran los especialistas, fue dado como un regalo a un noble italiano de aquel tiempo.

El *Códice Florentino* ha sido traducido directamente del náhuatl al inglés por Arthur J. Anderson y Charles E. Dibble. La mayoría de mesoamericanistas de habla inglesa usan esta versión como su referencia. Éste Códice es también la base de *La Historia General de las Cosas de la Nueva España, Códice Florentino* (1989) de A. López Austin y Josefina García Quintana, volumen con una extensa introducción, paleografía y notas. El mismo Sahagún detalla todas las manipulaciones a que él tuvo que someter las transcripciones originales de los relatos de los ancianos. Este autor abrevió, sintetizó y arregló los materiales para adaptarlo a las reglas de su tiempo concernientes a la escritura de libros. Él tuvo que organizar el material por libros, capítulos y párrafos; también elaboró apéndices, los cuales son generalmente las partes del libro más interesantes. En éstos, él relegó información que no entraba en su esquema preorganizado.

La combinación de transcripciones orales y manipulación literaria típica de Sahagún nos proporciona en pocas palabras una idea (un panorama) de la confrontación entre dos mundos. En este sentido estos textos tienen una importancia inmensa en la ejemplificación de lo que es una 'dia-lógica' o 'dia-logos'. Al hablar de los llamados *Diálogos de Sahagún*, Thomas Bremer dice "una lectura cuidadosa de la *Historia General* revela las voces de los indígenas informantes e híbridos colegiales,

y lo que ellos dicen, de cierta manera, subvierte la intención de Sahagún. Sin embargo, aun cuando sus intercambios pueden haber sido ocluidos por las formas europeas de escritura alfabética y por las intenciones misioneras de Sahagún, algo permanece en sus conversaciones” (2003: 29).

He puesto particular atención a las subversiones de las intenciones de Sahagún, las cuales son la base de casi todos los capítulos de este libro. Ellos son revelatorios de los universos de la carne y el erotismo, de las fluidas dimensiones de género, y de las capacidades curativas de dioses y diosas. *El Códice Florentino* ha sido reconocido como una de las fuentes más confiables sobre la vida de los antiguos mexicanos, la manera en que ellos veneraban a sus dioses y diosas, sus mitos, rituales y prácticas curativas. Pero Sahagún es también muy importante por otra razón: él ya escribe con una perspectiva que pudiéramos llamar mesoamericana. Él nos aporta ciertas claves y descripciones de creencias y prácticas de grupos diferentes como los huastecos, otomíes, chichimecas, mixtecos, olmecas, etcétera. Parecería que tenía en mente un marco comparativo de referencia cuando enfocaba las comunales y las diversidades que él encontró entre aquellos diversos grupos indígenas en relación a sus propios antecedentes hispánico-cristianos.

Las fuentes primarias o ‘textos’ sobre los cuales está basado este libro son híbridos, en el sentido de que estos provienen de formas narrativas y estilos tanto orales como escritos. Walter Ong los podría haber llamado ‘residualmente orales’. Me parece que es esta característica de los ‘textos orales’ la que le da unidad al universo de estudio presentado en este libro. Fueron tomados de los labios: de los labios de los ancianos de las comunidades que Fray Bernardino de Sahagún investigó en 1542 o de los labios de María Sabina cuyos cánticos, en 1981, son morfológica y simbólicamente parecidos a los *Cantares Mexicanos* que Ángel M. Garibay y Miguel León-Portilla han traducido al español de las colecciones en náhuatl.

No estoy usando datos etnográficos modernos con la idea de que los mesoamericanos están viviendo hoy en un Estado prístino que no ha sido afectado por el cambio. Tampoco considero que todas las comunidades en la región sean idénticas. He insistido en presentar a la región inserta en un proceso de cambio permanente. Siendo consistente con la epistemología mesoamericana, yo afirmo que el marco epistémico

mesoamericano ha cambiado profundamente y en mucho ha permanecido igual. Cambio y continuidad no se excluyen uno al otro.

NOTA IMPORTANTE

Todas las citas de este libro, originalmente en inglés o francés, han sido traducidas por la autora.

CURACIÓN y COSMOVISIÓN

El cuerpo es permeable, el alma vive en el objeto, hasta los olores pueden curar.

Doña Macaria mueve su brazo a mi alrededor. En su mano tiene un ramo de yerbas olorosas que llenan el ambiente de fragancias. Parada frente a ella, siento una frescura mientras sopla en mi espalda, mi nuca y todo mi cuerpo. Al terminar me dice “ya está bien señorita, los malos espíritus que la molestaban se han ido. Ahora en la noche, cuando se vaya a dormir ponga una flor blanca a su lado y beba un té de hojas de zapote blanco hervidas con tres limones en cruz”.

Los marcos cognoscitivos permean nuestros modos de pensar, influyen sobre nuestros conceptos de la causalidad y guían nuestras percepciones sensoriales. En todo momento nos encontramos inmersos en un sistema cognoscitivo que organiza la forma en que conceptualizamos el mundo material a nuestro alrededor. Cuando nos acercamos a las medicinas populares y tradicionales, podemos discernir –si somos lo suficiente perceptivos– subyacente a ellas, un sistema de conocimiento imbricado en una cosmología propia.

Hoy, en todo el panorama de las prácticas medicas en México y en Mesoamérica, se nota un entre juego contrastante entre el paradigma médico institucional y la práctica popular. La medicina popular tiene su propio sistema de clasificación, sus categorías especiales, sus herramientas médicas, sus nexos específicos entre la enfermedad y la salud. En éste capítulo revisaremos el marco conceptual subyacente a las prácticas terapéuticas actuales de las medicinas populares en Mesoamérica.

El área geográfica designada por el término Mesoamérica se extiende desde una línea a medio camino entre la frontera con Estados Unidos y las sierras centrales de México en el norte, incluyendo, además del centro y el sur de México, a Guatemala, El Salvador, Honduras, Belice y

Nicaragua. Mesoamérica fue lugar de la confluencia de grandes culturas –maya, tolteca, azteca, zapoteca, mixteca– y del cataclismo cultural desencadenado por la Conquista. A pesar de grandes diferencias lingüísticas y culturales, los antiguos mesoamericanos conformaban un mundo por sí, con ciertas características específicas que lo distinguían tanto de las tribus indígenas de Norteamérica como de los imperios andinos del sur. Los mesoamericanos estaban unidos por una cosmología, un legado mítico y ritual común y conceptos del tiempo propios, como lo manifiestan por ejemplo sus calendarios. Sus grandes centros ceremoniales, como por ejemplo Teotihuacan, contribuían a reforzar este sentido de relativa unidad, por la cual los mesoamericanos ocupan un lugar distintivo entre las otras áreas geográficas.

La palabra española ‘mestizaje’ y el término inglés *syncretism* son expresiones usuales aplicadas a la fusión y/o síntesis de las herencias culturales indígenas y europeas. Pocos autores han entendido que, bajo la supuesta mezcla, o sincretismo yace algo mucho más complejo y móvil que una ‘mezcla’ homogénea. Uno de ellos es Roger Bastide (1978: 12). En vez del concepto de sincretismo, habla de una interpenetración de las civilizaciones, un proceso dinámico que continua hasta nuestros días.

Uno de los campos en que éste fenómeno se observa con mayor claridad es en el ‘curanderismo’ o medicina popular. El curanderismo –término que se refiere a una gran variedad de prácticas de curación designadas a veces por el término de chamanismo– representa uno de los dominios privilegiados en los que la etnicidad se atrincheró para sobrevivir a la Conquista. Según Mario Margulis (1984: 61), “la medicina popular es uno de los refugios de la resistencia popular”. Sin embargo, otros autores insisten en que ésta resistencia no es pasiva, sino que puede ser un foco de recreación autónoma (Bonfil, 1984: 80). Es ahí donde elementos de diferentes periodos históricos entran en fusión, son reorganizados y re-significados por sujetos que pertenecen a las ‘multitudes’ (Hart y Negri, 2005) de ‘pobres’ de las periferias urbanas y de los pueblos campesino/indígenas.

Frecuentemente, la curandera logra mejor que el médico profesional restablecer el equilibrio multidimensional que ha sido perturbado por la ‘enfermedad’. Curandera y curandero son los términos españoles que designan lo que el idioma inglés define como *healers* y que a veces son erróneamente denominados por el termino siberiano de ‘chaman’. Ya

que las personas así designadas son en su mayoría mujeres, el término se usará generalmente en el femenino: las curanderas. La curandera es literalmente una *med-dica* en el sentido clásico de alguien que sabe indicar (raíz *deik*) la medida (raíz *med*) adecuada para restaurar un equilibrio multidimensional. Quizás sea útil recordar que la palabra inglesa para la salud, *health*, esta relaciona con *whole* (entero, completo) mediante un antecedente indo-europeo de la palabra griega *holos* (completo). Solo hasta aquí nos puede llevar la etimología. La investigación sobre los actos de restauración que realizan las curanderas debe sumergirse en la cosmología de la que estos actos derivan su sentido. Aún compartida por la mayor parte de los mesoamericanos contemporáneos, ésta visión cosmológica o cosmovisión es ante todo una legado de las culturas mesoamericanas ancestrales.

No obstante, un intento de aislar elementos indígenas ‘química-mente puros’ sería un absurdo. Nuestras herencias culturales portan la marca de la interpenetración de civilizaciones de la que hablaba Bastide (1978: 12, 13). Podemos visualizarla como el encuentro de las aguas de un río cuyo flujo resulta de la confluencia de corrientes y contracorrientes, lentas y rápidas, profundas y superficiales. La agitación de las aguas superficiales no revela necesariamente los movimientos lentos de las profundidades. Sin embargo, existen casos en que el origen de estos amplios movimientos profundos puede ser establecido. Para ello, las llamadas fuentes primarias³ como por ejemplo la obra de Fray Bernardino de Sagahún, son una gran ayuda. Para los estudiosos de Mesoamérica, las fuentes primarias son recuentos de las culturas indígenas hechos por los primeros observadores españoles. En tanto al origen de muchas de las corrientes intermedias y superficiales, su origen es y seguirá siendo objeto de debates.

A pesar de que el marco cognoscitivo y simbólico de las medicinas populares de México puede casi siempre ser relacionado con la cosmología prehispánica, lleva inevitablemente también la huella de la medicina española renacentista, tanto en sus formas populares como ‘científicas’. En esta interpenetración de civilizaciones en constante movimiento, la

3 Para los mesoamericanistas, las fuentes primarias son los relatos y descripciones por los primeros observadores españoles: conquistadores, cronistas y frailes.

medicina popular contemporánea sólo es una de las múltiples expresiones de un proceso permanente de síntesis y de apropiación de elementos culturales. A pesar de la multiplicidad de elementos involucrados, este proceso tiene una sorprendente coherencia. Es el *holos* coherente sobre el cual nos proponemos focalizar esta revisión de las medicinas tradicionales y populares en Mesoamérica.

ALGUNAS PERSPECTIVAS INICIALES

Varios autores, tales como Aguirre Beltrán (1980: 37), López Austin (1971: 20) o Viesca (1984: 202), han señalado las trampas posibles en el rescate del universo simbólico y de la cosmología subyacente a las formas de diagnóstico y de terapia propias de la medicina popular contemporánea. Para aquellos que no hemos perdido el contacto con esas medicinas populares, éstas nos parecen al mismo tiempo familiares y extrañas. Familiares, porque hemos crecido en un mundo en qué la gente reza, exorciza, e invoca a los santos. Porque también, en este mundo, existe un concepto de ‘caliente’ y de ‘frío’ independiente de la temperatura y uno toma precauciones contra los ‘malos aires’ que no tienen nada que ver con las condiciones atmosféricas. Pero al mismo tiempo, nos hemos vuelto profesionales, científicas o doctoras que han aprendido a conceptualizar su legado cultural como contrario a los sistemas de conocimiento dominantes y a enajenarse de ellos. Después de esta confrontación entre dos formas de percibir el universo, se requiere de un esfuerzo sostenido para poder (re) descubrir las estructuras cognitivas y los marcos epistemológicos inherentes a las prácticas terapéuticas, los rezos e invocaciones, el uso de plantas medicinales, aromáticas y alucinógenas que son parte de nuestra herencia cultural.

Conceptualmente, la medicina tradicional es comparable a un tejido del cual tuviéramos suntuosos fragmentos, pero sin obtener una visión completa de su tesitura. Recobrarla requiere de una verdadera anamnesis que sistematice (Viesca, 1986: 7) una textura conceptual coherente a partir de ejemplares aparentemente desconectados. Una forma de intentarlo es mediante entrevistas a curanderas profundamente arraigadas en sus tradiciones o que han recibido una iniciación espiritual y mística y entonces comparar estas entrevistas con los testimonios existentes más antiguos.

El estudio de las múltiples recetas de decocciones, tisanas, cataplasmas, de oraciones, invocaciones e imprecaciones, preceptos de conducta e instrucciones a los enfermos sobre que tomar, las maneras de evitar los ‘malos aires’, las envidias, el mal de ojo pueden recordar aquella ‘taxonomía china’ de Jorge Luís Borges que hizo reír a Foucault (1966: 7). Es sólo gradualmente que, bajo el ojo del paciente estudioso, ciertos patrones empezarán a emerger a partir de elementos que, a primera vista, parecen difusos, desconectados e incoherentes. Es en éste momento cuando también debemos rechazar la tentación de descartar como mágicas o supersticiosas aquellas prácticas que aun no logramos interpretar. Si perseveramos, la comparación de nuestros hallazgos con las fuentes primarias puede entonces revelarnos la persistencia tenaz de ciertas formaciones a través de los siglos. Noemí Quezada se refiere a ellas como ‘pervivencias’ (comunicación personal). Alfredo López Austin (2001: 59-62) alude a un núcleo duro refuncionalizado de percepciones y conceptos dotados, según Guillermo Bonfil (1984: 80), de una gran capacidad de apropiación autónoma. La coherencia que empieza a manifestarse no es ni superficial ni evidente a primera vista. Refleja las corrientes profundas de la interpenetración de las civilizaciones, en la interacción de formaciones prehispánicas con elementos de la medicina europea del siglo XVI con sus supervivencias galénicas, las influencias históricas a través de la colonia y las culturales contemporáneas, en particular de la medicina moderna.

PRÁCTICAS TERAPÉUTICAS

Algunas prácticas curativas propias de las medicinas populares serán mencionadas brevemente. Empecemos por el ejemplo de doña María, una curandera espiritualista del Templo del Sexto Sello. Un paciente viene a consultarla porque ‘se siente mal’ y piensa que es a causa de un ‘mal aire’. Doña María pasa un huevo crudo sobre todo el cuerpo de la paciente para absorber los malos aires. Si el paciente lo desea, Doña María rompe el huevo en un vaso con agua para ‘darle vista’. Burbujas de aire, largos filamentos y espirales aparecen en la clara del huevo. Doña María observa con peculiar cuidado las partículas sólidas que se manifiestan eventualmente. Si estas impurezas afectan la yema, la curandera

diagnosticará una enfermedad que ‘ha tomado raíz’, es decir que ha penetrado en el cuerpo.

Un análisis de esa práctica curativa y otras análogas revela que no existe frontera estricta entre el diagnóstico y la curación: el mismo huevo que permite el diagnóstico se vuelve instrumento de la curación. Primero, el diagnóstico proporciona a la curandera una visión de conexiones ocultas como la similitud de las burbujas con los ojos, la materialización de entidades patológicas en objetos, la analogía de la división entre la yema y la clara y la imbricación del cuerpo y su entorno. Luego, después de aprehender las conexiones de cuyo desequilibrio la enfermedad es la expresión, la curandera actúa sobre ellas para desenredar los nudos malignos. Frecuentemente, la sesión finaliza con una recomendación al paciente para tomar una decocción y llevarse un objeto especial como protección.

Otro procedimiento muy común en la medicina popular, y frecuentemente complementario del primero, es la ‘limpia’. Para absorber la enfermedad, la curandera ‘barre’ todo el cuerpo de la paciente con un haz de plantas aromáticas en forma de escoba que es quemada después de la limpia. Esta técnica ejemplifica el principio de proximidad que discutiremos en seguida.

En otras ocasiones, la curandera sopla sobre la cabeza o las manos de la paciente o cualquier parte de su cuerpo donde se encuentra el mal. A veces masticará una hierba con la cual untará luego la parte enferma. La práctica consistente en imponer las manos a la paciente o sacudirla violentamente es también muy común. Finalmente, muchas curanderas prescriben decocciones, soban, rectifican la posición de los huesos o mueven el feto en la posición más adecuada a un parto fácil.

La fluidez, la dualidad, la similitud, la proximidad y las representaciones simbólicas, son algunas de las piezas del dispositivo epistémico subyacente a estas prácticas curativas. En este capítulo, sólo haremos una breve reseña de ellas.

EL CUERPO COMO FOCO DE ENTIDADES ANÍMICAS FLUIDAS

Para las prácticas medicinales tradicionales, el cuerpo es poroso, permeable y abierto a las grandes corrientes cósmicas. No es de ninguna manera un bulto de sangre, vísceras y huesos contenido por una bolsa

de piel, como el cuerpo que tiene el individuo moderno. Tampoco es el terreno inerte de los mapas anatómicos modernos. Lo que se lee en el cuerpo mesoamericano son signos de relaciones con el universo. Inversamente, el mundo exterior es rico en signos que hablan del pequeño universo que es el cuerpo (todo esto lo elaboraremos extensamente en el capítulo 8).

Volviendo al cuerpo como *locus* de la curación, los diagnósticos se basan frecuentemente en la observación de entidades que penetran en el cuerpo o, inversamente, salen de él. A éste respecto, uno de los diagnósticos más frecuentes es la pérdida del alma. La profesión médica, la ciencia y hasta la teología solamente pueden rechazar éste diagnóstico como absurdo: ¿cómo puede alguien sufrir una ‘pérdida del alma’ y seguir vivo? Sin embargo, la ‘pérdida del alma’ es una de las principales categorías patológicas en el curanderismo mexicano. Innumerables estudios de campo describen y analizan sus múltiples variaciones. El diagnóstico de ‘pérdida del alma’ significa que el alma es prisionera de otro ser o extraviada.

Sin embargo, en éste contexto, el alma es el *tonalli* nahua y no el alma unitaria occidental. Incluye una multiplicidad de entidades psíquicas invisibles que habitan en el cuerpo. En su análisis de la influencia de la medicina negra en México, Gonzalo Aguirre Beltrán (1980: 57-58) destaca la existencia de cuatro componentes materiales y síquicos del sujeto: el alma-sueño, el alma-respiratoria, el alma-sombra y el cuerpo. Evon Vogt, en su estudio sobre *Zinacantán en Chiapas* (1979: 37-39) menciona que el *c’hulel*, el alma maya que corresponde al *tonalli* de la tradición nahua, tiene hasta trece componentes. Algunos de ellos se pueden independizar del cuerpo y entrar en interacción con el mundo sobrenatural.

En los tiempos prehispánicos, en toda el área mesoamericana, las entidades que animaban el cuerpo (López Austin, 1984a: 182) eran invisibles y algunas lo podían dejar en ciertos momentos de la vida. Por ejemplo, el *ihiyotl*, cuyo sitio principal era el hígado, podía a veces producir emanaciones capaces de causar daños a terceros y que algunos individuos fuertes podían producir a voluntad mientras otros las dejaban escapar sin querer. Este concepto de emanaciones nocivas está al origen

de algunas nociones de ‘malos aires’, ‘mal de ojo’ y ocasionalmente de la envidia como factores patogénicos.

En tanto al *tonalli*, cuya residencia principal era la cabeza, podía viajar de noche durante los sueños. En estos viajes seguía la huella de seres sobrenaturales. Se decía que abandonaba el cuerpo durante el coito así como en ciertas experiencias inesperadas. Hasta la época actual, la ‘pérdida de la sombra’ es frecuentemente conceptualizada como respuesta a una situación extraordinaria, no siempre negativa. Cuando lo es, la situación que causa la ‘pérdida de la sombra’ es el ‘susto’. Debido a la identificación injustificada del *tonalli* con el concepto cristiano del alma en las fuentes primarias (Sahagún, 1577; Ruiz de Alarcón, 1629), su significado original ha sufrido tantas distorsiones que su polisemia prehispánica es difícil de recuperar.

La tercera entidad síquica era el *teyolía* que radicaba principalmente en el corazón, considerado la sede de la razón, la inteligencia, el saber y la memoria. Era la única entidad que causaba la muerte al abandonar el cuerpo. Es interesante resaltar que en los fenómenos de posesión divina entre los aztecas (López Austin, 1984b: 110), el dios poseía o *montaba* el *teyolía* (‘corazón’) y no la cabeza como en las tradiciones africanas, afro-brasileñas o afrocaribeñas.

Un médico contemporáneo que practicaba su profesión en una localidad cercana a la selva lacandona en territorio maya mencionaba un paciente que expresaba sus síntomas en la forma siguiente: “doctor, tengo un dolor aquí (tocando su corazón), pero se mueve hasta aquí (tocándose la nuca) y aquí (indicando sus piernas)...”. Este reporte moderno nos habla de la fluidez de entidades anímicas que tienen una sede preferencial en el cuerpo, pero ningún centro fijo.

DUALIDADES FLUIDAS

En la tradición mesoamericana, las características del cuerpo son muy distintas de las que definen el cuerpo anatómico de la medicina moderna. Por ejemplo, el interior y el exterior no son separadas por la barrera hermética de la piel. Entre el interior y el exterior tiene lugar un intercambio de una naturaleza que los médicos profesionales modernos son incapaces de entender. Además, lo material y lo inmaterial no se

concebían como opuestos, sí más bien como lados complementarios o quizás mejor como polos extremos de un espectro de matices fluidos en continua interacción y redefinición mutua. En el segundo capítulo revisaremos las diversas manifestaciones de ésta fluidez con más detenimiento porque sin ella no se puede entender la etiología de las entidades patológicas mesoamericanas ni las prácticas curativas que les corresponden. La noción de polaridad fluida de opuestos complementarios es recurrente en toda la episteme que da coherencia a la cosmología mesoamericana. Complementariedades como arriba y abajo, exterior e interior, día y noche, masculino y femenino, vida y muerte estructuran el cosmos entero en tal forma que cada dualidad primaria se encuentra segmentada en una infinidad de matices que se funden sin negar su carácter dual. En este sentido podemos hablar de un espectro fluido de matices en un proceso continuo de redefinición mutua. En los próximos capítulos revisaremos las manifestaciones de éstas interacciones fluidas en las que toman forma a los conceptos referentes a la enfermedad y las prácticas curativas correspondientes. Un rasgo recurrente de la episteme mesoamericana, que impregna todas las cosmologías de Mesoamérica y les da su coherencia se puede definir como polaridad de opuestos complementarios. Polos ‘opuestos y complementarios’ parecen definir un amplio espectro de dualidades que, como arriba y abajo, exterior e interior, masculino y femenino, día y noche, estructuran el cosmos entero en tal manera que cada dualidad elemental se demultiplique en una infinidad de matices que se funden los unos en los otros sin negar su carácter dual.

Acción simbólica

No sorprende el que, en tal marco cognoscitivo o episteme, la enfermedad, para los modernos, una entidad categórica inmaterial, toma formas materiales. Una de las prácticas terapéuticas que exhibe más claramente la materialidad de la enfermedad es la cura por succión, que consiste en extraer la enfermedad del cuerpo libándola con la boca. Las curanderas y los curanderos que operan de esta manera dicen que extraen así del cuerpo del paciente insectos, gusanos, y hasta ranas y serpientes, pero las palabras que usan para describir su quehacer revelan su aspecto simbólico, por ejemplo cuando dicen que lo que extrajeron

son “cosas ‘como’ gusanos, ‘como’ pequeñas ranas”. La palabra ‘como’ liga la enfermedad inmaterial con objetos materiales que pueden ser succionados. Gonzalo Aguirre Beltrán se refiere a estos procedimientos como acciones simbólicas (1980: 245). En este mundo, los objetos individuales de lo que llamamos la “realidad objetiva” no son tan importantes como las cadenas de significados simbólicos que los relacionan mutuamente. La materialización de la enfermedad en objetos –insectos, pedazos de hueso o de vidrio, cabellos, por ejemplo– significa que puede ser destruida, quemada o arrojada. También indica que la enfermedad inmaterial fluye hacia el polo material, se transforma en objetos materiales. El bienestar, el sentirse ‘entero’, la ‘salud’ depende pues de un equilibrio entre los flujos materiales e inmateriales en el interior del cuerpo y entre éste y su medio. En estos flujos, se puede decir por ejemplo que las entidades que transitan del interior al exterior tienen un significado simbólico concretizado en objetos materiales. Esta compenetración de lo simbólico y de lo material es más significativa y efectiva que la tan comentadas ‘similitudes químicas’ que pueden eventualmente ser detectadas entre medicamentos modernos y las pociones prescritas por las curanderas.

Respecto a los conceptos fundamentales de enfermedad y de prácticas curativas, las fuentes primarias confirman que estamos en presencia de formaciones persistentes pertenecientes al núcleo duro de la medicina mesoamericana. Apenas terminada la conquista, fray Bernardino de Sahagún, en su *Historia general de las cosas de Nueva España*, describió en éstas palabra las prácticas de las *titici*, las médicas aztecas.

...El que está enfermo llama a la sacadora de cosas para que le saque lo que tiene. Ella primero mastica ajénjo (estafiate) y con este rocía y restriega al paciente. En seguida le va sobando con la mano... De los lugares que va sobando va sacando cosas, ya un pedernal, ya un pedazo de obsidiana, ya un papel, ya un fragmento de pino (ocote),...cuando ha sacado esto... sanan (Sahagún, 1982 [1582]: 908).

HERRAMIENTAS y PROCEDIMIENTOS EFICIENTES TERAPÉUTICOS:

I. Proximidad y similitud

El principio de proximidad es una de las bases del diagnóstico de las causas de la enfermedad y de la estructura de las medidas terapéuticas. Por ejemplo, doña Rita, una curandera de Michoacán, relata que su madre y su padre murieron repentinamente cuando ella era niña. “Era muy triste y lloraba todo el tiempo”, dice. Para curarse se amarró “un trapo rojo remojado en alcohol cerca del corazón”. Las curanderas piensan que la proximidad entre una enfermedad (o la parte del cuerpo que ésta afecta) y el remedio es lo que produce alivio y cura y, a consecuencia, hacen un uso terapéutico de ésta proximidad. Por ejemplo, un procedimiento consiste en disponer hierbas sobre el pecho para ‘limpiar los pulmones’. En el marco cognoscitivo en el que operan, la proximidad no es una relación exterior a la naturaleza de las cosas, sino más bien la expresión de una posible conexión íntima entre ellas. De acuerdo a la creencia epistémica que, cuando la naturaleza ha ubicado dos cosas en una relación de proximidad, las propiedades de una pueden ser transferidas a la otra. Se piensa que tanto los agentes patógenos como las propiedades curativas suelen interactuar por proximidad.

Otro principio eficiente de muchos procedimientos curativos se expresa en el aforismo “lo mismo produce lo mismo” (Viesca, 1984b: 205). Por ejemplo, se prescribe frecuentemente cabello quemado para atender al insomnio, porque se piensa que la insensibilidad del pelo muerto se transmitirá a la persona que bebe una poción con cabello quemado y que, a consecuencia, ésta persona dormirá mejor. En este caso la similitud se ve reforzada por la proximidad entre el cabello y el *tonalli*. El principio “lo mismo produce lo mismo” se basa en una similitud de aspectos morfológicos. Por ejemplo, la planta llamada en nahuatl *tzotzoca ihuitl* (hierbas de las verrugas, nombre científico *Euphorbia helioscopol*), cuyas hojas están llenas de excrecencias, se usa para curar las verrugas. La piedra llamada *extetl*, por su color sanguino, se usa para las hemorragias. La *yolloxochitl*, llamada flor de corazón porque tiene esa forma, cuyo nombre botánico es *Talauma mexicana*, es frecuentemente prescrita a los que sufren padecimientos cardíacos. Pero, de acuerdo con el *Códice Badiano*, se usaba también para atender al retraso mental, ya que

en la cosmovisión mesoamericana, el *teyolía*, cuya residencia principal es el corazón, era considerado centro de las funciones mentales.

La similitud puede también relacionar cierta calidad de un elemento terapéutico con el efecto que se espera de él. Por ejemplo, decocciones de la madera del *cuauhalahuac*, el ‘árbol resbaloso’ de nombre científico *Grewia terebentimacea* se usa en los partos difíciles para facilitar la expulsión del bebé y de la placenta. Hasta la fecha, en la región de los tuxtlas, se suele poner una doradilla, flor que se abre cuando se la coloca en agua, bajo la cama de una mujer en labores de parto (Olavarrieta, 1977: 145). El útero se abre en similitud con la flor, lo que vuelve el parto más fácil. Otros ejemplos del recurso al principio de similitud es la recomendación de comer cerebro de zorro o de comadreja para adquirir la astucia de estos animales. O se administra al enfermo una poción con cabello de muerto para que la enfermedad también se muera. Para una mente moderna, la mayoría de estas prescripciones se antojan como superstición, pero nunca tenemos que perder de vista que una cosmología es un conjunto coherente cognoscitivo para las personas que actúan y viven dentro de ella.

II. ‘EFECTOS DE ESPEJO’ EN LAS MEDICINAS POPULARES

Examinemos ahora otro tipo de conexión propia del marco cognoscitivo de la medicina tradicional mexicana: la relaciones de cosas que presentan similitudes entre ellas, pero que no se encuentran en relación de proximidad física. Entenderemos mejor de que se trata si tenemos en la mente la imagen de un espejo. Hay cosas que son conectadas por una relación de reflexión mutua parecida al efecto de un espejo y que pueden imitarse mutuamente de un rincón del mundo al otro. Un ejemplo es la creencia muy común en las medicinas populares de que el labio leporino se debe a la mala influencia de los eclipses lunares: de misma manera que la luna es ‘mordida’ durante este fenómeno, el labio de un niño en gestación cuya madre mira el eclipse puede ser mordido. Ángela, la madre de una niña con labio leporino, lamenta no haber seguido el consejo de no salir de casa en un eclipse lunar durante su embarazo. A raíz de la relación de reflexión especular entre dos fenómenos alejados, la hija de Ángela ha sido ‘mordida en el labio’ de la misma manera en que la luna es ‘mordida’ durante un eclipse.

El universo se reproduce a sí mismo a través del espacio y del tiempo reacomplando continuamente el macrocosmos y el microcosmos en un juego de reflexiones eternas del cual nacen los recursos terapéuticos y en el cual se ponen en acción.

III. CURACIÓN MEDIANTE OLORES

Entre los componentes terapéuticos de las medicinas populares con raíces pre hispánicas más confiables encontramos el de la curación por medio de olores agradables y desagradables, fragancias y emanaciones, según una dialéctica de atracción y repulsión. Por ejemplo, se usará perfume como añagaza para atraer el mal fuera del cuerpo del enfermo. Mientras los perfumes atraen, los malos olores repelan. Hoy es todavía frecuente que una curandera prescriba decocciones con olor nauseabundo para expulsar los ‘malos aires’ o ‘malos espíritus’ y proteger al paciente contra ellos. Los olores desagradables pueden desalojar entidades malévolas y sobre todo, impedirles de introducirse al centro fluido y permeable, pero permanente que es el ser humano.

Todos estos principios cognoscitivos de la medicina tradicional mesoamericana no son mutuamente excluyentes. Intervienen frecuentemente en asociación tanto en el diagnóstico cuanto en el proceso curativo. El estudio de su conjunto revela una manera propia para entender la interacción con el grupo social, las fuerzas de la naturaleza, lo sagrado y lo profano y en relación con toda la sociedad. Lo sigue haciendo a pesar de que la sociedad moderna exilia las medicinas populares a los márgenes, las confina a zonas ocultas de supervivencia y a prácticas secretas, a las que muchos recurren sin confesarlo por temor a ser ridiculizados. En tanto que como cosmologías subordinadas, subalternizadas, en la complejidad ideológica de la sociedad mexicana contemporánea (López Austin, 1988), desafían todo intento de homogenizar los conceptos de salud, enfermedad y curación.

Recordemos que según varios autores (por ejemplo Baytelman, 1986 y Zolla, 1987), aproximadamente la tercera parte de la población mexicana recurre frecuentemente a éstas terapias tradicionales.

PREDOMINIO DE LAS MUJERES

En su *Atlas de la medicina tradicional*, Carlos Zolla (1987) estima que, en México, el 65% de los practicantes del curanderismo son mujeres. Este dato moderno refleja una proporción atestiguada por las fuentes primarias. Sahagun ya solía atribuir las funciones terapéuticas principalmente a las mujeres. Los cronistas ulteriores sólo confirmaron éste predominio. Por ejemplo, Hernando Ruiz de Alarcón, un sacerdote católico del siglo XVII que recorría el país persiguiendo las ‘supersticiones’ de los indios, recalcó el gran número de mujeres cumpliendo funciones médicas en la región que había explorado (1987[1629]: 132,133, 136, 137).

Los estudios antropológicos y las monografías dedicadas a las varias regiones culturales de Mesoamérica incluyen muchas entrevistas con mujeres que asumen las funciones de curanderas, ‘chamanas’, parteras y yerberas. Finalmente, estudios sobre los *Espiritualistas Marianos Trinitarios* dan testimonio de la absoluta mayoría de la presencia femenina en los más altos niveles de ésta religión popular, donde desempeñan las funciones de guías, de curanderas y de fundadoras de templos nuevos (Finkler, 1981: 483, 1985: 1; Lagarriga, 1991: 31). Este predominio cuantitativo es al mismo tiempo cualitativo. De acuerdo a investigaciones recientes de Carlos Viesca (1992, comunicación personal), entre los graniceros (chamanes de la región de los volcanes cerca de la Ciudad de México, que tienen poderes sobre el granizo, los relámpagos y la lluvia) la mayor autoridad es una mujer y su cargo se trasmite por linaje femenino.

En resumen, los ejemplos mencionados apuntan a una diferencia fundamental más entre las prácticas médicas populares tradicionales mesoamericanas y la medicina institucional moderna; en la tradición mesoamericana, la mayor autoridad no está en manos de hombres, sino de mujeres. Si añadimos a éste cuadro datos de lo que un número creciente de estudiosos (Kleinman, 1980: 51; Zolla, 1987: 3) consideran como un campo de investigación propio ubicado entre las prácticas tradicionales y la medicina institucional al que llaman medicina doméstica, el predominio de las mujeres se vuelve total. La medicina doméstica es la atención a las enfermedades leves o en su fase temprana en el seno de la familia extendida. De acuerdo a los estudiosos de éste campo, la

mayor parte de los padecimientos realmente ocurrentes nunca alcanzan el umbral de la atención profesional porque los cuidados impartidos por las doctoras vernáculas del círculo familiar los curan en sus estadios tempranos. El estudio de la medicina doméstica es así complementario del de la medicina popular tradicional por varias razones, una de ellas siendo que es frecuentemente en el círculo familiar que sus talentos curativos designan a una mujer como una curandera. Demandas de atención no tardarán entonces en venir de los vecinos, de otros miembros de su comunidad y de su pueblo, barrio o ciudad. Su fama podrá incluso rebasar los linderos de su región y hasta de su país, como en el caso de María Sabina de la Sierra Mazateca en el Estado de Oaxaca, que venían a consultar, entre otras celebridades, personalidades como Gordon Wasson o los Rolling Stones (ver capítulo 5).

Evidentemente, el proceso de selección de un doctor o de una doctora popular no tiene nada que ver con la decisión individual de ser doctor en el marco de la medicina institucional. En la medicina tradicional, no hay ninguna ‘decisión personal’ del interesado (Marcos, 1983), sino un llamado que emana de la comunidad misma, de los que confían en los talentos de la curandera o del curandero porque se han beneficiado con anterioridad de ellos.

DUALIDAD, fluidez y EQUILIBRIO

La ley de este mundo es la fluctuación de cualidades distintivas, claramente definidas que eternamente dominan, preceden, y vuelven a aparecer (Soustelle, 1955: 85).

Años de investigación de campo participativa me han inspirado a ahondar más allá de lo que era aparente y verbalizado. La cosmología subyacente brotó lentamente en el transcurso de mi inmersión en los rituales curativos y otras investigaciones enfocadas al género.

Algunos componentes epistémicos recurrentes constituyen el trasfondo del significado de acciones y pensamientos sobre el género en Mesoamérica. Trátese de rituales religiosos cotidianos, de hábitos culinarios, de modos de tejer, de artes curativas o de las maneras de dar a luz, el género es siempre la clave para toda comprensión profunda. Tomando notas, descubrí que mi presencia intervenía y esto daba otra dimensión a mi visión de los pueblos mesoamericanos. Tratando de comprenderlos en sus propios términos, empecé a buscar las palabras apropiadas para expresarlo.

En éste capítulo me concentraré en algunos de los conceptos fundamentales que permean y estructuran tanto los datos de las fuentes primarias como muchos de los estudios etnográficos contemporáneos. Estos conceptos son parte de lo que ha sido reconocido por los estudiosos como núcleo duro (López Austin, 2001), de pervivencias (Quezada, 1997) o de raíces históricas generativas profundas (Gossen, 1986: 4). Las reflexiones de este capítulo tienen en común el referente de una dualidad, de polaridades fluidas, mantenidas en equilibrio homeorreico.

“Todo está en par”, es una de las respuestas típicas que la antropóloga Lourdes Báez registró durante sus investigaciones en la Sierra Norte de Puebla (2005, comunicación personal). “Todo es dualidad”, confirmó Griselda de la Cruz, una indígena Chontal del Estado de Tabasco, mientras tomábamos café juntas. Ésta dualidad fundamental, que éstas mu-

jeros toman como una evidencia no es para nada un concepto inasible que describe una propiedad esquivada del universo. Es una realidad que perciben concretamente en todos los actos de sus vidas: cuando curan, rezan, acuden a la milpa y cuando comen de ella. “Dios es un par, un doble, ambos madre y padre, masculino y femenina”, dice Rosa Alba Tepole, mujer nahua de la Sierra de Zongolica en el Estado de Veracruz (investigación personal).

Hoy, a la hora de la comida, doña Lety Popoca renuncia a su parte de postre: “ya comimos mucho frío y el postre es otra vez frío”. Luego me mira y me dice: “señora, usted debe entender lo que significan frío y caliente. No tiene nada que ver con la temperatura. Ya que hemos comido mucho frío, deberíamos terminar con algo caliente”. Me mira con la desesperación de una maestra en frente de una alumna recalcitrante. Le parece extraño que yo, una mexicana, no entienda instintivamente ésta distinción. Su mirada me dice que hace un enorme esfuerzo para explicarme lo que según ella es evidente.

La dualidad frío-caliente es un principio clasificatorio inherente a la cultura mesoamericana. Este dispositivo ordenador se aplica a los alimentos de la tierra: frutas, verduras, plantas medicinales y otros productos comestibles. Es también un principio organizador del tiempo y de periodos del calendario. Contribuye a guiar a los mesoamericanos para dar una connotación ‘fría’ o ‘caliente’ a ciertos días, meses o hasta años. Para los mesoamericanos, la dualidad frío-caliente es una guía que les indica cómo mantener los equilibrios y guardarse de los extremos, posibles causas de enfermedades y desgracias. Este principio de clasificación dual refleja también la dualidad de género.

GÉNERO y dualidad

La noción de un par divino es un elemento fundamental del estilo de pensar mesoamericano. Esta unidad dual, a la vez femenina y masculina, se concebía como un poder generativo y regenerativo. Es la máxima expresión del concepto de dualidad que perneaba toda realidad, desde las prácticas diarias hasta la cosmología. Hombre y mujer, muerte y vida, lo malo y lo bueno, arriba y abajo, lo lejano y lo cercano, luz y sombra, frío y caliente no son más que algunos de los aspectos duales de una misma realidad. Todos los elementos, así como todos los fenómenos naturales y

sobrenaturales se conciben como equilibrios de polaridades duales que no se excluían mutuamente, no son estáticos ni organizados jerárquicamente, por lo menos no en el sentido piramidal moderno. Si bien la pareja divina era la máxima dualidad en el reino cósmico, su expresión más penetrante en el dominio intermedio propio de los hombres era y es aún el género.

En tanto instrumento analítico de la teoría, el género ha sido frecuentemente definido en contraste con el sexo, en analogía con la relación entre cultura y naturaleza (Ortner y Whitehead, 1989). Sin embargo, para que pueda ser relevante al análisis del universo mesoamericano, el género debe ser liberado de toda imputación de dicotomías fijas entre características fundadas en distinciones anatómicas que, según Rosemary Joyce (2000: 7), son “un lugar común de la tradición intelectual europea”. En Mesoamérica, las relaciones de género son mucho más que esto. Se encuentran incrustadas en contextos locales que las moldean de acuerdo a los dispositivos culturales correspondientes, por lo cual el género es indisociable de los conceptos de dualidad. El género es una metáfora-raíz aplicable a todo lo que existe, tanto en el cosmos como en la sociedad. La definición siguiente nos acerca a la comprensión de lo que significa el género en Mesoamérica: “las caracterizaciones de género se basan frecuentemente más [...] en lo que hacen las mujeres y los hombres que en sus rasgos anatómicos. [...] Al respecto, el *berdache* de las culturas indígenas de América del Norte es un ejemplo bastante conocido de una tercera caracterización de género que parece contradecir toda equivalencia unívoca entre categoría binarias de sexo y de género [...]” (Moore, 1994: 24).

Por cierto, la distinción entre género y sexo ha sido un instrumento analítico muy útil en la elaboración de la teoría feminista. Sin embargo, cuando se aplica a las relaciones de género, a las ideas sobre lo femenino y lo masculino que se encuentran en las fuentes primarias, éste instrumento puede llevar a distorsiones. Sus raíces en la dicotomía espíritu-cuerpo heredada de las tradiciones intelectuales clásicas que se han vuelto hegemónicas hacen que, frecuentemente, sea un obstáculo más que una contribución para la elucidación del género en Mesoamérica (Marcos, 1996: 3). Rosemary Joyce (2000) comenta así el libro *Bodies that Matter* de Judith Butler (1993): “Butler argumenta persuasivamente a favor de un desacoplamiento del género y del cuerpo ‘natural’”. En sus

estudios de arqueología mesoamericana, Joyce confirma que el género es definido por lo que la gente hace y es por tanto un desempeño, una actividad. Insiste en que “...como actividad, el género es una manera de ser y estar en el mundo” (2000: 7).

Si ahora escudriñamos las fuentes primarias y las evidencias arqueológicas en busca de una concepción interna del género, encontramos que es inseparable de las siguientes características de la dualidad mesoamericana ancestral:

- Apertura mutua de las categorías.
- Fluidez de las transiciones entre polos.
- Ausencia de estratificación jerárquica entre estos polos.

Por tanto, una teoría de género fiel a las fuentes primarias debe ser abierta, fluida y no estratificada. Sólo así podrá captar la fluidez y la movilidad características de los pares de opuestos mesoamericanos. Contrariamente a las categorías mutuamente excluyentes heredadas de la tradición clásica, el sentido de la dualidad femenino-masculina que emerge de las fuentes tiene la misma cualidad que el equilibrio cósmico. Esta condición merece ser llamada homeorreica más que homeostática. Las categorías binarias mutuamente excluyentes, como por ejemplo cultura–naturaleza o privado–público, ya son el producto de una epistemología constreñida por las convenciones de un entrenamiento filosófico convencional (Lloyd, 1993: 107-109).

Si usamos la expresión ‘categorías de género mesoamericanas’ para designar los conceptos de femenino y masculino que se desprenden de las fuentes mesoamericanas, tendremos que definir esta categorías como opuestas ciertamente, pero entendiéndolas también como fluidas, abiertas, en un equilibrio que parece cambiar continuamente, estableciéndose, deshaciéndose y rehaciéndose sin que jamás se llegue a una estratificación jerárquica.

El género, relación que, sin ser inmutable, tampoco es completamente inestable, perneaba cada aspecto de la vida mesoamericana. Dinámica polar primordial, combinaba las valencias femeninas y masculinas en grados siempre cambiantes que se manifestaban tanto en la religión como en la vida cotidiana (Gossen, 1985: 6). Como unidad dual original era fundamental para la creación del cosmos, su (re) generación y su

mantenimiento. La combinación de lo femenino y lo masculino en un principio bipolar es el rasgo recurrente del pensamiento mesoamericano. Es este principio, simultáneamente singular y dual, que se manifiesta en las representaciones de los dioses en pareja.

La mayor parte de las deidades mesoamericanas eran pares, cada una de un dios con una diosa, empezando por *Ometeotl* (*ome*, dos y *teotl*, dios) el creador supremo cuyo nombre significa ‘dios dos’ o ‘divinidad dual’. *Ometeotl* residía en *Omeyocan*⁴, más allá de los trece cielos. Era un par cuyos polos singulares eran *Omecihuatl* (*cihuatl*, mujer) y *Ometecutli* (*tecutli*, varón), respectivamente Señor y Señora de la Dualidad. Nacidas de este par primordial, otras dualidades divinas encarnaban a su vez los fenómenos naturales (Andrews y Hassig, 1984: 14).

Alfredo López Austin (1984a) explica que todas las culturas mesoamericanas conciben un mundo regido por las mismas leyes divinas y veneran los mismos dioses bajo nombres diferentes, una opinión compartida por otros estudiosos de Mesoamérica (Kirchoff, 1968). Por tanto, el concepto de ‘unidad-dual’ predomina en toda la región mesoamericana. Por su parte, los mayanistas hablan en términos análogos de *Itzam Na* y de su pareja *Ix Chebel Yax* (Thompson, 1975). Fray Bartolomé de las Casas (1967 [1555]) menciona el par formado por *Izona* y su pareja *Chibirias* (1971: 56) y Diego de Landa (1986 [1574]) llama a *Itzam Na* y a *Ichchel* [Ix Chebel Yax] los dioses y diosas de la medicina. Para los habitantes de la región michoacana, el par creador estaba constituido por *Curicuauert* y *Cuerauahperi*. En tanto a *Cipactli*, el monstruo mítico, de los nahuas símbolo y señor/a de la tierra, era masculino y femenino al mismo tiempo.

EL GÉNERO COMO ENTIDAD DIVINA ORIGINARIA

Un manuscrito corto y de hechura poco elaborada del siglo XVI, que Angel Garibay (1973) atribuye a Fray Andrés de Olmos [1533], ya registra éste concepto de dualidad divina. Obra de uno de los primeros

4 La transcripción alfabética de los vocablos y nombres mesoamericanos en general y aztecas o náhuatl en particular ha dado lugar a que el mismo vocablo pueda aparecer en múltiples variantes ortográficas. En la medida de lo posible, seguiré la ortografía de las fuentes citadas.

cronistas españoles de Nueva España, ésta *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* nos confronta a la multiplicidad casi infinita de diversas dualidades. Es precisamente el carácter poco elaborado de ésta obra que la designa como una de las fuentes primarias menos alteradas.

Tanto para los dioses como para los humanos, no había masculino sin un femenino y viceversa. Cecilia Klein, citando la traducción inglesa de John Bierhorst de *Cantares Mexicanos*⁵ comenta:

...un mito náhuatl de la Leyenda de los soles relata que el dios Quetzalcoatl encontró en el inframundo los huesos de los anteriores habitantes de la tierra acomodados ordenadamente en dos montones y un montón contenía los huesos de las mujeres y el otro el de los hombres. El los envolvió con la intención de llevárselos de vuelta a la tierra, pero cayó en un pozo y los desparramó. Unas codornices royeron los huesos antes que el dios pudo volverlos a recoger para llevarse los a la diosa Cihuacoatl /Quilaztli con cuya ayuda, el pudo producir, a partir de estos huesos, a los primeros humanos

Cecilia Klein, 2001: 237, en Bierhorst, 1992: 603).

Este mito da cuenta de la realidad observable de la fluidez de los polos masculino y femenino y de su fusión tanto en el ámbito humano como en el universo.

Por ejemplo, los dos géneros se fusionaban en *Coatlicue*, la diosa azteca con falda de víboras (Fernandez, 1959). Similarmente, atributos femeninos y masculinos se funden en *Tlalzolteotl*, la deidad asociada con el alumbramiento y todo “lo que merece ser descartado” o separado (Heyden, 1977; Karttunen, 1988). En contraste, *Tlaloc*, la deidad de la lluvia, tal como está representado en el mural (de) Tepantitla en Teotihuacan, no tiene rasgos específicamente femeninos ni masculinos (Nash y Leacock, 1982), mientras que, en otras ocasiones, lo encontramos en asociación con *Chalchiuhtlicue*, con quien forma la pareja del Señor y de la Señora de las Aguas. Entre las deidades explícitamente duales, encontramos a la pareja *Mictlantecuhтли–Mictlancihuatl*, Señor y Señora del

5 ⁴ Para los nahuas, los huesos simbolizaban, no sólo la muerte sino también la vida y la fertilidad. La vida y la muerte están en una relación dialéctica. La tierra era simultáneamente una tumba y un útero. López Austin reporta la creencia que el semen se originaba en la medula de los huesos (1984).

Mictlan, lugar de los muertos. Otras divinidades explícitamente duales son *Quetzalcoatl–Cihuacoatl*, serpientes emplumadas masculina y femenina y *Tezcatlipoca–Tezcatlanextia*, respectivamente espejo que disfraza las cosas y espejo que las hace lucir. Entre los Zapotecas, la divinidad dual suprema era *Pitao Cozaana* y *Pitao Cochaana*., también llamada *Pije-Tao*. Era la divinidad dual del tiempo.

Con algunas variaciones, todos los pueblos mesoamericanos construían su panteón en torno a dualidades de dioses y diosas. Estas divinidades poseían pocos atributos que eran suyos exclusiva y unívocamente. Si bien varios estudiosos han intentado ordenar los varios pares divinos del panteón mesoamericano en arreglos inteligibles para les mentes occidentalizadas (Caso, 1968; Nicholson, 1971), valiéndose de concepciones en ocasiones evolutivas, en otras teogónicas, es virtualmente imposible describirlos sin traslapes, de acuerdo a categorías discretas. Los dioses no tenían significados unitarios fijos (Hunt, 1977: 55).

De acuerdo a un antiguo mito, los creadores tuvieron una pelea en la cual rompieron utensilios de barro cuyos pedazos cayeron al suelo. De cada tiesto que golpeo la tierra surgió una nueva divinidad dual. Si bien ciertos mexicanistas se valieron de esta leyenda para explicar la multiplicidad de los dioses, lo que expresa ante todo es como una dualidad primaria engendro otras dualidades (Garibay, 1973: 25).

La vida/muerte constituye otra dualidad ubicua en el cosmos mesoamericano. Él que no sean más que dos aspectos de la misma realidad está dramáticamente expresado por la cabeza de aquellas figurillas humanas de Tlatilco mitad rostro vivo y mitad calavera. El sol y la luna representan una dualidad cósmica que es a su vez una complementariedad dinámica entre lo masculino y lo femenino (Báez Jorge, 1988). Similarmente, durante el baño ritual de los recién nacidos, se invocaban las aguas femeninas y masculinas (Sahagún, 1989 [1547]). Las dualidades cósmicas se reflejan en la vida cotidiana: el maíz, por ejemplo, era alternativamente femenino (*Xilonen-Chicomecoatl*) y masculino (*Cinteotl-Iztlacoliuhqui*).

División y medición del espacio y del tiempo

La Tierra era concebida como dividida en cuatro grandes cuadrantes de espacio cuyo punto común era el centro u ombligo. A partir de este

centro, los cuatro cuadrantes se extienden hasta el horizonte, línea de convergencia de los cielos y de las aguas celestiales (*ilhuica-atl*) circundantes al mundo. Arriba y abajo del mundo horizontal (*cem-a-nahuac*), se encuentran trece pisos celestes y nueve inframundos. Tal como el espacio, el tiempo mismo estaba estructurado en cuadrantes y pares polares. Significativamente, que la dualidad fuera la gran fuerza ordenadora del cosmos y del acontecer humano se ve ilustrado por el hecho de que la cuenta del tiempo necesita no un calendario, sino dos. El primero era un calendario ritual de 260 días (13 x 20) correspondiendo en cierta medida al ciclo de la gestación humana (Furst, 1986: 69) mientras el otro era un calendario agrícola de 360 días (18 x 20) (Olmos, 1973 [1544]: 29-31).

Para ajustar esta cuenta con el calendario astronómico, se le añadían cinco días 'fuera de calendario' al fin del año.

El pensamiento cosmológico mexicano no distingue radicalmente entre el espacio y el tiempo; particularmente evita concebir el espacio como un medio neutro y homogéneo, independiente de la duración. Por el contrario se mueve entre medios heterogéneos y singulares cuyas características peculiares se suceden en forma cíclica de acuerdo a cierto ritmo. Para esa forma de pensar no hay 'un' espacio y 'un' tiempo sino espacios/tiempos que abarcan tanto los fenómenos naturales, cuanto las acciones humanas cargadas de los significados y las cualidades propias a cada lugar y cada instante (Soustelle, 1955: 85).

Dispositivos literarios y de la oratoria

Hasta las artes de la oratoria y de la poesía reflejaban la naturaleza dual del universo. Por ejemplo, cada estrofa de un poema épico solía declamarse dos veces, con ligeros cambios. Uno de los dispositivos estilísticos más frecuentes en la poesía náhuatl o azteca es el paralelismo. Es la repetición de una idea o de un sentimiento en dos formas diferentes. Según Miguel León Portilla (1969: 76), otro dispositivo de las artes poéticas y oratorias aztecas es el difrasismo que consiste en complementar o enfatizar un pensamiento mediante la repetición de metáforas duales que despiertan sentimientos análogos o de dos frases que presentan la misma idea en dos formas opuestas. Un ejemplo de difrasismo es la yuxtaposición de los usos metafóricos de dos objetos usuales para desig-

nar un tercer ser: la expresión una falda, una camisa, por ejemplo, para designar una mujer en su aspecto carnal. Este dispositivo retórico ya fue estudiado por Ángel Garibay en su reseña extensiva de la literatura y poética náhuatl (2000 [1954]) así como por Thelma Sullivan (1983).

En el comentario de las narrativas citadas en el capítulo 5, con referencias extensas a la curandera María Sabina, en la referencia a una narración épica de carácter erótico en el capítulo 7, así como en la interpretación de las recomendaciones éticas de los padres a los adolescentes en el capítulo 8, mostraremos como esos procedimientos estilísticos se encarnaban en el lenguaje y expresaban un marco cosmológico. Hoy, los discursos de mujeres indígenas políticamente activas hacen uso de formulas poéticas análogas a las que encontramos en las fuentes primarias (Marcos, 1997). Miguel León Portilla (1984: 34) menciona un tercer tipo de dispositivo retórico dual que “consiste en unir en una sola expresión dos palabras que se complementan...” como, por ejemplo flor y canto, que significa metafóricamente la poesía, la silla y la estera (petate), que implica la idea de autoridad, rostro y corazón que significaba ser humano. Los cantantes épicos alternaban también pares de versos cuyo orden variaba, pero que siempre se cantaban en pares. Los dos versos de cada uno de esos pares no podían ser separados sin que se pierda su sentido.

Entre los mesoamericanistas, Alfredo López Austin (1984a) se distingue por su fuerte percepción de que el pensamiento mesoamericano estaba perneado por dualidades en todos sus aspectos⁶. No es el único, por supuesto. Thelma Sullivan expresa la misma percepción cuando analiza un estilo oratorio y narrativo que ella califica como de los *pares redundantes*.

Especificidad de la dualidad MESOAMERICANA

Varios autores han intentado describir de forma clara este concepto de dualidad mesoamericana, a la vez ubicuo y esquivo. Por ejemplo,

6 Ésta fórmula de López Austin (1984) encuentra un eco en Tersea de Laurentis (1990: 4): “la pregunta, para la filósofa feminista, es entonces como repensar la diferencia sexual dentro de una conceptualización dual del ser, ‘un dual absoluto en que tanto el ser mujer como el ser hombre serían originarios, —como existiendo desde el principio— en la mujer como en el hombre”.

tanto Frances Karttunen como Gary Gossen lo definen como dinámico. Otros autores agregan a la idea de ordenamientos polares de opuestos la noción de una complementariedad que proporciona a cada dualidad cierta reversibilidad de sus términos y da movimiento al concepto (López Austin, 1984). Por su parte, Dennis Tedlock (1983) concibe la dualidad como complementaria más que oposicional, simultánea más que secuencial. En otro registro, Cecilia Klein (2001: 186) afirma que “la dualidad del género se refiere a entidades que incorporan simultáneamente en sí un aspecto enteramente masculino y otro, completamente femenino”. La dualidad es una interpenetración paradójica y difícil de interpretar de rasgos masculinos y femeninos en el mismo ser. Este concepto, actualmente controversial, en palabras de Marjorie Garber (citada por C. Klein, 2001: 190) ‘inasible’, introduce “una crisis epistemológica al desestabilizar y por ende desafiar la inevitabilidad de categorías bipolares de género”. Es uno de los filosofemas mesoamericanos más característicos, uno de los que ponen el pensamiento mesoamericano lo más decisivamente aparte de las tradiciones filosóficas europeas en las que la mayor parte de los investigadores han sido entrenados. “[Para los nahuas]...el sexo y el género no eran inherentemente bipolares ni eran necesariamente determinados biológicamente. Más bien, ambos el sexo y el género podían ser determinados socialmente y sobrenaturalmente” (Klein, 2001: 184).

Encuentro en *La Pensée cosmologique des anciens mexicains*, el trabajo pionero del antropólogo Jacques Soustelle, la obra de un autor que supo expresar la particularidad del pensamiento cosmológico mesoamericano:

“...lo que caracteriza el pensamiento cosmológico mexicano es precisamente la interconexión de imágenes asociadas por la tradición. El mundo es un sistema de símbolos que se reflejan mutuamente...los colores, los tiempos, los espacios y sus orientaciones los cuerpos celestes, los dioses, los fenómenos históricos [los géneros] se corresponden mutuamente. Más bien que largas cadenas de raciocinios, [lo que tenemos] es una imbricación implícita y recíproca de todo en todo, en cada instante (1955: 9).

Dualidad y equilibrio

La dualidad, en la cosmovisión mesoamericana, no era fija ni estática sino fluida y en proceso de cambio permanente. Esta fluidez caracteriza muy especialmente la forma de pensar de los nahuas. Las deidades, la gente, las plantas y otros elementos de la naturaleza, así como el espacio y el tiempo tenían género masculino o femenino, y esta identidad de género era móvil y se desplazaba constantemente. Por tanto, la feminidad tiende a transitar hacia la masculinidad y viceversa. Ninguna dualidad en la cosmovisión mesoamericana era fija y estática; todas eran fluidas y en mutación permanente.

Ahora bien, otro concepto, no menos ubicuo que la dualidad, complementaba y reforzaba éste: el concepto de equilibrio. Pero sería otra vez erróneo imaginarlo como una relación entre dos pesos en reposo. Al contrario, hay que pensar en una ‘fuerza’ que modifica constantemente los términos de la relación entre pares duales o polares restableciendo el equilibrio con cada modificación en un devenir jamás estratificado y siempre por rehacer. Como la misma dualidad, el equilibrio regía no sólo las relaciones entre hombres y mujeres, sino también entre los dioses, entre las deidades y los humanos, entre éstos últimos y la naturaleza y entre los elementos naturales.

El equilibrio se conoce mejor por sus efectos que por su naturaleza: determinaba y modificaba el concepto de dualidad. Además, era condición de la preservación del cosmos (López Austin, 1984^a: 105; Burckart, 1989: 79). La existencia de un/a mesoamericano/a era por tanto la búsqueda constante de un equilibrio siempre amenazado y siempre por alcanzar de nuevo, no en una compromiso pragmático entre opuestos estáticos, sino en la negociación en todo instante de un equilibrio dinámico entre polos que se encontraban en desplazamiento constante. En las recomendaciones de los mayores a los adolescentes, por ejemplo, el camino de la vida era descrito como “la cresta de un camino escarpado entre dos abismos” (Gingerich, 1988: 521). Caminar sobre él implicaba no sólo mantener el equilibrio entre la derecha y la izquierda, sino también entre arriba y abajo. La búsqueda constante de un punto de equilibrio jamás fijo ni definitivo era un imperativo absoluto del mantenimiento de un mundo humano al filo del caos siempre amenazante.

Repitámoslo, la dualidad mesoamericana nunca se presenta como un ordenamiento binario entre dos polos estáticos, como aparece implícita en ciertas teorías de género. El equilibrio en devenir puede concebirse como el ‘agente’ que modifica permanentemente los términos de las dualidades y, al hacerlo, les confiere flexibilidad y plasticidad e impide toda estratificación. Esta cualidad de fluidez del equilibrio mesoamericano se refleja en el estilo narrativo en que se expresa. A su vez sólo se puede comprender como una manifestación del pensamiento oral filtrado por la forma híbrida de los textos en que nos es accesible. En el último capítulo de este libro discutiremos las características del pensamiento oral y de sus tradiciones que nos parecen más relevantes para la interpretación del pensamiento mesoamericano. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Olmos [1533], citado por Garibay, 1973: 32) encontramos el siguiente relato de la separación del cielo y de la tierra: “...vista por los cuatro dioses la caída del cielo sobre la tierra, ...ordenaron todos los cuatro de hacer por el centro de la tierra cuatro caminos, para entrar por ellos y alzar el cielo... hicieron el camino que parece en el cielo, en el cual se encontraron y están...”.

Fluidez del GÉNERO

La fluidez, elemento esencial de la construcción simbólica del universo mesoamericano, propiciaba el contacto entre los trece pisos celestes, los cuatro niveles terráqueos intermedios y los nueve niveles del inframundo. Este equilibrio fluido entre las partes del cosmos, tan fundamental para su mantenimiento, es incompatible con categorías unitarias, cerradas e inmutables. Un equilibrio que se restablece continuamente dentro de un universo móvil, mantiene todos los posibles puntos de equilibrio en movimiento.

En forma comparable, las categorías de lo femenino y de lo masculino eran abiertas y cambiantes, como parece sugerirlo López Austin (1984a), cuando afirma que no existía un solo ser que fuera exclusivamente femenino o masculino, sino que todos exhibían diferentes matices y combinaciones. En permanente movimiento como el universo mismo, las categorías de género, tales como las concebía el pensamiento mesoamericano, estaban en equilibrio fluido. Como ya lo sugerí, el punto crítico de equilibrio estaba también en movimiento, redefiniéndose

en cada momento bajo la influencia de los cambios y flujos del universo entero. Por tanto, lo femenino y lo masculino oscilaban continuamente, siempre reconstituyéndose y redefiniéndose. En este movimiento constante con sus reajustes mutuos entre polos complementarios, ninguno de éstos polos podía predominar sobre el otro salvo por instantes. Además, una ‘carga de género’, a veces abrumadora, en otras ocasiones tan sutil que era casi imperceptible, afectaba todos los seres (López Austin, 1984a), trátase de rocas, plantas, animales o gente. Todo era femenino o masculino, y frecuentemente ambos simultáneamente, en graduaciones cambiantes (Klein, 2001)⁷.

Equilibrio dinámico

Para ahondar más en la naturaleza de un equilibrio que afecta a todas las dualidades, podemos empezar por reconocer cuan ajeno es a las tradiciones intelectuales europeas. Para mostrar lo que el pensamiento mesoamericano no es, tomaré como base de referencia el pensamiento griego clásico. En seguida, ya que las fuentes que usaré reflejan una cultura eminentemente oral, pasaré a una revisión de algunas características de las tradiciones orales. Finalmente, discutiré el uso de metáforas, un rasgo común de las culturas orales y un elemento clave del pensamiento nahua.

El concepto nahua y mas generalmente mesoamericano de equilibrio es de una naturaleza distinta al ‘justo medio’ propio de la tradición griega clásica. Varios mesoamericanistas han tenido el cuidado de recalcar la distancia que existe entre éste último concepto y el equilibrio mesoamericano. Algunos diferencian explícitamente la noción de un equilibrio dinámico expresado en preceptos para una buena vida, del ‘justo medio’ griego clásico. Gingerich (1988: 522), por ejemplo, al comentar la metáfora usada para expresar una forma de vida adecuada en los *ilamatlatolli* (discursos de las mujeres viejas y sabias), escribe:

La doctrina del camino medio, entonces, era un principio central en la formulación e interpretación de esa ética... definitivamente este ca-

7 En ésta obra, Cecilia Klein ilustra con referencias detalladas lo que ella define como “ambigüedad de género”.

mino medio no era el justo medio aristotélico... se trata de un concepto profundamente indígena.

El *mêdén ágan*, ‘nada en exceso’ apolónico, así como el *gn thi seautón*, ‘conoce te a ti mismo’ delfico, eran parte del bagaje filosófico de las virtudes, tanto públicas como privadas (Martin, 1989). El ‘justo medio’ de la antigüedad clásica es inherente a la herencia cultural occidental. En sus sucesivas reinterpretaciones por las sociedades occidentales, el ‘justo medio’ se volvió una *stasis*, un equilibrio en torno a un punto o fulcro fijo entre dos posiciones estáticamente opuestas. El equilibrio correspondiente merece ser llamado una homeostasis.

En el pensamiento clásico, el alejarse del ‘justo medio’ era un acto de *hybris*, una falta de virtud personal y de sentido de la medida que exponía al trasgresor a la venganza de *némesis*. Pero tal transgresión no ponía necesariamente la estructura del cosmos entero y su supervivencia en peligro, como lo hacía en Mesoamérica. Louise Burckhart destaca entre los estudiosos que entendieron la especificidad de equilibrio mesoamericano. Expresa así su percepción del sentido de urgencia radical que caracterizaba la responsabilidad colectiva de los nahuas en el mantenimiento de un equilibrio vital, fluido y móvil: “los nahuas tenían un sentido de responsabilidad colectiva [...] y creían que las acciones humanas podía provocar un cataclismo final” (1989: 79). El ‘camino medio’ nahua, si bien era también una expresión de virtud personal, era ante todo el cumplimiento de una exigencia de supervivencia cósmica y colectiva y con ello, necesariamente, de participación en el mantenimiento del universo.

Refiriendo nos por última vez al mundo conceptual clásico, podemos decir que, más que una homeostasis, el equilibrio nahua era una *homeoresis* (de *rheô*, flujo), un equilibrio de conjunciones en flujo. Para los Nahuas, el encontrarse en medio de dos polos opuestos implicaba la necesidad de una ‘negociación’ permanente con el movimiento y la plasticidad de éstos opuestos en la medida en que se transformaban continuamente en un fluir sin fin.

Sería inapropiado tratar de enmendar la *stasis* clásica con la dialéctica de la tradición hegeliana. El equilibrio homeorreico nahua no resulta de la ‘síntesis’ de una ‘tesis’ y de una ‘antítesis’ y aun menos de un compromiso pragmático entre opuestos irreductibles. Es más bien un estado de extrema tensión dinámica, como cuando dos fuerzas se enfrentan sin

que una pueda dominar sobre la otra y son llevadas hacia al borde del caos. Barbara Myerhoff (1976: 102) se acerca al concepto de homeosis cuando define la noción de equilibrio como una condición no estática alcanzada por el esfuerzo de resolver oposiciones⁸.

Desde el nacimiento, el nahua se acostumbraba ser concebido y a auto-concebirse en términos de equilibrio: “en la concepción nahua, el individuo es el producto de una alquimia particular de buenas y malas características” (Gingerich, 1988: 532). La condición de un azteca nacido bajo ciertas estrellas específicas no es nunca ni completamente benéfica ni totalmente negativa, ni completamente libre e independiente, ni totalmente determinada: “...el recién nacido venía al mundo con sus desiertos y sus meritos, *in iilhuil in imacehual*” (ibíd.: 526). El niño nacía con su combinación única de cualidades morales y éstas determinaban los límites dentro de los cuales podía tener influencia sobre su identidad.

Ya que el equilibrio era eminentemente fluido no fijo, podía eventualmente ser modificado. Por ejemplo, si un niño había nacido bajo un signo desfavorable, era permitido esperar que al realizar el ritual de los recién nacido en un día propicio, su *tonalli* (la principal de las entidades que animaban el cuerpo, ver capítulo 6) podía adquirir tendencias e inclinaciones más positivas.

El *tonalli* del día del nacimiento del niño, podría ser bueno... Pero el *tonalli* podía ser malo... el día malo se saltaba... esto es, el baño ritual se difería hasta fecha más favorable. En esta forma “le enmendaban (al niño) el *tonalli*...” (López Austin 1984a: 232).

Ya que la noción de equilibrio en movimiento es, en conjunción con el concepto de dualidad, una de las más importantes claves para acercarnos al pensamiento mesoamericano, trataremos de ahondar más en su naturaleza empezando otra vez por distinguirla de lo que no es. En contraste agudo con las prácticas que Foucault asocia con *le souci de soi*, “el cuidado de sí mismo” en la antigüedad tardía, cada mesoamericano tiene como deber el equilibrio cósmico. Este cuidado requiere que cada

8 Había apenas terminado de escribir éste capítulo cuando descubrí que Louis Dumont (1983: 243) describe las categorías del pensamiento hindú en términos de la ‘segmentación’ fluida y la ‘apertura’ de los conceptos.

individuo, en cada una de sus circunstancias, busque permanentemente el punto de equilibrio cósmico que le corresponde y alinee sus actos en relación a este eje. Mantener éste equilibrio consiste en combinar y recombinar opuestos. Esto implica que nada contrario debe ser negado, sino que hay que ir a su encuentro, abrazarlo y absorberlo y así encontrar un equilibrio fluctuante.

Definitivamente no hay lugar, en el universo nahua, para el principio del tercero excluido —el *tertium non datur* de la lógica formal clásica. En esta mentalidad, los opuestos están integrados: frío y caliente, noche y día, luna y sol, profano y sagrado, femenino y masculino. “Los extremos, aun si no debían ser completamente evitados, tenían que estar mutuamente compensados” (Burckhart, 1989: 130-131). La posición mesoamericana, con su fluidez, recapitulaba el equilibrio del cosmos entero en cada equilibrio particular. La tensión entre contrarios y su siempre posible fusión era la condición de realización de todo equilibrio, sea el equilibrio cósmico primordial o cualquier equilibrio local particular.

EQUILIBRIO CÓSMICO Y EQUILIBRIO MORAL

La obligación colectiva de soportar activamente el equilibrio del mundo se reflejaba en los códigos morales. Las mejores expresiones de la correspondencia entre el mantenimiento del orden cósmico y las acciones individuales se encuentran en los *huehuetlatolli* y los *ilamatlatolli* (ver capítulo 8). Varios mesoamericanistas consideran el Libro VI del *Códice Florentino* o de la *Historia General de las Cosas de Nueva España* de Bernardino de Sahagún (1964 [1577]) como una suerte de *summa* del pensamiento nahua (Garibay, 1982). Como ninguna otra fuente primaria, ahonda en las creencias, las normas, las narraciones y los costumbres de la sociedad azteca del siglo XVI, cuando era aún posible recoger los testimonios de sobrevivientes de la era prehispánica. Las admoniciones retóricas del *Códice Florentino* concernían explícitamente a las formas de equilibrio que hombres y mujeres debían mantener en sus conductas respectivas.

Mira hija... no andes con apresuramiento ni con demasiado espacio, porque es señal de pompa andar despacio, y el andar de prisa tiene resabio de desasosiego y poco asiento. Andando llevaras un medio... saltaras honestamente, de manera que ni parezcas pesada y torpe ni li-

viana...no lles inclinaa mucho la cabeza o encorvao el cuerpo, ni tampoco vayas muy levantaa la cabeza y muy erguida, porque es seña de mala crianza... (Sahún, 1989: 371).

Mira que tus vestidos sean honestos y como conviene...mira que no te atavíos con cosas curiosas y muy labradas,...tampoco es menester que tus atavíos sean muy viles, o sucios, o rotos... (ibíd.: 370).

...Cuando hablares, no aluzaras la voz ni hablares muy baxo, sino con mediano sonido. No adelgazaras mucho tu voz cuando hablares o cuando saluades, ni hablares por las narices, sino que tu palabra sea... de buen sonido y la voz mediana (ibíd.: 371).

En estas recomendaciones, podemos apreciar la exigencia nahua de equilibrio encarnao, en la vida cotidiana, en las relaciones de género y en las actitudes corporales.

UNA ORGANIZACIÓN NO JERÁRQUICA

El universo mesoamericano tenía poco lugar para ordenamientos jerárquicos piramidales y estratificaciones como las que caracterizan la tradición filosófica clásica (Lloyd, 1993). En las narraciones náhuatl, trátase de las prescripciones morales como los *ilamatlatolli* (discursos de las sabias mujeres viejas) o los *huehuetlatolli* (discursos de los viejos sabios) o bien de fuentes primarias que aluden a pares de divinidades, no encontramos nada que nos permita inferir que un polo era intrínsecamente ‘superior’ al otro. El desenvolvimiento de dualidades se realizaba, desde las cuatro esquinas del universo, en todos los niveles celestes, de la tierra y del inframundo. Esta dualidad fluida perneaba el cosmos entero, dejando su huella en cada objeto, situación, cuerpo, deidad.

En éste flujo ininterrumpido de dualidades metafóricas divinas y corpóreas, la única configuración esencial era el imperativo mutuo de interconexión e interrelación. Fueron los misioneros quienes, en su afán de encontrar elementos familiares en este muy ‘otro’ mundo que enfrentaban, llamaron el nivel superior y el nivel inferior del cosmos nahua ‘cielo’ e ‘infierno’, respectivamente. Pero el *Tlalocan*, por ejemplo, un lugar lleno de pájaros y de manantiales y ríos donde tenían el privilegio de ir aquellos que habían muerto ‘por agua’ (ahogados), se encontraba

en la parte oriente del inframundo nahua. He aquí un lugar de delicias y de privilegios que no se encontraba en los cielos (López Austin, 1984)⁹.

Ni siquiera las distinciones entre lo bueno y lo malo, lo divino y lo terrestre, la muerte y la vida eran sujetas a ordenamientos en categorías jerárquicas. La vida, por ejemplo, nace de la muerte.

López Austin también menciona que la descomposición del semen en la matriz daba origen a una nueva vida. Fuerzas divinas residían en los inframundos, ‘infierno’. La Guerra Florida –una forma de destrucción– mantenía en vida no sólo a sus divinidades sino al cosmos entero. Llamase ‘dinámico’ (Gossen, 1986) o ‘complementario’ (López Austin, 1988), este ordenamiento dual es específico del pensamiento mesoamericano, caracterizado por la ausencia de categorías mutuamente excluyentes. No sólo las deidades eran parte integrante del flujo de la dualidad entre polos opuestos –como por ejemplo ‘bueno’ y ‘malo’– sino que todas las entidades concebibles tenían una función dual: buenas-malas, propicias-nefastas, protectoras-agresores. Como lo escribe López Austin, de los cuatro pilares en las cuatro esquinas del cosmos surgían las aguas celestiales y soplaban los vientos benéficos y destructores (1984a: 59, 60).

Las jerarquías entre polos opuestos parecen no existir, por lo menos en la forma que califica al uno de ‘superior’ y al otro de ‘inferior’. Ingrediente esencial del pensamiento náhuatl, la motilidad impulsaba todos los seres. Las divinidades, los objetos, el tiempo, el espacio con sus cinco direcciones, todos eran femeninos y masculinos en proporciones que se modificaban continuamente. El género que permeaba todos los ámbitos de la vida, era él mismo, el movimiento que engendraba y transformaba toda identidad. En el universo, los atributos femeninos y masculinos se entretejían en la generación de entidades en flujo, jamás estratificadas. El equilibrio fluido de fuerzas opuestas que constituía el universo, de la sociedad al cuerpo –como su reflejo y su imagen– deben entenderse como una manifestación de ésta interpenetración de los géneros. Del cosmos al cuerpo individual, el género dual revela ser la metáfora raíz del pensamiento mesoamericano.

9 Esta obra, una retraducción cuidadosa y una reinterpretación de varias fuentes primarias en idioma náhuatl, atribuye la errónea asimilación del cielo al ‘paraíso’ y de los mundos inferiores al ‘infierno’ a los misioneros que, en su afán de encontrar equivalentes indígenas a su propia imagerie distorsionaron los datos recopilados en sus crónicas.

LA TIERRA SAGRADA

Oíd, hijas nuestras... Acá en este mundo vamos por un camino muy angosto y muy alto y muy peligroso, que es como una loma muy alta, y que por lo alto della va un camino muy angosto, y a la una mano y a la otra esta gran profundidad, hondura sin suelo. Y si te desviares del camino hacia la una mano o hacia la otra, cayeras en aquel profundo (Códice Florentino, [1577]: 372).

En las culturas mesoamericanas, la tierra es respetada como suelo. El suelo es donde estamos parados, mientras que la idea de tierra que prevalece hoy está conformada por fotografías satelitales: el ‘planeta azul’ de los astrónomos perdido en la inmensidad oscura del espacio. En la época moderna, la ‘tierra’ parece haber extraviado todo contacto con el suelo que nuestros pies raras veces tocan. Al contrario, como todos los pueblos pedestres, los mesoamericanos elaboraban su visión del mundo a partir de su arraigo en el suelo de sus lugares particulares. Consideraban que la capa de suelo que soporta toda vida sobre la tierra, era considerada viviente. La visión moderna de una tierra cuya superficie es objeto de explotación y destrucción se contrasta radicalmente con la cosmovisión mesoamericana.

Don Jacinto, un indígena de habla náhuatl, estaba trabajando en el jardín de nuestra casa. Tuve la mala idea de sugerirle que tirara la tierra de una maceta al bote de la basura, porque, según yo, estaba ‘podrida’. Me contestó con consumada cortesía, sin esconder cuán chocante había sido para él ésta idea: “no, Señora, no hay que tratar al suelo como si fuera basura”. En otra ocasión, una vecina del pueblo me estaba ayudando a limpiar la casa cuando me quejé de la cantidad de tierra que las tolvaneras levantaban y dejaban caer encima de los muebles. Me corrigió diciendo: “señora, la tierra se tiene que respetar, porque es nuestra madre, la madre tierra que nos nutre”.

Estos comentarios me hicieron entender la dimensión ecológica implícita en la visión mesoamericana de la tierra y del suelo. Lo que no aceptaban mis interlocutores era mi síndrome adquirido de reducción de la tierra y del suelo a una materia inerte que se puede eliminar como

desecho o de la cual se puede uno quejar como si fuera una forma de contaminación.

En todas las culturas agrarias de las cuales tengo noticias, la tierra es sagrada. La manera exacta de configurar esta sacralidad puede variar de un lugar particular al otro. Los rasgos específicos del carácter sagrado y sacrificial de la tierra entre los aztecas son indisociables de su cosmovisión. Esta retoma muchos elementos básicos del concepto mesoamericano del cosmos dando les expresiones metafóricas particularmente vívidas, un arte en el que los aztecas eran maestros.

LA COSMOVISIÓN AZTECA

Los conceptos de los aztecas, su forma de entender y de percibir la tierra difieren radicalmente de los conceptos y percepciones modernas. Las fuentes primarias hablan de la tierra como de un disco que flota sobre agua, o un conejo, o una iguana, o *Cipactli*, un caimán con una espalda escarpada (crestas dorsales).

Miguel León Portilla (1990: 48) escribe al respecto:

La superficie de la tierra es un gran disco ubicado en el centro del universo que se extiende horizontal y verticalmente. Circundando la tierra como un anillo, un inmenso cuerpo de agua (*teo-atl*, agua divina), que hace del mundo un *Cem-a-nahuac*, “aquello que está completamente rodeado por agua”.

En ciertas representaciones antropomórficas, la tierra era un cuerpo con ojos, boca, cabello y un ombligo. En otras es simultáneamente matriz, boca y entrañas. Ésas imágenes sobre el cuerpo se extendían a los múltiples niveles del cosmos. El centro de la tierra era su ombligo, los árboles y las flores su cabello. La hierba era su piel. Los ojos de agua, los manantiales y las cuevas eran sus ojos. Los ríos nacían de su boca y su nariz era el origen de las montañas y de los valles.

La tierra era también un monstruo devorador. Según la cosmología nahua, *Quetzalcoatl* y *Tezcatlipoca* hicieron que *Tlaltecuhltli*, el Señor de la Tierra (otra manifestación de *Cipactli*, el caimán), bajara del cielo. *Tlaltecuhltli* era un monstruo masculino/femenino que chasqueaba y mordía como una fiera. *Quetzalcoatl* y *Tezcatlipoca* lo partieron en dos

y, al hacerlo, separaron el cielo de la tierra (González Torres, 1991: 169, 170).

En el México antiguo, las direcciones horizontales del espacio eran más significativas que las direcciones verticales, contrariamente a la estructuración vertical propia de los misioneros del siglo XVI, con el paraíso arriba y el infierno abajo. Como ya lo mencioné, ésta jerarquización valorativa de la dirección vertical era ajena al pensamiento azteca, nahua, o, más general, mesoamericano. *Tlalocan*, el ‘paraíso’ de *Tlaloc*, el dios de la lluvia, no se encontraba en el cielo sino en el oriente de la tierra. En versiones cristianizadas contemporáneas de la cosmovisión nahua, el ‘infierno’ es una cueva en el bosque. Estos ejemplos son ilustrativos de la fuerza metafórica de la horizontalidad, que siempre prevalece sobre la verticalidad característica de la visión cristiana europea. Louise Burckhart habla al respecto de la importancia de la relación entre ‘periferia y centro’ (1989: 67). Como lo vimos en el capítulo anterior, hay trece cielos y nueve inframundos situados arriba y abajo del plano del mundo horizontal llamado el *cem-a-nahuac*. El simbolismo de este universo de múltiples capas se encuentra implícito en el concepto de las cuatro direcciones del mundo:

El universo está dividido en cuatro direcciones bien definidas que, si bien coinciden con los puntos cardinales, abarcan mucho más que simples direcciones.

Cada una incluye un cuadrante entero del espacio universal. Las direcciones son: el este región del color rojo y de la luz simbolizada por el junco que representa la fertilidad y la vida; el norte, negro, región de los muertos una región fría y desértica simbolizada por el pedernal; el poniente, región del color blanco, lugar de las mujeres cuyo símbolo es la casa del sol; y el sur la región azul a la izquierda del sol, una dirección de carácter incierto representado por el conejo, cuyo próximo salto, de acuerdo con los nahuas, nadie puede anticipar (León Portilla, 1990: 46-47).

Encima de los cielos se encuentra el más allá metafísico, la región de los dioses y encima de ella está el *Omeyocan*, (el lugar de *omeyotl*, la dualidad), residencia de la deidad dual suprema, origen del universo. En tanto los dioses duales del inframundo, eran *Mictlantecuhтли* y *Mictēcācīhuatl*.

Los ríos, los lagos, los ojos de agua, las cuevas, los bosques y los desiertos, todos tenían sus dioses y diosas que exigían sus rituales. Las montañas tenían un papel particularmente complejo en la mitología. Durante todo el ciclo anual se celebraban ritos para los dioses de las montañas, así como a los dioses asociados con los *cenotes* (lagos subterráneos). Los indígenas mesoamericanos contemporáneos han conservado algunas de las complejidades de estos ritos. Entre los cuicatecos, por ejemplo, los rituales asociados con las cuevas, las montañas y los ojos de agua son aún muy importantes. Se reportan ceremonias comparables en la región del Estado de Morelos limítrofe con la Ciudad de México (Hunt, 1977: 135; Salazar, 2001: 3).

Todas las deidades simbólicamente asociadas con la reproducción, el nacimiento y la muerte tenían aspectos terrenales. Ya que la tierra se concebía como un principio primordial de generación y de regeneración, lo mismo se puede decir que las deidades relacionadas con los vegetales y los animales. La misma muerte era parte integral de las fuerzas vitales. La tierra tenía características tanto humanas como animales; era masculina y femenina, viva y muerta.

Siglos de observación del mundo y de sus modos de operar desde el macrocosmos al microcosmos del cuerpo mismo habían engendrado la visión del mundo nahua, con sus características distintivas de dualidad, fluidez y equilibrio. Ahora bien, el concepto de dualidad bipolar es común a la cosmovisión de todos los mesoamericanos. Por ejemplo, *Cipactli*, el monstruo mítico que ejercía su señorío sobre la tierra era masculino y femenino, y en este sentido dual. Pero, ya que los opuestos tendían a formar una unidad complementaria, era también singular en otro sentido. El universo mesoamericano era un universo en movimiento fluido pero siempre en busca de su equilibrio. Los cambios y los flujos que afectaban al macrocosmos influían sobre los asuntos terrenales y la manera como se concebían. Este universo bipolar fluido, móvil y, sin embargo, equilibrado, enmarcaba la percepción de las acciones y los eventos tanto benéficos como maléficos, de fuerzas buenas y malas. Esta dinámica daba a sus relaciones una cualidad no estática y no rígida. La dualidad implícita en todas las cosmologías mesoamericanas daba ímpetu a todo: las divinidades, la gente, las cosas, el tiempo y el espacio con sus cuatro direcciones más el centro. (Marcos, 1993):

Los cuatro árboles cósmicos no eran solo soportes del cielo con el eje central del cosmos, el que atravesaba el ombligo universal, eran los caminos por los que viajaban los dioses y sus fuerzas para llegar a la tierra (López Austin, 1984: 66).

METÁFORAS

En el universo nahua, cada cosa tenía cualidades materiales, espirituales, temporales y espaciales. A consecuencia, era una construcción sofisticada y compleja, rica en metáforas y alusiones (Andrews y Hasig, 1984: 13, 24). Miguel León Portilla ha calificado la cultura nahua como una cultura y filosofía de metáforas (1990: 177-183). El lenguaje metafórico caracteriza particularmente las oraciones, las formas retóricas, las amonestaciones (ver los *huehuetlatolli*), los cantos (cantares) y las encantaciones (conjuros). En tanto que medios de transmisión y preservación de una tradición eminentemente oral, éstas formulas eran frecuentemente memorizadas. Los códices, representaciones pictóricas de su cosmos, propios de las culturas mesoamericanas eran metáforas visuales. Estas culturas cultivaban las metáforas de todos tipos como las mayores expresiones de su visión de la tierra y de las fuerzas divinas que la afectaban.

No había ninguna separación o ruptura de continuidad entre las entidades inmateriales, 'metafísicas' y el mundo material, sino una integración de ambos dominios en una sola concepción de la realidad. Sólo es en primera aproximación que se podría eventualmente distinguir entre metáforas 'físicas' y 'éticas'. De hecho, existen metáforas especiales para referirse a los aspectos físicos de la tierra y su posición dentro del cosmos. Otras metáforas revelan las relaciones que los nahuas mantenían con la tierra y la vida que prospera en su superficie. Como lo veremos, los términos *tlalticpac* (raíz *tlal*=tierra, posposición *icpac*=sobre) y *tlalticpacayotl* (cualidad de lo perteneciente a la superficie de la tierra) están íntimamente relacionados con la perspectiva moral que los guiaban.

DIMENSIONES MORALES DE LA TIERRA NAHUA Y SU EXPRESIÓN METAFÓRICA

La concepción nahua de la tierra es eminentemente moral. La tierra es un lugar ‘resbaloso’ (Burkhart, 1989: 130), de lo que se desprende el precepto moral que hay que actuar en toda circunstancia con circunspección. Es decir que hay que vivir según los preceptos de los antepasados. Por cierto, la tierra no es un lugar de alegría, sino más bien de esfuerzos y de luchas. Sin embargo:

Nuestro Señor nos dio la risa y el sueño, y el comer y beber con que nos criamos y vivimos. Dionos también el oficio de la generación con que nos multiplicamos en el mundo. Todas estas cosas dan algún contento a nuestra vida por poco espacio para que no nos aflijamos con continuos lloros y tristeza” (Códice Florentino, [1577], 1989: 366).

Se podría decir que ‘el oficio de la generación’ se refiere a la *tlalticpacayotl*, (terrenalidad, ‘sexualidad’) para que la gente se siga ‘plantando’ (multiplicando) (Sahagún, 1989: 366).

Además, la tierra estaba llena de peligros. Como ya lo empezamos a ver, la palabra *tlalticpac* sintetizaba muchos de los sentidos morales de la tierra y del suelo. Su significado no es solamente ‘sobre la tierra’ sino mas bien ‘sobre la cima o cumbre de la tierra’, lo cual hace referencia a un punto de equilibrio sobre su cresta y evoca un caminar sobre una senda angosta entre dos abismos. Uno se vinculaba con la tierra por medio de actos de *tlalticpacayotl*, ‘terrenalidad’ que incluía, aunque no exclusivamente, la actividad sexual y su dimensión moral (Burkhart, 1989: 58).

Las antiguas crónicas están llenas de referencias a la relación entre el suelo y la sexualidad, así como entre el suelo y los asuntos morales en general. Por ejemplo, en ciertos discursos recopilados por Sahagún, las abuelas dicen: “nuestros cuerpos son como profundos abismos (precipicios)”. Los *huehuetlatolli*, preceptos morales dirigidos por los padres a sus hijos e hijas, se refieren en las siguientes palabras a los peligros de la existencia en la tierra:

Sobre la tierra caminamos, vivimos, sobre la cresta de montaña filosa como un arpón *chichicuilli*. De un lado es un precipicio y del otro

lado otro precipicio. Si vas de un lado o del otro lado, caerás, solo en medio se puede ir y vivir. (Sahagún, traducido por W. Gingerich, 1988: 522).

Un padre amonesta a sus hijos dándole el ejemplo de la sabiduría de los viejos ancestros, cuyos huesos están en el suelo:

Solían decir los ancestros que sobre la tierra caminamos, vivimos sobre la cima de una montaña. Aquí hay un abismo allá hay un abismo. A dondequiera que te desvíes, a dondequiera que te salgas del camino, ahí caerás, te hundirás en las profundidades (ibíd.).

“Tropezar y resbalar, caer a precipicios y en cavernas, deslizarse a torrentes sin poder detenerse son metáforas de aberraciones morales y de sus consecuencias que aparecen una y otra vez en las fuentes” (Burkhart, 1989: 61). Más que evitarse, los polos opuestos deben equilibrarse. Caminar en la cresta acanalada de *Cipactli* era inseparable del deber moral de equilibrar cuidadosamente los extremos hasta alcanzar una armonía entre sus tensiones mutuas. La búsqueda de este equilibrio moral cambiante se manifestaba en los pasos cautelosos de la gente sobre la angosta senda que cada uno tenía que trazar sobre la superficie accidentada de la tierra. Sin lugar a duda, la geografía montañosa de México es la que debe de haber provisto los antiguos nahuas con la metáfora de la tierra como una iguana gigante o un caimán *Cipactli*.

CONCEPTOS AZTECAS DE LO DIVINO

En el pensamiento religioso nahua, los dioses dependían tanto de los humanos como éstos dependían de los dioses. Tanto los dioses como los humanos tenían un interés común en la preservación del universo. En el mundo azteca todo estaba animado; no había lugar para el concepto de un *deus ex machina* (Dios) gobernando un mundo físico inerte. Las deidades aztecas no eran el simple espejo de un orden social ni tampoco seres etéreos incidiendo sólo tangencialmente sobre las vidas de los mortales (Andrews y Hassig, 1984: 14). Una interacción permanente caracterizaba las relaciones entre los nahuas y sus divinidades. El dominio de lo sagrado nunca se experimentaba como distante. Era una presencia cercana que imbuía, cada actividad diaria, cada acción ceremonial, y a todos los elementos de la naturaleza como la flora y la fauna, el sol y la

luna y las estrellas, las montañas, el suelo, el agua, el fuego, concebidos todos como presencias divinas. La vida cotidiana de los aztecas estaba tan permeada por lo sobrenatural y lo sagrado que la distinción entre sagrado y profano no es muy relevante para la comprensión de su mundo.

La idea popular según la cual los aztecas hubieran tenido ‘innumerales dioses’ tiene que ver con que todas las fuerzas de la naturaleza tenían atributos en común con el dios de la dualidad, que bajo cierta forma particular se manifestaba a través de ellas. Sin embargo todos esos ‘dioses’ sólo encarnaban los poderes que *Omēteotl* (el dios-dos) había producido entre ellos los cuatro elementos: tierra, viento, fuego y agua (León Portilla, 1990: 46). Cada uno de ellos se concebía como un par femenino-masculino.

Los dioses no eran ‘soluciones fijas’ en el sentido que no tenía identidades unitarias fijas. Una divinidad particular podía ser concebida como un aspecto de otro (Andrews y Hassig, 1984: 10).

En el simbolismo de los antiguos Mesoamericanos, las representaciones religiosas de la tierra incorporaban uno de los más complejos y diversificados conjuntos de ideas (Hunt, 1977: 129).

... la tierra, como complejo simbólico, estaba codificada y transformada en prácticamente todos los otros códigos mítico rituales. Es imposible establecer una lista completa (ibíd.: 133).

La tierra tanto cuanto las imágenes de las divinidades y los símbolos de la tierra manifestaban una ambivalencia fundamental, otra expresión de la dualidad que compenetraba todos los conceptos mesoamericanos. “La tierra era al mismo tiempo benigna y destructiva, simultáneamente [madre] nodriza y monstruo carnívoro”. Reflejo de ideas complejas e inquietantes, la Tierra era frecuentemente representada bajo rasgos demoníacos (Hunt, 1977: 131). Como ya lo hemos visto, la deidad [mítica] de la Tierra, *Cipactli* o *Tlaltecuhltli*, era un monstruo con un lomo rugoso, como una iguana, un sapo gigante o un caimán, una buena metáfora de las montañas y profundas cañadas del suelo mexicano (González Torres, 1991: 40).

Tlazolli: polvo, fango, MATERIA EN DESCOMPOSICIÓN, SUELO

El suelo no puede ser separado conceptualmente de la inmundicia. Al suelo devolvemos nuestros excrementos, nuestros cuerpos vuelven a él y es sobre sí que se dejan caer las cosas que ya no sirven para que se integren a él o que las tome quien las pueda necesitar.

En náhuatl, el idioma de los aztecas, existe un término que recubre un amplio rango de conceptos de lo impuro y tiene un significado general negativo. Es la palabra *tlazolli*, formado de la raíz *tlal* (por *tlalli*, la tierra) y de *zoli* (usado, desechado). En su sentido literal, se refiera a lo que merece ser descartado, porque ya no tiene uso, ha perdido su orden o estructura original, se ha vuelto materia suelta, indiferenciada. Evoca las ideas de suciedad, desperdicio, paja, cabellos caídos, fibras sueltas, excrementos, secreciones en general. Todo lo que merece ser removido con una escoba es *tlazolli* (Burkhart, 1989: 89).

El complejo semántico ligado a *tlazolli* abarca todo lo relacionado con la descomposición y las excreciones en el dominio material y las actividades menos recomendables en el ámbito moral. Ahora bien, en virtud de la ambivalencia general de los conceptos, este término, que denota las inmundicias, tiene también múltiples connotaciones favorables, ya que el maíz, por ejemplo, se nutre de barro que es cuerpo de la diosa de la tierra y que el hombre a su vez se alimenta de maíz y de otros productos de la misma tierra. Además, todos los actos de *tlalticpacayotl* (terrenales, con la connotación de sexuales) ponían metafóricamente a los que los cometían en contacto con *tlazolli*. El estiércol usado para fertilizar la tierra es *tlazolli* (Burkhart, 1989). A consecuencia, todas las sustancias que asociadas al campo semántico de *tlazolli* tienen un poder fertilizante y creativo.

Este campo era el dominio de *Tlazoteotl*, la diosa que reinaba sobre el sexo y sancionaba las trasgresiones sexuales. *Tlazoteotl*, íntimamente ligada con la sensualidad y al mismo tiempo con las cosas sucias e impuras, era la patrona de mujeres y hombres adúlteros o promiscuos. Tenía el poder de inducir conductas inmorales pero también las castigaba por ello. Podía quitar impurezas, función para la cual tomaba el nombre de *Tlaelcuani* o *Ixcuina*: devoradora de cosas fétidas. El *Códice Florentino* describe el ritual de confesión indígena conducido por los sacerdotes de la diosa *Tlazolteotl-Tlaelcuani-Ixcuina*. Asociada con el complejo de

la divinidad de la tierra (Sahagún, 1989), absorbía las impurezas, de los que se sometían al rito de confesión indígena. Según Thelma Sullivan:

[Tlazolteotl-Ixcuina], bajo su cuádruple aspecto de cuatro hermanas es una metáfora para el ciclo generativo y regenerativo de la vida. Su carácter cuádruple representa el crecimiento y el declive de las cosas....ella representa el concepto de madre-diosa en su totalidad. Eso representa tanto sus aspectos negativos cuanto sus aspectos positivos (Sullivan, 1977: 30)

LA MATRIZ DE LA TIERRA

Las cuevas naturales eran metáforas del útero de la tierra. A consecuencia, el *temazcal* o baño de vapor mexicano, un domo de adobe parecido a una pequeña cueva, es todavía un símbolo del útero de la Madre Tierra. Los terremotos son concebidos como las contracciones uterinas: movimientos desordenados a veces creativos, pero que podían ser mortales. Una diosa alternativamente dadora y destructora de vida evidenciaba una vez más la dualidad fundamental del pensamiento mesoamericano.

Tonantzin y *Monantzin*, respectivamente ‘nuestra madre’ y ‘vuestra madre’, son otros títulos de la diosa madre y se dirigen siempre a la tierra concebida como una gran matriz. Una encantación azteca reza: “ven aquí, mi madre, mi Princesa de la Tierra” (Ruiz de Alarcón, en Andrews y Hassig, 1984: 207). Hoy, el simbolismo del interior de la tierra, de la cueva mítica a la vez casa y útero, persiste entre los mayas de Zinacantán en Chiapas (Hunt, 1977: 134)¹⁰.

Esta revisión de los antiguos conceptos nahuas de la tierra y de la divinidad, sobre todo en tanto se expresan en metáforas y actitudes relativas a la moralidad nos ha acercado a una cosmovisión *sui generis*. ¿Qué relevancia pudiera tener esta cosmovisión en el marco de las preocupaciones ecológicas actuales? Los fenómenos naturales inspiraban un respeto temeroso en la mente azteca. Los seres físicos estaban imbuidos

10 Esta observación consignada en mis propios datos de campo fue confirmada en conversaciones personales con Ana María Salazar, quien reporta actitudes contemporáneas comparables en la región de Tepoztlán. Ver también Eva Hunt, 1977:134-5.

de divinidad, lo que implica reciprocidad y respeto hacia otras formas de vida, lo cual parece a su vez prevenir la explotación de la naturaleza como una reserva de ‘recursos’. En su conjunto, las creencias contribuían a fomentar la medida, la moderación y la reciprocidad en todas las formas de uso de la naturaleza. Los mitos e historias de creación de los aztecas como sus otras narraciones no concebían al género humano en el papel de dominador de la naturaleza y de las otras especies. Al contrario, lo concebían como interconectado no sólo con la naturaleza en tanto flora y fauna y conjunto de los fenómenos elementales tales como el viento y la lluvia, pero también con las divinidades que encarnaban al dominio natural total.

Esta interconexión era a la vez benéfica y temible, ya que la dualidad que compenetraba el universo mesoamericano implicaba los aspectos positivos como negativos de la naturaleza, creativos como destructivos, las fuerzas de crecimiento como las de aniquilación. Las metáforas para la tierra y la naturaleza no tenían ningunas connotaciones románticas. No podemos imaginar a los nahuas, por ejemplo -y eso se aplica tanto a los ancestros como a los que viven actualmente- “dando un paseito por la naturaleza”. Cuando suben a las montañas o se aventuran en cuevas profundas, no es para hacer turismo, sino para conciliarse con algún espíritu del lugar o para apaciguar una fuerza concebida como una ‘divinidad’. Como no han perdido sus raíces en la tierra, se consideran aun como parte de la naturaleza. La tierra es una deidad nodriza y un monstruo temible e impredecible: en todos casos, conviene ser precavido al caminar.

En el ámbito moral, los *huehuetlatolli* e *ilamatlatolli* hablan de los cuidados que hay que tomar al caminar sobre el lomo resbaloso de *Cipactli*, rodeado de un abismo de cada lado. Toda conducta debía apearse a la obligación colectiva de mantener el equilibrio. Para los mesoamericanos, un comportamiento apropiado era aquel que, en medio de las penas y de los placeres de la tierra, contribuía a mantener el orden cósmico.

GÉNERO Y RITUALES CURATIVOS

Después de que Mariana terminó su rutina de preparación del templo en los días asignados para curación, vistió su larga bata blanca inmaculada. Las otras tres mujeres, de edades entre 30 y 60 años, sacaron sus batas blancas de sus bolsas y siguieron el ejemplo de Mariana. Mientras se vestían yo veía a mujeres de aspecto ordinario transformarse en depósitos de poder capaces de convocar a los espíritus y en expertas curanderas para cuyas intervenciones mucha gente esperaba poder confiarse (K. Finkler, 1985).

En México, como en el resto de Mesoamérica, las prácticas curativas son indisolubles de la cosmología en la que están arraigadas. El predominio de las mujeres en el curanderismo mexicano hace que un análisis de género se vuelva particularmente pertinente a la comprensión de los poderes terapéuticos, espirituales y comunitarios así como al sistema cognoscitivo o episteme subyacente a éstas prácticas. Esta cosmología subyacente a las prácticas curanderiles está enteramente impregnada por el concepto de dualidad. Como lo revisamos en el capítulo 2, con pocas excepciones, las deidades tenían un aspecto femenino y un aspecto masculino, de tal manera que cada fuerza cósmica identificada con el polo femenino tenía un complemento masculino. En armonía con el cosmos, mujeres y hombres concebían a su vez a sí mismos en sus interacciones y sus funciones en la sociedad como diferentes pero complementarias en todos los niveles y en todas las áreas de la vida. Las curanderas expresaban una visión del mundo en la que ellas y el aspecto femenino vital eran parte integral de la sociedad.

Reportes de los siglos XVI y XVII indican que las mujeres eran mucho más numerosas que los hombres en la práctica de las artes de curación, lo que es aun el caso hoy. Hoy como en el pasado, la medicina popular ofrece a las mujeres curanderas vías de acción que van más allá de los roles que les eran y les son impuestos por contextos patriarcales socioculturales.

El material histórico y etnográfico examinado a continuidad ilustrará la amplitud de sus actividades curativas y confirmará la importancia de sus aportaciones.

Metodológicamente, este capítulo explora la posibilidad de comparar sistemáticamente los datos relevantes de las fuentes primarias y secundarias sobre los periodos inmediatamente anteriores y posteriores a la Conquista, entre ellas, y éstas, con los estudios de campo contemporáneos sobre las prácticas curativas populares en México. Pondremos a prueba la hipótesis de que existen ciertos rasgos comunes entre la antigua cosmología mesoamericana y las prácticas curativas contemporáneas. Recordamos que al respecto, Alfredo López Austin (1994, 2001) habla del ‘núcleo duro’ de las modalidades de las percepciones mesoamericanas. Éstas corresponden a una cosmología en la cual, como lo atestiguan las innumerables diosas, lo femenino tiene un lugar importante que debe ser destacado con rigor y respeto. En dicha civilización la presencia femenina se manifiesta con fuerza y en su propio derecho en todos los niveles de la existencia: lo sagrado y lo profano, lo ordinario y lo ritual, lo doméstico y lo macro social.

Cosmología

La medicina popular de México puede entenderse como el resultado de lo que Roger Bastide llamaba una interpenetración de civilizaciones y describía cómo el encuentro de dos corrientes profundas que entretienen sus flujos sin nunca producir una mezcla homogénea. En ella podemos aun distinguir los poderosos caudales de la antigua cosmología mesoamericana y conceptos de origen europeo introducidos por las varias olas de colonización. Los elementos indígenas tienen una existencia frecuentemente subterránea, pero extremadamente vital especialmente en el área de las prácticas de curación y en las formas religiosas. Es decir, que las percepciones, las imágenes y las ideas que constituyen el marco cognoscitivo en el que la gente mesoamericana enfrenta la vida y la muerte no son nunca puramente mesoamericanas ni puramente españolas, sin que se pueda hablar de un sincretismo homogéneo.

Un obstáculo a un ‘mestizaje’ cultural uniforme fue la discrepancia epistémica entre los mundos europeo y mesoamericano, en particular en lo referente a conceptos de lo divino (ver capítulo 3). Al leer las fuentes primarias, el estudioso de la cosmología mesoamericana se encuentra con superposiciones y fusiones de imágenes de la divinidad que constituyen un reto al pensamiento lineal. Hay que afirmar que no

nos encontramos en presencia de un panteón primitivo y menos de un esbozo de teogonía. Más bien, era inherente a la naturaleza propia de este panteón estar basado en la fluidez y el movimiento y en el tránsito permanente de un polo al otro (ver capítulo 2).

Los aztecas, como los otros pueblos mesoamericanos, no eran, estrictamente hablando, ni monoteístas ni politeístas:

En su visión... la realidad, la naturaleza y la experiencia no eran más que manifestaciones múltiples de la unidad del ser. Dios era simultáneamente lo uno y lo múltiple. Así las deidades eran sus muchas personificaciones, sus desenvolvimientos parciales en experiencias perceptibles (Hunt, 1977: 55).

Las antiguas curanderas mesoamericanas operaban al interior de una cosmología caracterizada por la dualidad, la fluidez, y por las presencias femeninas divinizadas. A continuación examinaremos dos ejemplos de relatos tomados de las fuentes primarias, destinados, el primero, a observar la memoria de las creencias indígenas tradicionales, el segundo, a perseguir y erradicarlas. Ambos confirman la importancia de las curanderas en su entorno social.

SOBRE LAS CURANDERAS EN TIEMPOS INMEDIATAMENTE ANTERIORES Y POSTERIORES A LA CONQUISTA

Es imposible hablar de ellas sin recordar a Fray Bernardino de Sahagún. Como lo mencionamos, este franciscano nació en España alrededor de 1500 y llegó a México en 1529, a pocos años de la destrucción de México Tenochtitlán. Diez años después de su llegada, ya se había vuelto maestro nahuatlato, es decir diestro en el manejo del 'habla del pueblo', el náhuatl. Sahagún empezó a viajar para recoger los materiales que servirían de base a su monumental *Historia general de las cosas de la Nueva España*, obra por la cual es frecuentemente considerado como el padre de la etnología moderna. Habiendo reunido un grupo de investigadores en su gran mayoría locales, sus asistentes, redactó un cuestionario sistemático que les permitiera establecer inventarios sobre los principales aspectos de la cultura azteca. A menos de un cuarto de siglo de la catástrofe cultural de la conquista, Sahagún y sus ayudantes encontraron aun una profusión de testigos de lo que había sido la vida cotidiana, los

ritos, las creencias, las costumbres curanderiles y culinarias, las artes de construir y de gobernar en tiempos anteriores a la conquista realizada por los invasores. A pesar de sus comentarios críticos y de sus prejuicios sobre las creencias religiosas de los nativos, sus relatos extremadamente detallados son considerados una de las fuentes más confiables sobre el México prehispánico.

Sahagún no trataba de resguardar y proteger el modo indígena de vivir y de subsistir sino de entenderlo ‘desde el interior’ para poder combatir sus supuestos errores y supersticiones. Sin embargo, a pesar de sus comentarios críticos y su aceptación de los prejuicios de sus poderosos patronos eclesiásticos, su obra, por su magnitud y su rigor, es una de las fuentes más relevantes para el estudio sobre el México prehispánico.

Las imágenes femeninas del panteón mesoamericano ofrecen una visión de la posición social de las mujeres, frecuentemente revelada por la importancia de sus funciones médicas. Sahagún menciona por ejemplo *Temazcaltoci*, diosa de la medicina. Como lo indica su nombre, era la patrona del *temascal*, el baño de vapor curativo. Pero era también el corazón de la tierra y nuestra abuela.

Adorábanla los médicos y los cirujanos y los sangradores, y también las parteras, y las que dan yerbas para abortar. Y también los adivinos que dicen la buenaventura, o mala, que han de tener los niños según su nacimiento. Adorábanla también los que echan suertes con granos de maíz y los que auguran mirando el agua en una escudilla, y los que echan suertes con unas cordezuelas que atan unas con otras, que llaman *mecatlapouhque*. Y los que sacan gusanillos de la boca y de los ojos, y pedrezuelas de las otras partes del cuerpo, que se llaman *tetlacuicuillique*. También la adoraban los que tienen en sus casas baños o temazcales (Sahagún, 1989: 40-41 Tomo I).

Después de sus primeros encuentros con el poder curativo femenino, Sahagún sintetizó las actividades de las que llamó las médicas o *titici* (forma plural de *ticitl*):

La medica es buena conocedora de las propiedades de yerbas, raíces, árboles, piedras, y en conocellas tiene mucha experiencia, no ignorando muchos secretos de la medicina. La que es buena médica sabe bien curar a los enfermos, y por el beneficio que las hace casi vuélvelos de la muerte a vida haciéndoles mejorar o convalecer con las curas que hace.

Sabe sangrar, dar la purga, o echar melecina y untar el cuerpo, ablandar palpando lo que parece duro en alguna parte del cuerpo y flotarlo con la mano; concertar los huesos; jasar y curar bien las llagas y la gota y el mal de los ojos, y cortar la carnaza dellos (ibíd.: 606).

En su *Historia General de las Cosas de la Nueva España* las describe como:

... La que echaba maíz al suelo... La que veía en el agua... La que lee la suerte en cuerdecillas... La que saca algo de alguien... Chupagente... Curandera... (ibíd.: 908,909).

Tradicionalmente, la partería era por excelencia una actividad específicamente femenina. En el mundo azteca, las parteras oficiaban además como sacerdotisas en los rituales asociados al parto. Alentaban a las parturientes en el campo de batalla del nacimiento. Las parteras dirigían todo el proceso: daban masajes, rezaban, prescribían hierbas y, luego, acompañaban a las mujeres al *temascal*. Parte de sus atribuciones era preparar a la mujer embarazada a volverse *Cihuateteo*, la diosa que acompañaba el sol desde su cenit hacia su ocaso. En el caso de morir durante el parto, se volvía una *Cihuateteo* y era objeto de la deferencia debida a los guerreros que morían en el campo de batalla.

En naciendo la criatura, luego la partera daba voces a manera de los que pelean en la guerra, y en esto significaba la partera que la paciente había vencido varonilmente y que había capturado un niño (ibíd.: 413).

A los ojos de los españoles, los médicos y sobre todo las médicas indígenas eran excelentes. Se cita frecuentemente que Hernán Cortés (1962 [1524]), el Conquistador de México en persona, escribió al emperador Carlos V: “no mandéis doctores, porque los que hay aquí son mucho mejores”.

LA PERSECUCIÓN DE LA ‘SUPERSTICIONES PAGANAS’

Después de un buen siglo de catequización, las autoridades eclesiales del México colonial tuvieron que admitir que las prácticas religiosas nativas persistían y hasta florecían. Su posición oficial, cuando se enfrentaban a las creencias religiosas altamente desarrolladas de los habitantes del Nuevo Mundo era atribuir las a la acción del diablo. Para

los cristianos había un solo Dios así que las deidades locales, que los catequistas percibían como muy reales y efectivas, debían proceder del maligno. Muchas de las costumbres rituales, como el baño del recién nacido, la ceremonia en la que se le daba nombre cuatro días después del nacimiento, la confesión a la diosa *Tlazolteotl*, la ingestión de figurillas de amaranto a semejanza de las divinidades, evocaban superficialmente prácticas cristianas como el bautizo, la confesión y la comunión. En ojos de la Iglesia no eran más que maniobras del diablo para perder las almas induciéndolas a imitar prácticas cristianas.

Los esfuerzos empleados para la eliminación de las costumbres religiosas locales incluían la denuncia de sus practicantes –particularmente de las curanderas– frente a tribunales especiales. Los jueces eran particularmente duros hacia aquellas que usaban encantaciones, ya que las asimilaban a invocaciones al demonio. Un sacerdote local nacido en Taxco, actualmente en el Estado de Guerrero, Hernando Ruiz de Alarcón – hermano del famoso Juan Ruiz de Alarcón quien fue dramaturgo reconocido en España– se hizo notar por su celo en la persecución de los presuntos ‘culpables’ de seguir practicado ritos ancestrales. En reconocimiento de sus méritos, fue nombrado Juez Eclesiástico con el encargo de investigar la persistencia de estas antiguas creencias y de sus ritos y de castigarlas. En 1629, Hernando Ruiz de Alarcón publicó un compendio de sus experiencias como inquisidor y juez, el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España*.

Este tratado se ha vuelto una de las fuentes principales para el estudio de las creencias religiosas nativas y de las prácticas curativas del México colonial temprano y, como tales, han atraído la atención de innumerables estudiosos contemporáneos (López Austin, 1971; Gruzinski, 1988; Andrews y Hassig, 1984). Por sus prejuicios demasiado obvios hacia las tradiciones indígenas, Ruiz de Alarcón se considera un etnógrafo particularmente prejuiciado y no confiable. Sin embargo, sus compilaciones de encantaciones y conjuros son una extraordinaria fuente de información sobre la cosmología, las concepciones de lo divino y de sus interacciones con el mundo humano, así como de los conceptos sobre la salud y la enfermedad. En los años que transcurrieron entre el *Código Florentino* de Sahagún y el *Tratado* de Ruiz de Alarcón, ocurrieron numerosas mutaciones debidas a la adopción de imágenes y símbolos cristianos por los indígenas. Sin embargo, la estructura subyacente al *Tratado* sigue

siendo el marco cognoscitivo religioso indígena (Gruzinski, 1988: 190; Andrews y Hassig, 1984: 7):

...he arrestado muchos indios e indias por este crimen [curar mediante invocaciones a las deidades mesoamericanas y por prácticas adivinatorias].

Aunque habiendo hecho un cálculo me di cuenta que han sido más mujeres que hombres...

[Esas] se encuentran en muchas provincias porque por el respeto otorgado a los videntes, son extremadamente respetados y considerados y muy bien proveídos de sus necesidades.

Entre la treintena de practicantes de las artes curativas mencionados por Ruiz de Alarcón, había una veintena de mujeres. El retrato que emerge de las denuncias del inquisidor es el de mujeres dotadas de autoridad, firmes, resueltas y sabias. La persistencia de las viejas creencias religiosas aunada a la mención de poderosas curanderas refleja ciertamente lo que era su función antes de la conquista. Serge Gruzinski (1988: 202-203) comenta, refiriéndose al escrito de Ruiz de Alarcón:

Uno no podría exagerar la importancia de esas mujeres que participan sobre un pie de igualdad con los hombres en la transmisión de las culturas antiguas. Es la primera vez que las vemos intervenir tan manifestamente en el proceso de aculturación y de contra aculturación.

Después de haber analizado el contexto social en que estas mujeres operaban Gruzinski añade que sus funciones no dependían de su origen social, su edad o su condición y que solo una, Petronilla de Tlayacapan, sabía leer y escribir.

Algunas curanderas y algunos curanderos tenían mucho prestigio y notoriedad y lograron escapar a los esfuerzos del clero para descubrirlos.

Ruiz de Alarcón recuerda el caso de una vieja mujer Isabel María, habitante de Temimilcincó que hace uso de maleficios y encantaciones.

Tomé medidas para aprehenderla. Y ella era tan cautelosa que tardé más de un año antes de descubrirla....Esta vieja mujer estaba tan complacida con la fuerza de esas encantaciones falsas que ella dijo que había descargado su consciencia dando a conocer y no escondiendo ninguna

de las cosas que Dios le había comunicado para el beneficio del hombre (Andrews y Hassig, 1984: 51,52).

Ruiz de Alarcón menciona también otra mujer de gran fama entre los indígenas de la región que corresponde hoy a los Estados de Guerrero y Morelos:

En el pueblo de iguala [Guerrero]... arresté a una mujer india llamada Mariana, una vidente, una mentirosa, una curandera del tipo llamado *ticilt*. Esa Mariana declaró que lo que sabía y usaba en su brujería y sus fraudes los había aprendido de otra mujer india, su hermana y que esa hermana no lo había aprendido de otra persona sino que le había sido revelado porque cuando la hermana estaba consultando el *ololiuhqui* sobre la manera de curar una vieja herida, intoxicada con la fuerza de la bebida, ella convocó la persona enferma y sopló algunas brasas sobre su herida después de lo cual la herida sanó inmediatamente... un joven en el que ella creyó reconocer un ángel [se le apareció] la consoló, [diciéndole] que Dios le hacía un favor y un don... Podrás curar esas heridas... La erupción y la viruela [permitiéndole de mantenerse con ello aunque vivía en] pobreza y mucha miseria... y después de eso el joven paso toda la noche dándole una cruz y crucificándola en ella, poniendo clavos a través de sus manos y mientras la mujer india estaba en la cruz el joven le enseñó los modos de curación que eran siete o mas exorcismos y encantaciones... (ibíd.:66, 67).

Ruiz de Alarcón sintetiza y así nos revela sus prejuicios: “con esas quimeras diabólicas, ficciones y representaciones que el Diablo pone en su imaginación se hacen respetar y casi venerar como divinas...” (ibíd.: 67).

RITOS CURATIVOS

Si los relatos del *Tratado* dejan algo en claro, es que el ritual religioso era parte esencial de la cura. Es todavía cierto de la medicina popular mexicana. Amén de prescribir un remedio, la mayoría de las yerberas, sobadoras y otras curanderas llevan a cabo actos rituales específicos que van desde oraciones o simples invocaciones a largas y complejas ceremonias. Todos estos ritos implican momentos de encuentro de las curanderas con el poder divino. Para ellas, la enfermedad no puede ser reducida a un simple desorden que puede ser remediado por medio de la ingestión de una sustancia química correcta. Es precisamente en esta

dimensión ‘oculta’ en donde el poder de las curanderas es más evidente. Su habilidad para sacar *aigres* o ‘malos aires’ (espíritus malignos), neutralizar al ‘mal de ojo’, reencontrar el *tonalli* perdido (fuerza vital), librar al paciente de toda suerte de influencias maliciosas o malévolas dependen de su poder de acción en el dominio espiritual. Doña Marcela, una curandera de Chiapas, precisa:

Lo importante en la acción curativa de los doctores tradicionales, aquellos que llamamos *iloletik*, es el espíritu, el alma y no las plantas u otras formas de medicina material. Es por esto que leen los pulsos y usan otros medios para diagnosticar causas sociales de la enfermedad más bien que causas físicas o psicológicas (notas de la autora).

Ciertas plantas medicinales se usan como apoyo, pero no pueden ser el corazón de su acción curativa. Elena Islas habla del método usado por su mama, doña Rufina, curandera en San Miguel Tzinacapán en la sierra de Puebla:

Mi mama curaba todo: susto, mal aire, mal de ojo... Ella curaba todo pero nunca hizo ningún mal aun si sabía cómo hacerlo. Ella debía rezar todo el día. Solo si salía o si la gente venía a visitarla ella paraba... ella rezaba hasta la media noche (Almeida, 1986: 6).

En este capítulo abordamos el estudio de algunos de los recursos, técnicas y de los estilos de curación más comunes en el territorio mesoamericano. (En contraste, el capítulo siguiente se enfocará más en la percepción que las curanderas tienen de sí mismas y de su misión en la vida). Existen muchos estilos de curación ritual, la mayor parte de ellos aun practicados por las curanderas contemporáneas de México. En seguida se encontrarán descripciones de varios estudios y algunos parten de mis propias investigaciones de observación participante en ceremonias curativas.

DOÑA LUCÍA, UNA CURANDERA CAMPESINA

Ella recibe a una mujer urbana originaria de la ciudad de México en su humilde casa campesina. La luz crepuscular revela un incensario de barro negro de diseño prehispánico depositado en el suelo y del cual emana una columna de humo blanco. Tanto la curandera como su paciente mantienen un ayuno estricto desde varios días. La curandera

diagnosticó que la paciente sufre a causa de la envidia y de los pensamientos dañinos de sus colegas de oficina. Doña Lucia dirige la mirada hacia un altar doméstico en el cual se encuentran imágenes y estatuillas sagradas: Jesús, la Virgen, y algunos santos. Invoca la presencia divina, pidiéndole a Dios librar ésta mujer de las perturbaciones que la afectan. Toma el incensario en sus manos y ventila el humo sobre todas las partes del cuerpo de la paciente. Acto seguido, le da un paquete de raíces picadas y le explica cómo tomarlas para que las sustancias de las plantas la purguen. Después de la cual, le explica doña Lucia, que “se sentirá mejor porque el mal habrá sido expulsado”. Antes de despedirse, la mujer deja un donativo sobre el altar.

En México, actos curativos de éste tipo se han practicado por siglos. Para las curanderas campesinas, no son más que una extensión de su posición en sus comunidades rurales. Al mismo tiempo, son reveladores de la posición de lo femenino en su cosmología.

El ESPIRITUALISMO TRINITARIO MARIANO

Forma de religiosidad popular propia de las zonas pobres y marginadas tanto de las ciudades como del campo. Crece rápidamente en México y se expande por toda América central y hasta América del sur. De acuerdo a investigaciones fidedignas, el movimiento se inició en 1866 con Roque Rojas, un ex seminarista de la pequeña ciudad de Contreras, cerca de la ciudad de México (Ortiz, 1990: 31). Las creencias de los espiritualistas llevan la marca de influencias pre hispánicas, entretejidas con préstamos cristianos, judaicos e hinduistas. Los fieles se definen a sí mismos como las tribus perdidas de Israel; creen en la reencarnación; sus cantos invocan una divinidad presente en los mares, los ríos, las piedras, la luz, la tierra, los insectos y los cuatro rincones del mundo. Una imagen de la trinidad (un simple triángulo abstracto) es la pieza central del altar.

En el espiritualismo, la curación se logra mediante técnicas espirituales. Algunas hierbas suelen ser prescritas (con grandes variaciones de un templo al otro) y se aplican frecuentemente masajes. Ahora bien, la curación propiamente dicha ocurre por la acción de los espíritus protectores que actúan a través del curandero o de la curandera mientras se encuentra en estado de transe/posesión. El espiritualismo fomenta la relación directa con el mundo de los espíritus protectores. En sus templos,

las mismas posiciones jerárquicas son accesibles a hombres y mujeres, pero los cargos superiores son más frecuentemente ocupados por mujeres (Finkler, 1979; Lagarriga, 1991; Ortiz, 1989).

Doña Lola era la fundadora y la guía de un templo espiritualista en Cuernavaca, Morelos en México. Se encargaba de seleccionar y entrenar miembros de la comunidad que tenían ‘facultades’, es decir *mediums*. Mediante la posesión espiritual y el transe, una mujer puede volverse ‘portadora de conocimiento’ y adquirir una dignidad especial mediante ello. Transformada en un receptáculo de lo divino, guía, cura y enseña. En la actualidad, los espiritualistas se dividen en siete sellos, o capítulos, cada uno con sus propias características. El Sexto Sello, al cual doña Lola pertenecía, fue fundado por Damiana Oviedo, cuya biografía se ha transformado en un verdadero mito de fundación y se revisara en el próximo capítulo.

El uso de enteógenos en la curación

Otro estilo curativo involucra poderes de diagnóstico y de curación obtenidos con estados alterados de consciencia. Como lo veremos más extensivamente en el capítulo siguiente, el término ‘enteógeno’ fue acuñado por Gordon Wasson (1983 [1966]: 113) y retomado por otros estudiosos para designar el conjunto de mandatos culturales asociado con la ingestión de alucinógenos. Es una manera de comunicar con la divinidad y de vislumbrar las causas del mal así como obtener instrucciones sobre la manera de expulsarlo y de curar al enfermo. En San Bartolo Yautepec, un pueblo Zapoteco del Estado de Oaxaca, un estudio señala el uso de la (*Rivea corymbosa*) por la curandera Paula Jiménez, llamándolo *ololiuhqui*. (Ruiz de Alarcón, 1619). Las prácticas de las curanderas contemporáneas aun corresponden a las descripciones del inquisidor encargado de destruirlas. Durante un ritual que requiere una dosificación exacta de varias semillas, encantaciones y la consciencia de su propio lugar y temporalidad, se prepara una poción que será ingerida en cantidades variables por la curandera y su paciente. Ahora, en posesión de saberes y poderes divinos, la curandera puede proceder a la curación (Wasson, 1966: 344).

La hermana Juana

Doña Juana, como los habitantes de aquel barrio pobre de Cuernavaca la conocen, encarna aun otro estilo de curación. Un día le han traí-

do una niña con ‘cólicos fuertes’. Doña Juana se dirige a una imagen de Cristo en la cruz, a quien pide que cure a la niña. Luego, frota a la niña con ungüentos y yerbas mientras reza sin cesar. Reza todo el tiempo como en un murmullo, repitiendo frases algunas veces inaudibles; prosigue hablando con la imagen de Cristo. Como el estado de la niña no mejora, Juana interroga a la imagen para saber cómo seguir con el tratamiento. Frecuentemente, las espiritualistas, inician la cura invocando y preparándose para dejarse invadir (rito de posesión) por un espíritu curativo poderoso: el hermano Juan de la Selva o Ramón Piel Roja. El espíritu invocado por ellas, no es un ser trascendente sino una presencia inmanente. Sin embargo, la imagen a la que se dirigen es la de Cristo.

La hermana Juana vuelve a la niña, le administra una ‘limpia’ y soba de nuevo. Esta vez logra ‘sacarle el mal’ y la cura. Esta curación fue obtenida gracias a su poder de convocar la ayuda divina (Baytelman, 1986; Marcos, 1989b).

En su papel de curanderas, las mujeres trascienden las limitaciones de sus roles sexuales (de género), sociales y culturales, una característica que no es ninguna exclusividad de las prácticas curativas espiritualistas, donde, recordemos, las mujeres tienden a predominar en la jerarquía interna. En este estilo de curación como en otros el predominio femenino no es solamente cuantitativo sino también cualitativo. Por ejemplo, recordemos que la autoridad mayor entre los *graniceros* o ‘seres del tiempo’ (curanderos capaces de controlar el granizo, la lluvia y el relámpago en la región de los volcanes, cerca de la ciudad de México) está en manos de una mujer que transmite este poder por linaje femenino (Viesca, 1984, comunicación personal).

En la cosmología mesoamericana antigua, así como en el de las prácticas curativas populares en donde su influencia aun prevalece, la medicina es un arte de intercambio con la divinidad. Es la capacidad de sumergirse en lo divino y el dominio sobre conocimientos revelados. Es la capacidad de iluminar misterios arcanos y el poder de intervenir en situaciones inciertas para restablecer una armonía perturbada. Durante los rituales de curación, las curanderas mexicanas usan sus poderes para resolver las necesidades de quienes las rodean.

EN FUSIÓN CON LO SAGRADO: LAS PERCEPCIONES DE LAS CURANDERAS SOBRE SÍ MISMAS

“Soy una mujer que nada en lo sagrado” (María Sabina, mujer sabia de los hongos sagrados).

Las realidades y experiencias sobrenaturales son un componente clave de la existencia diaria de las curanderas. Su manera de comprender cómo curan, su autopercepción implica el dominio de lo sobrenatural. Se perciben alternativamente como vehículos de la divinidad, vasijas o receptáculos que la incorporan, mensajeras de la sabiduría divina, compañeras del espíritu que comparte su tarea, o, finalmente, como servidoras de poderosos espíritus. Mi investigación participativa me ha permitido empezar a entender las formas en que se relacionan con el dominio sagrado. Sin que sean mutuamente excluyentes, las cuatro categorías del vehículo, del vaso, de la compañera y de la servidora expresan adecuadamente la profundidad y el poder de especialistas en asuntos religiosos capaces de sumergirse en la divinidad y emerger de ella para aliviar sufrimientos y padecimientos propios de la condición humana.

VEHÍCULOS DE LO SAGRADO

Si bien la curandera, en tanto vehículo, recibe el espíritu, no lo hace como si ella fuera una materia inerte. Al contrario, vibra, está viva. Aún en la posesión por la divinidad, conserva el oído, la palabra, la vista y su libertad de movimiento. Sus límites humanos son flexibles, plegables, reverberantes y permeables, lo cual permite que algo del dominio sobrenatural fluya hacia su ser terrenal. Las curanderas que son vehículos participan activamente en la transferencia de lo divino a los humanos.

Está anocheciendo, la llama vacilante de las velas revela y vuelve a ocultar a las curanderas mazatecas reunidas para salmodiar encantamientos. Una de ellas canta con una voz que parece abarcar la sierra que mar-

ca el horizonte, con sus profundas barrancas y sus vastas planicies. Su canto, dramático y cargado de emoción, parece entrar en sintonía con el entorno físico. Las frases son redundantes: “soy mujer que mira hacia adentro... soy mujer que mira hacia adentro... soy mujer que mira hacia adentro, dice” (Estrada, 1998: 116).

Las curanderas reunidas para ésta ‘velada’ curativa estaban esperando que la ‘carne de Dios’, el *teonanacatl*, el hongo alucinógeno (*psilocybe mexicana*) altere sus percepciones ordinarias, les abra nuevos horizontes y empiece a hablar a través de ellas. Cada una de las estrofas rítmicas se concluye con la palabra *tzo* que significa ‘dice’ en el habla mazateco de los habitantes de las montañas que colindan con los Estados de Oaxaca y de Puebla. Ésta palabra indica que es la divinidad que habla, no las curanderas que le prestan su voz. Irene, Apolonia, así como las otras curanderas de la región, cuando cantan, siempre terminan sus oraciones con la palabra *tzo*.

Soy mujer remolino, dice.

Soy mujer de luz, dice.

Soy mujer sabia en Lenguaje, dice.

Soy mujer que mira hacia adentro, dice.

Soy mujer que examina, dice.

(Estrada, 1998: 113, 115, 116).

El mensaje curativo no viene de ellas mismas, tampoco son ellas quienes prescriben las hierbas medicinales, es lo sagrado actuando a través de ellas. La forma en que se expresan no deja dudas sobre este hecho sutil y significativo: “soy una mujer sabia en medicina, dice” (ibíd.: 115).

Estas sabias mujeres mazatecas no viajan ni al cielo ni al inframundo. Reciben lo sagrado en sus cuerpos. Están inundadas por lo divino, ampliando sus confines para abarcar la esencia, contener lo infinito. Son vehículos que transportan poderes curativos sagrados a la comunidad humana.

LAS CURANDERAS COMO RECEPTÁCULOS

Las curanderas que pertenecen a la tradición de los *templos* espiritualistas usan el término ‘vaso’ para calificar a las mujeres que reciben el espíritu en ellas. En su calidad de vasos, son simultáneamente instrumentos y receptáculos de los poderes curativos del espíritu. En sus palabras, ‘mujeres humildes’ se identifican así con el Todo Poderoso.

En la tradición espiritualista, las mujeres pueden ser receptáculos del creador así como de entidades sobrenaturales (Ortiz, 1990: 51). Ya que, como lo hemos visto en el capítulo anterior, son generalmente mujeres las que ocupan los rangos superiores de la jerarquía de los templos (Finkler, 1979: 103), la expansión rápida de los templos espiritualistas puede ofrecer nuevas posiciones de autoridad a mujeres, así como un status considerable dentro de sus comunidades.

Tranquilamente sentada a un lado del altar del templo, doña Agustina espera a sus pacientes. Llega un hombre maduro modestamente vestido que explica su dolencia. El espíritu protector habla por el intermedio de doña Agustina. Un asistente anota la prescripción y las recomendaciones. Después de que el ritual de posesión habrá terminado, doña Agustina no recordará lo que oyó, dijo e hizo en estado de posesión.

Es la divinidad quien elige tal curandera como vaso. Durante su entrenamiento aprende a dejar el espíritu actuar por su intermedio. Tiene también que aprender cómo tratar a los espíritus malignos o travessos que podrían estorbar sus funciones curativas. En términos generales, su contribución a la curación consiste principalmente en remover los obstáculos al desempeño de la divinidad en y a través su cuerpo.

VIAJERA CÓSMICA: LA MENSAJERA

Imaginen la mensajera como una corredora veloz entrenada a recorrer largas distancias por montañas, valles, desiertos, bosques, ciénagas, capaz de mantener su esfuerzo indefinidamente, más allá de los límites de la resistencia humana. Existían tales corredores en el imperio azteca. Eran los mensajeros que traían noticias de los guerreros desde los campos de batalla, rumores sobre aliados y enemigos, y que también proveían al emperador, en las altiplanicies, de Tenochtitlán, pescado fresco de las lejanas costas del Golfo. Estos corredores, que luchaban contra las fuerzas de la naturaleza, no parecían conocer el cansancio. Las mensajeras de lo divino se parecen a éstos corredores de larga distancia, sólo que ellas parecen transitar por los peligrosos linderos de la consciencia y de la percepción. Se sumergen en los misterios, las oscuridades y perplejidades de la existencia para volver con noticias de la divinidad, curas, alivios y revelaciones.

Como ya lo hemos indicado, Damiana Oviedo fue la fundadora de un linaje de la herencia espiritualista. La guía del Templo de Belén de la ciudad de Jalapa relata con estas palabras la fundación de su linaje:

La primera mujer que descendió al planeta Tierra para dar a conocer la luz del Señor, fue Damiana Oviedo, y por eso los templos llevan también ese nombre. Desde el momento en que nació Damiana dijo muchas cosas que el Señor le había indicado; vivió tres días y murió, y a las veinticuatro horas revivió y siguió una vida normal...Desde la edad de siete años, sus padres, que eran cristianos, le decían que por que ella no le gustaba ir a la iglesia; y ella contestaba “en lugar de ir a la iglesia, donde no aprendo nada, mejor voy a la escuela”...desde chica encendía su veladora y ponía su vaso de agua y rezaba...Como a los trece años, fue a Manzanillo y allí fundó el primer templo en una casa muy humilde...luego el Señor le hablo y le dijo que tenía que implantar la luz en la ciudad de México, y se fue allá y lo fundó y la seguían las multitudes (Lagarriga, 1991: 31).

‘Implantar la luz del Señor’ es una de las formas de traer noticias del espíritu divino a éste mundo, tarea de la mensajera. Cuando estos mensajes se refieren al dolor y a la enfermedad, desempeñan una función diagnóstica y terapéutica. Al escuchar al espíritu y dejarse señalar e influir por él, las curandera mensajeras reciben la comunicación. Esta concierne principalmente cuestiones espirituales y de salud y, sólo en segundo lugar, preocupaciones materiales.

Paula Jiménez, de San Bartolo Yautepec, toma una infusión de *ololiuhqui* para prepararse a ser mensajera de los dioses en la tierra (Wasson, 1966). Más activa que la mujer vaso, la mensajera colabora con ambos: el espíritu y el paciente, tomando las demandas de éste entre sus manos y llevándolas a otro nivel de realidad. De la divinidad, de Dios, de las fuerzas benéficas ella se esfuerza para traer al dominio humano bendiciones y saberes. Ella se desplaza saltando entre los dominios de lo sagrado y de la tierra, no es un simple viaje de ida y vuelta, sino un difícil vaivén sostenido por humildes rezos y peticiones hasta que la angustia y el dolor hayan encontrado algún alivio (Wasson, 1966:336, 337).

Como lo muestra el estilo de sus rituales, las mensajeras son intermediarias. Rosa, una curandera del Estado de Guerrero, en busca de protección para su paciente, insiste en ir de nuevo para hacerle saber

a la divinidad que es urgente. Pide a su paciente que espere en silencio y oración. Ella exige un silencio profundo mientras va a hablar con el Todopoderoso. Nada la hará más feliz que regresar con una respuesta positiva para los sufrimientos del paciente, con una nueva comprensión de su predicamento y con palabras tranquilizadoras y de consuelo que no son suyas sino del espíritu. Ser una mensajera es una manera de comunicarse con Dios, de colaborar y trajar a su lado y con Él en el alivio de dolores y padecimientos humanos.

LA COMPAÑERA

Ella y Dios son colegas, compañeros y socios con una tarea en común: mitigar el sufrimiento. Puede tratarse de devolver al doliente su sombra perdida (su *tonalli* o alma), de calmar convulsiones o de ayudar a una persona afectada por un susto para recobrar la paz interna. Dirige sus peticiones a la divinidad con tono de familiaridad, como si compartiera una tarea con su socio divino. Acaban de llevar una niña picada por un alacrán a la Hermana Julia, de Cuernavaca. Parada frente a una imagen de Cristo, implora: “¡Jesucito, no me falles, dime lo que tengo que dar a ésta muchacha!” (Baylelman, 1993: 66). “¿Una inyección en el brazo?”, pregunta. El tono de su voz es alegre, veloz, a veces excitado, pero siempre práctico, de ninguna manera solemne o piadoso. Voltea hacia los padres que esperan ansiosamente y anuncia que la niña necesita una inyección. Acto seguido, se libra a una serie de acciones sorprendentes. De una mesa imaginaria frente a ella, toma una jeringa y algunos otros instrumentos y mima el gesto de aplicar una inyección. Después de media hora de espera que Julia pasó frente a su televisor, aparece otra vez frente a los asistentes. El estado de la niña no ha mejorado, el aspecto de su brazo es quizás peor. Julia voltea bruscamente hacia la imagen de Jesús. “¿No tienes vergüenza?”, le pregunta. “Me has pedido que le hiciera una inyección y no sirvió para nada. Me has fallado, ¿qué tienes contra mí? La niña aún está enferma. No permitiré que me sigas tratando así. Dime lo que tengo que hacer”. Silencio. Escucha detenidamente y entonces: “¿otra inyección? Muy bien, pero ésta vez tienes que hacer tu parte”. Repite el ritual. Pasan unos minutos; la inflamación baja y la muchacha parece sufrir menos. Julia acompaña a la paciente y su familia a la puerta. No suele cobrar sus servicios y cuando los padres le

ofrecen tres billetes de diez pesos, les mira a la cara y, sin una palabra, les devuelve el dinero.

La forma en que Julia se acerca a la divinidad, Jesús, expresa la totalidad de una cultura en la cual el dominio religioso es aceptado tan naturalmente como cualquier otro. La niña se alivió y volvió a su casa. La hermana Julia volvió a su televisión, envuelta en la semi oscuridad de su choza con piso de tierra. No hubo huellas de la tensión dramática, los trances y el nivel de emoción que acompañan las intervenciones de muchas otras curanderas. El colaborador de Julia, Jesús, simplemente cooperó con ella en una tarea común. En ningún momento pareció prestar una atención especial al evento. Siempre supo que sin ayuda divina, nunca hubiera sido capaz de curar a la niña. Julia es una mujer más en la vecindad: tan pobre y humilde como las otras, 'sin escuela' como ellas. Su contacto con la eternidad no la ha hecho orgullosa. No pide ninguna compensación para sus servicios. Atiende a los padecimientos de su comunidad y comparte ésta tarea con la divinidad. Tiene pocas necesidades. Organizó su vida de manera a permanecer disponible y poder responder cualquier pedido de ayuda con el auxilio de la divinidad. La curandera 'compañera' no recibe el espíritu sobrenatural en su cuerpo como la curandera 'vaso'. Tampoco tiene la obligación de transmitir un mensaje divino, como la 'mensajera'. Tampoco es un 'vehículo': no está sola, en transe ni en estado de posesión. Es simplemente una 'compañera' algo juguetona que cumple con una tarea curativa.

SERVIDORAS DE LO DIVINO

Muchas curanderas son yerberas, parteras, hueseras y hablan de sí mismas como servidoras de lo divino. Cuando prescriben una planta curativa, soban una articulación lastimada o atienden un parto, realizan al mismo tiempo un ritual. El compartir contenidos simbólicos con el paciente, no es menos importante que la inmersión dramática en la divinidad o colaborar familiarmente con ella. Esto es particularmente cierto cuando el tratamiento implica una limpieza, una búsqueda de la sombra perdida, la atención a un susto o la curación del mal de ojo, cuatro categorías de padecimientos que no pueden ser reducidos a simples desequilibrios físicos. Estas categorías de enfermedad no pueden ser reducidas a simples desequilibrios. De hecho, es en ésta dimensión

que los poderes de una curandera, aun si se trata de una yerbera, son lo más evidentes. Ellas también tienen la capacidad de expulsar los ‘malos aires’ o *aigres* del cuerpo afligido de sus pacientes. Otros de sus poderes les permiten neutralizar el mal de ojo o recapturar una sombra (*tonalli*) perdida o aún de liberar a sus pacientes de aquellas entidades espirituales traviesas o a veces malignas que habitan el tan complejo cosmos mesoamericano.

En los sectores populares, casi cada mujer, además de saber aplicar remedios caseros, tiene la capacidad de hacer una limpia. Este rito es un acto que implica una muy peculiar percepción del universo y de sus significados implícitos y generalmente inaccesibles a la mayor parte de la gente.

Las parteras eran las grandes sacerdotisas del mundo azteca. Alentaban a las mujeres que entraban por primera vez al ‘campo de batalla’ que era la ceremonia del parto. Ellas dirigían el proceso: daban masajes, rezaban, recetaban hierbas y acompañaban las parturientas al *temascal* (especie de ‘sauna’ indígena) y las preparaban para la ‘batalla’ decisiva (Sahagún, 1982: 383-384). Actualmente, las parteras son aún altamente apreciadas y asisten muchas mujeres en sus partos. Las técnicas que usan varían de un pueblo al otro (Marcos, 1996: 124). Hoy se suele llamar ‘parteras empíricas’ a las que han sido entrenadas en el seno de sus tradiciones orales y ‘empíricas’ y cuyos conocimientos se arraigan en una tradición a veces milenaria. Tienen un amplio conocimiento práctico de las hierbas y de los rituales que deben acompañar su ingestión. Sus encantaciones dotan al cuerpo de la mujer con significados cósmicos que la estimulan a afinar sus flujos internos con las fuerzas naturales dadoras de vida. Saben acomodar masajeando el vientre, al no nato cuando este viene en mala posición.

Las mujeres que cumplen con éstas funciones curativas son servidoras de la divinidad. Al hacerlo, atienden a la comunidad como poderosas mediadoras en su bienestar.

MARÍA SABINA, LA SABIA DE LOS HONGOS SAGRADOS

Como un vaso vacío abierto a lo impensable, inimaginable e inasible, ella, como parte de la naturaleza, recibe el espíritu y establece con

la divinidad una relación propicia al desempeño de su misión. Son la intensidad de ésta relación, aunada a su profundo compromiso con el bienestar de su comunidad los que la guían y la sostienen en su arte de curar. Transformada por la divinidad, es sucesivamente receptáculo, mensajera, compañera y servidora de los dioses. María Sabina es una de las mujeres sabias del *teonanacatl*, como se llama al hongo sagrado que es ‘carne de los dioses’. Pertenece a esa vieja tradición que pervive entre los mazatecos, un grupo indígena de los linderos entre los Estados de Puebla y de Oaxaca. Protegida por la montañas escarpadas de la sierra madre, la tradición de las veladas, largas ceremonias curativas nocturnas, se ha mantenido viva. Un elemento importante de éstas veladas es la ingestión de hongos psicotrópicos o santos niños, como la curandera –‘chamana’ los llama. María Sabina es una de las más conocidas entre las especialistas de éstos rituales curativos. Durante la ceremonia de curación, canta una letanía cuyas repeticiones rítmicas y redundancias semánticas ejercen un efecto hipnótico sobre los asistentes. En el estado de trance alcanzado, se concibe como un vehículo de las voces de los dioses y una intermediaria entre su universo y el dominio humano.

Las Américas se distinguen entre todas las regiones del mundo por su abundancia en lo que Gordon Wasson definió como ‘enteógenos’ –semillas, hojas, flores, malezas, raíces, cactus y hongos que, al ingerirlos, ‘conectan con los dioses’. Es también la región más rica del mundo en término de saberes sobre los enteógenos y la manera de usarlos. (Schultes y Hoffman, 1982: 62). En las Américas, el número de todos los elementos vegetales conocidos y usados para inducir estados alterados de consciencia es mucho mayor que en el conjunto de todos los otros continentes del mundo. En Mesoamérica, las plantas sagradas que permitían que los humanos se comunicaran con lo sobrenatural o enteógenos eran medios de curación privilegiados. Se ha estimado que su uso y las tradiciones asociadas con él se remontan a más de diez mil años (Furst, 1976: 8). Incrustadas en ritos religiosos, estas tradiciones y sus pervivencias contemporáneas testimonian un legado y una abundancia de recursos en las vidas de los pueblos mesoamericanos.

En 1956, Wasson grabó una de las veladas sagradas de María Sabina y le dedicó luego estudios detallados. Supo reconocer los pasos mediante los cuales la curandera-‘chamana’ y los otros participantes en el ritual se sumergen progresivamente en lo sobrenatural. Es siempre una activi-

dad comunitaria. La familia cercana se congrega alrededor de la persona enferma mientras la familia extendida se mantiene en ayuno cantando. Los parientes cercanos y más lejanos se unen para acompañar al paciente durante toda la noche, hasta que éste expulse el mal¹¹.

Una característica de ésta ceremonia es que la ‘chamana’ canta durante toda la noche. Álvaro Estrada, el sobrino de María Sabina, tradujo sus cantos del mazateco al castellano (Estrada, [1977] 1998); H. Munn realizó una versión inglesa a partir de la traducción de Estrada (Munn, 1981). Éstos cánticos dan testimonio de la pervivencia (Quezada, 1997) de un universo secreto y hermético de creencias. Estas creencias nos permiten a su vez asomarnos a la cosmología subyacente a la percepción mesoamericana de la realidad.

Uno de los primeros manuscritos de la época colonial es la *Psalmodia Cristiana* traducido por Anderson, nos encontramos en el prólogo, estas palabras de Fray Bernardino de Sahagún:

Una de las cosas por las cuales los indios de Nueva España eran particularmente cuidadosos era con la devoción a sus dioses ...que honraban de varias maneras y a los cuales dirigían cantos y alabanzas implorándolos día y noche en los templos y oratorios, cantando himnos y formando coros y danzando en su presencia... después de que fueron bautizados, se han hecho muchos esfuerzos para conminarlos a abandonar esos viejos cánticos de alabanzas a sus dioses falsos y de cantar solamente alabanzas a Dios y a Sus santos...porque en los viejos cánticos cantaban principalmente cosas idolátricas en un estilo tan oscuro que nadie los podía entender salvo ellos mismos...en este volumen llamado

11 Ceremonias comparables se reportan en Ameyaltepec, en el Estado de Guerrero. Como lo narré en la introducción, Chanta, una mujer indígena de habla náhuatl que se mantiene pintando escenas de la vida de su pueblo en papel ‘amate’, me ha concedido largas entrevistas en las cuales describió minuciosamente las fases de ésta ceremonia, que puede durar hasta una semana, durante la cual la persona enferma, sus parientes cercanos y su familia extendida mantienen un estricto ayuno y rezan en silencio, mientras la curandera-chamana lleva a cabo la ceremonia. El sitio tiene que ser un lugar apartado y tranquilo, alejado de los ruidos de la ciudad. La experiencia dramática que vive la persona enferma y los suyos puede incluir verlo expulsar cosas heteróclitas por la boca: insectos y gusanos de todos tamaños y otros seres que no se parecen a nada conocido. La experiencia, consistiendo en ver y oír poderosos espíritus y hablar con ellos, tiene mucho en común con lo que ocurre en las ‘veladas’ de María Sabina. En Ameyaltepec, la poción que incrementa la intensidad y la extensión de la percepción es la semilla del *ololuhqui* (Rivea colymbosa, ver Marcos, 1979).

Psalmodia Christiana, estos cánticos [cristianos] han sido impresos en lengua Náhuatl para que abandonen completamente los viejos cánticos so pena de castigo...a cualquiera que vuelva a cantar los viejos cánticos...para que canten únicamente los de Dios y Sus santos (Anderson, 1993[1583]: 7,8).

Ángel Garibay (1964) comenta: “ellos (los franciscanos) soportaban los cantos y las danzas (tradicionales) pero se esforzaban para que fueran cristianizadas” (Anderson, 1993: ix).

En los rituales curativos de María Sabina, como en aquellos que se practican en casi cada ceremonia indígena del área mesoamericana, los santos católicos y especialmente la Virgen María son frecuentemente invocados en las letanías, los cantos y cánticos y las oraciones. La traducción de la *Psalmodia* al náhuatl por Sahagún puede inducirnos a pensar que, desde el siglo XVI tomó forma una verdadera hibridación entre las religiones indígena y cristiana. Ya que para los frailes, la catequización era un esfuerzo por cambiar las devociones locales, se empeñaron en sustituir las invocaciones de los espíritus sobrenaturales y de las deidades por oraciones a los santos, a la Virgen y a Cristo. Lo que ocurrió en los primeros años de la Colonia no fue ninguna ‘apropiación autónoma’ (Bonfil, 1984) y tampoco una ‘interpenetración de civilizaciones’ espontánea (Bastide, 1978) sino más bien una sustitución de imágenes e invocaciones en parte motivado por el miedo a ser castigado por los agentes de la fe conquistadora. Como lo han notado varios estudiosos (ver por ejemplo Gruzinski, 1988: 232), protegido por este barniz cristiano (Hunt, 1977: 230), el armazón fundamental de las creencias indígenas pudo mantenerse en gran parte intacto. Por tanto, los cantos de María Sabina, revestidos de imaginería católica, pero tan ‘oscuros’ como los cánticos ancestrales registrados por Sahagún poco antes de 1590, abren ventanas hacia los significados arcanos subyacentes a las expresiones poéticas y revelan su valor literario y su importancia moral (Anderson, 1993: ix). Oír y leerlos en consonancia con la interpretación de la poesía y literatura náhuatl de Miguel León-Portilla (1969, 1984) podría ser muy fecundo. Por su parte, John Bierhorst, en el prefacio de su traducción del náhuatl al inglés de los *Cantares mexicanos* cita una frase que pudiera aplicarse a las experiencias de María Sabina: “del cielo, ah, vienen buenas flores, buenos cantos” (1985: 4). Y el poeta azteca canta: “hemos bebido del vino del hongo...”.

La vena poética de María Sabinas recuerda la de éstas antiguas estrofas. Aquí están sus cantos citados extensamente. Acostumbrarnos a sus ritmos y redundancias, apreciar su calidad poética y espiritual debe conducirnos a acercarnos con respeto a un universo religioso tan ajeno a la mentalidad moderna.

Soy mujer de pensamiento
Soy mujer de asuntos de autoridad
Soy mujer que ha hecho parir
Soy mujer sabia en medicina, dice
Soy mujer sabia en lenguaje, dice
Soy mujer de sabiduría, dice
Soy mujer que mira hacia adentro, dice
Soy mujer que examina, dice
Soy mujer que llora, dice
Soy mujer que truena, dice
Soy mujer sabia en hierbas, dice
Soy mujer sabia en medicina, dice
Soy mujer sabia en lenguaje, dice
Soy mujer chuparrosa, dice
Soy mujer que chupa, dice
Soy mujer limpia, dice
Soy mujer arreglada, dice
Soy mujer estrella grande, dice
Soy mujer luna, dice

Es mujer de luz, dice
Es mujer día, dice
Nuestra mujer santo, dice
Nuestra mujer santa, dice
Nuestra mujer espíritu, dice
Nuestra mujer de luz, dice
Nuestra mujer aerolito, dice
Nuestra mujer remolino, dice
Nuestra mujer santo, dice
Nuestra mujer santa, dice
Nuestra mujer de las alturas, dice
Nuestra mujer que da luz, dice

Es la mujer limpia, dice
Es la mujer arreglada, dice
Es amanecer arreglado, dice
Tu nuestro Padre Santísimo, dice
Ah es Jesús, dice
Tú eres el santo, dice
Tú ere la santa, dice
Tú eres la madre, dice

Madre que tiene vida
Madre que se mece, dice
Madre de brisa
Madre de rocío, dice
Madre que pare
Madre que se pone en pie, dice
Madre de leche
Madre fresca
Madre tierna, dice
Madre que crece
Madre verde, dice
Madre fresca, dice
Madre tierna, dice

Nuestra mujer santo, dice
Nuestra mujer santa, dice
Nuestra mujer espíritu, dice
Nuestra mujer de luz, dice
Es mujer día, dice
Es mujer día, dice
Nuestra mujer de luz, dice
Nuestra mujer espíritu, dice
Es mujer de luz, dice
Es mujer día, dice

Soy mujer que mira hacia dentro, dice
Soy mujer que examina, dice
Soy mujer sabia en medicina, dice
Soy mujer sabia, en lenguaje, dice
Y soy mujer de sabiduría

Soy mujer de luz, dice
Soy mujer de luz, dice
Soy mujer de luz, dice
Soy mujer que nada en lo sagrado (Estrada, 1998: 112-118).

María Sabina afirma que son los ‘pequeñitos’ los que hablan. “Si digo... soy una mujer que nació sola, los niños hongos son los que hablan” (ibíd.; 49,50). Continúa: “el Dios que vive en ellos entra en mi cuerpo. Yo cedo mi cuerpo y mi voz a los niños santos. Ellos son los que hablan, en las veladas trabajan en mi cuerpo...” (ibíd.: 90).

LA CORPORALIDAD:

NARRATIVAS Y METÁFORAS

Y Huemac lo supo luego: ya está enferma su hija.

Dijo entonces a las mujeres que la cuidaban...
como comenzó a entrar en calentura mi hija....

Y las mujeres que la cuidaban respondieron.

Es el Tohuenyo, que está vendiendo chile: le ha
metido el fuego, le ha metido el ansia...

(Códice Matritense, 1964[1547] en Toltecayotl

León Portilla: 378).

Las percepciones corporales están íntimamente ligadas al género, esta relación es particularmente evidente en las fuentes mesoamericanas. Los conceptos de equilibrio y de fluidez (ver capítulo 2) son a su vez fundamentales en la construcción y percepción del cuerpo en la antigua Mesoamérica y particularmente en México. Una revisión de las fuentes primarias para la historia del México antiguo manifiesta un concepto de la corporalidad que pudiera definirse como ‘pensamiento encarnado’. Los conceptos de equilibrio, fluidez y género definen la manera en que el cuerpo es conceptualizado y percibido (López Austin, 1984). El cuerpo es una forma simbólica poderosa. Según Mary Douglas, es una superficie en la cual están inscritas las reglas, las jerarquías y hasta las obligaciones metafísicas propias de una cultura (1982). El género está circunscrito por ella.

Tratándose de Mesoamérica, una distinción estricta entre el sexo (biológico) y el género (cultural) llevaría a una visión distorsionada. Tal distinción, con las reminiscencias a las viejas metáforas europeas que conlleva, encuentra poco soporte en las fuentes primarias mesoamericanas (Joyce, 2000: 7). No hay aquí ningún hilomorfismo que someta la materia a la forma y pudiera justificar por analogía una sumisión de la mujer (madre-materia) al hombre (dueño de las ideas y formas). Tampoco se encuentran aquí rasgos de la superioridad del espíritu sobre la carne tan característica de la tradición cristiana del segundo milenio.

Cabe recordar que, para los mesoamericanos, la piel no es una barrera hermética entre el interior y el exterior del cuerpo. Las múltiples entidades ‘ánimicas’ (no ‘materiales’) residen en ciertas partes del cuerpo, pero no están fijas permanentemente en ellas (López Austin, 1988: 182). Oscilan más bien entre diferentes partes del cuerpo y transitan entre el interior y el exterior de los linderos permeables del cuerpo. El límite entre la naturaleza y la cultura así como entre el sexo y el género es igualmente poroso y fluido. Ambiguas, en permanente tránsito entre dos polos, las identificaciones de género no pueden desvincularse de las manifestaciones corporales, como ningún cuerpo en el universo puede ser desprovisto de características de género. Esto se aplica tanto para los fenómenos naturales y físicos como a las manifestaciones de entidades y seres sobrenaturales (López Austin, 1988: 57). Ya que el pensamiento mesoamericano está enmarcado por metáforas, una exploración de sus metáforas religiosas y de sus estilos narrativos proporciona intuiciones carnales sobre la inseparabilidad entre el ‘género’ y el ‘sexo’.

La corporalidad no sólo se reconocía plenamente, sino que era concebida como el nexo de las relaciones entre los humanos y el universo. El cuerpo no se podía desincrustar de la trama cósmica dentro de la cual todas las actividades humanas adquirirían su significado. Era un cuerpo consonante con el universo, eco de las fuerzas cósmicas y permeable a todas ellas, las que, en categorías occidentales, se llamarían las fuerzas ‘físicas’ y las que no lo son. En realidad, en el pensamiento mesoamericano, no había discrepancia entre lo ‘físico’ y lo ‘no físico’, ninguna disyunción ontológica entre lo material y lo no material, entre el cuerpo y el alma. La persona era simultáneamente y plenamente cuerpo y entidades anímicas (López Austin, 1988: 236). Además, el sentir religioso de los mesoamericanos era libre de oposiciones binarias entre la razón y la pasión, la cultura de la naturaleza, y hasta el individuo y la comunidad.

EL CUERPO MESOAMERICANO

En las tradiciones occidentales dominantes, por lo menos en el curso del segundo milenio, el cuerpo se ha reconceptualizado en oposición al alma. Ha sido redefinido como el *locus* de los datos biológicos, de lo material e inmanente y como marca de los límites entre el ser interior y el mundo exterior (Bordo, 1989: 4; Duden, 1991: 11).

En la tradición mesoamericana, en cambio, las características del cuerpo son muy diferentes de las del cuerpo biológico o anatómico. Entre el exterior y el interior tiene lugar un intercambio continuo, de tal suerte que entidades materiales e inmateriales transitan constantemente entre el exterior y el interior de la piel. Todas las fuentes parecen converger hacia un concepto de la corporalidad en el cual el cuerpo está abierto a todas las dimensiones del cosmos y el cosmos a las influencias humanas, un cuerpo que incorpora sin cesar entidades sólidas y fluidas a sus 'jugos' en flujo, que las absorbe y las emite juntas con emanaciones volátiles, 'aires' inmateriales. El cuerpo mesoamericano puede ser imaginado como un vórtice en la confluencia dinámica de múltiples entidades, materiales e inmateriales que se oponen y se conjugan, se unen y se dividen en un juego sin fin de combinaciones, disyunciones y recombinaciones.

Los cuerpos femeninos y masculinos se hacían eco uno al otro y, en su unión, ofrecían un espejo del universo ya que la dualidad que lo constituía reflejaba la dualidad constitutiva del cosmos. Recíprocamente, la dualidad cósmica se reflejaba en la dualidad de lo femenino y masculino mutuamente entramadas e incorporadas en el universo. El cuerpo y el cosmos, el microcosmos y el macrocosmos del universo se reverberaban mutuamente y eran complementarios: la cabeza correspondía al cielo, el corazón, en tanto centro vital, a la tierra, el hígado al inframundo. Estas correspondencias estaban a su vez inmersas en un movimiento recíproco permanente. El flujo y reflujo entre el universo y el cuerpo, entre la dualidad cósmica y los cuerpos de mujeres y hombres, vibraban y volvían a refluir en dirección opuesta desde lo femenino y lo masculino y de esa dualidad hacia el cosmos.

El cuerpo PERMEABLE y múltiple

En el primer capítulo abordé algunas características del cuerpo que están implícitas en la medicina tradicional mesoamericana. Las revisaremos ahora brevemente para poderlas asociar con los conceptos relativos al cuerpo que acabamos de examinar. El 'cuerpo físico' no podía ser disociado de las entidades anímicas organizadas en torno a tres centros principales: el *tonalli*, el *teyolía* y el *ihiyotl*.

En fuerte relación con la cabeza –parte del cuerpo asociada con el respeto- y el cabello, el *tonalli* quedaba esencialmente móvil. Thelma Sullivan (1983; en Gossen, 1986) ha traducido e interpretado varias metáforas náhuatl que expresan la importancia de la cabeza, que de acuerdo a Carlos Viesca (1984b: 205). Es sinónima del *tonalli*. “¿Cuando pisé el cabello, la cabeza de nuestro señor?”. Para los hablantes de náhuatl, “pisar el cabello, la cabeza” era ofender, así que la metáfora significa: “¿en qué he ofendido a Dios para que me mande tal desdicha?”. Análogamente, “cubre tu cabello, cubre tu cabeza”, significa: “protege tu honor y tu buen nombre” (Sahagún, 1989, libro VI, Cap. 42: 454).

El *teyolia* residía en el corazón y era el centro de la memoria, del conocimiento y de la inteligencia. La sabiduría, escribe Miguel León Portilla, “implicaba también pureza de corazón” (León Portilla, 1990: 183) y “un rostro, un corazón” era una manera de referirse a la personalidad (León Portilla, 1969: 77). Recordemos que la muerte ocurría cuando el *teyolia* abandonaba el cuerpo.

Según Rémy Siméon (1988 [1885]: 183), la palabra *ihiyotl* significa originalmente aliento, soplo, vapor del cuerpo. Su sede era el hígado, que podía producir emanaciones capaces de dañar a otros. Eminentemente divisible, podía abandonar el cuerpo voluntariamente o, a veces, involuntariamente. Los sujetos dotados de conocimientos y habilidades sobrenaturales eran maestros de su *ihiyotl* y lo podían dirigir adonde querían, pues el *ihiyotl* emanaba del centro vital de las pasiones y de los sentimientos. Sin embargo, los pensamientos y pasiones más elevadas, las que tendían más a la preservación del orden cósmico y de la vida terrestre tenían su sede en el corazón y no en el hígado (López Austin, 1988: 229-32).

Los centros anímicos y los flujos de fuerzas vitales que de ellos emanar no agotan la multiplicidad que constituye un individuo. Esta multiplicidad refleja a su vez la del cosmos con el cual el cuerpo, rebozando con la actividad de los centros anímicos principales y secundarios, interactúa emanando y recibiendo flujos materiales e inmateriales y fuerzas vitales (López Austin, 1988: 236). Muchas de estas fuerzas podían penetrar al cuerpo desde el exterior, combinarse con las fuerzas internas para luego abandonar otra vez el cuerpo como emanaciones. Entre aquellos centros secundarios, las articulaciones eran las sedes de fuerzas vitales particularmente intensas, lo más frecuentemente malignas. Es ahí don-

de seres sobrenaturales de naturaleza fría podían atacar el cuerpo, hasta impedir sus movimientos (López Austin, 1984b: 104). Para los mesoamericanos, todas esas entidades, las asociadas con los centros anímicos principales como las que residían en los centros secundarios, eran muy reales. Las percibían con el mismo grado de evidencia que sus rostros, manos, brazos, piernas o genitales.

LA FORMA NAHUA DE ESTAR EN EL MUNDO

Resulta de todo lo anterior que el mundo, para los nahuas, no se encontraba ‘ahí afuera’, exterior a sus cuerpos y aparte de ellos. El mundo estaba presente ‘en’ y ‘a través’ de ellos. Las acciones y sus circunstancias estaban mutuamente mucho más imbricadas de lo que puede concebir el pensamiento occidental, para el cual el ‘yo’ puede ser analíticamente abstraído de su entorno. Valiéndose de una comparación gramatical, uno podría decir que, el complemento circunstancial de lugar y el que define la modalidad de la acción eran inseparables, pues todas las ubicaciones espaciales implican modalidades de la acción y viceversa. Pero, como Thelma Sullivan y Frances Karttun lo han demostrado, independientemente la una de la otra, la gramática náhuatl no corresponde a los moldes mentales occidentales (Sullivan, 1983; Karttunen, 1986; Karttunen y Lockhart, 1987).

Además, la porosidad del cuerpo refleja la porosidad esencial del cosmos, una permeabilidad del mundo material entero que implica modos de acción y de existencia caracterizados por constantes tránsitos entre ‘polos’ que, el molde mental europeo, opone: lo material vs. lo inmaterial, lo benéfico vs. lo maléfico. Expresado por poderosas metáforas, el cosmos emerge literalmente como el complemento de una corporalidad porosa. Como lo escribe Jorge Klor de Alva, los nahuas imaginaban su ser multidimensional como una parte integral de su cuerpo a su vez inseparable del mundo espiritual y físico que los rodeaba (1988b: 66).

Añade que el ‘ser conceptual’ de los nahuas era mucho menos restringido que el de los cristianos en tiempos de la conquista y mucho más propenso a formar “una continuidad física y conceptual con otros, con el cuerpo y, más allá de él, con el mundo” (ibíd.).

LAS METÁFORAS CARNALES

Es poco decir que las metáforas abundan en las expresiones del pensamiento mesoamericano: en realidad, son su armazón mismo. Muy pocos años después el primer contacto entre los hombres de Castilla y los de México-Tenochtitlán, Fray Bernardino de Sahagún (1989, libro VI, Cap. 43: 454) y Fray Andrés de Olmos ya admiraron la riqueza metafórica del habla indígena. Cronistas ulteriores hasta llegaron a quejarse del “uso excesivo” (Duran, 1977 [1590]: 299, 300) de metáforas por los nativos, sobre todo cuando frustraba los intentos españoles de entender su cultura. En otros momentos, sin embargo, siguieron maravillándose de la complejidad metafórica del habla del pueblo (Durán, 1977 [1590]: 299, 300). En cuanto a Sahagún, alababa las “metáforas delicadas con sus declaraciones”. Fue el primero en compilar un glosario de metáforas náhuatl con sus equivalentes aproximativos en el español de la época (Sahagún, 1989, libro VI, Cap. 43: 454). Miguel León Portilla, en su *Filosofía náhuatl* (1956: 322) define el pensamiento náhuatl como una “cultura y filosofía de metáforas”. De acuerdo a George Lakoff y Mark Jonson (1986: 39)¹², la metáfora, lejos de ser un mero adorno retórico, es parte íntima del lenguaje cotidiano que afecta la manera en que percibimos, pensamos y actuamos. Las metáforas impregnan el lenguaje y los valores más fundamentales de una cultura son consistentes con la estructura metafórica de sus conceptos fundamentales.

Las metáforas de los discursos dirigidos a las doncellas por las viejas sabias, en las que describían los cuerpos de los mancebos como mazorcas de maíz tiernas y jugosas (ver cap. 8) no sólo conllevan valores culturales fundamentales, sino también una actitud particular hacia el placer carnal. Esta metáfora, como las otras que serán analizadas en seguida, se encuentra en las amonestaciones rituales y discursos didácticos en los libros III y VI de *La Historia general de las Cosas de Nueva España* de Sahagún. Su estudio permite otro acercamiento a la corporalidad mesoamericana.

12 Ver también Lakoff y Jonson (1980: 50 y ss.). En las culturas occidentales, las metáforas derivadas de orientaciones espaciales tienen un valor moral o emocional: por ejemplo, ‘arriba’ se asocia con bueno –como lo indica la expresión española “me levantas el ánimo”– y ‘abajo’ con malo. Transponer tales valoraciones al universo mesoamericano sería un serio error; como lo veremos, el mundo inferior de abajo podía ser para los mesoamericanos un lugar de delicias.

Las metáforas del cuerpo discutidas aquí aparecen principalmente en ciertos discursos didácticos aprendidos de memoria por los alumnos del *Calmecac*, las escuelas que frecuentaban sobre todo los hijos, pero también las hijas de los mexicas.

... en el *Calmecac* y en el *Telpuchcalli*... los educandos... se hacían también aprender de memoria... Así, por este doble procedimiento, transmisión y memorización sistemática de las crónicas los, himnos, poemas y tradiciones... preservaban y difundían los sacerdotes y sabios su legado religioso y literario... (León Portilla, 1984: 15).

Es importante enfatizar que estos discursos eran didácticos y destinados a la instrucción de las y los jóvenes. Aquello que los estudiantes asistentes a las *Calmecac* aprendían de memoria también debía servir como modelo para su propia conducta. Muchas metáforas se encuentran también en los *Huehuetlatolli* (discursos de los hombres mayores) y los *Ilamatlatolli* (discursos de las mujeres mayores) consignados en el libro VI de *La Historia general de las Cosas de La Nueva España* o *Códice florentino*, los cuales eran centrales para los ritos de iniciación a la vida adulta entre los nahuas. Como lo veremos en el capítulo 8, esas amonestaciones retóricas rituales desempeñaban un papel importante en la vida de los mesoamericanos y ritualizaban muchos tipos de eventos sociales.

Mi propósito aquí es presentar algunas de las metáforas para el cuerpo femenino y masculino que se encuentran en esas amonestaciones. Éstas eran compendios de preceptos de conducta apropiada para los hombres y para las mujeres así como para las relaciones entre ellos, desbordan de metáforas para el cuerpo masculino y femenino y son por ello una fuente particularmente rica para el estudio de las relaciones de género (ver capítulo 8). Como lo señalaron varios investigadores, el interés de las metáforas contenidas en esos discursos, que eran pronunciados públicamente durante los ritos de paso a la adolescencia, rebasan el ámbito nahua y revelan rasgos fundamentales del pensamiento ético mesoamericano. Ahora bien, el repertorio de los *Calmecac* también incluía narrativas como ésta: “extraña historia de *tohuenyo*” (forastero), con la cual se concluye éste capítulo.

Los próximos extractos, son parte de las amonestaciones de los mayores:

...siendo vivo el señor de Tetzcuco, llamado Nezahualcoyotzin, fueron presas dos viejas que tenían los cabellos blancos como la nieve, de viejas, y fueron presas porque adulteraron hicieron traición a sus maridos, que eran tan viejos como ellas, y unos... sacristanejos tuvieron acceso a ellas. El señor Nezahualcoyotzin, cuando las llevaron a su presencia para que las sentenciase, preguntoles, diciendo: “Abuelas nuestras, decidme, ¿es verdad que todavía teneis deseo del deleite carnal? ¿Aun no estais hartas, siendo tan viejas como sois?... (Sahagún, 1989: 382).

Las ancianas contestaron con una larga explicación que se concluye con la metáfora siguiente:

...vosotros los hombres cesáis de viejos de querer la delectación carnal...nosotras las mujeres nunca nos hartamos ni nos enhadamos de esta obra; porque es nuestro cuerpo como una sima y como una barranca honda, que nunca se hinche; recibe todo cuanto le echan y desea mas, y demanda mas...y si esto no hacemos, no tenemos vida (ibíd.: 382, 383).

En el libro XVIII, encontramos el siguiente consejo a las hijas:

...Mira que no escojas entre los hombres el que mejor te parece... mira que no hagas como se hace cuando se crían las mazorcas verdes, que son xilotes o elotes, que se buscan las mejores y más sabrosas... (ibíd.: 369).

Las metáforas sobre los cuerpos de mujeres y hombres y sus relaciones revelan aspectos de la cultura nahua que fueron selectivamente eliminados por los primeros cronistas porque entraban en conflicto con sus propios valores morales. Sin embargo, innumerables metáforas con contenido carnal, que sobrevivían en expresiones diarias registradas por Sahagún, deben de haber pasado a sus ojos como meros adornos poéticos del lenguaje. Sahagún las calificó como “muy delicadas, exactas y adecuadas”. Probablemente las conservó debido a su aparente inocuidad o inocencia. Las metáforas llevan el sello de un sistema cognoscitivo en el que, en éste caso, la expresión pública del deseo por el cuerpo del otro es socialmente aceptable, como parece indicarlo la comparación del cuerpo de mancebos con “las mejores y más sabrosas” mazorcas o del cuerpo de mujeres maduras con “Sima y como una barranca honda, que nunca se hinche” como decían de sí mismas las abuelas de Texcoco.

Estas metáforas, como las que encontraremos en la narración sobre el forastero o *tohuentlyo* aquí adelante, aluden a placeres aceptados por el mundo mesoamericano. Al respecto, la palabra *tlalticpacayotl* traducida como sexualidad o carnalidad significa literalmente “sobre la tierra, en su superficie” (Simeón 1988: 605) como todo lo que pertenece a la superficie de la tierra el placer erótico tiene una identidad con la tierra. Esto es característico de la unión estrecha entre el cuerpo y el suelo directamente bajo los pies, o dicho de otra manera, entre la carne y el pedazo de ‘superficie de la tierra’ que el cuerpo habita.

Lo que queda cierto es que la palabra que define el nivel del universo habitado por mujeres y hombres designa también el lugar de sus encuentros carnales y de los gozos y cuidados relativos a ellos. Tal como el cuerpo y la carne eran inconcebibles fuera de sus condiciones de existencia terrestres y cósmicas, no se podía imaginar la tierra y hasta el cosmos entero sin sus dimensiones corpóreas. Quizás ésta sea la razón por la que los mesoamericanos reprobaban y desconfiaban de la negación de las actividades carnales -específicamente el celibato-, pues sin ellas no se pertenece realmente a la superficie de la tierra, no se habita plenamente el mundo. La *tlalticpacayotl* permite ubicar la carnalidad y los placeres eróticos en una perspectiva cósmica que parte de la posición central de la tierra y del suelo en la cosmovisión nahua. Hablar cósmicamente del erotismo, es discutir de aquellas dimensiones propias a la superficie terrestre y a su posición central en el cosmos nahua.

LA CORPORALIDAD EN EL *Códice Florentino*

La narración del forastero o *tohuentlyo* en el libro III del *Códice florentino*, parte del rico acervo de documentos en lengua náhuatl que nos ha legado el siglo XVI, es un ejemplo excelente para la comprensión nahua del cuerpo y del género. Fue recopilada por los informantes indígenas de Sahagún alrededor de 1547 en los alrededores de México, quizás en Tepepulco cerca de Texcoco o en Tlatelolco. Puede haber hecho parte de un viejo acervo oral náhuatl, de los que, con sus ritmos y asonancias, se declamaban en las *Calmecac* y otros centros de “educación superior” (León Portilla, 1995: 375). Eran también lugares de formación para el sacerdocio. No hay duda que en esos centros la enseñanza dirigida a lo más selecto de la juventud nahua, incluía la forma más sofisticada

del pensamiento frecuentemente contenida en los cánticos y discursos aprendidos de memoria (León Portilla, 1990: 138).

Las amonestaciones de los *Huehuetlatolli*, esos “discursos normativos de los mayores”, no pueden ser disociados de narraciones en las cuales se manifiesta la dimensión cósmica del placer erótico. Una de ellas es la ‘extraña’ historia del *tohuenyo*, que hace parte de narrativas épicas sobre las divinidades, y que sorprende tanto por sus imágenes y metáforas como por el lugar prominente dado al deseo carnal expresado por una muchacha joven. Al respecto, León Portilla (1995: 373) comenta:

Se ha dicho alguna vez, a propósito de la vida y el arte en nuestras culturas indígenas, que se echa de menos en ellas la presencia de temas eróticos... contra quienes así han opinado, hablan algunos viejos textos en náhuatl, recogidos de labios nativos a raíz de la conquista.

El encontrar esta recopilación escrita de un testimonio oral del siglo XVI con tal contenido explícitamente carnal, nos lleva a otro nivel de comprensión del papel del deseo, del cuerpo, y del placer en el pensamiento y la cultura de los nahuas. En contraste, recordemos el miedo clerical a la sexualidad femenina o la represión de la ‘insaciable carnalidad’ poderosa de las mujeres tal como la planteaban, por ejemplo, aproximadamente en la misma época, los autores del *Malleus Maleficarum*, el “martillo para [destruir a] las brujas”¹³.

13 Obra de los frailes dominicos Johann Sprenger, decano de la universidad de Colonia, y Heinrich Kraemer, profesor de teología en la universidad de Salzburgo e inquisidor en el Tirol austriaco; esta obra, desde su primera publicación en 1486 hasta 1600, ha conocido 28 ediciones reconocidas por los católicos y por los protestantes como la mejor fuente de información sobre el satanismo y la brujería y sobre las maneras de perseguirlos y de juzgar y condenar a las brujas (generalmente a la hoguera). La crítica feminista reciente ha destacado que el *Malleus* ha contribuido a propagar la idea de que la mujer es envidiosa de los genitales masculinos, insaciable y, por lo tanto, peligrosa para el hombre, que, cuando no está contaminado por la influencia maléfica de las mujeres, es poco menos que un pequeño santo. En segunda lectura, todo el libro es una condena contra el cuerpo, la carne y sus tentaciones.

Bandera de la persecución de las brujas en Europa, contribuyó a alentar su ferocidad. Particularmente violenta en los países azotados por las guerras religiosas, la ‘caza de brujas’ fue promovida a la par por protestantes y católicos. Por razones propias a su historia, la influencia del *Malleus Maleficarum* fue algo restringida en la Nueva España: por lo menos, nunca llegó al frenesí que contribuyó a desatar en Europa (ver las referencias al inquisidor mexicano Hernando Ruiz de Alarcón en los capítulos 1, 3, 4 y al final de éste).

No faltan historiadores que insisten en el carácter disciplinario y hasta represivo de la cultura azteca. No cabe duda que no estaba exenta de normas y exigencias disciplinarias en particular en lo referente a los usos de los placeres eróticos. Sin embargo, al mismo tiempo no podemos declarar simplísimamente que no existía espacio para el erotismo. En una cultura y un pensamiento tan impregnados por dualidades, por la presencia alternante de opuestos en movimiento, las exigencias de la disciplina enriquecían la posibilidad de las expresiones carnales y el aprecio por ellas.

Por su parte, los primeros cronistas, misioneros e historiadores, han exagerado a veces la rigidez moral y el sentido de la disciplina de los aztecas, en una transposición de sus propios valores más que por un reflejo de las realidades del mundo que pretendían describir. En cuanto a Sahagún, con su perspicacia antropológica, reconoce, en el libro VI de la *Historia general de las cosas de La Nueva España*, que:

Adoraban a Tlazulteotl, dios de la lujuria, los mexicanos, especialmente los mixtecas y olmecas.... E los cuextecas adoraban e honraban a Tlazulteotl, y no se acusaban delante del de la luxuria, porque la luxuria no la tenían por pecado.

La historia del *tohuenyo* habla sin disfraces ni hipérbolas del ardor erótico de una princesa tolteca (León-Portilla, 1995: 373). Aquí está la historia algo abreviada. Por razones que explicaré en seguida, usaré la re-traducción que Miguel León Portilla (1995 [1980]) realizó directamente del náhuatl al español, lo que invita a una comparación con la traducción de 1577 del propio Sahagún:

LA HISTORIA DEL *TOHUENYO*

Y he aquí otra cosa
Que llevo a cabo Titlacahuan,
Hizo algo que resulto un portento:
Se transformo, tomo rostro y figura de un Tohuenyo.
Andando no más desnudo, colgándole la cosa,
se puso a vender chile,
fue a instalarse en el mercado, delante del palacio.

Ahora bien, a la hija de Huemac,
que estaba muy buena,
muchos de los toltecas
la deseaban y la buscaban,
tenían la intención de hacerla su mujer.
Pero a ninguno hacia concesión Huemac.

...

Pues aquella hija de Huemac
miró hacia el mercado,
y fue viendo al Tohuenyo: esta con la cosa colgando.
Tan pronto como lo vio,
inmediatamente se metió al palacio.
Por esto enfermo entonces la hija de Huemac,
Se puso en tensión, entro en grande calentura,
Como sintiendose pobre
del pájaro- miembro viril-del Tohuenyo.

Y Huemac lo supo luego:
ya está enferma su hija.
Dijo entonces a las mujeres que la cuidaban:
“¿Que hizo, que hace?
¿Cómo comenzó a entrar en calentura mi hija?”
Y las mujeres que la cuidaban respondieron.
“Es el Tohuenyo, que está vendiendo chile:
le ha metido el fuego, le ha metido el ansia,
con eso es que comenzó, con eso es que quedo enferma”

Y Huemac, el Señor,
en vista de esto dio órdenes y dijo:
“Toltecas búsquense el que vende chile,
Aparecerá el Tohuenyo”.

Y luego fue buscado por todas partes.

Y como no aparecía nadie,
por esto el heraldo empezó a pregonar
desde el cerro del Pregón. Dijo:
“Toltecas, ¿acaso en alguna parte habéis visto al vendedor de chile,
al Tohuenyo? Traedlo acá.
El Señor lo busca”.

En seguida se hacen pesquisas,
en ninguna parte anda,
revuelven toda Tula
y aunque hicieron todo esfuerzo
no lo vieron por ninguna parte.
Entonces vinieron a comunicar al Señor
que en ninguna parte habían visto al Tohuenyo.

Pero después por si mismo apareció el Tohuenyo
no mas se vino a instalar,
donde había aparecido por primera vez.
Y cuando lo vieron los toltecas,
Corrieron a informar a Huemac,
le dijeron:
“Ya apareció el Tohuenyo”.

A lo cual dijo Huemac:
“Venga acá a toda prisa”.
Apresurados fueron los toltecas a traer al Tohuenyo,
lo hicieron venir ante el Señor.

Y cuando lo trajeron ante él,
Inmediatamente Huemac lo interrogo:
“¿Dónde es tu casa?”

El otro respondió:
“Yo soy un Tohuenyo,
ando vendiendo chilito”.
Y el Señor Huemac le dijo:
“¿Pues qué vida es la tuya, Tohuenyo?
Ponte el maxtle, tápate”.
A lo cual respondió el Tohuenyo:
“Pues nosotros así somos”.

Dijo luego el Señor:
“Tú le has despertado el ansia a mi hija,
tú la curarás”.

Respondió el Tohuenyo:
“Extranjero, señor mío,
eso no podrá ser.
Mátame, acaba conmigo,

¡muera yo!

¿Qué es lo que me dices?

Si no soy más que un pobre vendedor de chile”.

Entonces el Señor le dijo:

“Pues no, tú la curarás,
no tengas miedo”.

Y en seguida le cortaron el pelo,

lo bañaron y después de esto,

lo ungieron,

le pusieron un maxtle, le ataron las manta.

Y cuando lo dejaron así arreglado,

le dijo el Señor:

“Mira a mi hija allá está guardada”.

Y cuando el Tohuenyo entro a verla,

Luego cohabito con ella,

Y con esto al momento sano la mujer.

En seguida, se convirtió el Tohuenyo en el yerno del Señor.

Al comentar esta historia, quisiera poner el acento en la relación entre las metáforas e imágenes sugiriendo el placer erótico y el género. Tanto en el discurso de las abuelas de Texcoco mencionado arriba, como aquí, la presentación de la mujer va mucho más allá de su dignificación como guerrera sobre el campo de batalla del alumbramiento. Y tampoco sólo se la respeta, como suele ser el caso en muchas sociedades agrarias, únicamente porque encarna la fertilidad y la posibilidad de aportar nuevas vidas al mundo. Para los mesoamericanos, el cuerpo de la mujer no sólo se venera y reconoce por sus capacidades reproductivas, sino también como “sujeto de deseo” (Lacqueur, 1990: 113). En el caso de la hija del señor Huemac, el deseo fue tan fuerte que provocó inquietudes y respuestas que amenazaron con comprometer el equilibrio mítico-político de la época. En nuestra visión retrospectiva, lo que es sorprendente es que ésta narración, como algunas otras de evidente contenido erótico, logró pasar por el filtro de desaprobación clerical mediante el cual los cronistas expurgaron la mayor parte de los documentos sobre la cultura nahua en el momento de la conquista de casi toda huella de las artes eróticas de nuestros antepasados.

Modalidades de las ALTERACIONES A LOS TEXTOS

Después de recoger cuidadosamente las narraciones de los labios de sabios que habían conocido el México prehispánico, Sahagún, a la hora de organizar su material y traducirlo en español, lo enmendó para volverlo aceptable a los ojos de las autoridades eclesiásticas. Más que una traducción de las respuestas de sus informantes a sus preguntas, su versión española es un reporte en el que suaviza muchas metáforas y atenúa la fuerza de los adjetivos. Estos cambios son particularmente flagrantes en el libro III de su *Historia general de las cosas de Nueva España* publicada en 1577. Cabe mencionar que, a pesar de todas las precauciones de su autor, éste libro fue prohibido por la Inquisición y no fue redescubierto hasta mucho tiempo después. Mientras otros clérigos, como Hernando Ruiz de Alarcón, expurgaban sus transcripciones de todo lo que podía chocar los ‘castos oídos’ de los inquisidores, Sahagún introducía sutiles modificaciones en la traducción de lo que había registrado tratando, por decirlo así, de acomodarlo al gusto clerical del siglo XVI, enmendando más que erradicando completamente las expresiones que podían chocarlo. Reubicadas en la mentalidad de su época y dado el propósito catequizante de su obra (Garibay, 2000: 363), el afán de Sahagún por ‘mejorar’ las declaraciones de sus informantes nativos no es del todo incomprensible si se toman en cuenta por un lado la presión ejercida por la Inquisición y por otro la reserva, por no decir el horror de muchos frailes misioneros frente a ciertas expresiones muy mesoamericanas de sensualidad y de deseo erótico, lo que ellos consideraban ‘lujuria’.

Las recopilaciones oratorias tan reveladoras de Sahagún invitaron a algunos *nahuatlato*s¹⁴, como por ejemplo Miguel León Portilla o Alfredo López Austin, a volver a traducir al español las respuestas a los cuestionarios que Sahagún realizó en náhuatl. Un cronista del siglo XVII que también se desempeñaba directamente como inquisidor, Hernando Ruiz de Alarcón, no tuvo la mano tan ligera, de tal suerte que sus descripciones de las prácticas de las mujeres sabias que perseguía como ‘brujas’ suprimen sus presencias y sus creencias.

14 Estudiosos del idioma náhuatl, dicen que es su espíritu, sus metáforas y la abundante literatura náhuatl que nos legaron los primeros siglos de la colonia.

Pero examinemos más en detalle el estilo de las enmiendas de Sahagún, en la traducción de 1577, de las respuestas a sus cuestionarios. Primero, la forma rítmica de los ‘versos’ característica de los himnos memorizados y cantados en los *Calmecac* fue reducida a prosa y, suprimiendo las redundancias tan típicas del estilo oral, el texto fue condensado. Las metáforas y los significados han sido atenuados. Por ejemplo, el original náhuatl describe la hija de Huemac como *cenca qualli*, lo que cada persona versada en el idioma náhuatl entiende como ‘muy atractiva sexualmente’ (como se entiende aún la expresión ‘está muy buena’ en el español de México). En su traducción, Sahagún corrige la expresión de forma siguiente:

“...Huemac tenía una hija muy hermosa, y por la hermosura codiciabanla y deseabanla los dichos tultecas para casarse con ella” (Sahagún, libro III, 1989 [1577]: 210).

También hay cambios significativos en la descripción del cuerpo del forastero. Las transcripciones en náhuatl de los cuestionarios dicen “andaba desnudo, su cosa colgando”, pero en la traducción atenúa la expresión así: “...Y vio al dicho Tohueyo desnudo, y el miembro genital...” (ibíd.).

En este caso como en otros, Sahagún tiene cuidado de matizar las expresiones de un mundo en el que, lo que llamamos ‘el sexo’, era simplemente “aquello que pertenece a la superficie de la tierra”, la *tlalticpacayotl*, el mundo habitable, el ámbito de las mujeres y los hombres (López Austin, 1984). En el mundo de Sahagún, se podría decir que el ‘sexo mesoamericano’, con sus tan vívidas expresiones, era lo que tenía que desaparecer de la superficie de la tierra. Ahora bien, la traducción de Sahagún (1989 [1577]: 210) es bastante fiel a la narración original, aún si atenúa las metáforas y dulcifica las expresiones. Cuando escribe por ejemplo:

...Y la dicha hija del señor Huemac miro hacia el tienquez y vio al dicho tohueyo desnudo, el miembro genital.

La descripción original y más gráfica de lo que desato su deseo “andando nomas desnudo, colgándole la cosa” fue transformada en referencia anatómica. Sahagún añade:

Y después de lo haber visto, la dicha hija entrore al palacio... luego comenzó a estar muy mala por el amor de aquello que vio... (ibíd.).

En la narración original, el deseo físico valido se expresa como:

...por esto enfermó entonces la hija de Huemac, se puso en tensión, entro en grande calentura como sintiéndose pobre del pájaro

-miembro viril- del Tohuenyo...

Después de esto, según la traducción de Sahagún, la hija de Huemac se enfermó y su cuerpo se hinchó. Pareciera que describe literalmente una enfermedad en vez de expresar los efectos físicos de un deseo carnal intenso, como si se sintiera obligado a intercambiar la expresión de un puro deseo por una sintomatología médica aceptable para sus lectores cristianos y europeos. Y cuando finalmente tiene que señalar la causa de la enfermedad, escribe “está mala de amores”, porque el amor es más aceptable que el calor y deseo sexual.

Habiendo tomado nota de las alteraciones introducidas por Sahagún en la traducción de éste historia poética/épica – podemos preguntarnos si las otras traducciones de las entrevistas, amonestaciones y cánticos con implicaciones eróticas contenidas en la *Historia general de las cosas de La Nueva España* (Códice florentino) no corrieron una suerte semejante y si toda la obra no es merecedora de una reinterpretación de fondo, o mejor, de una re-traducción completa a partir del original náhuatl.

Pero aun así, Sahagún fue mucho más respetuoso de las enseñanzas, experiencias y expresiones de la cultura náhuatl original que la mayor parte de los otros cronistas. Como ya lo hemos sugerido al mencionar a Hernando Ruiz de Alarcón, éstos no vacilaron en suprimir lo que no les parecía conforme a sus valores morales.

Enfaticémoslo, si bien Sahagún practicó lo que pudiéramos llamar una ‘estrategia cosmética’, la mayoría de los otros cronistas no tuvieron reparo en practicar una ‘estrategia de supresión’, expurgando sus reportes de toda comprensión profunda de creencias y hasta percepciones contrarias a sus dogmas y moldes mentales. Ésta fue por lo general la estrategia recomendada por las autoridades eclesiásticas.

ESTRATEGIAS DE SUPRESIÓN

Quizás el ejemplo más contundente de estas estrategias de supresión y de expurgación sea el *Tratado de las supersticiones de los naturales de ésta Nueva España* de Hernando Ruiz de Alarcón, publicado en 1629. Nativo de Taxco, Ruiz de Alarcón era el sacerdote a cargo de la Inquisición en una región que abarca parte de los actuales Estados de Guerrero y Morelos. Su recopilación extensa de conjuros para casi cada actividad cotidiana permite comprensión profunda de formas y hábitos de vida en esa época. Sin embargo, hablando de un conjuro reputado eficaz para ‘atraer y aficionar’, no se digna en reportarlo ya que, nos informa, “las demás palabras son tales, aunque algo disfrazadas, que por modestia y castos oydos no se ponen” (Ruiz de Alarcón, 1987: 181) (Andrews y Hassig, 1984: 133). Ruiz de Alarcón parece haber transcrito y traducido fidedignamente las formulas destinadas a los sortilegios y conjuros relativos a todos los aspectos y actividades de la vida que no tenían que ver con el tema prohibido del placer carnal o del sexo. Es por los múltiples aspectos de la cultura nahua en su *Tratado*, y por la recopilación y ritmo poético de palabras, frases y metáforas que proporciona ventanas hacia el universo simbólico de los indígenas del siglo XVII temprano. Sin embargo, la obra de Ruiz de Alarcón es una fuente importante, aún si “los castos oydos” no debían oír más que una versión censurada y fragmentaria de las memorias de éste universo que él mismo recopiló. Aún así, yuxtaponiendo los fragmentos, comparándolos entre sí y estudiándolos sistemáticamente, se puede descubrir el poder de las imágenes y mitos relativos al cuerpo, el género y el placer en Mesoamérica.

Esto nos remite nuevamente al papel paradójico de los primeros cronistas europeos del Nuevo Mundo. La Inquisición imponía estrictos límites a la libertad y autonomía de los investigadores. Alfredo López Austin confirma que, debido a éstas presiones, las fuentes referentes a la cultura mesoamericana de los siglos ulteriores a la conquista son muy limitadas en ciertos aspectos, particularmente, como ya los hemos visto, cuando concernían el tema tabú de la “sexualidad” (López Austin, 1982: 162). De ahí también la importancia que tienen aquellos fragmentos que ocasionalmente pasaron por el filtro de los inquisidores para el estudio de las metáforas y las narraciones. Pueden revelar precisamente

aquellos aspectos de la vida que eran lo más severamente censurados por los autores de las fuentes, como la carnalidad y la corporalidad.

El cuerpo, sitio y eje de sufrimientos pero también de delicias y placeres, el cuerpo dual de las mujeres y de los hombres, la corporalidad fluida y permeable, el cuerpo como principio de todo 'estar en el mundo', fusionado con su ambiente pero también con los orígenes del cosmos, este cuerpo, femenino y masculino, se vislumbra aún, ya avanzada la colonización, en poemas épicos, cantos, narraciones y metáforas. Aunque sea en forma fragmentaria, bajo la forma de vestigios, pero también de pervivencias y de refuncionalizaciones, se puede comenzar a descubrir ese universo encarnado que escapa a la narrativa dominante que afirma la superioridad del espíritu sobre la carne.

EROTISMO INDÍGENA y MORALIDAD COLONIAL: LOS CONFESIONARIOS DE LA NUEVA ESPAÑA

Pónganse ya listas, hermanitas mías:
vamos, vamos a buscar flores...
con las de mi guirnalda adórnate,
flores mías son, soy mujer de Chalco...
Entre alegres gozos estaremos riendo.
(Garibay, 1964, Canto de las mujeres
de Chalco, [1479]).

Después de la conquista y durante los siglos XVI y XVII, en el México colonial, el lugar de lo femenino y del erotismo en la sociedad indígena se volvió campo de batalla de una guerra que fue, en parte, una aniquilación cultural. Fue un enfrentamiento entre el catolicismo ibérico y la tan rica cultura regional con su compleja cosmología. Al dominar la contienda el catolicismo condenó a la extinción muchas actitudes y expresiones culturales.

Este capítulo analiza un aspecto de la bien intencionada “batalla para salvar las almas”¹⁵ librada por los misioneros.

Como en formas precedentes de subyugación violenta de una cultura mesoamericana por otra, los españoles destruyeron dioses locales y cubrieron los templos de los subyugados con los suyos. Sin embargo, en contraste con todos los vencedores anteriores que superpusieron los símbolos de sus creencias a las costumbres locales, los recién llegados exigieron la erradicación completa de éstas costumbres, como si sólo pudieran ‘salvar’ a los nativos destruyendo su identidad, su relación cultural con la realidad, sus conceptos de tiempo, de espacio y su percepción de sí mismos. Al condenar las prácticas eróticas indígenas y al castigarlas en formas inauditas, los misioneros alteraron las raíces de las antiguas percepciones mesoamericanas del cuerpo y del cosmos.

Prestaremos una atención especial a los confesionarios escritos para asistir a los confesores, en respuesta al ‘descubrimiento’, por los espa-

15 Esta expresión no pudo tener sentido antes de 1537, fecha en que Pablo II, en la Bula Papal Sublime Deus, decretó que los habitantes del Nuevo Mundo eran plenamente humanos.

ñosles, de que la lujuria era el pecado más frecuente de los indios. Estos manuales han sido adecuadamente definidos como instrumentos para la alteración de percepciones indígenas (Guerra, 1971: 175). En ellos, la repetición de las mismas preguntas intrusivas y avergonzantes tendía a injertar una consciencia culpable en el alma indígena y con ello a desarraigar la percepción del erotismo en sus dimensiones sagradas y revitalizadoras (Gruzinski, 1987; Marcos, 1993).

En sus comentarios del *Canto de las mujeres de Chalco*, Miguel León Portilla (1976 [1479]) intenta captar, en las voces juguetonas de mujeres hablando libremente, el sabor particular de un universo de símbolos eróticos. Esto confirma cuan diferente de la cultura ibérica eran las culturas mesoamericanas. Sus percepciones de la sexualidad, del erotismo, del lugar y la función de lo femenino diferían diametralmente de los modelos importados... Si bien es imposible reconstruir el ambiente anterior a la conquista y los valores y actitudes en torno al erotismo y la 'sexualidad', podemos recurrir a los fragmentos de narraciones, objetos, códices, testimonios escritos del periodo de contacto así como los sorprendentes destellos poéticos que a menudo emanan de ellos. Y, para épocas coloniales ulteriores, tenemos una profusión de documentos reveladores de, por un lado, lo que en ojos de los misioneros fue una 'batalla por las almas' y lo que los indígenas experimentaron como su aniquilación cultural.

CATEQUIZACIÓN FORZADA

En el Nuevo Mundo, el catolicismo fue frecuentemente impuesto por la fuerza, cuando no por la violencia. Muchos misioneros realizaron notables obras caritativas, pero esos esfuerzos no compensan la destrucción perpetrada por otros ni al impacto abrumador de una nueva religión sobre la cultura indígena. Los abusos que marcan la historia de la colonización española del Nuevo Mundo fueron frecuentemente avalados por las autoridades eclesiásticas. Aún cuando los conquistados no sufrían abusos patentes, injusticias y otros excesos, estaban constantemente expuestos al 'mal menor' de una desaprobación profunda de su modo de vivir y de un repudio total a su visión del mundo.

Un objetivo piadoso justificó la despiadada expoliación de las Américas por España: la evangelización de los indios, fin que justificaba casi todos los medios. Los colonizadores hasta inventaron dispositivos le-

gales tergiversando instituciones prehispánicas para extraer trabajo de los indios convertidos, como la mita en la región andina y el tequio en México, ambos siendo originalmente formas de trabajo comunitario. Agregaron instituciones ibéricas, como la encomienda, que permitió subordinar poblados enteros al control de un solo colonizador español. En la encomienda colonial, los indios estaban obligados a trabajar sin sueldo, privilegio que el encomendero recibía contra su promesa de cristianizar a sus súbditos. Frecuentemente, media hora semanal de catecismo era suficiente para cumplir la promesa, condición realizada esporádicamente cuando no completamente ignorada (Las Casas [1552] citado en Molina Martínez, 1991: 157; Bonfil, 1987: 121-134).

Los primeros frailes en llegar a México fueron los franciscanos, desde 1524. Les siguieron los dominicos, desde 1536, los agustinos, desde 1553 y los jesuitas a partir de 1572. La mayoría de ellos eran hombres humildes, dedicados al bienestar y en ocasiones a la protección de los indios que tenían misión de catequizar. Algunos de los que vinieron con la primera ola de colonizadores, antes de 1570, durante la llamada ‘conquista espiritual’ (Ricard, 1933: 1-7) se opusieron vigorosamente a los abusos de los colonizadores seculares¹⁶. Sin embargo, hasta los mejores no dejaban de ser paternalistas, autoritarios y, sobre todo, intolerantes de las creencias y símbolos de un mundo ajeno al suyo (Bonfil, 1987: 126). Por cierto, algunos frailes tuvieron intuiciones fulgurantes del refinamiento y de la riqueza de la civilización mesoamericana, pero, cuando se atrevieron a expresarlas, se volvieron objetos de sospecha y de desaprobación por parte de la jerarquía eclesiástica. Por ejemplo, cuando el famoso defensor de los indios, Fray Bartolomé de las Casas, publicó su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1982 [1552]) en 1552, provocó discordia entre los frailes, sus hermanos misioneros, y se ganó la animosidad de muchos de ellos, hasta que fue prácticamente expulsado de México después de una persecución brutal. Su culpa: haber denunciado los abusos de sus correligionarios contra los indios. Su

16 Inmediatamente después de la conquista y los inicios de la cristianización, los pueblos indígenas se comportaron, frente a la nueva religión, de acuerdo a los patrones mesoamericanos tradicionales de asimilación cultural que consistían en integrar las formas religiosas de los vencedores a las estructuras preestablecidas de sus creencias. Durante un primer periodo, los frailes interpretaron ésta fácil aceptación del cristianismo dentro de su propio contexto cultural y religioso.

segunda obra, la *Apologética Historia de las Indias*, no recibió la *imprimatur* y no fue publicada hasta 1909 (Keen, 1991: 151, 152).

La mayor parte de los clérigos que vinieron a catequizar a la Nueva España fueron mucho menos comprensivos que De las Casas. En ocasiones, la intolerancia de algunos clérigos fue tal que las autoridades eclesiales los separaron de sus cargos, como fue el caso del obispo de Yucatán, el franciscano Diego de Landa. Habiendo oído que grupos de mayas se escondían en un templo recóndito de la selva para seguir celebrando los ritos de su religión ancestral, los mandó arrestar y colgar de las manos y los pies y hasta se pudrieron sus miembros en la selva húmeda. Entre los alegatos de clérigos acusados de excesos, destaca el ejemplo del escrito presentado en 1562 por el mismo obispo Diego de Landa, para defenderse de la acusación de haber mandado quemar viva a gente también acusada de volver a sus viejos ritos. Fue por este ‘exceso’ que fue separado de su cargo por las autoridades eclesiásticas españolas, pero fue una remoción temporal: a los pocos años fue reinstalado (Garibay en Landa, 1986 [1574]: viii-x). Parece que, poco antes de morir, se arrepintió de los daños que su exceso de rabia ‘sagrada’ había causado e intentó rescatar algunos elementos de la cultura que habían escapado a su violencia previa. Así que, con la ayuda de ancianos sabios, recopiló una veintena de glifos mayas con sus significados. También escribió la *Relación de las cosas de Yucatán*. Ocurre entonces que dos de los más importantes documentos para el estudio de la cultura maya son obra de un hombre que, amén de muchos crímenes, había causado la peor de las pérdidas culturales de la región maya. Había destruido montañas, con el martillo, el cincel o el fuego, de innumerables esculturas, estelas, cerámicas, joyas y otros artefactos preciosos así como códices. Diego de Landa fue la caricatura de actitudes de desprecio recomendadas por las autoridades coloniales. Por ejemplo, los frailes encargados –o deseosos– de escribir crónicas de la vida cotidiana en el Nuevo Mundo, recibían instrucciones para que enfatizaran el carácter ‘cruel’ y ‘demoníaco’ de las costumbres indígenas. Para que recibieran la *imprimatur*, era recomendable que sus escritos contuvieran frases como: “esos indios idolatran al diablo” o “estos nativos viven vidas degradantes” o “no deja de sorprender cuán bestial son, como les falta el entendimiento”. Tales fórmulas contribuían a legitimar el abuso de los indios so pretexto de catequizarlos. Hasta Sahagún, cuya obra es sin duda una de las fuentes

más confiables sobre los tiempos inmediatamente anteriores y posteriores a la conquista, tuvo que doblegarse, en parte, a esas exigencias. Si hubiera demostrado demasiada simpatía y comprensión hacia la cultura anfitriona, las autoridades eclesiásticas lo hubieran podido acusar de haberse vuelto 'idólatra'. Esto puede explicar porqué, después de páginas enteras de apreciación admirativa por las obras y hazañas de la cultura indígena, encontramos de improviso, verdaderas diatribas contra sus costumbres ancestrales, que él califica de idolatrías, llamando a sus divinidades 'demonios', y refiriéndose a sus sacrificios, cuya importancia cuantitativa exagera (Pagden, 1985; Garibay, 1953; Landa, 1986: ix).

Frente a la voracidad de los colonizadores que, codiciosos de un enriquecimiento rápido, explotaban, engañaban y abusaban de mil formas, a los indígenas, estos buscaron refugio con los misioneros que mientras los catequizaban también los defendían. De acuerdo con Guillermo Bonfil (1987: 130-135), buscar la protección de los misioneros equivalió frecuentemente a la elección desesperada del mal menor. Sin embargo es importante enfatizar que aun si durante toda la época de la 'conquista espiritual', los evangelizadores no solían torturar a los indios, ni someterlos a trabajos forzados, ni dejarlos morir de hambre, ni menos violar a sus mujeres, su colonización tuvo lugar en niveles más profundos. Para 'salvar sus almas' consideraban necesario destruir su identidad. Esta negación del ser indígena alteró la forma en que los indios se percibían a sí mismos, así como sus formas de concebir su mundo, la tierra, el suelo, el sol y hasta el espacio y el tiempo y las fuerzas cósmicas. Pasada esa primera época de la conquista, el etnocidio y el genocidio se conjugaron en una nueva guerra de subyugación y destrucción. El etnocidio los devastó espiritualmente y negaba su cultura y manera de percibir y concebir el cosmos y su lugar en él; el genocidio los despojaba de sus modos de subsistencia y con ello de sus vidas¹⁷.

17 Se estima que, en el primer siglo de la colonia, la población indígena del territorio correspondiendo al México actual perdió entre 50% y 75% de su población. Existe una tesis 'alcista' según la cual México hubiera perdido 90% de su población indígena en un siglo: ver Sherburne Friend Cook y Woodrow Borah. Algunos autores han sugerido que, más que el exterminio voluntario (que puede difícilmente haber alcanzado éste nivel de horror) y las frecuentes epidemias de origen europeo, la transformación de tierras de cultivo intensivo tradicional en los pastizales necesarios para el sustento de los millones de vacas y caballos importados o criados por los españoles provocó condiciones de hambre endémica que desalentaron la procreación.

Al respecto, Serge Gruzinski comenta:

Por muy brutales que pudieron haber sido las agresiones e imposiciones de los vencedores [de las guerras entre indígenas], como por ejemplo las conquistas de la Triple Alianza¹⁸, respetaron el equilibrio de las culturas locales en relación a la realidad, el tiempo, el espacio, la persona... Podían por cierto imponer sus prácticas y costumbres, pero éstas provenían del mismo contexto cultural mesoamericano [que las de los vencidos]. Con la cristiandad, las cosas fueron diferentes. Como lo habían hecho los invasores previos, los cristianos quemaron templos e impusieron sus santos. Pero no podían aceptar compartir los dioses de los vencidos ni sobreponer sus creencias sobre las creencias existentes. En vez de esto, exigieron la extinción de los cultos locales. Los españoles no se contentaron de eliminar los sacerdotes y una parte de la nobleza: establecieron un monopolio sobre el sacerdocio y lo sagrado y, con ello, sobre la definición de la realidad (Gruzinski, 1988: 195, 196, traducción del autor).

NORMAS y SEXUALIDAD

En Mesoamérica, como en todo el Nuevo Mundo indígena, las 'normas sexuales' diferían radicalmente de las que importaron los misioneros católicos, lo cual no quiere decir en absoluto que, antes de su llegada, hubiera prevalecido una total libertad, una licencia que ningún sistema cultural o religioso del cual tenga conocimiento puede permitir. Pero las 'normas sexuales' prevalecientes entre los indígenas partían de conceptos del género, de la sexualidad y del erotismo muy diferentes de los modelos europeos.

18 Fundada por los mexicas en 1325, la ciudad de México-Tenochtitlán fue mantenida en servidumbre por más de un siglo por el señorío de Azcapotzalco, hasta que, habiendo concluido una alianza secreta con Tlacopan (Tacuba), los mexicas y sus aliados vencieran a Azcapotzalco. En 1430, con la entrada en ella de la ciudad de Texcoco, ésta alianza se hizo prácticamente invencible y empezó a someter todos los pueblos de la región, extendiendo progresivamente su dominio hasta el sur de habla maya. Los aztecas fueron los miembros dominantes de ésta Triple Alianza. Ya que un puñado de españoles traicionó la hospitalidad de Moctezuma Xocoyotzin en 1521, acabando rápidamente con la ciudad que los había recibido con honores e iniciando con ello el proceso de la conquista, se puede decir que, entre servidumbre y conquista, la gloria de la Huey Mexico-Tenochtitlan duró poco menos de un siglo, que fue por ende un período muy dinámico y de intensa creación cultural.

Muchas de las normas sexuales y otras, que regían la sociedad indígena antes de la conquista pueden encontrarse en las memorias de sus rituales. Por ejemplo, el pasó de la adolescencia a la edad adulta era objeto de un rito de paso celebrado en la familia. Al respecto, Fray Bernardino de Sahagún recopiló los discursos que los padres y madres aztecas dirigían a sus hijas e hijos en ésta ceremonia (ver capítulo 8). Revelan qué tipos de comportamiento eran considerados dignos y apropiados en su sociedad. De los dos géneros, se esperaba la continencia –circunstancial, nunca absoluta-, el respeto de los mayores, la humildad y el cumplimiento de sus respectivas obligaciones religiosas. Aunque los hombres y las mujeres no estaban sometidos a las mismas normas de conducta, éstas eran análogas en materia de dominio sobre sí mismos, de relación a los mayores y de observancias religiosas (Sahagún, 1989, particularmente libro VI). A su vez, el castigo de las trasgresiones sexuales era, sino igual para ambos géneros, era de misma magnitud y no, como en los modelos importados de Europa, más riguroso para las mujeres (Torquemada, 1615: 31-33; Las Casas, 1552: 21, 22, citado en Guerra, 1971).

El obispo Landa expresó su sorpresa frente a la facilidad con la que se podía disolver el vínculo matrimonial. Leemos en sus crónicas mayas que las mujeres podían abandonar a sus maridos y cambiar de compañero o regresar a la casa de sus padres sin incurrir en reproches.

En el mundo mesoamericano, el matrimonio no era indisoluble, como lo confirma Serge Gruzinski (1987: 175, ver también, 1988). Otros investigadores han mencionado la existencia de uniones provisionales en el México prehispánico (López Austin, 1982), particularmente en el área maya, donde una mujer o un hombre podían interrumpir su matrimonio temporal o definitivamente. Tal no era el caso para los españoles, cuya influencia sobre los indios Landa describe en los términos siguientes:

Con la misma facilidad dejaban los hombres con hijos a sus mujeres, sin temor de que otro las tomase por mujeres... (cuando esto acontece)... ahora, en vista de que los españoles, sobre eso matan a las suyas, empiezan (los mayas) a maltratarlas y aun matarlas (Landa, 1986,[1574]: 41-43).

LOS CONFESIONARIOS

Los sacerdotes no dejaban de quejarse de lo que llamaban el pecado mayor de los indígenas. No era la violencia asesina ni menos el robo, tampoco era la ebriedad y ni siquiera la mentira; era la lujuria (Guerra, 1971: 264). Ahora, las fuentes primarias sobre la moral azteca y maya nos revelan directamente los juicios de valor de sus autores católicos. Las divergencias entre las normas indígenas y la moralidad católica eran bastante obvias. Para evaluar la amplitud del abismo entre la moral católica y la decencia indígena, hay que consultar los cuestionarios minuciosamente detallados usados por los misioneros durante la confesión. Sus preguntas inquisitoriales tenían la finalidad de exponer la conducta sexual de los nuevos conversos a la desaprobación de sus confesores. Aunque algunas preguntas exploraran otras áreas de desviación, la insistencia sobre las formas de comportamiento sexual era tal que sugiere la idea de que las preguntas al respecto fueron planeadas como instrumentos privilegiados para inculcar la moralidad cristiana.

En su *Análisis de los manuales de confesión en uso durante los dos primeros siglos de la colonización*, Serge Gruzinski afirma que son “técnicas que tienden a cristianizar el cuerpo del indígena para anclar más firmemente el dominio de la iglesia sobre las poblaciones conquistadas” (Gruzinski, 1987: 171). Además, señala este historiador, que “en vez de limitarse a enunciar prohibiciones, suscita la descripción de usos ilícitos” (Ibíd.: 187). Revisa los porcentajes de preguntas relacionadas con el sexo. Por ejemplo, el señala que “la preocupación por el sexo toma más amplitud” en el caso de confesionario de Joan Baptista para el cual 69% de las preguntas tiene que ver con faltas sexuales. Tanto Juan de la Anunciación, agustino, cuanto Martín de León, dominico, demuestran también “un amplio interés por las cosas del sexo (63%)” (Gruzinski, 1987: 193, 194). Esta preocupación casi exclusiva por el sexto mandamiento en relación con los otros nueve parece indicar un interés algo obsesivo por parte de los confesores y de la institución que representaban.

El *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* de Fray Alonso de Molina (1565) fue el primer confesionario bilingüe, nahuatl-español y sirvió de modelo a muchos confesionarios ulteriores. He aquí un extracto de ésta obra:

Dime hijo mío

¿Te acostaste con una mujer que no era la tuya?
 ¿Cuántas veces?
 ¿Y te acostaste con tu mujer por el canal apropiado?
 ¿O la tomaste por el canal trasero cometiendo así el pecado (de sodomía) nefasto?
 ¿Cuántas veces?
 ¿Te acostaste con tu mujer cuando tenía su mes?
 ¿Cuántas veces?
 ¿Te acostaste con tu mujer evitando la procreación de hijos?
 ¿Por qué eras pobre y necesitado o porque tuviste una pelea con ella?
 ¿Cuántas veces?
 Cuando estabas borracho, perdido del sentido, ¿Caíste en el pecado abominable de sodomía teniendo que ver con otro hombre?
 ¿Cuántas veces?
 ¿Has hecho algo impropio y sucio contigo mismo o con otro hombre?
 ¿Cuántas veces? (Molina 1565, folios 32-35, Marcos, S. 1993).

Otros confesionarios contienen preguntas específicamente dirigidas a las mujeres. Ángel Serra en el *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de Michoacán* (1731) leemos:

¿Eres una mujer casada, o viuda, o virgen o perdiste tu virginidad? ...
 ¿Has pecado con mujer? ...
 ¿Has besado a otra mujer? ...
 ¿Cometiste pecado con tu hermana? ...
 ¿Era tu madre la que te parió? ...
 ¿Cometiste pecado con mujer usando ambas partes? ...
 ¿Has cometido pecado con mujer mientras estaba acostada como animal en cuatro patas? ...
 ¿O la pusiste así deseando pecar con ella? ...
 ¿Cuántas veces?...
 ¿Muchas veces? (Folios 111 – 136 F. Guerra, 1971: 239).

En el mismo *Manual* encontramos otras preguntas también para mujeres como éstas:

¿Has pecado con otra mujer como si fueran hombre y mujer?

¿Cuántas veces? (F. Guerra, 1971, p. 239, citando Guerra, 1731, folios 111-136).

Estos textos hablan por sí solos: no es necesario ser particularmente perspicaz para caer en la cuenta de que, para los mesoamericanos, el cuerpo, el placer erótico, la experiencia de la sexualidad eran asuntos distintos de lo que eran para los españoles. Era necesario repetir las mismas preguntas con todos sus detalles centenas de veces en la confesión para lograr infundir el concepto católico del sexo como pecado en la mente indígena. Hasta la vida matrimonial, por muy legal y sancionada por la iglesia que fuera, era un objeto de sospecha inquisitorial: “por tanto acuérdate bien de las veces que (...) incitaste a tu mujer para tener acceso a ella” (Molina, 1569: f. 33).

Otra característica de esos manuales es su inmoderado celo de cuantificar, una actitud completamente ajena a la mentalidad indígena (Gruzinski, 1987: 185). Carlos C. Velázquez de Cárdenas, el autor de otro confesionario, la *Breve Práctica y Régimen del Confesionario de Indios en mexicano y castellano*, (9-12) reporta las siguientes respuestas a sus preguntas:

Cambie mi posición correcta porque alcance a mi esposa por atrás; setenta y dos veces... Deseo pecar con mi madre y he tenido malos pensamientos sobre muchas mujeres, no puedo contarlas, no puedo decir cuántas veces: sesenta y seis veces (Velásquez, 1761: 9-12. citado por Guerra, 1971: 240).

El fraile Martín de León nos da una pista sobre la perplejidad indígena en frente a la cuantificación española:

Al cabo dicen dos veces, y por allí se van en todo lo restante de la confesión... se van estos naturales por el numero del primer pecado que confiesan en los demás (Gruzinski, 1986: 35).

Francisco Guerra (1971) confirma que esas cantidades no tenían significado ya que los mismos números eran repetidos para todos los pecados.

El indio —decía Pérez de Velasco en 1766— a los pies del confesor es sumamente incapaz... las reglas (de la confesión) en los indios por su ignorancia, su rudeza, su ningún alcance, su inconstancia, su suma infidelidad, se hacen en muchos casos impracticables... entendimiento no podemos darles (citado en Gruzinski, 1986: 36).

Reflexionando sobre los motivos tanto de las exageraciones y grotescas repeticiones de las preguntas como de la absurda cuantificación de los pecados correspondientes, Gruzinski sugiere que sin la interiorización del marco conceptual de la cristiandad, cualquier intento de sumar actos pecaminosos es tan inútil como desprovisto de sentido (1986).

Los confesores parecían creer, que al volverse capaz de cuantificar sus pecados, el nativo interiorizaría los rudimentos de la episteme en la cual el cristianismo de los conquistadores estaba inserto. En tanto a los indígenas al burlar éste juego de los números mencionando cantidades exageradas a las que su repetición resta todo valor testimonial, expresan su rechazo a este absurdo ejercicio y al mismo tiempo elaboran una estrategia para escapar al control total sobre sus actos y sus placeres.

Considerando la moralidad sexual que los misioneros pretendían imponer a los indios, los abusos sexuales perpetrados por los españoles, aparecen todavía más escandalosos. Los conquistadores españoles consideraban que el ‘derecho de usar’ sexualmente a todas las indias de su territorio era parte de su botín de guerra.

En base a este ‘derecho’ los terratenientes reclamaban el privilegio de violar todas las mujeres vírgenes en sus plantaciones. Vestigios de esa ‘usanza’ persisten en el México contemporáneo en la práctica actual del derecho de pernada o el derecho ‘a la primera noche’. Este abuso que permite al terrateniente tener relaciones con una novia virgen antes que su esposo, fue estudiado por Mercedes Olivera (1977) en las fincas cafetaleras de Chiapas en el sur de México.

ESPIRITUALIDAD ERÓTICA

Mientras el occidente cristiano consideraba al sexo vergonzoso y pecaminoso y dedicaba mucha energía a su represión, las antiguas culturas de América lo ubicaban en el centro de sus ritos religiosos.

Es verdad que a los españoles les debió de haber sido muy difícil captar el regocijado erotismo tácito, a cielo abierto, de las fiestas religiosas de la fecundidad, y que esta barrera cultural pudo impedir un adecuado registro del erotismo religioso de las fuentes (López Austin, 1982: 162-82).

Por ejemplo, los aztecas celebraban simbólicamente su unión con las fuerzas cósmicas mediante rituales sexuales en sus templos, en las cuales las sacerdotisas tenían un papel protagónico (Quezada, 1975: 30). En la mayor parte de la América antigua, la sexualidad, como parte de la vida cotidiana, tenía un lugar esencial en las ceremonias religiosas. La experiencia orgásmica unía a los humanos con los dioses, como lo confirman testimonios escritos del periodo de contacto, representaciones pictóricas o estatuillas de terracota. Figuras funerarias de las culturas mochica y chimu del Perú, como figuras de cerámica calificadas de 'eróticas' provenientes del área Nahua del Valle de México ilustran las prácticas sexuales ordinarias y ceremoniales de los antiguos habitantes de las Américas. A pesar de la destrucción selectiva de objetos con explícito contenido sexual por los misioneros católicos, muchos han sido preservados. La variedad de las posiciones sexuales exhibidas en estas figurillas de terracota, pinturas y bajorrelieves dan testimonio de un registro erótico muy amplio.

Los manuales de confesión de Molina, Baptista, Serra y otros sugieren, por parte de los confesores, un desasosiego frente a la diversidad de los placeres eróticos accesibles a sus feligreses indígenas. Se sentían obligados a proclamar y volver a exponer el caudal empobrecido de sus ideas sobre la sexualidad para que los tan vitales indios pudieran empezar a entender que, lo que para ellos era un vínculo con los dioses, se reducía, en la nueva religión, a ser frecuentemente un pecado, una falta, una ofensa, una aberración. Siglos de catequización lograron injertar la culpa sobre la mentalidad mesoamericana. La moralidad de negación y abstinencia promulgada por los misioneros constituyó un arma más en el proceso de aculturación violenta (Bonfil, 1987: 126).

EROTISMO Y MUJERES

Los conceptos de lo sagrado, las imágenes de lo divino y la ritualización ceremonial de las relaciones entre los humanos y las divinidades abren también una ventana sobre la estructura social. Los dioses propios de determinada cultura suelen ser reflejos de sus miembros humanos: divinidades creadas a 'imagen y semejanza' de mujeres y hombres (Báez-Jorge, 1988: 52). *Coatlicue*, *Teteoinan*, *Tonantzin* y *Ixcuiname*, unas de las diosas del panteón azteca (Báez-Jorge, 1988; Marcos, 1975, 1989) son

portadores de cualidades femeninas particulares, matizadas, en ciertas de ellas, por características masculinas complementarias. En las civilizaciones mesoamericanas, tanto las sacerdotisas como las diosas, como también las mujeres comunes eran las manifestaciones corporales o icónicas de una forma particular del ‘ser mujer’.

Aquí no cabe llevar a colación las tesis de Bachofen, el famoso autor de una teoría sobre el matriarcado originario de las sociedades humanas. No había matriarcado en este sentido en las sociedades mesoamericanas prehispánicas, sino una profunda complementariedad de los géneros. Es decir, que éstas sociedades no favorecían la competitividad inter genérica por el poder en las mismas áreas, como sería por ejemplo la rivalidad de hombres y mujeres en las mismas esferas de actividad. Tampoco estamos hablando del trabajo productivo efectuado por mujeres en los mismos dominios que los varones.

La dualidad de opuestos complementarios, pilar fundamental de la estabilidad y armonía de las antiguas civilizaciones mesoamericanas (ver capítulo 2) se aplica *a fortiori* a las relaciones entre mujeres y hombres. Las diosas *Xochiquetzal* y *Tlazolteotl* son centrales aquí por su conexión con la moralidad sexual y lo que hemos llamado espiritualidad erótica.

EROTISMO y diosas del AMOR

La espiritualidad sexual mesoamericana se revela especialmente a través del culto a las diosas *Xochiquetzal* y *Tlazolteotl*. *Xochiquetzal*, la diosa de los amantes, era la patrona de las relaciones sexuales rituales (Quezada, 1975: 21,22). Con ella, el énfasis está en la actividad amorosa más que en la fertilidad. Protegía las relaciones sexuales ilícitas y era la patrona de las sacerdotisas elegidas para las relaciones sexuales rituales. Por su parte, *Tlazolteotl* era la diosa del “placer sensual y de la voluptuosidad” (Quezada 1975: 30) en su asociación con la fertilidad. “...esta diosa...tenía poder para provocar a luxuria, y para inspirar cosas carnales...” (Sahagún, 1989: 44).

Representada como una mujer en el acto de dar a luz, es protectora de las mujeres embarazadas y de las parteras. Es también diosa de la medicina y de las hierbas medicinales así como de las curanderas que “proporcionan hierbas para abortar” (Sahagún, *Códice florentino*, 1989).

En el panteón nahua, *Xochiquetzal* y *Tlazolteotl* eran también las divinidades frente a las cuales los indios se confesaban. Juntas representaban el principio femenino frente al cual los penitentes pedían perdón por sus transgresiones. Sus devotos y devotas evocaban su poder para contrarrestar los efectos nocivos del desorden de sus conductas.

Estas diosas plantearon un reto mayor a las categorías cristianas. Por un lado, *Xochiquetzal* era la diosa patrona de las relaciones sexuales ilícitas; (Quezada, 1975: 28) por otro, *Tlazolteotl*, protectora de la fertilidad, lo era también del aborto. Juntas, ofrecían el perdón mediante un ritual de confesión: la aparente similitud con rituales cristianos no dejaba de causar la perplejidad y la irritación de los misioneros. Por cierto, en la tradición cristiana, no era pensable que hubiera una protección divina para los actos ilícitos, ni un conocimiento sagrado de las plantas abortivas y menos una confesión dirigida a encarnaciones de lo femenino. Aquí tenemos de nuevo elementos del universo religioso mesoamericano que bajo convergencias superficiales, no cuadraban con las categorías de los evangelizadores.

El panorama de los poderes divinos de sello femenino y de las presencias femeninas deificadas incluye, como ya lo hemos mencionado, las mujeres que morían durante el parto y se trasformaban en diosas, las *cihuateteo*, acompañaban y sostenían el sol en su curso descendiente del mediodía al crepúsculo. *Coatlicue* era la madre del dios primordial, *Tonantzin* era la madre del pueblo y las *Ixhuiname* eran los cuatro pilares que sostenían el cielo del universo Nahua. (Marcos, 1989). Estas imágenes sagradas dan una gran importancia al polo femenino de la realidad. Muy diferente era el universo simbólico cristiano, con su trinidad masculina con Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo.

EL CÁNTICO DE LAS MUJERES DE CHALCO

Los antiguos nahuas llevaron el arte de la poesía a un alto nivel de perfección. Ángel Garibay ha traducido varios ejemplos de este arte en el cual los habitantes de Mesoamérica eran excelentes. Entre los muchos poemas que tradujo, el *Chalca Cihuacuicatl*, publicado bajo el nombre de *Cántico de las mujeres de Chalco*, destaca por el carácter erótico de sus metáforas y su simbolismo sexual. Según Miguel León-Portilla, este poema cantado hubiera sido compuesto en el año 13 Caña, es decir en

1479, poco menos de medio siglo antes de la conquista (León-Portilla, 1976: 237). Rememorado o mejor dicho ‘remembrado’ colectivamente en recurrentes fiestas y ceremonias, se fue conservando/transformando alrededor de las ‘capsulas de memoria’ que son las formulas, elementos de discurso oral relativamente estables, articulados entre sí en forma cada vez nueva, hasta que Olmos, y luego Sahagún y sus equipos indígenas de investigadores de campo las recogieran y la vertieran en la forma escrita.

Más allá de sus interpretaciones históricas, políticas y rituales, este cántico nos permite vislumbrar un erotismo que se regocija en las relaciones sexuales al registrar las voces juguetonas de mujeres que hablan abiertamente del deseo sexual y lo expresan con una sensualidad voluptuosa muy diferente de la moralidad sexual ibérica católica del Siglo XVI (Garibay, 1964).

En la actualidad, a causa de la destrucción probable de documentos análogos, este poema con contenidos explícitamente sexuales parece ser un fenómeno aislado entre las colecciones de cantos y testimonios aztecas. Sin embargo, como lo escribe Alfredo López Austin:

Es verdad, también, que el *Canto de las mujeres de Chalco*, extremadamente erótico, no pudo haber surgido como aislada manifestación poética, y que su excepcionalidad ha de atribuirse a la censura de otros poemas similares por los colectores religiosos (López Austin, 1982: 162).

El *Chalca Cihuacuicatl* constituye, con dos otros cantos de contenido erótico, la colección completa de los *Cantares mexicanos*. Estos dos otros cantos, que hacen referencia al amor entre mujeres, han sido traducidos al inglés y comentados en 1985 por John Bierhorst. El primero se conoce como el *Cococuicatl* (canto de la paloma) y el segundo como *Tochcocuicatl* (canto de la paloma excitada) (Bierhorst, 1985: 395 y 403).

Rebosante de metáforas, el *Cántico de las mujeres de Chalco* tiene la forma de un dialogo entre un grupo de mujeres y el rey-guerrero Axa-yacatl.

Pónganse ya listas , hermanitas mías:
vamos ,:vamos a buscar flores,...
con las de mi guirnalda adórnate, flores mías son,
soy mujer de Chalco...

y ahora elevo un canto al rey Axayacatito...
 Yo solo levanto mi gusano y lo hago estar recto:
 Con el daré placer a mi criaturita Axayacatito
 (Garibay, 1964, vol. III: 55-60).

El canto prosigue en la misma vena y se concluye por éstas: traducidas del náhuatl al inglés y al español por Miguel León Portilla (1976: 255).

He venido a dar gusto a mi vulva en flor,
 mi pequeña boca.
 Deseo al señor,
 El pequeño hombre Axayacatl.
 Mira mi pintura florida,
 Mira mi pintura florida: mis tetas
 Caerá en vano,
 tu corazón
 pequeño hombre Axayacatl?
 Aquí están tus pequeñas manos,
 tómame con tus manos
 deleitémonos.
 En tu alfombra de flores
 En el lugar en donde vives, pequeño amigo,
 Despacito, despacito entrégate al sueño,
 descansa, mi hijito, tu, señor Axayacatl
 (León-Portilla, 1976: 255).

Si bien ciertos acentos del *Cántico de las mujeres de Chalco* no dejan de evocar el *Cantar de los cantares* bíblico, no hay que perder de vista que estamos en otro registro erótico. Para empezar, la forma de sensualidad y los deseos expresados en el canto erótico náhuatl lo son exclusivamente desde la experiencia de las mujeres. Es primordialmente la mujer la que tiene el poder de incitar y dirigir ésta fuerza vital del cosmos. Siguiendo a Miguel León Portilla la fecha de la composición de este canto/poema es el año 13 cana o 1479. (1976: 237). Su imagería explícitamente sexual o erótica y sus metáforas son expresiones adecuadas para la acepción erótica de la *tlalticpacayotl* – aquello que pertenece a la superficie de la tierra- que prevalecía antes de la imposición de los usos sexuales católicos al mundo mesoamericano y que abarca todo lo que se centra en este nivel intermedio del cosmos que es humano, habitable y en el cual el dador de la vida ha dispuesto consuelos a la dureza de la

condición humana. El choque de la ‘moral sexual’ importada e impuesta por obligación y a la fuerza con éste concepto mesoamericano fue catastrófica. El *Cántico* -como también los dos cantos de las palomas- encapsulaba, bajo alusiones abiertas a los placeres sexuales, significados eróticos profundos que solamente se pueden interpretar dentro de un orden divino.

De acuerdo a John Bierhorst, los cantos de las palomas se cantaban en las fiestas matrimoniales. Cuando el poeta azteca canta: “ah, es del cielo que vienen las flores, los buenos cantos” (Bierhorst, 1985: 4), expresa un anhelo de reunión con el Dador de la Vida, un deseo de complacerle invocándolo para darle alegría, desde este lugar de flores y de cantos. En el mundo azteca, como lo revisamos aquí, las cosas que existen pueden ser entendidas solo a través de metáforas, símbolos y del erotismo como florecía en México antes de la conquista.

El EROTISMO y la VEJEZ

Como lo hemos sugerido en el capítulo anterior, al comentar crónicas sobre costumbres anteriores a la conquista, la edad avanzada, la última etapa de la vida, no adolecía de placeres eróticos y menos de poder. Como lo escribe Noemí Quezada:

El anciano no es censurado si tiene aun deseos eróticos aunque es visto socialmente como impotente y estéril. A la inversa, la anciana se considera insaciable desde el punto de vista sexual y ciertos textos no titubean en desarrollar el tema de esta ‘vieja loca de miel’ (Quezada, 1975: 53).

Hasta la fecha, entre los grupos mayas de la sierra de Chiapas, las personas ‘grandes’ (viejas) pueden acumular *k’al*, la esencia vital que anima todos los seres vivos, es indestructible y da poderes especiales a los que lo tienen en abundancia. “Entre más grande ésta la persona, más *k’al* puede poseer”, escribe Henri Favre (1984: 262). Rebosantes de *k’al*, los viejos pueden tener tanta influencia, tanto poder para bien o para mal que los curanderos y chamanes.

Pero es en la transmisión del tesoro de la tradición oral que se manifiesta más claramente la influencia de los mayores. Citando a Sahagún, Thelma Sullivan ha insistido en que la herencia cultural oral de los antiguos

Nahuas dependía de “aquellos que sembraron las semillas de los abuelos y de las abuelas ancestrales” (Sahagún citado por T. Sullivan, 1986: 9).

El mismo Sahagún no pudiera haber escrito su *Historia*, ésta prodigiosa recopilación de las costumbres, ideas, mitos, filosofía, instituciones y percepciones del pueblo mexicano poco antes de la conquista, si no hubiera podido recoger los testimonios de mujeres y hombres viejos que, al aceptar ‘rememorar’ el pasado en su presencia, contribuyeron a la constitución de una de las más confiables fuentes sobre la cultura y la vida cotidiana de los antiguos nahuas.

En Mesoamérica, la persona grande tenía una posición de poder muy especial en el tejido social. Era un tesoro de memorias y un repositorio de sabiduría que gozaba de ciertos privilegios: en la medida en que las exigencias morales estaban suavizadas. Había una mayor libertad concerniente al consumo de alcohol y al trabajo físico. La transformación de su cuerpo y el declive de sus fuerzas físicas estaban compensados con un aumento en las dimensiones espiritual religiosa y política. Las personas mayores eran el núcleo esencial de la comunidad. Ellos/ellas hasta tenían su propio dios en el panteón mesoamericano: *Huehueteotl*, literalmente el dios viejo y su contraparte femenina *Ilamatecutli*, diosa de la vejez (Simeón, 1988 [1885]: 186).

La sexualidad –que entró en conflicto con la ideología de los conquistadores de Mesoamérica- no puede ser definida en términos contemporáneos. Lo cierto es que conllevaba un sentido de lo sexual y erótico, de la sensualidad en sus dimensiones vitales y sagradas en flagrante contraste con la visión oscura, fuente de vergüenza íntima, de la sexualidad propia del catolicismo del siglo XVI. Pero tampoco se deben confundir éstas prácticas eróticas con las ideas contemporáneas de sexualidad ‘liberada’.

Hace más de medio milenio se inició el proceso de sujeción de la parte del mundo conocida hoy como América latina por misioneros, soldados, y colonizadores ibéricos y católicos. En ninguna otra región del mundo la imposición del catolicismo fue tan abrupta y violenta. En México, pero también en el Perú, Ecuador, Bolivia y Colombia los apetitos desmedidos de los conquistadores y el celo de los misioneros se combinaron para destruir las culturas indígenas (Sahagún, 1989: 627).

Mientras el primer grupo explotaba y abusaba a los habitantes nativos, el segundo condenaba su propia manera de ver y estar en el mundo.

Las naciones indígenas, diezmadas por una combinación de represión violenta, explotación, hambrunas, enfermedades, tuvieron además que sufrir el repudio de las normas que habían mantenido su sociedad en equilibrio. Además los conquistadores reprimieron los rituales de renovación de la vida, rechazaron su percepción del cosmos y de su posición en él. Aun el significado de sus propios cuerpos físicos fue alterado para volverse una fuente de culpabilidad.

Los colonizadores dijeron a los nativos de Mesoamérica que sus diosas y dioses y las fuerzas del universo con los que habían contado, eran obra del demonio. Lo que para los indios había sido medio de acceso y participación al poder y la armonía del cosmos fue declarado bajo y vil. Las artes del erotismo, fuerza dadora de vida había sostenido tanto al cosmos como al individuo en un orden mayor. Sus prácticas estaban enmarcadas por reglas y normas cuya observancia era esencial para el buen funcionamiento del universo. Como sostén del cosmos, las artes eróticas tenían una posición central en los ritos religiosos colectivos y estos eran ahora motivos de persecución. La observancia de las reglas que las regían, esencial para la preservación del universo, era denunciada como un desorden. En la verdadera guerra de aculturación que desataron los invasores, los manuales de confesión, con todas sus preguntas detalladas, inquisitoriales, fueron un arma más contra la cultura nativa.

Expulsar del templo al erotismo, desecharlo y lanzarlo a la oscuridad y el oprobio, desgarró el corazón de la cultura indígena. A través de la represión de la sexualidad indígena, la moralidad católica sacudió la cosmología mesoamericana hasta sus cimientos.

UN desparramamiento de jades: el GÉNERO EN LOS DISCURSOS MORALES

Hija mía muy amada, mi palomita... ya has oído y notado las palabras... como piedras preciosas muy bien labradas. Mira que las tomes y las guardes en tu corazón, las escribas en tus entrañas (Sahagún, Códice florentino, capítulo XIX, Libro sexto, 1989, [1577]).

La sabiduría de “las antepasadas, las señoras nobles ancianas y canas y abuelas” transmitida “del lenguaje y afectos que los señores usaban hablando y doctrinando a sus hijas cuando ya habían llegado a los años de discreción”, (Sahagún, 1989 [1577], libro sexto, capítulo 18: 365), se encarna en las formulaciones sofisticadas de los *huehuetlatolli* y *ilamatlatolli* de los aztecas. Parte de una larga y rica tradición oral, incluyen dichos y preceptos que describen la conducta que se espera de los adultos y sus deberes. Es en el libro sexto del *Códice florentino* (Gingerich, 1988: 517) que encontramos las recopilaciones de los testimonios orales que personas mayores, que habían conocido los tiempos de ‘antes’, concedieron a Fray Bernardino de Sahagún, el misionero franciscano que llegó a México muy poco después del inicio de la conquista y aprendió rápidamente el náhuatl. El estudio de los *huehuetlatolli* e *ilamatlatolli* puede contribuir a aclarar las relaciones entre el género, la cultura y las prácticas cotidianas. Según Gingerich, son “elementos esenciales de un sistema axiológico coherente” (1988: 517).

En México, ciertas tendencias feministas académicas quisieron ver en éstas recopilaciones de dichos morales confirmaciones del papel sumiso y pasivo de las mujeres en la sociedad azteca. Tal lectura pudiera parecer justificada si sólo se tomara en consideración los *ilamatlatolli*, es decir los preceptos destinados a las muchachas (Hierro, 1989: 30; Rodríguez Shadow, 1991). Sin embargo, un ‘análisis de género’ que compare los preceptos dirigidos a las mujeres con las amonestaciones a varones revela una episteme subyacente de equilibrio entre los géneros.

Ya he hecho varias referencias a éstos discursos morales de los mayores. Su importancia para un acercamiento ponderado a las culturas in-

dígenas de Mesoamérica no puede ser exagerada (Garibay, 2000 [1954]; León-Portilla, 1991). Thelma Sullivan los llama “una mina inagotable de información sobre las costumbres y las creencias de los nahuas” (1966: 28). De acuerdo a Willard Gingerich, “[l]a visión axiológica que informa y ordena las oraciones del libro sexto es refinada, amplia y míticamente coherente” (1988: 521). En tanto, el mismo Sahagún dio al libro VI el muy significativo subtítulo siguiente: “de la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales” (Sahagún, 1989, [1577], libro sexto: 305). Esta ‘retórica’, ‘filosofía moral’, ‘teología’ aunadas a ‘los primores de sus lengua’ y sus ‘virtudes morales’, tan admiradas por Sahagún, caracterizan efectivamente los discursos morales recopilados en el libro sexto del *Códice florentino*.

Como los de muchos otros estudiosos, mis caminos me llevan siempre de nuevo al libro sexto. En éste capítulo el enfoque del análisis de esos discursos retóricos, se encuentra en las particularidades de la construcción del género en Mesoamérica. En cambio, en capítulos previos, hice referencia al libro sexto del *Códice florentino* para ilustrar el concepto de equilibrio (capítulo 2). En el capítulo 3 cité extractos de ellos como un tesoro en el estudio de las metáforas y conceptos para la Tierra Sagrada. En el capítulo 6 los cité como fuente de conceptos sobre el cuerpo y la sexualidad. El peso carnal de las metáforas parece impregnado de erotismo, como por ejemplo en la comparación de los cuerpos de varones jóvenes con frescas y sabrosas mazorcas de maíz o la metáfora de una barranca sin fondo para la vitalidad erótica de mujeres mayores a pesar de su pelo ‘cano’. Además, los *huehuetlatolli* e *ilamatlatolli* me dan bases filosóficas para la sistematización de la dualidad, de la fluidez y del equilibrio como fundamentos de la visión del mundo mesoamericana que propuse en el capítulo 2. Volveré a ellos en el capítulo 9, cuando se tratará de dar sustancia a mi propuesta metodológica de una hermenéutica de la oralidad.

En éste capítulo me propongo ante todo comentar las recopilaciones por los asistentes de Sahagún de los preceptos morales transmitidos oralmente de generación en generación. Las personas mayores del área de México-Tenochtitlán tuvieron la confianza de revelar esos preceptos al fraile investigador. Los aztecas se referían a éstos preceptos como “un desparramamiento de jades”, significando con ello que sus palabras –so-

bre todo cuando se trataba de palabras rituales— eran tan permanentes, sólidas y preciosas como las piedras de jade.

Debemos a Willard Gingerich, un nahuatlato y traductor del náhuatl, el rescate de una palabra náhuatl caída en desuso y olvidada desde siglos y que designaba los discursos de las mujeres mayores: *ilamatlatolli* y ahora de uso entre los mesoamericanistas¹⁹. Lo que había escapado a su atención hasta que Gingerich (1988: 518) se lo recordara, es que, en la versión náhuatl del libro sexto, la palabra *ilamatlatolli* aparece con la misma frecuencia que *huehuetlatolli*. Anteriormente, los historiadores y otros estudiosos del pasado de la cultura nahua usaban la palabra *huehuetlatolli* como un término genérico designando discursos retóricos tanto de mujeres como de hombres. Eso implicaba erróneamente que sólo los viejos sabios eran los guardianes de las tradiciones morales (León Portilla, 1988; Sullivan, 1986). Si se me permite parafrasear a Gingerich, diré que el término *huehuetlatolli* en tanto designa los discursos de las mujeres como de los hombres, es “una etiqueta que puede parecer adecuada, pero de la cual no hay confirmación en las fuentes” (Gingerich, 1988: 520).

Tanto los *ilamatlatolli* como los *huehuetlatolli* están compuestos de formulas sagradas en denso lenguaje metafórico que transmitían a las mujeres y varones jóvenes preceptos de conducta adecuada a su género. Didácticas, retóricas o, como Thelma Sullivan prefiere llamarlas, enculturísticas, estas oraciones de los padres eran parte de las festividades que acompañaban los ritos de paso de la adolescencia a la edad adulta. Hay pocos ejemplos en las fuentes primarias de una exposición tan clara, detallada e íntima de las ideas éticas ancestrales. En la Mesoamérica contemporánea he encontrado en mis estudios de campo pervivencias

19 La locución in *huehuetlatolli*, in *ilamatlatolli*, “discursos de los hombres viejos, discursos de las mujeres mayores” ocurre en por lo menos un pasaje del libro VI, con una variante en las palabras siguientes: in *tlatol huehuetque* (la palabra de los viejos), in *tlatol ilamatque* (discursos de las viejas) encontradas en el discurso final del libro VI (Gingerich, 1988: 512). Los *huehuetlatolli* y los *ilamatlatolli* eran amonestaciones de los padres y de las madres a sus hijos e hijas en el momento en que dejaban su hogar para entre al *calmecac*, escuela de entrenamiento religioso (ibíd.: 518). Con el esfuerzo de rescatar las voces de las mujeres en la historia de Mesoamérica, insisto en usar ambos *ilamatlatolli* y *huehuetlatolli*. La elección arbitraria del termino *huehuetlatolli* y la exclusión del termino *ilamatlatolli*, podría ejemplificar un quehacer histórico androcéntrico que borra las contribuciones de las mujeres.

de lo que hoy se llama *nanatlatolli*. Estos son los discursos de las abuelas/mujeres mayores aconsejando a las jóvenes cuando entran a la pubertad.

Hay varias indicaciones de que las mujeres mesoamericanas participaban en la vida política en formas muy significativas. En trabajos previos, (Marcos 1975, 1989) discuto ejemplos y doy referencias de ello. Por ejemplo, en los *Anales de Cuautitlan*, se registra que el consejo que gobernaba la ciudad estaba formado por seis mujeres y seis hombres. En las áreas gobernadas por los Aztecas, el poder máximo era ejercido por dos personas llamadas *tlatoani* (el que tiene la palabra) la primera y *cihuacoatl*, (mujer serpiente), la segunda.

Esto es una confirmación de la dignidad del siempre necesario complemento femenino (Sahagún, 1989). Las mujeres podían tener propiedades y, en ocasiones, conducir a los guerreros en las batallas. El *Códice Selden* contiene una referencia a una princesa guerrera que defendió su dominio con las armas en la mano. En tanto al conquistador Hernán Cortes, en una de sus *Cinco cartas al emperador*, se queja de que una mujer gobernante cerró paso a los españoles en su marcha hacia Tenochtitlán (Marcos, 1975: 33-35).

La teoría de género insiste en la inseparabilidad del género de las otras relaciones sociales. A consecuencia, ya no se puede suponer un determinante universal a la construcción social del género (Malson *et al.*, 1989).

Al enfocar el análisis en la intersección entre el género y los preceptos morales, se ilumina un dispositivo cultural que no parece fomentar ni validar categorías de género rígidas y mutuamente excluyentes. Una revisión de las sofisticadas formulaciones de los preceptos de conducta apropiada a cada género en los *ilamatlatolli* y *huehuetlatolli* puede contribuir a iluminar el debate actual sobre “comportamientos de género socialmente contruidos”²⁰.

20 Estos preceptos expresaban normas generales y no permitían necesariamente hacer inferencias sobre los comportamientos cotidianos. Tanto Susan Kellogg como Frances Karttunen encuentran evidencias de relaciones de género no jerárquicas en los documentos legales coloniales que regían la propiedad y las herencias: contrariamente a las costumbres españolas en la Nueva España del siglo XVI, las mujeres nahuas podían tener y administrar propiedades y heredarlas (Kellogg, 1984; Karttunen, 1986). Además, la producción de textiles (mantas), principal medio de trueque en el México antiguo (Historia de los mexicanos por sus pinturas, atribuido por

LOS DISCURSOS RETÓRICOS EN SU CONTEXTO

Todos los aspectos de la sociedad prehispánica estaban imbricados. Religión, filosofía, las artes, la guerra, la agricultura y las relaciones sociales formaban un conjunto que reflejaba la visión del mundo o cosmovisión mesoamericana. Los aztecas veían a sus deidades como la unidad sobrenatural que hacia la realidad colectiva más importante que la suma de sus partes. Los informantes nativos de Sahagún decían de *Huitzilopochtli*, el dios de la guerra, “no es más que sujeto y príncipe”, queriendo indicar que no es menos, ni más que la totalidad del pueblo de abajo hacia arriba, de su más alto a su más bajo integrante. Las recopilaciones por Sahagún de las declaraciones de nativos sobre sus dioses y diosas revelan un concepto complejo de la divinidad. Los aztecas se referían generalmente a ellos con la palabra *teotl* (derivada de ‘piedra’, figurativamente ‘permanente’ o ‘poderoso’).

La noción de equilibrio estaba íntimamente asociada al sostenimiento del universo y de la sociedad, como ya lo hemos visto y como lo volveremos a ver, en la exploración del género en sus relaciones con la cosmología. En el universo, en la sociedad, como en la pareja, todas las fuerzas, como los extremos aparentemente opuestos de una polaridad, deben mantenerse en equilibrio. La percepción del equilibrio y de la necesidad de restablecerlo cuando se ha roto era y todavía es la base de las prácticas curativas mesoamericanas (López Austin, 1971; Viesca 1984; Marcos, 1988). En los cuatro niveles de la tierra que habitaban los nahuas –en un universo que tenía además nueve inframundos y trece niveles superiores– no había ser, cosa, lugar o tiempo que fuera exclusivamente femenino o masculino. En el mundo habitado, todos los seres eran combinaciones de elementos de ambos géneros, en grados variables (López Austin, 1984a: 64, 65). Los atributos masculinos y femeninos fusionaban en entidades fluidas, expresiones del equilibrio cambiante entre fuerzas opuestas que a su vez reflejan el equilibrio fundamental de la sociedad y del cosmos²¹. Del microcosmos del individuo

A. Garibay, a Fray Andrés de Olmos, 1973). La producción de textiles, usado como objetos de trueque pertenecía al dominio de las mujeres.

21 Podríamos contrastar este ethos con el de los romanos del tercer siglo, analizado por Foucault en *Le souci de soi* en la *Histoire de la sexualité*, vol. 3. Para los romanos, el ‘equilibrio’ y la ar-

al macrocosmos del universo, el género era la metáfora raíz del equilibrio, que se recomendaba como preceptos de conducta para los nuevos integrantes al mundo adulto.

Los ejemplos de dualidades abundan tanto en la naturaleza como en la estructura social. Todos los elementos tienen una carga de género implícita, pero no sólo ellos; lo mismo se puede decir de las referencias espaciales y temporales y de los estilos de la oratoria. Hasta el calendario era dual y articulaba dos temporalidades distintas. En la retórica y la poesía, así como en la misma habla cotidiana, las enunciaciones importantes solían venir en pares con cambios menores. Una de las características de la poesía nahua es la frecuencia de pares de versos, estrofas o metáforas (Garibay, 2000) cuyo orden de aparición es variable, pero cuyos pares no pueden ser separados. Como todo en el cosmos, cada deidad mesoamericana era en sí un par de ‘opuestos’ complementarios: femenina-masculina, luminosa-oscura, creativa-destructora, húmeda-seca, etcétera. Donde la mentalidad occidental puede ver contradicciones insolubles, los mesoamericanos percibían totalidad y complementariedad, o mejor dicho un llamado a la completud y armonía que requería sus constantes cuidados. En los *ilamatlatolli* y los *huehuetlatolli*, principios básicos de la ética nahua, se expresan en el contexto de la vida cotidiana y las relaciones sociales

El dilema de SAHAQÚN

Como lo hemos visto, las primeras transcripciones alfabéticas de las exhortaciones de los mayores sobre la conducta apropiada de los jóvenes en la vida adulta a la que están entrando datan de los decenios inmediatamente posteriores a la conquista. El periodo de las luchas armadas se había prácticamente terminado y se abría una era de consolidación del poder español en el contexto de tensiones y conflictos entre dos visiones del mundo y dos organizaciones en aguda divergencia, por un lado la poderosa minoría española y, por otro, las mayoría subyugadas de los nativos. Batallas sangrientas habían asentado el poder político de

monía se refieren a virtudes interiores cultivadas como autodisciplina individual. Esto está en claro contraste con el ideal nahua de responsabilidad colectiva que constituye la base tanto del concepto de sacrificio cuanto de la celebración del placer erótico.

un grupo relativamente pequeño de colonizadores. La belleza inefable de la ciudad azteca de México-Tenochtitlán no era más que un recuerdo, sus imponentes templos destruidos y las enigmáticas estatuas de las diosas y dioses hechas añicos. Humillada y explotada, constantemente amenazada de despojo de lo poco que le quedaba, mucha gente nativa cayó bajo la influencia de los misioneros como ‘los doce’, aquellos doce frailes franciscanos llegados en 1525 animados por un gran entusiasmo para convertir los ‘indios’ (Ricard, 1982 [1933]) al cristianismo. En 1529 llegó otro grupo de misioneros entre los cuales se encontraba Fray Bernardino de Sahagún. La docilidad aparente de los indios indujo a los primeros evangelizadores a creer que la conversión se estaba logrando fácil y rápidamente. Sin embargo, después de poco años, los frailes de La Nueva España se dieron cuenta que no estaban realmente convirtiendo a los indios, sino que habían más bien contribuido a la emergencia de una nueva configuración de elementos religiosos que Klor de Alva (1993: 173) calificó de “cristianismo nahuatizado”. A pesar de todos sus esfuerzos, los misioneros tuvieron que reconocer que en la mayoría de los casos de conversiones, no habían hecho otra cosa que proveer a los nativos con un conjunto nuevo de entidades sagradas y de ritos que los nuevos feligreses integraban a la estructura existente de su propia religión en formas frecuentemente originales. A partir de éste momento, las autoridades eclesiales empezaron a dudar de la efectividad de la primera generación de misioneros y a idear nuevas líneas de evangelización. Se dieron cuenta de que partes importantes de la cultura supuestamente vencida habían escapado a su control, y que la cristianización estaba propiciando ceremonias en las iglesias que mantenían vivas prácticas que las autoridades eclesiásticas no sólo reprobaban sino que las calificaban como idolatrías.

Sahagún, que había demostrado su celo catequizador misionero y había traducido La Biblia al náhuatl, recibió el encargo de escribir un manual con lo más completo y detallado posible sobre las creencias y las prácticas de los nativos. Él mismo era el primero en entender que sólo un profundo conocimiento de sus costumbres, principios morales y creencias como de su lengua podía permitir convertirlos exitosamente. En 1547, aprovechando su excepcional manejo del principal idioma indígena del Altiplano, el náhuatl, también llamado mexicano o azteca, empezó a recolectar y recopilar en letras latinas himnos, oraciones, rela-

tos épicos, amonestaciones y otras expresiones ‘literarias’ de una tradición oral codificada en forma de exquisitas metáforas. También empezó a registrar testimonios de personas mayores sobre sus vivencias y tribulaciones durante las guerras de la conquista, que forma parte de una “visión de los vencidos” (León Portilla, 1972). En 1558, las autoridades eclesiásticas le ordenaron redactar un reporte en náhuatl de todo lo que pudiera servir a los misioneros para entender a la gente a quien tenían que catequizar. Sahagún aprovechó ésta oportunidad para iniciar un intenso trabajo de investigación cuya metodología, según ciertos comentaristas, se adelantaría de más de tres siglos a la etnografía moderna. Para ello, reunió un equipo de colaboradores en su gran mayoría indígenas que empezaron a coleccionar testimonios de hombres y mujeres mayores, pidiéndoles hacer memoria y ‘rememorar’ dichos y hechos, creencias, instituciones, ceremonias y artes de la cultura antigua. El resultado es lo que Louise Burkhart (1989) llamó una “enciclopedia etnográfica”. Sin embargo, tan cuidadosa y sistemática presentación de los ritos y creencias, de las prácticas médicas y de las festividades religiosas, de himnos a las divinidades y muchos otros elementos de la cultura nahua despertó la suspicacia de ciertos clérigos que empezaron a sugerir que Sahagún estaba alentando las mismas ‘idolatrías’ que tenía encargo de combatir. El fraile franciscano tuvo entonces que enfrentar el hostigamiento de ciertos sectores de las autoridades y la traducción española de sus transcripciones en idioma náhuatl original de testimonios y memorias no fue autorizada hasta 1575. En dos años elaboró una versión bilingüe cuyo manuscrito acabó en un acervo de textos sobre ‘idolatría’ incautados por órdenes de Felipe II y trasladados a España. Esta versión bilingüe conservada tuvo un extraño destino. Parece que fue incluida en la dote de la hija del rey y que acabó en La Biblioteca Laurentina de Florencia, por lo que es conocida como el *Códice florentino*, mientras que una versión manuscrita diferente, exclusivamente española, terminó su periplo en Madrid y es conocida como *Códice matritense*. Por varias razones, la Corona no autorizó la publicación de la obra magistral de Sahagún y colaboradores, que permaneció inédita en México hasta 1829 (López Austin, 1989: 25).

La sensibilidad de Sahagún aunada al rigor metodológico de su investigación hacen de su *Historia general de la cosas de La Nueva España* una verdadera *summa* antropológica. De acuerdo con Alfredo López

Austin, “[l]a obra bilingüe [el *Códice florentino*] que registra a la letra las respuestas de los viejos informantes constituye la fuente máxima para el estudio de los antiguos nahuas” (Sahagún, 1989; López Austin, 1989: 19). Por su parte, Flor de Alva define ésta obra como “el registro más completo que existe de la reconstrucción de su cultura por los mismos nativos” (1989: 18). ‘Escritas’ en parte pictográficamente, porciones importantes del documento fueron la obra de *tlamatinime* aztecas, filósofos y filósofas, guardianes de la memoria comunitaria. Sus dibujos acompañan tanto la versión náhuatl como la versión castellana y fueron una de las bases para el texto redactado en letras latinas.

Aunque el propósito principal –u oficial– de Sahagún era de promover la conversión de los indios, experimentaba una gran empatía con ellos y, paradójicamente, para un misionero, estaba fascinado por su cultura. Pertenecía al grupo de frailes que, en ocasiones, lucharon para protegerlos. Ésta voluntad de protección lo llevó a acentuar las similitudes entre las prácticas religiosas y morales nativas y los valores de la España católica. Esto puede en parte explicar porque, aunque su obra abunda en referencias a mujeres, desestimó su posición en la sociedad azteca. El material pictográfico que acompaña la versión náhuatl del *Códice Florentino*, ofrece ejemplos abundantes de esta presencia crucial de las mujeres. Ana B. Hellbom confirma que las ilustraciones pictográficas que acompañan la versión náhuatl del *Códice florentino* nos muestra a las mujeres en tareas prestigiosas (Hellbom, 1967). Otras investigadoras que han analizado estas distorsiones invisibilizantes de las mujeres, incluyen a Betty A. Brown (1983) y a June Nash (1978: 356) quien señala que los pictogramas sugieren una participación mucho mayor de las mujeres de lo que relata el texto. El *Códice florentino* ha sido analizado desde un gran número de puntos de vistas específicos. Mi aporte es el análisis desde el género. Al respecto, estudios recientes empiezan a manifestar la presencia ubicua de las mujeres, revertiendo la tendencia de las y los investigadores a ignorar las implicaciones de una lectura de las

fuentes que tome el género en cuenta²². Estas perspectivas contemporáneas abren el campo a verdaderos estudios de las mujeres en Mesoamérica, un giro que estuve anhelando desde mis primeras publicaciones a principio de los años setenta²³.

ANTIQUOS PRECEPTOS MORALES

En las comunidades mesoamericanas, las mujeres y los hombres mayores eran depósitos de sabiduría y de conocimiento; tenían mucho prestigio y se les atribuía frecuentemente una gran fuerza vital. En breve, gozaban del respeto de la comunidad y eran considerados como muy poderosos.

Las amonestaciones morales, los discursos apropiados a ceremonias tanto religiosas como civiles, que, como los *ilamatlatolli* y los *huehuetlatolli* sobrevivieron a la conquista, fueron transcritos por misioneros y sus asistentes en un alfabeto latino modificado para adaptarse a la fonética náhuatl. Tenemos discursos específicos de las curanderas, las parteras, y otros especialistas en otros dominios como los mercaderes, los artesanos y los pescadores. Aun otros se relacionan con los ciclos vitales, gracias a éstas transcripciones, tenemos, además de los preceptos y discursos ya mencionados, ejemplos de las palabras de parteras a parturientes así como otras oraciones relacionadas con los ciclos vitales. Las parteras por ejemplo solían animar a las mujeres a pelear bravamente en su batalla. Al nacer el niño, la partera daba un grito de guerra para anunciar que “la mujer llevó bien su batalla... tomó un cautivo.... capturó un niño” (Sahagún, citado en Sullivan, 1986: 15). Thelma Sullivan

22 Ver por ejemplo Karttunen, 1986, Karttunen/Lockhart, 1987, Schroeder, 1997, Kellogg, 1984, 1988, Haskett, 1997, Nash, 1978, Nash/Leacock, 1982. Esta obra formuló hipótesis interesantes e hizo contribuciones notables a nuestro conocimiento de la posición de las mujeres en el ‘Estado’ azteca. Quezada, 1975, 1997 a enriquecido el conocimiento de las mujeres prehispánicas, en particular en relación a la ‘sexualidad’. Joyce, 2000 y Klein, 2001 han insistido en la importancia de un enfoque de género en estudios históricos y arqueológicos sobre las mujeres en Mesoamérica.

23 Ver Marcos (1974, 1975, 1988, 1991, 1993a, 1995, 1996, 2000, 2004).

sintetiza así la importancia de los *ilamatlatolli* y *huehuetlatolli* para los aztecas:

Cada evento importante en la vida de un azteca ...era acompañado por largas y elocuentes oraciones apropiadas para las circunstancias... era en estas frases rítmicas de estas alocuciones, con sus metáforas exquisitas, sus frases complementarias, y sus sinónimos cuidadosamente seleccionados, que los conceptos religiosos, morales, sociales y políticos de los aztecas eran transmitidos de generación en generación. Los *ilamatlatolli* y *huehuetlatolli* eran los mayores receptáculos de las tradiciones y la sabiduría azteca y en el corpus de la literatura azteca destacan como el testimonio más revelador del espíritu y el pensamiento aztecas (Sullivan, 1986: 10).

Entre los mesoamericanistas que han dedicado estudios a los *ilamatlatolli* y *huehuetlatolli*, cabe mencionar a George Baudot (1979), quien estudió su estructura literaria, a Frances Karttunen y James Lockhart (1987), que los examinaron desde un punto de vista etnolingüístico. Miguel León Portilla (1988) ha tratado de analizar el conjunto de la riqueza de informaciones culturales que contienen. Por su parte, Alfredo López Austin (1984c)²⁴ se refiere a ellos como un compendio de la 'educación mexica' (azteca)²⁵.

Esas amonestaciones pronunciadas por los mayores a los jóvenes, cuando empezaban a dar señas de madurez física, han sido citadas frecuentemente de forma fragmentada y comentadas en conformidad a prejuicios eurocéntricos.

Como lo hemos visto han sido citados de forma parcial porque parecen reflejar aquellos roles femeninos rígidamente subordinados que les son familiares a las y los investigadores 'occidentales'. Se ha enfatizado la 'rigidez moral' de los preceptos destinados a las doncellas sin compararlos con las recomendaciones no menos severas hechas a los jóvenes.

24 Ver también la introducción paleográfica, el glosario y las notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin en Sahagún (1989).

25 El antropólogo mexicano Alberto Zarate ha encontrado versiones contemporáneas de los *ilamatlatolli* en Zihuatlan, una comunidad de lengua náhuatl de la Sierra Norte en el Estado de Puebla. Hasta el nombre dado actualmente a esas amonestaciones a las mujeres jóvenes ha cambiado poco: los locales los llaman *nanatlatolli*, discursos de las abuelas sabias (comunicación personal, 2004).

En contraste con estas lecturas parciales, los autores arriba mencionados saben que la ética mesoamericana estaba infundida por un principio de equilibrio y de complementariedad que no fomentaba el tipo de subordinación del género femenino que esperaban encontrar los europeos. Amén de documentar las relaciones de género de hombres y mujeres jóvenes, los *ilamatlatolli* y los *huehuetlatolli* son ventanas abiertas sobre muchos otros aspectos del pensamiento mesoamericano.

LAS VOCES DE LOS MAYORES

Tú hija, preciosa como cuenta de oro y como pluma rica, salida de mis entrañas, a quien yo engendré... oye con atención lo que te quiero decir... (Sahagún 1989: 365).

Hijo mío... eres mi hijo muy amado... más que toda piedra preciosa, más que toda pluma rica,...nota lo que te diré... (ibíd.: 373).

Como lo vemos aquí, tanto los discursos para las hijas que los destinados a los hijos suelen empezar por expresiones de afecto en metáforas floridas. Los aztecas parecían estar en busca permanente de la manera adecuada de gozar de los placeres de la vida, algunos discursos incluyen frases como:

¡Oh!, hija mía, que en este mundo es lugar de lloros y de afliciones y de descontentos... Nuestro señor nos dio la risa y el sueño, y el comer y beber con que nos criamos y vivimos. Dionos también el oficio de la generación... Todas estas cosas dan algún contento a nuestra vida... para que no nos aflijamos con continuos lloros y tristezas (ibíd.: 365,366).

El Señor dador de la vida dispuso las cosas para que haya placer y gozo en la superficie de la tierra, que por lo tanto son dones que hay que disfrutar.

Nota, hijo mío, lo que te digo. Mira que el mundo ya tiene este estilo de engendrar y multiplicar y para esta generación y multiplicación ordenó Dios que una mujer usase de un varón, y un varón de una mujer... (ibíd.:381).

Alfredo López Austin (1988) nos recuerda que, asociado con la ‘superficie de la tierra’, la sexualidad era considerada como un don divino para aliviar las penas terrenales. Pero, con el afán de presentar a los nativos en una luz que los volviera aceptables por la Iglesia, tradujo las referencias a los placeres eróticos por la expresión “el oficio de la generación”. Si bien la ausencia de asociación entre esos placeres con una conducta considerada errada o ‘pecaminosa’ no existía para los aztecas, lo que sí resalta es la búsqueda de otro tipo de normatividad guiada por el equilibrio.

Mira, hija mía...no te des al delite carnal... no te arrojes sobre el estiércol y hediondez de la luxuria... (López Austin, 1988: 369).

Hijo mío, no te arrojes a la mujer como el perro se arroja a lo que ha de comer... (ibíd.:381).

Las hijas eran aconsejadas a no seleccionar a los hombres:

...no escojas entre los hombres... las mazorcas verdes, que son xilotos o elotes, que se buscan las mejores y más sabrosas (ibíd.:369).

Estas recomendaciones sólo empiezan a revelar algo de su sentido profundo si las volvemos a ubicar en el contexto específico de la cosmología subyacente a las creencias y prácticas religiosas de los aztecas. Todos los pueblos nahuas compartían la idea de que la conducta no es un asunto de expresión individual sino una cuestión de vida y muerte. El temor de atraer el caos y la destrucción sobre sí mismo y los suyos a causa de su conducta personal, ubicaba al individuo dentro del marco más amplio de una responsabilidad colectiva (ver capítulo 3). Por lo tanto, los errores individuales eran una amenaza a la supervivencia colectiva y su corrección así como la de sus efectos perturbadores tenía que ser inmediata, rigurosa y radical. En pocas palabras, los nahuas carecían de lo que los modernos llaman ‘conciencia’ del bien y mal absolutos. Creían en una conexión fuerte entre el individuo, la comunidad y el cosmos en virtud de la cual una falla individual podía afectar el acontecer comunitario y cósmico (ver capítulo 3).

Aun estas breves y limitadas menciones de los *ilamatlatolli* e *huetlatolli* presentadas aquí muestran claramente que, aunque hayan sido pronunciadas específicamente para las mujeres y para los varones

jóvenes, estas amonestaciones no permiten inferir que un género era superior al otro. El cumplimiento de sus deberes complementarios, particularmente los religiosos, es presentado a los miembros de ambos géneros como una condición esencial de una buena vida y no hay indicios de que las hijas estuvieran sometidas a reglas más rígidas o controles más estrictos que los hijos.

Mira hija,.. no te estés perezosa en la cama; levántate a lavar las bocas a los dioses y ha ofrecerlos encienso (ibíd.: 367).

Hijo mío,...no duermas toda la noche...Mira que te levantes de noche...Y tendrás cuidado de barrer el lugar donde están las imágenes, y de ofrecerlas encienso (ibíd.: 383).

De ambos géneros se esperaba un trabajo diligente; ahora bien, cada uno tenía su propio dominio de actividad y de producción. Las mujeres se encargaban de tejer, una actividad productiva primordial que no sólo aseguraba la vestidura, sino que generaba riqueza, puesto que las mantas servían de medio de intercambio y trueque para la obtención de otros productos y el pago de tributos (Galarza, 1998). Se alentaba a las jóvenes a volverse maestras en el arte de tejer. En tanto a los varones, se les invitaba a sembrar maíz y a plantar árboles frutales y magueyes. Las actividades productivas de hombres y mujeres se complementaban sin que las de un género sean consideradas superiores a las del otro.

Mira hija...comienza a hacer lo que es de tu oficio, o hacer cacao, o a muler el maíz, o a hilar, o a tejer. Mira que deprendas muy bien en cómo se hace la comida y bebida para que sea bien hecha (ibíd.: 367).

Mirad, hijos, que tengáis cuidado de sembrar los maizales y de plantar maguees y tunas y frutares... (ibíd.: 364).

Sin embargo, después de sus victorias sobre sus vecinos del Altiplano, la sociedad azteca tendió a reorganizarse en una especie de 'Estado militar' que sobrevaloraba las actividades ligadas a la guerra y de las cuales las mujeres estaban generalmente excluidas. No obstante, existían dominios de excelencia en los cuales las mujeres, al lograr la maestría en el ejercicio de sus actividades, se hacían merecedoras de los mismos honores que aquellos que recibían los guerreros valientes:

Y si ya fueres diestra en lo que has de hacer,...serás loada y honrada,...en los estrados de los que por sus hazañas en la guerra merecieron honra. Presumirás de la rodela como los buenos soldados. Y si por ventura ya fueres diestra en tu oficio como el soldado en el ejercicio de la guerra... (ibíd: 368).

Cecilia Klein (2001:223) comenta al respecto:

La ideología nahua daba una importancia primordial a las virtudes guerreras de valentía y resistencia tanto en las mujeres cómo en los hombres; por ejemplo, a las hijas de familias nobles a punto de dar a luz, se les urgía metafóricamente de “portar el escudo como buenos soldados” (tener valor) y de ‘sufrir virilmente’ cuando daban a luz.

A pesar de la mencionada tendencia hacia una ‘militarización’ que amenazaba perturbar el equilibrio entre los géneros, podemos aún leer en estos ejemplos una equidad entre las prescripciones para ambos. Muchas otras, como las que conciernen el vestir, la comida, la manera de caminar eran similares para las doncellas y los muchachos. Todas estas recomendaciones estaban profundamente estructuradas en torno a la búsqueda del equilibrio que debería de vivirse encarnado en la cotidianidad también.

Mira hija,...No andes con apresuramiento ni con demasiado espacio, porque es señal de pompa andar despacio, y el andar de prisa tiene resabio de desasosiego y poco asiento. Andando llevaras un medio, que ni andes muy de prisa ni muy despacio...no lles incllnada mucho la cabeza o encorvado el cuerpo, ni tampoco vayas muy levantada la cabeza y muy erguida, porque es senial de mala crianza (Sahagún 1989: 371).

Hijo mío, ...tendrás cuidado de cuando fueres en la calle o por el camino que vayas asosegadamente, ni con mucha prisa ni con mucho espacio, ...ni tampoco iras incllnado, la cabeza de lado, ni mirando hacia los lados, porque no se diga de ti que eres...malcriado, mal disciplinado (ibíd.: 383).

Las recomendaciones de moderación en el vestido eran semejantes para hombres y mujeres:

Mira que tus vestidos sean honestos y como conviene. Mira que no te atavies con cosas curiosas y muy labradas, porque esto significa fan-

tasaria y poco seso y locura. Tampoco es menester que tus atavíos sean muy viles, o sucios o rotos... (ibíd.: 370, 371).

Hijo,...no seas curioso en tu vestir, ni demasiado, ni fantástico. No busques mantas curiosas ni muy labradas, ni tampoco traigas atavíos rotos y viles (ibíd.: 384).

En cuanto a los consejos dirigidos a mujeres y hombres relativos a las relaciones carnales, estos son complementarios. A las primeras, se les prescribe no tener más que una pareja:

Quando fuere Dios servido que tomes marido,...mira que no des licencia a tu Corazón para que se incline a otra parte ...ni en ningún lugar le hagas tracción que se llama adulterio; mira que no des tu cuerpo a otro (ibíd.: 372).

No hay ejemplos de una restricción simétrica para los varones, pero se les advierte de que todo exceso les volverá inútiles en el trato con sus mujeres:

Y cuando te casares serás como el que coge miel del maguey que no mana... Así te hará tu mujer que como estas ya seco y acabado y no tienes que darle,...aborrecerte ha y desecharte ha, porque no satisfaces a su deseo, y buscará otro porque tú ya estas agotado. Y aunque no tenía tal pensamiento, por la falta que en ti hallo, hacerte ha adulterio (ibíd.: 381, 382).

Estos textos pueden indicar que el adulterio por parte de las mujeres podría ser común y que la falta en los varones les ofrecía atenuantes a las mujeres.

En capítulos anteriores hemos comentado los placeres eróticos en edad avanzada. Es importante enfatizar en donde, en el amplio registro de costumbres antiguas, se encuentran estas recomendaciones. En uno de los discursos para los muchachos jóvenes encontramos una historia que ilustra una diferencia en la percepción de la conducta apropiada a cada género. El extracto que comentaremos ha sido citado frecuentemente (Quezada, 1975: 53; Baudot, 1979: 132, 133). Sus implicaciones para los estudios de género también han sido elaboradas más detalladamente (Marcos, 1993).

Resulta que dos mujeres mayores, dos abuelas “con el pelo blanco y tieso como el sisal” fueron traídas frente al señor *Netzahualcoyotzin* porque se descubrió que tenían relaciones sexuales con dos jóvenes sirvientes del templo. Lejos de sentirse culpables y de expresar remordimiento, aceptaron su supuesto delito sin ambages y lo explicaron al rey mediante ésa metáfora poética de la configuración de sus cuerpos (ver capítulo 6) que lo comparaba a una sima sin fondo y que es perfectamente complementaria de ésta otra metáfora que pinta la tierra como una cresta de sierra escarpada entre dos abismos (ver capítulo 3). Seres “de la superficie de la tierra”, estas dos ancianas parecían no llenarse nunca de los placeres de la carne, alegando razones muy ajenas a la moral católica que aún no había tocado su mundo: simplemente, expresaban su ‘terrenalidad’, su *tlalticpacayotl* de acuerdo a su cosmovisión²⁶.

Sin embargo, con pocas excepciones como ésta, la complementariedad de las recomendaciones a mujeres y varones en referencia a la conducta sexual implicaba consejos de moderación, ya que los placeres eróticos son un don del Señor, hay que usar de ellos con medida. Convenía tanto a los hombres como a las mujeres evitar los excesos de la pasión y esperar el momento ritual, fijado por el calendario azteca, para ceremonias en las cuales eran apropiados. Si bien había un tiempo para la ‘sexualidad ritual’ en los templos, también había tiempos de abstinencia ritual (Sahagún, 1989, libro VI). Lo que era ajeno a la cultura Nahua era toda fijación en un extremo u otro: tanto el exceso como la represión absoluta de la sexualidad eran conductas anómalas. Louise Burkhart (2001: 101) lo confirma:

Los *huehuetlatolli* enseñan la diligencia en el cumplimiento de los deberes y la castidad. Exhortan a los hombres y mujeres jóvenes a someterse a la autoridad de sus padres y ancestros. Pero ¿prescriben a las mujeres la docilidad hacia sus maridos?... En las recopilaciones de Sahagún, las amonestaciones a las parejas a punto de casarse enfatizan la necesidad de trabajar duro y la responsabilidad de los padres; describen el matrimonio ante todo como una asociación económica y una unión

26 En el fraseo de su traducción española, Sahagún parece a veces deslizarse del concepto cósmico nahua hacia sus propias concepciones, quizás lejanamente influidas por el *Malleus Mallicarum*, de la “insaciabilidad sexual” de las mujeres. En estos casos, hubiera que volver a la versión náhuatl.

entre familias... Aquí, la esencia del matrimonio parece ser la formación de una economía doméstica basada en actividades productivas complementarias.

Los análisis y las conclusiones de varios de mis trabajos anteriores son concordantes (ver Marcos, 1991).

Tras haber examinado la poesía erótica y otras manifestaciones de las 'artes eróticas' en los capítulos 6 y 7, hay que recalcar la importancia de la disciplina en ellas, de acuerdo a la necesidad del equilibrio entre dos polos aparentemente opuestos que se fusionaban. La concupiscencia y la continencia no escapaban a ésta exigencia de complementariedad de los 'contrarios' (Garibay, 2000: 377).

Los *huehuetlatolli* y los *ilamatlatolli* revelan una configuración de género dentro de la moralidad azteca en la cual la similitud y/o la equivalencia son la regla. La paridad entre los géneros más bien que su jerarquización y la superioridad de uno sobre otra prevalecen.. El equilibrio, tan importante para la sociedad Nahua era una medida y una expresión del bienestar individual y colectivo, ya que su falta constituía una amenaza mayor al ordenamiento del cosmos. El género era la metáfora-raíz que sostenía, construía y explicaba el cosmos. En el universo mesoamericano, las oposiciones de género, al igual que otras oposiciones compartían las características comunes a todas las dualidades: el imperativo de trascender los extremos. Las mujeres y los hombres nahuas buscaban ser espejos del equilibrio elemental del cosmos mesoamericano.

MÁS ALLÁ DE MESOAMÉRICA: PARA UNA HERMENÉUTICA DE LA ORALIDAD

El pensamiento oral puede ser bastante complicado y reflexivo en su manera propia...
...la fuerza de la palabra oral para interiorizar se relaciona de una manera especial con lo sagrado...
(Walter Ong, 1987: 61, 78)

Las religiones indígenas atraen la atención de un número creciente de investigadores de diversos campos académicos y contextos culturales. Parece muy significativo que esfuerzos cada vez más serios estén dedicados a entender las creencias indígenas como expresión válida de la religión. De hecho, tal giro se había vuelto un imperativo ético primordial en un mundo clerical y luego académico en el que, durante siglos, las religiones indígenas habían sido reducidas a formas culturales ‘primitivas’, ‘primarias’, ‘nativas’ y ‘animistas’, cuando no ‘paganas’, ‘supersticiosas’ o ‘irracionales’. *World Views: Cross-Cutlural Explorations of Human Beliefs* del historiador de las religiones Ninian Smart (1983: 2, 3), al acercarse a religiones no occidentales como ‘visiones del mundo’, dio un gran paso hacia el reconocimiento de que las religiones no occidentales merecen ser interpretadas en sus propios términos, es decir con el respeto de sus especificidades epistemológicas. Jonathan Z. Smith, en un artículo titulado “Religión, Religions, Religious” (1998: 270, 271) relega las categorías de ‘primitivo’, ‘nativo’ o ‘animista’ a la historia del estudio de las religiones e insiste en que el primer problema metodológico que encontró ésta disciplina fue la construcción del concepto mismo de religión.

Una conferencia sobre las tradiciones religiosas indígenas y la modernidad organizada por Jacobo Olupona (1996: 16) contribuyó a clarificar los conceptos fundamentales para el estudio de las religiones indígenas. En sus conclusiones recordaba que las religiones indígenas son complejas, que varían mucho de una sociedad a la otra y que son particularmente propensas a ser afectadas por el cambio. Apuntaba además a que, ya que nombrar, definir y conceptualizar éstas tradiciones desde afuera es y permanecerá siendo extremadamente problemático, lo me-

jor es considerar cualquier definición como *working definition*. Graham Harvey, en la introducción de un libro colectivo del cual fue el compilador, *Indigenous Religions* (2000: 7), escribe en la misma vena:

[Aún si] fuera posible encontrar suficiente fondo común entre lo que se etiqueta como [religiones indígenas]... no olvidemos que queda siendo un instrumento impreciso, una categoría amplia y un término genérico sin límites precisos.

De hecho, las primeras aplicaciones del término ‘religión’ a la descripción de las observancias –significado original de la palabra religión– de otros pueblos se encuentran en los escritos de los españoles que se establecieron en Mesoamérica. De acuerdo con Jonathan Z. Smith (1998: 269, 270), él que tuvo la prioridad de éste uso no es nadie menos que el conquistador Hernán Cortés en las cartas que escribió al rey de España en 1520. Fue emulado por el sabio jesuita Joseph de Acosta en su *Historia Natural y Moral de las Indias*, publicado en 1590 en Sevilla y en 1604 en Londres. Aunque los conquistadores y los frailes que los acompañaban no dejaban de denunciar las prácticas de los nativos como ‘paganas’, fueron capaces de reconocer una religión, o religiones, en los rituales altamente elaborados de las complejas organizaciones sociales que encontraron en el Nuevo Mundo. En la mayoría de los contactos previos de los europeos con pueblos del Asia o de África, no tenemos noticias de la expresión explícita de tal reconocimiento, tan renuentes parecían ser los cristianos a dar el estatus de religión a las prácticas de los nativos de las regiones que exploraban, expoliaban o conquistaban (Smith, 1998: 269).

Hoy, el estudio de las religiones indígenas constituye un reto cognoscitivo en el campo de las investigaciones académicas no sólo para el estudio de los universos religiosos, sino también para las formas y conceptos filosóficos prevalecientes. Varias pistas analíticas e ideas metodológicas han sido propuestas, incluyendo la búsqueda de categorías religiosas interculturales. Los etnógrafos y los antropólogos han hecho contribuciones en este campo; Mannheim y Tedlock han llamado a una antropología dialógica y comprometida con las luchas *engaged and embattled dialogical anthropology* (1995, citado por Morrison, 2000: 24).

Las tradiciones religiosas indígenas son esencialmente tradiciones orales. En ellas, los textos, aun cuando existen, no constituyen el núcleo duro de su estructura de creencias. Si se pretende sistematizar las reli-

giones transmitidas oralmente con los métodos aplicados a la religiones fundamentadas en tradiciones textuales, sólo se las puede distorsionar y mal interpretar. Los métodos históricos y textuales presuponen una narrativa fija que constituye la base del análisis. Las tradiciones orales, en cambio, son fluidas, flexibles y maleables. Los sutiles deslizamientos en el significado de las palabras y metáforas suelen escapar al filtro del análisis textual o histórico. Para captar algo de una tradición en cambio continuo se requieren métodos diferentes, a veces nuevos. Como código no escrito, la tradición es la transmisión de creencias, reglas, costumbres y rituales. Tiene un poder normativo frecuentemente más persuasivo que la ley escrita y otros textos.

Otro problema metodológico en el estudio de las religiones indígenas (que no voy a tratar ahora) es ¿cómo abordar la ‘hibridación’ de religiones indígenas por las religiones colonizadoras y la emergencia, a partir de ella, de nuevas tradiciones orales? Las religiones indígenas suelen tener una gran capacidad de absorción de influencias provenientes de las religiones colonizadoras dominantes y de incorporarlas en sus propias estructuras orales, así apropiando, transformando o descartando significados que habían sido estabilizados por los textos.

GÉNERO, MUJERES y ORALIDAD

Un tema de interés central en el estudio de las religiones indígenas de Mesoamérica es la forma en que una configuración del género basada en la dualidad se manifiesta en la expresión y transmisión de tradiciones religiosas orales. El género, repitámoslo, debe ser conceptualizado en los términos de una continuidad fluida de identidades más que de una dicotomía binaria de opuestos (ver capítulo 2). Meticulosamente memorizadas, las narraciones religiosas constituyen el corazón de las tradiciones religiosas indígenas cuyo modo de expresión primordial sigue siendo oral. Y es precisamente en estas tradiciones orales que las mujeres desempeñan un papel prominente, presidiendo en los rituales, preservando y transmitiendo la tradición. Son frecuentemente las mujeres que dan forma a las narraciones, conducen rituales de invocaciones orales rítmicas, elaboran y transmiten mitos y las *fomulae* tradicionales en que se expresan. Ellas suelen ser muy visibles en estos contextos religiosos.

Las mujeres no sólo son conservadoras y trasmisoras de las tradiciones religiosas indígenas, sino que son centrales a su creación y recreación.

De hecho, su contribución es tan crucial que sin tomarla en cuenta, sólo tendríamos una visión truncada y un acceso ilusorio a éstas tradiciones. De acuerdo a Diane Bell (1991: 37):

...una etnografía centrada en las mujeres revela que ciertos de sus comportamientos, que pudieran pasar por anómalos en un mapa dominado por el ego masculino, constituyen en realidad un conjunto perfectamente coherente de prácticas religiosas.

En su libro *Daughters of the Dreaming*, nos recuerda que, cuando investigadores hombres entrevistan a practicantes hombres de una religión indígena, el mundo religioso encabezado por las mujeres desaparece. La división de género es a veces tan profunda que vuela invisible “la otra mitad” (Bell, 1983: 18-33). En las manos y los labios de las mujeres, los mitos, símbolos y rituales son especialmente maleables. Las mujeres modelan y remodelan las tradiciones orales de acuerdo con las necesidades de sus comunidades. Todo esfuerzo de reposicionar la religión y su significado en las visiones del mundo indígenas debe incluir una revisión radical de las contribuciones de las mujeres. Las relaciones de género que dan forma a esos universos religiosos no han sido debidamente exploradas.

La liga vital entre la preservación de las tradiciones religiosas y la afirmación de su autoridad por las mismas mujeres está particularmente bien ilustrada por el mito de la ‘mujer cambiante’, un símbolo polivalente de La Madre Tierra común a varias naciones nativas de América del Norte. Como lo explica Jaimes Guerrero (2000: 38,39):

[la importancia de] ésta *creatrix* no se refiere al tiempo presente con sus cambios de transición y fluctuación para los pueblos indígenas y los otros, se refiere también a la restauración y renovación de las mujeres Nativas y de su autoridad y liderazgo.

Los estudios enfocados en las mujeres indígenas proporcionan una perspectiva particular distintiva sobre la forma en que el mundo oral y simbólico de las creencias religiosas organiza lo social y tiene un impacto sobre el dominio político.

RELIGIONES INDÍGENAS Y ORALIDAD

Ya que tanto la práctica como la transmisión de las religiones indígenas operan en modalidad oral, debe ser obvio que no es posible estudiarlas con los mismos métodos que se aplican a las religiones fundadas en textos.

“Las tradiciones orales [son] profundas y bellas”, como lo recuerda Ines Talamantes (1996: 3). Por su parte, Serge Gruzinski insiste en que el pensamiento oral es propenso a las yuxtaposiciones (o parataxis) a las asociaciones desconcertantes y asociaciones inesperadas. Se articula según secuencias siempre marcadas por el movimiento y el cambio y está siempre dispuesto a volcar la experiencia en moldes narrativos (Gruzinski, 1988: 215, 228, 232, traducción de la autora).

Debemos someter nuestras metodologías a un escrupuloso escrutinio antes de aplicarlos a las religiones indígenas, pero eso no es suficiente. Debemos también reexaminar categorías juzgadas fundamentales, como por ejemplo los conceptos de Dios y la divinidad, del dualismo de lo sagrado y lo profano y nuestras percepciones de la naturaleza. Un análisis cuidadoso de las dinámicas subyacentes a las creencias indígenas puede motivar a una reelaboración de varias de las categorías fundamentales al estudio de las religiones. Al mismo tiempo, se debe elaborar una ‘hermenéutica de la oralidad’ que sirva de método interpretativo. Esta hermenéutica permitiría una revisión de ciertos dispositivos retóricos propios de las tradiciones orales, en particular las *formulae*, redundancias, paralelismos, tales como aquéllas que encontramos en los cánticos, historias y narraciones míticas. La misma profusión en el uso de símbolos y metáforas debe de concebirse como expresión genuina de una manera coherente de aprehender lo divino.

HACIA UNA METODOLOGÍA PARA EL ESTUDIO DEL PENSAMIENTO ORAL

Siendo tradiciones de las ‘palabras aladas’ (Peabody, 1975), la mayoría de las tradiciones indígenas deben ser abordadas a través del contacto directo y con oídos atentos, por lo que se requieren métodos etnográficos disciplinados. De hecho, toda una corriente del estudio de las religiones se está distanciando del estudio de textos y acercándose más a la investigación de las condiciones sociales. Ahora bien, como lo pidió

David Chidister (2000) en su discurso de apertura en el XVIII Congreso Internacional de Historia de las Religiones en Durban, África del Sur, debemos cuidarnos de usar “métodos de denegación basadas e en la renuencia a cruzar una frontera cuestionada”, que es precisamente lo que ocurre cuando los estudiosos niegan a los rituales y prácticas indígenas el estatus de religión. Por su parte, Rosalind Hackett (1993: 1) critica toda contribución al estudio de las religiones que privilegia teorizaciones e historizaciones de escritorio y centradas en textos religiosos descuidando el trabajo de campo y la recolección de datos.

Por su parte, los etnógrafos tienden hoy a reconocer a su vez sus propias limitaciones metodológicas: ellos han elaborado sobre sus métodos de observación participantes, de la investigación acción y de la revisión, a veces dolorosa, de la relación ‘sí mismo-otro’. Las distorsiones inherentes al proceso de ‘objetivar’ (*othering*) los sujetos de investigación han sido discutidos, en ocasiones con pasión, por varios antropólogos y filósofos. Barbara Tedlock, que fue formalmente aprendiz de un adivino de la tradición maya en Guatemala, propone que la etnografía debería fundarse en un concepto amplio de ‘intersujetividad humana’ (1982). En sus reportes etnográficos plenos de aportaciones teóricas sobre Mama Lola, una sacerdotisa del Vudú haitiano, Karen Brown (2001), incorpora sus propias experiencias de campo a las de Mama Lola, su familia, su comunidad y las voces de los espíritus.

Y volviendo a Diane Bell (1997:53), quien en su crítica a los antropólogos afirma que ‘son parte del problema’, ya que demasiadas veces su poder de definir ‘al otro’ ha desplazado y silenciado voces indígenas, escribe:

No estoy hablando aquí por los pueblos indígenas, sino más bien dirigiendo mi mirada antropológica hacia las culturas occidentales, preguntándome porqué tantos individuos en ellas buscan curación, sentido y respuestas espirituales en pueblos cuyos territorios y modos de existencia han sido devastados por el colonialismo occidental.

Sin embargo, la elección de un contacto directo con el campo, por limitado que este contacto sea, puede llevar al antropólogo más allá del estudio de textos, y a catalizar la reflexión personal e investigación participativa con técnicas de rememoración colectiva (*collective remembering*). Al respecto, Eric Havelock (1991: 39) recordaba cómo, hace

ahora más de ochenta años, Milman Parry inauguró el estudio de la especificidad del “almacenamiento de materiales en la memoria oral” como una expresión de un estado mental diametralmente diferente de la subjetividad alfabética. Por lo tanto, el investigador debe aprender a enfrentar su propia subjetividad alfabetizada y desarrollar una postura de autocuestionamiento. Dicha postura permite un acercamiento más respetuoso hacia tradiciones que no son códigos textuales en las cuales las ‘técnicas de la rememoración’ son muy distintas de la forma de memoria alfabetizada. Walter Ong (1987: 36) confirma que:

...muchos de los contrastes a menudo establecidos entre perspectivas ‘occidentales’ y otras, parecen reducibles a diferencias entre el conocimiento profundamente interiorizado de la escritura y los estados de consciencia más o menos residualmente orales.

Algunos lineamientos para la interpretación de las tradiciones orales indígenas podrían ser útiles, ya que las tradiciones religiosas orales operan dentro de contextos epistémicos ajenos al marco mental alfabético (ver capítulos 1 y 2), frecuentemente causan perplejidad al estudioso de las religiones fundamentadas en textos. Como ya lo sugerí, una manera respetuosa y rigurosa de acercarse a tradiciones que no recurren a textos para su práctica y transmisión debe prestar atención particular a las *formulae*, redundancias, ritmos y rimas vocales, ambigüedades y polisemias de los símbolos, las metáforas, y los significados arcanos de los cánticos e historias.

SÓLO CON EL PESO DE LAS PALABRAS

Marías Sabina, la mujer sabia de los hongos (ver capítulo 5) habla muy concretamente de su experiencia de ‘curar con el lenguaje’:

...y también veo caer las palabras, vienen de arriba... como si fueran pequeños objetos luminosos cayendo del cielo... entonces con mis manos recojo palabra por palabra (Estrada, 1983: 94, trans. Munn).

En la tradición oral, la forma en que las palabras revelan su sentido es muy particular. Kenneth Morrison (2000: 34) da de ello el ejemplo siguiente:

La intuición de que el habla es un poder que todos comparten es inherente a las lenguas de los nativos norteamericanos... [L]os Navajos, por ejemplo, conciben su lenguaje como generativo más que... representativo. El lenguaje de los Navajo no codifica realidades que pudieran existir independientemente, objetivamente aparte de él mismo...

Las tradiciones orales tienen una fe absoluta en la eficacia y el poder de la palabra hablada. Recordemos la bella metáfora de los aztecas para las amonestaciones e instrucciones de los mayores a los jóvenes, los *huehuetlatolli* y los *ilamatlatolli*: los llamaban un desparramamiento de jades (ver capítulo 8). Las palabras, aún aladas, tenían cierto peso y permanencia y eran preciosas como joyas. Las hablas orales tienden a “llamar activamente al mundo a existir” mediante el poder de las mismas palabras. Es una de las razones por las cuales el uso del lenguaje hablado, tal como lo reportan los etnógrafos, evoca asociaciones con prácticas mágicas a la mente alfabetizada. En algunas lenguas, la repetición rítmica de encantaciones e invocaciones literalmente llaman los fenómenos a la existencia. En otras, la articulación de estrofas rítmicas tiene el poder de convocar realidades distantes o pasadas al aquí y el ahora.

Los hechos empíricos no pueden ser disociados de las palabras que los hacen existir. Las palabras habladas no están destinadas a vehicular y transmitir conocimiento y menos aun ‘información’. Son tan sustanciales como los hechos mismos. Reflexionando sobre la fase de recolección de datos de su investigación entre los campesinos del *bocage* Jeanne Favret-Saada (1980:30) escribe:

[E]l ritual no se sostiene más que en palabras y en la persona que las pronuncia [...] Durante meses, los únicos hechos empíricos que fui capaz de recolectar fueron palabras.

FORMULISMOS: CANTOS ÉPICOS Y NARRATIVAS ORALES

En las culturas orales, la estructura sumamente formalizada y ‘formulaica’ de los cánticos o cantos épicos llevan la marca de técnicas mnemónicas basadas en el ritmo, las asonancias, las repeticiones y redundancias y el uso de metáforas que incitan al oyente a interpretaciones creativas. La vitalidad y la permanencia de las *formulae* propias de las tradiciones religiosas indígenas y de su influencia penetrante merece un

examen particular²⁷. Algunas deberían ser estudiadas como expresiones vivas de creencias y prácticas y, de su estudio, se podrían deducir, como lo hizo Milman Parry, características de los ‘textos basados en la oralidad’, es decir las primeras transcripciones de declamaciones épicas orales (Parry, 1971 [1928]).

De manera análoga, el *Códice Florentino* de Fray Bernardino de Sahagún consiste en la transcripción de testimonios orales por los habitantes de la región de México-Tenochtitlán que habían conocido el esplendor de la civilización azteca. En ellos encontramos, por ejemplo, narraciones épicas como la del *Tohuenyo* (ver capítulo 6), así como amonestaciones morales y consejos prácticos para la conducta diaria (capítulo 8). Como primeras transcripciones alfabéticas de discursos eminentemente orales, pertenecientes a estos ‘textos basados en la oralidad’ de cuya elaboración hubiera nacido el supuesto ‘texto auténtico’ del bardo Homero.

Una narración oral no es ni la recitación exacta de un texto aprendido de memoria, ni una creación original del narrador. En su origen, los mitos y símbolos religiosos han sido encapsulados en narraciones orales. Recordándolos –literalmente remembrándolos–, cada vez en una forma ligeramente distinta, es un acto de convocación a la memoria colectiva. Según Parry, cada uno de estos actos es una *rhapsodia*, palabra que en griego significa un remiendo, una composición basada en combinaciones cada vez diferentes de *formulae* tradicionales. Es en cada uno de estos actos colectivos de recomposición que los símbolos y mitos religiosos son recreados y transmitidos. Si bien el recitante de un texto fijo memorizado desenrolla mentalmente una narración prefabricada frente a sus oyentes, el narrador oral –el *bardo*– teje, en interlocución con su audiencia, un tapiz nuevo a partir de elementos conocidos de su audiencia. Puntuada por el ritmo de la respiración, la narración tiene las pausas naturales requeridas tanto por el narrador como por sus oyentes (Tedlock, 1983: 124-129).

Las narraciones orales glorifican los actos épicos de los héroes, celebran intervenciones divinas, reafirman reglas de conducta apropiada.

27 Formulae. Aun si el terminus technicus correcto es las fomulae, por razones de amenidad de la lectura, de ahora en adelante diremos las formulas

En toda la ceremonia de reactuación y recreación de la memoria colectiva, las formulas y su repetición redundante tiende a estabilizar el flujo de las memorias colectivas (Garibay, 2000 [1954]: 409).

La repetición del mismo episodio con formulas comparables pero diferentes aunada al uso de numerosas metáforas es otra característica notable de los ‘textos náhuatl basados en la oralidad’ que son generalmente recopilaciones de elementos del antiguo mundo oral nahua por los primeros cronistas, en su mayoría españoles. Es particularmente el caso de los huehuetlatolli de los cuales tenemos varias recopilaciones por cronistas diferentes – Andrés de Olmos, Sahagún y Baptista– de las cuales ninguna es exactamente igual a la otra. Que las recolecciones más antiguas, que son la de Olmos y la de Sahagún, presenten ya notables divergencias, se debe a la fluidez rapsódica de las mismas narraciones orales (Garibay, 2000 (1954): 403-420).

Frecuentemente eran mujeres las que presidían estas ceremonias de re-actualización y de recreación Himnos como el *Cántico de las mujeres de Chalco* (capítulo 7) pueden ser un reto a toda tentativa de clasificación (Garibay, 1964; León Portilla, 1976) porque combinan narraciones religiosas y políticas en las cuales las hazañas de los ancestros se entranan con los actos de la elite en el poder. Declamadas y actuadas en interacción con la audiencia que pretendían conmover y divertir, establecían un fuerte lazo mimético con ella. Cuando estaban presididas por mujeres, podían evocar abiertamente el dominio de las prácticas y placeres eróticos.

En mis conversaciones con las mujeres indígenas integrantes de la *Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas*, creo a veces sorprender ecos del *Cántico de las mujeres de Chalco* en sus expresiones. Sin ningún remilgo, hacen comentarios que, “para no ofender los oídos castos” no repetiré aquí, pero que se parecen mucho a ésta frase del *Cántico*: “...he venido aquí para complacer mi vulva en flor” (León Portilla, 1976: 255).

Parte vital de los rituales indígenas, los cantos eran y son inseparables de las ceremonias. Para los warao que viven en el delta del Orinoco en Venezuela, la sabiduría es inseparable de un entramado de historias que, al narrarse, generan conocimiento (L. Sullivan, 1997: 4). Los conocimientos ancestrales son transmitidos a la generación presente por especialistas en mnemotécnicas. Los narradores warao inician y clausuran

el día recordando episodios dramáticos de relatos generativos, mitos de amaneceres y crepúsculos.

LA REDUNDANCIA

La repetición es una característica esencial de las técnicas orales de conservación mnemónica (L. Sullivan, 1997: 4; Garibay, 2000 [1954]: 421). Los preceptos religiosos, morales o éticos son inculcados en los participantes en las ceremonias hasta volverse prácticamente parte de su carne. Amén de la repetición, que imprime sus ritmos en la memoria, la redundancia abre varias sendas a la memoria de un mismo evento expresando un contenido semántico dado con formulas diferentes. Los analistas de la 'prosa' y de la 'poesía' de los antiguos aztecas han descubierto en ellas formas específicas de redundancia que han llamado el paralelismo y difrasismo (León-Portilla, 1969: 76; Garibay, 2000 [1954]: 418). El paralelismo es un dispositivo mnemónico que articula musicalmente las practicas discursivas expresando dos veces la misma idea con formulas diferentes, como por ejemplo diciendo: "dañas algo precioso, dañas algo digno de estimación" (T. Sullivan, 1983). La combinación de un elemento auditivo (el ritmo musical de las formulas) y de un elemento semántico (la redundancia propiamente dicha) facilita la asimilación mnemónica. Recordemos que en la oralidad la unidad del discurso es la formula y no la palabra.

En un manuscrito fechado de 1629, es decir un siglo después de la conquista de México, Hernando Ruiz de Alarcón recopiló algunas de las formulas usadas por las curanderas -y unos pocos curanderos- de su diócesis. Todo el documento no es más que la transcripción bilingüe de conjuros, invocaciones y encantaciones (Andrews y Hassing, 1984). Hoy en día, stanzas morfológicamente similares se siguen cantando y rezando en cada ceremonia significativa de los pueblos indígenas contemporáneos de México (ver los cantos de María Sabina en el capítulo 5).

Barbara Tedlock, en la transcripción y traducción de los rezos del *Wajxakib Batz*, en su libro *Time and the Highland*, da ejemplos del uso extensivo de *paralelismos* en rezos mayas:

Perdona mi pecado Señor. Perdona mi pecado Tierra.
Al oriente. Al nacimiento del sol.

Por nuestra vida. Por nuestras propia vida.
 Ahora en éste día, en ésta hora (231, 233 y 237).

El o la especialista en la conducción de rituales elige sus frases de un repertorio de formulas y las ensambla juntas en una composición guiada por su improvisación personal. Sus cantos no serán siempre idénticos palabra por palabra, pero serán parecidos. Toda referencia a un concepto abstracto de la verdad como el que se asocia a un texto escrito que puede ser reproducido literalmente, está ausente del universo oral.

Oralidad y uso de las METÁFORAS

En las tradiciones orales, las metáforas develan cualidades profundas de la naturaleza, la gente, el acontecer. En Mesoamérica, los sentidos más profundos de las narrativas religiosas eminentemente metafóricas aún quedan parcialmente velados y el lenguaje arcano de los cantos épicos y las invocaciones requieren todavía de una descodificación. El mismo Sahagún, después de haberse vuelto un hábil *nahuatlato*²⁸ se sigue quejando de sus dificultades para entender a sus informantes, ya que tienen tanta predilección para metáforas que le parecen frecuentemente herméticas. (Sahagún, 1989 [1577], libro sexto: 454). Los libros sagrados de los mayas usan igualmente un lenguaje metafórico y simbólico. Mercedes de la Garza (1988: 15), quien ha estudiado uno de los libros sagrados escritos secretamente en alfabeto latino después de la conquista por sacerdotes mayas ‘clandestinos’, el *Chilam Balam de Chumayel*, escribe al respecto: “los escritos míticos y proféticos [siglo XIV] están redactados en un lenguaje arcaico, altamente simbólico y multívoco, empleándose metafóricamente objetos, colores y seres naturales para expresar las ideas (Garza, 1988: 530). Willard Gingerich (1988) sugiere que las yuxtaposiciones paradójicas de los discursos rituales revelan una unidad subyacente inconsútil que sólo se podría desvelar en el contexto mitopoiético y metafórico de la antigua cosmovisión mesoamericana mientras resiste a toda aplicación de estándares del silogismo occidental.

Jacques Soustelle (1970), por su parte, reporta que la actividad de barrer el templo al amanecer era una actividad sacerdotal que abría paso

28 Persona que habla, entiende, lee o estudia el idioma náhuatl, lengua de los aztecas.

a los dioses, y no una faena doméstica más impuesta a las mujeres. Al respecto, en el *Codice Mendoza*, un antiguo manuscrito pictográfico azteca, una escoba y el telar a su lado, son los objetos que señalan el futuro de la niña recién nacida. Si la escoba liga el destino terrenal de una recién nacida, es más por su significado sacerdotal que por la evocación de sus futuros quehaceres. Varios pasajes de los *huehuetlatolli*, les prescriben a los varones amanecer temprano para cumplir con su deber de barrer el templo, misma recomendación que los *ilamatlatolli* hacen a las jóvenes que acaban de pasar a la vida adulta (ver capítulo 8). Ver en la escoba un símbolo exclusivo de la condición servil de la mujer atada a los afanes nunca concluidos de la casa (Hierro, 1989: 36) me parece ser en gran parte una proyección de prejuicios europeos ya que, en el mundo mesoamericano, la escoba era símbolo de poder sacerdotal. Eso me fue confirmado por Ernestina, una mujer otomí que entrevisté recientemente en uno de mis trabajos de campo. Me comentó que se tenía que preparar para liderar una gran ceremonia en honor de una niña a la que se le iba a donar una escoba como símbolo de sus atribuciones. Pero, se apresuró a clarificar Ernestina, “ésta escoba no es para barrer el piso de la casa; en nuestras tradiciones, representa más bien el poder de la mujeres cuando presiden las ceremonias de nuestra religión”.

El uso de símbolos

En las tradiciones religiosas orales, los símbolos son polisémicos y multivocales (Turner, 1978: 573). Repetidamente se entrelazan y superponen para formar un denso entramado de significados. Ninguna interpretación lineal o reduccionista podrá jamás desentrañar aquellas superposiciones de capas de significados. Estas características fluidas dan la pauta de cómo debemos acercarnos a los universos simbólicos indígenas que deberían abordarse mediante una metodología no menos flexible, como lo pide Gananath Obeyeskere (1981: 51):

Cuando un símbolo es convencionalmente asociado a un significado único, pierde su ambigüedad inherente. Los mitos y los símbolos son parte de la cultura pública y su laxitud sintáctica y ambigüedad permiten la manipulación y la elección. Al ‘convencionalizar’ un símbolo, se lo priva de su ambigüedad e *ipso facto* de su capacidad de acción y maniobrabilidad. Uno de los ejemplos más comunes de ‘convencionalización’ es la recuperación de un mito o símbolo popular por un virtuoso aca-

démico que le atribuye un significado limitado y rígido. Por lo tanto... cuidado con los mitos y símbolos que aparecen en los tratados de sabios teólogos. Su status analítico es bastante diferente del de los entramados simbólicos en sus contextos originales... La explicación 'racional' de de los símbolos por antropólogos académicos es del mismo orden. Ellos también reducen el campo de los significados y 'convencionalizan' los símbolos.

Por muy desconcertante que sea para la mentalidad alfabética, el proceso de 'simbolización no convencionalizada' debería conservar su fluidez, dentro de un marco de referencia que permita, a los especialistas, estudiarlo sin inmovilizarlo. De hecho, una interpretación estática de los símbolos impediría un acercamiento auténtico a las tradiciones religiosas orales. En ellas el significado no es inherente únicamente al símbolo, sino que puede ser manejado, apropiado e interpretado por los mismos actores sociales.

Las formas orales de apropiación y expresión (definición) de los temas religiosos pueden comprenderse más a fondo si revisamos ciertos conceptos religiosos subyacentes a las tradiciones religiosas orales.

LA NATURALEZA DIVINA

"El mundo natural es nuestra Biblia", dice John Mohawk (1996: 11), un líder contemporáneo de la confederación de las naciones iroqueses. "No tenemos capítulos y versículos: tenemos árboles, peces y animales".

J. Richard Andrews y Ross Hassig (1984: 14) observan que los aztecas estaban compenetrados con el mundo sobrenatural. Para ellos:

...los dioses representaban (¿eran?)...el mundo físico (sol, luna, estrellas,... tierra, agua y montañas),... los elementos (lluvia, relámpago, nubes, viento), la flora y la fauna (maíz, tabaco, maguey, peyote, venado, águilas, serpientes, jaguares, pumas) y la funciones culturales principales (pescar, cazar, hacer la guerra, el sexo)...

En la Mesoamérica indígena, los dioses y las diosas no parecen concebirse como lo son en las religiones institucionalizadas históricas. La monografía ahora clásica de June Nash, *In the Eyes of the Ancestros* (1970) encapsula este concepto de la divinidad hasta en su título. Los ancestros, así como otros seres espirituales parecen tener tanta influen-

cia en la tierra como los propios dioses. El bienestar de los seres espirituales y divinos depende de los dones de los humanos y viceversa, en un flujo bidireccional de fuerzas espirituales entre el dominio de los espíritus y dioses y el de los humanos. Armin Geertz (1994: 324) ha encontrado conceptos similares entre los hopi: "... [e]l fin del mundo descansa enteramente en la inmortalidad de la humanidad..."

Un *deus ex machina* que actuaría sobre el universo desde afuera es una idea completamente incompatible con la sensibilidad religiosa oral. En Mesoamérica las deidades están por el contrario inmersas en el cosmos. Pero hay que precisar que no estoy aludiendo aquí al dualismo 'inmanencia versus trascendencia'. Ninguno de estos dos conceptos se adecua a la manera como las culturas orales mesoamericanas conciben sus deidades y se relacionan con ellas. La imagen de un ser superior absolutamente perfecto, todo bondad y siempre benigno es ausentes de ellas. Las deidades no sólo tenían que ser alimentadas, también se debía aplacarlas, porque podían ser favorables o destructivas.

Joaquín Galarza, quien ha estudiado más de 40 años el ya mencionado *Códice Mendoza*, un manuscrito pictográfico elaborado por pintores aztecas alrededor de 1540, insiste en que no hay en él ninguna representación de los dioses, sino sólo personificaciones, es decir humanos que asumen atributos de las divinidades y las personifican (1998). La unidad fundamental de la divinidad contrasta con la multiplicidad de las formas icnográficas que toma (Hunt, 1977: 55).

También se tiene que cuestionar la polaridad entre lo sagrado y lo profano. Dios no es distante sino cercano. La mayor referencia divina de los aztecas era *Tloquenahuaque*, el dios del junto y del cerca (León-Portilla, 1990: 91). Si Dios está cerca y a nuestro lado entonces la disyunción lógica entre lo sagrado y lo profano es inadecuada para la comprensión de las religiones indígenas.

Todo está interconectado en un entramado de sacralidad. En la misma vena, tenemos que revisar la oposición entre trascendencia e inmanencia. Decir que, en las religiones indígenas, Dios es inmanente, sería aún verlas desde afuera y proyectar sobre ellas una mirada ajena, la de un mundo filosófico que construye significados y orden mediante la oposición de polaridades mutuamente exclusivas. Para la sensibilidad religiosa mesoamericana, la trascendencia y la inmanencia no pueden

constituir dominios separados de realidad. Por ejemplo, la simple actividad femenina de ‘echar tortillas’ y ponerlas a cocer en el comal tiene significados que rebasan el ámbito cotidiano sin dejar de pertenecerle. Hoy aún, entre los grupos nahuas de las inmediaciones de la ciudad de Cuetzalan, en la Sierra de Puebla, la mujer que hace tortillas, se ve a sí misma como si estuviera reconfigurando al mismo tiempo la relación entre el sol y la tierra, con los planetas representados en cada tortilla que pone en el fuego. Es en referencia a ésta ‘sacralización’ de los quehaceres cotidianos femeninos que Alessandro Lupo (1991: 191) habla de un ‘sacerdocio doméstico’.

María Apolonia, una curandera y mujer sabia de las tierras altas del Estado de Oaxaca, es un ejemplo contemporáneo del papel central y del poder de las mujeres en las tradiciones orales religiosas indígenas. Las estrofas que clausuran éste capítulo son extractos de sus encantaciones rituales. Sus formulas rítmicas revelan que las palabras son tan sólidas y permanentes como el jade. Son frases rítmicas, redundantes, impregnadas de los significados divinos de la naturaleza; versos metafóricos y símbolos polisémicos que pueden proporcionar algunos atisbos que, como en destellos de luz, nos permiten intuir la percepción que tiene una mujer indígena de su participación en una ceremonia religiosa. Todo su ser está en resonancia con la palabra, aún oral, escuchada y compartida en comunidad. Sintetiza el misterioso universo de las tradiciones religiosas indígenas:

Soy mujer de los frutos medicinales.

Soy la mujer espíritu.

Soy la mujer de luz.

Soy la mujer Águila dueña.

Soy mujer sagrada.

Porque soy la chuparrosa sagrada.

Porque soy mujer que vuela.

Porque puedo nadar en lo sagrado.

Porque puedo nadar en todas formas.

Soy quien hace sonar las montañas.

Soy el amanecer.

Soy mujer de luz.

Epílogo

Como la última vuelta de una espiral ascendente permite contemplar la primera en una perspectiva nueva, el fin de éste libro abre sobre una reconsideración de decenios de investigación sobre la manera mesoamericana de percibir el mundo. Partiendo de la actualidad, el primer capítulo se enfocaba en las prácticas medicinales tradicionales o ‘populares’ de México e intentaba retrasar sus lazos con una visión del mundo, una cosmovisión que escapaba a los patrones ‘modernos’, ‘europeos’ y coloniales importados, porque era fundamentalmente autóctona, generada por ésta misma tierra nuestra.

A la hora de concluir nuestro periplo, tenemos que considerar las propuestas innovadoras de los movimientos indígenas de los últimos diez a quince años. Si son capaces de renovar las configuraciones políticas del país, es precisamente por su profundo arraigo en una tradición milenaria, como lo confirma el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Parafraseando la expresión de Guillermo Bonfil, el ‘México profundo’, podemos hablar de una ‘Mesoamérica profunda’ o, quizás, del acceso a la visibilidad -y a la audibilidad- de una resistencia indígena que había estado fermentando subterráneamente durante siglos, emergiendo, y siendo invisibilizada a través de más de 500 años durante los cuales su voz fue sistemáticamente callada. Aún contando con el apoyo de ciertas buenas voluntades en la sociedad no hubo, hasta muy recientemente, usando una expresión de Judith Butler (2004), un registro de audibilidad del las culturas indígenas. Este libro espera servir modestamente a ampliar ese registro.

Hoy en día, los movimientos indígenas, particularmente de mujeres indígenas, reivindican la permanencia de líneas de continuidad/refor-

mulación entre sus luchas presentes y sus tradiciones transmitidas oralmente. También reclaman la práctica, en sus propias palabras, de una ‘espiritualidad indígena’. Empiezan a ser oídas y oídos. Sus demandas parecen a veces llegarnos traducidas en el lenguaje de los derechos humanos y derechos culturales, pero en sus comunidades, hablan más bien de dignidad, respeto y justicia. Es en apego a sus propias palabras y percepciones que el movimiento indígena tiene el potencial de transformar un paisaje político hasta la fecha hostil, no solamente a sus expresiones culturales, sino a su forma de relacionarse con en la tierra, labrándola y comiendo de ella. Es por ello que la reflexión sobre sí mismos –quienes son y que quieren– que se lleva a cabo en muchos colectivos indígenas, la elaboración autónoma de conceptos sobre su identidad y los conocimientos empíricos tradicionales lentamente acumulados en el curso de las épocas, son portadores de esperanza. En lo que podemos llamar sus ‘técnicas de rememoración colectiva’, veo un antídoto al desmembramiento de la vida comunitaria tanto indígena como mestiza.

Las ‘comunidades indígenas’ o ‘naciones originarias’ –retomando términos con los cuales se refieren a sí mismos– están en proceso de elaborar un discurso político basado en el respeto por las particularidades de herencias culturales transmitidas oralmente, tanto las suyas propias como las de otros. Su agenda política incluye muchos de los temas abordados en éste libro, como por ejemplo: la dualidad como forma de concebir relaciones de género equitativas, el equilibrio, como concepto alternativo de justicia y las percepciones corporales que subyacen sus prácticas curativas, incluyendo en ocasiones el uso de enteógenos como una vía de acceso a sus divinidades. Todo esto está en resonancia con los resultados de años de investigación sobre las raíces históricas de Mesoamérica de ‘estar en el mundo’.

El movimiento de las mujeres indígenas emergió como una configuración particular a partir de los movimientos indígenas. En 1997, fui invitada, como participante no indígena, al acto de fundación de la Coordinación Nacional de Mujeres Indígenas, una red de mujeres organizadas políticamente.

En 2002, Rigoberta Menchú me invitó a ser asesora de los documentos de la Primera cumbre de mujeres indígenas de las Américas. Originalmente apegada a un protocolo de las Naciones Unidas, dicha reunión fue radicalmente remodelada para los mundos indígenas. Por ejemplo,

cada mesa de trabajo se iniciaba con un rito presidido por un sacerdote y una sacerdotisa maya. Tanto la inauguración como la clausura, en la cual participaron altos miembros del gobierno local, incluyeron ceremonias en las que los presentes, bajo la conducción de una pareja maya, que simbolizaba la dualidad primordial, fueron invitados a invocar los cuatro rumbos del universo con todo el lenguaje corporal propio de estas ceremonias tradicionales.

En ambos eventos, escuché consistentemente la demanda del respeto hacia la cultura indígena: a sus prácticas y a sus creencias siempre formuladas en conformidad con la perspectiva de las mujeres. Aquellas demandas se insertan en una búsqueda contemporánea de una espiritualidad indígena que brota del corazón o núcleo duro del pensamiento mesoamericano. Es este mismo núcleo duro o corazón que me dio la clave para dilucidar sus voces desoídas tanto tiempo. Lo que sus expresiones simbólicas y metafóricas dicen hoy, evoca expresiones simbólicas y metafóricas que estudié en las fuentes. Son éstas expresiones que oigo en las voces de las mujeres indígenas que tienen el valor de expresarse públicamente en un español coloreado por formulas poéticas de su cultura, tales como el paralelismo y el difrasismo así como una profusión de metáforas. La manera en que éstas se apropian del lenguaje, de las reivindicaciones políticas y vierten en él tanto su sensibilidad poética indígena cuanto elementos de su cosmovisión, son para mí el ejemplo de una interpenetración de demandas políticas contemporáneas con una tradición oral. Esa tradición es un proceso simultáneo de recreación y de cambio. El concepto de 'paridad', que emerge constantemente de sus discursos políticos como un concepto de equidad complementaria entre los géneros, estaría en la mira para su adopción por el movimiento feminista amplio.

Los movimientos de mujeres indígenas se están construyendo sobre la base de las pervivencias fluidas de sus tradiciones orales, cuyo resurgimiento, hoy, aporta a mi periplo intelectual una confirmación inicialmente insospechada. Este epílogo es así, tanto un comienzo como un fin. El tema es y queda siendo Mesoamérica, y en particular México, ayer y ahora, ahora y ayer, en un continuo vaivén entre el presente y el pasado.

Este libro ha sido compuesto a partir de mis estudios y notas de cursos a través de treinta años de enseñanza en universidades de América del Norte, América Latina y Europa y de mi trabajo de campo en contacto directo con comunidades, grupos y organizaciones indígenas. En todos estos años nunca experimenté un reto mayor que cuando, hace poco tiempo, tuve que presentar mis trabajos sobre Sahagún a un grupo de promotoras de salud indígenas. Para mi gran sorpresa, encontré, en mis conversaciones con ellas, que los métodos terapéuticos, el uso de plantas medicinales y los ritos curativos que Fray Bernardino de Sahagún consignó en su *Historia general* alrededor de 1547, tenían fuertes resonancias con sus propias experiencias en sus pueblos mayas. En las montañas de Chiapas, estas prácticas curativas recibidas de los labios y del ejemplo de sus abuelas y abuelos pervivían y yo a mi vez, las recibía de los labios de mis interlocutoras indígenas.

Emergiendo, como por impulso propio, estos términos se han impuesto e incorporado a mis análisis y mis escritos: la espiritualidad sexual es la herencia erótica de los pueblos ancestrales de Mesoamérica; el pensamiento encarnado es la modalidad cognoscitiva propia de un universo en el que no hay dicotomía entre materia y espíritu; el equilibrio homeorréico es la fusión de los opuestos en flujo, la fluidez de género escapa los binarismos criticados por ciertas teóricas de las relaciones de género. Son todos autóctonos a Mesoamérica aun cuando no le son exclusivos. Son elaboraciones intelectuales que parecen expresar en síntesis mucho de lo que he elaborado y también de aquello que me motiva para seguir descubriendo.



Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, G.

1980 *Medicina y Magia*. México: INAH.

Albers Patricia C.

1989 "From Illusion to Illumination: Anthropological Studies of American Indian Women", en: Sandra Morgan (ed.). *Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching*. Washington, DC: American Anthropological Association.

ALMEIDA, E., *et al.*

1986 *Psicología Autóctona Mexicana: Doña Rufina Manzano Ramírez de San Miguel Tzinacapan*. Puebla (no publicado).

ANDREWS, J. Richard y Ross Hassig

1984 Introduction to *Treatise of the Heathen Superstitions that Today Live Among the Indians Native to this New Spain*, by Hernando Ruiz de Alarcón. Norman: University of Oklahoma Press (*Tratado de los Naturales de esta Nueva España*, 1629).

APFFEL-MARGLIN, Frederique (ed.)

1998 *The Spirit of Regeneration. Andean Culture Confronting Western Notions of Development*. Londres, Nueva York: Zed Books.

BÁEZ-JORGE, Félix

1988 *Los oficios de las diosas Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos Indios de México*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

BAPTISTA, J.

1599 *Confesionario en lengua mexicana y castellana*. México: Melchor Ochar-te.

BARRIONUEVO, Alfonsina

1973 *Sirvinakuy: el matrimonio a prueba*. Lima: Ibarra.

BASTIDE, Roger

1947 *Éléments de Sociologie Religieuse*. París: A. Cohun.

1976 "Sociology of Latin American Religions: The Contribution of CIDOC", en: *Cross Currents* 26, 3: 313-327.

- 1978 *The African Religions of Brazil*. Londres: John Hopkins University, Press.
- BAUDOT, G.
1979 *Las letras precolombinas*. México: Siglo Veintiuno (*Les Lettres Precolombiennes*, 1979).
- BAYTELMAN, Bernardo
1986 *De enfermos y curanderos: medicina tradicional en Morelos*. México: INAH.
1993 *Acerca de plantas y de curanderos: Etnobotánica y Antropología Médica en el Estado de Morelos*. México: INAH.
- BELL, Diane
1983 *Daughters of the Dreaming*. Melbourne: McPhee Gribble Publishers.
1997 "Desperately Seeking Redemption", en: *Worlds of the Shaman*, *Natural History* 3/97, Vol 106, no.2: 53.
1998 *Ngarrindjeri Wurruwarrin: A World That is, was and will be*. Melbourne: Spinifex Press.
- BELL, Diane, Pat Caplan y Wazir Jahan Karin
1991 *Gendered Fields: Women, men and ethnography*. Londres, Nueva York: Routledge.
- BERLO, Janet Catherine
1983 "Conceptual Categories for the Study of Texts and Images in Mesoamerica", en: *Text and Image in Pre-Columbian Art*, ed. Janet C. Berlo, Proceedings of the 44th International Congress: 1-40.
- BERLO, Janet Catherine (ed.)
1983 *Art and Image in Pre-Columbian Art*. Oxford: BAR International Series 180.
- BIERHORST, John (trad.)
1985 *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*, trad. from Nahuatl with introduction and commentary. Stanford: Stanford University Press.
- BELTRÁN GONZALO, Aguirre
1973 *Medicina y Magia*. México: INI-Sep.: 35-37.
- BENJAMIN, Walter
1968 *Illuminations*. Hannah Arendt (ed.). Harry Zohn (trad.). New York: Schocken Books.
- BONFIL, Guillermo
1984 "La propio y lo ajeno", en: A. Colombres (ed.). *La Cultura Popular*. México: Red Jonas-Premia Editora.
1987 *México Profundo*. Mexico: SEP-Ciesas.
1991 *Pensar Nuestra Cultura*. México: Alianza Editorial.
- BORDO, S. y Jaggard, A. (eds.)
1989 *Gender / Body / Knowledge Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- BREMER, Thomas
 2003 "Reading the Sahagún Dialogues", en: John Frederick Schwaller (ed.). *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún*. Berkeley, CA: Academy of American Franciscan History.
- BRODA, Johana y Félix Báez-Jorge (eds.)
 2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BROWN, Betty Ann
 1983 "Seen but not Heard: Women in Aztec Ritual. The Sahagun Texts", en: J.C. Berlo (ed.). *Art and Image in Pre-Columbian Art*. Oxford: BAR International Series 180:119-154.
- BROWN, Karen
 2001 *Mama Lola: a Voodoo Priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press.
- BRUMFIEL, E.
 1990 "Weaving and Cooking: Women's Production in Aztec Mexico", en: J. C. Gerlo y M. Conkey (ed.). *Women and Pre-History*. Oxford.
- BURKHART, Louise
 1989 *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral; Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
 2001 "Gender in Nahuatl Texts of the Early Colonial Periods: Native 'Tradition' and the Dialogue with Christianity", en: Cecilia Klein (ed.). *Gender in Pre-Hispanic America*. Washington DC: Dumbarton Oaks.
- BUTLER, Judith
 1992 "Contingent Foundations", en: Butler, Judith y Joan W. Scott (eds.). *Feminists Theorize the Political*. Nueva York, Londres: Routledge.
 1993 *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York: Routledge.
- CALLAWAY, Helen y Judith Okely
 1992 *Anthropology and Autobiography*. Londres, Nueva York: Routledge.
- CARRASCO, David
 1989 *The Imagination of Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions*. BAR International Series 515. Oxford: BAR.
 1990 *Religions of Mesoamerica*. Nueva York: Harper-Collins Publisher.
- CASO, Alfonso
 1967 "Los calendarios prehispánicos". *Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Cultura Náhuatl*, Monografías 6. México: UNAM.
- CIXOUS, Helene y Catherine Clement
 1991 *The Newly Born Woman*, B. Wing (trad.) Minneapolis: University of Minnesota Press.

- COE, Michael D.
1968 *America's First Civilization*. Nueva York: American Heritage.
- COLLIER, Jane y Michelle Rosaldo
1987 *Marriage and Inequality in Classless Societies*. Stanford: Stanford University Press.
- Collier Jane y Sylvia Yanagisako
1987 *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- CORTEZ, Hernán
2004 *Cartas de relación de la conquista de México [1533]*. México: Editorial Porrúa.
1962 *Five Letters of Cortes to the Emperor*, Morris, J. Bayard (trad. e intro.). Nueva York, Londres: W.W. Norton & Co.
- COX, James L.
2000 "Characteristics of African indigenous religions in contemporary Zimbabwe", en: Graham Harvey (ed.), *Indigenous Religions*. Londres, Nueva York: Cassel: 230-242.
- DE ACOSTA, Joseph
1604 *The Natural and Moral History of the Indies*. (Translation of the original Spanish edition published in Seville 1590). London: V. Sims for E. Blount and W. Aspley.
- DE LANDA, Diego
1986a *Relación de las cosas de Yucatán*, intr. Ángel Garibay (ed.). México: Ediciones Porrúa.
1986b *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Editorial Porrúa [1574].
- DE LA GARZA, Mercedes
1985 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. México: Conaculta.
- DE LA SERNA, Jacinto
1987 "Manual de Ministros de Indios", en: *El Alma Encantada*. México: FCE-INI (1650).
- DE TORQUEMADA, Fray Juan
1615 *Los veinte y unos libros rituales y monarquía indiana*. 3 vols. (v. III). Sevilla: Mathias Clavijo.
- DE LAS CASAS, Fray Bartolomé
1909 *Apologética historia de las Indias*. 2 vols., M. Serran y Sanzo M. (eds.) y notes Madrid: Bailly-Bailliere e hijos.
1967 *Apologética Historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
1971 *Los Indios de México y la Nueva España*. Edición, Prologo, apendices y Notas de Edmundo O'Gorman, México: Editorial Porrúa.
1982 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, intro Ander Saint'Lu. Madrid [1552].

DE LAURETIS, Tersea

- 1990 "The Practice of Sexual Difference and Feminist Thought in Italy," (introduction) in *Sexual Difference, A Theory of Social-Symbolic Practice*. The Milan Women's Bookstore Collective. Bloomington: Indiana University Press.
- 1991 "La Tecnología del Género", en: Carmen Ramos (ed.). *El Género en Perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*. Mexico: UAM Iztapalapa.

DE MOLINA, Fray Alonso

- 1944 *Vocabulario en lengua castellana mexicana*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- 1565 *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*. México: Antonio de Espinosa.

DE OLMOS, Andrés

- 1973 "Historia de los Mexicanos por sus pinturas," in A. Garibay, ed., *Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México: Porrúa, 1973.

DE SAHAGUN, Fray Bernardino

- 1964 *Códices Matritenses de la Historia general de las cosas de la Nueva España de Fr. Bernardino de Sahagún, 2 vols*, Manuel Ballesteros Gaibrois (ed.). Madrid: ediciones José Porrúa Turanzas.
- 1964 *'Primeros Memoriales' de Bernardino de Sahún*. Wigberto Jiménez Moreno (ed. y trad.). México: INAH, Consejo de Historia.
- 1975 *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, A. Anderson y C. Dibble, (trad. y eds.) No 14, 13 parts. Salt Lake City: School of American Research and University of Utah. (Introduction and Indices, 1982; Book I: The Gods. 2 ed., revised; Book II: The Ceremonies, 2nd ed., revised, 1981; Book III: The Origin of the Gods. 2nd ed. revised. 1978; Book IV: The Soothsayers, reprinted 1979; Book V: The Omens, reprinted 1979; Book VI: Rhetoric and Moral Philosophy, reprinted 1976; Book VII: The Sun, the Moon and Stars, and the Binding of the Years, reprinted 1977; Book VIII: Kings and Lords, reprinted 1979; Book IX: The Merchants, reprinted 1976; Book X: The People, reprinted 1974; Book XI: Earthly Things, reprinted 1975; Book XII: The Conquest of Mexico, 2nd ed.
- 1956 *Historia general de las cosas de Nueva España, 4 vols.*, Ángel María Garibay (ed.). México: Editorial Porrúa.
- 1982 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ángel María Garibay (ed.). México: Editorial Porrúa.
- 1989 *Historia general de las cosas de Nueva España*, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- 1993 *Psalmodia Cristiana*, Arthur J.O. Anderson, trad. Salt Lake City: University of Utah Press [1590].
- 1997 *Paleography of Nahuatl text and English Translation* by Thelmas Sullivan. Norman: University of Oklahoma Press [1590].
- DEL PASO y TRANCOSO, Francisco
- 1906 *Códice Matritense del Real Palacio*, Vol. VII, phototype by Hauscry Menet. Madrid.
- DOUGLAS, M.
- 1975 *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- 1982 *Natural Symbols*. Nueva York: Pantheon.
- DUDEN, Barbara
- 1991 *The Woman Beneath the Skin*. Cambridge, Londres: Harvard University Press.
- DUMONT, L.
- 1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. París: Esprit-Seuil.
- DURÁN, Fray Diego
- 1977 *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar* [1581], Fernando Horcasitas y Doris Heyden (eds. y trad.). Norman: University of Oklahoma Press.
- 1980 *Ritos y Fiestas (1576-1578)*. México: Editorial Cosmos.
- ELIADE, Mircea
- 1964 *Shamanism*. Princeton: Princeton University Press.
- ESTRADA, Álvaro
- 1983 *Maria Sabina Her Life and Chants*. Santa Barbara: Ross-Erikson Publishers.
- 1998 *Vida de María Sabina la sabia de los hongos*. México: Siglo XXI, décima edición [1977].
- FAVRE, Henri
- 1971 *Chagement et Continuite Chez les Mayas du Mexique*. París: Editions Anthropos.
- 1973 *Cambio y Continuidad entre los mayas de México*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- FAVRET-SAADA, Jeanne
- 1977 *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*, CUP, 1980. [*Les mots, la mort, les sorts*. París: Gallimard. 1980].
- FERNADEZ, J.
- 1959 *Coatlicue: Estética del arte indígena Antiguo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

FINKLER, Kaja

- 1981 "Dissident Religious Movements in the Service of Women's Power in Sex Roles", *A Journal of Research*, Vol. 7: 481-495. Nueva York: Plenum Publisher Corp.
- 1979 "Spiritualism in Rural México", *ACTES du XLII International Congreso of Americanists*. Nancy, París, Vol. VI.
- 1985 *Spiritualist Healers in Mexico*. Amherst: Bergin y Garvey.

FLAX, Jane

- 1990 *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley: University of California Press.

FOSTER, George M.

- 1948 "Empire's Children: The People of Tzintzuntzan", *Publications of the Institute of Social Anthropology*, Smithsonian Institution, No.6.

FOUCAULT, Michel

- 1969 *Les Mots et les Choses: Une archéologie des Sciences Humaines*. París: Editions Gallimard.
- 1970 *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Nueva York: Vintage Books.
- 1978 *The History of Sexuality*, Vols. I-IV. Nueva York: Pantheon.

FURST, Peter T.

- 1985 *Hallucinogens and Culture*. Novato CA: Chaudler y Sharp.
- 1986 "Human Biology and the Origin of the 260-Day Sacred Almanac: The Contribution of Leonhard Schultze Jena (1872-1955)", en: Gary H. Gosson (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*. Albania: Institute for Mesoamerican Studies, SUNY.

GALINIER, Jacques

- 1986 "Cosmología e interpretación de la enfermedad". *México Indígena* 9, March-April.
- 1990 *La Mitad del Mundo: cuerpo y cosmos en las rituales otomies*. México DF: UNAM.

GALARZA, Joaquín

- 1998 "El Codex Mendoza". Presentación al Instituto de Investigaciones Antropológicas. México: UNAM, Nov.

GALLOP, Jane

- 1988 *Thinking Through the Body*. Nueva York: Columbia University Press.

GARBER, Marjorie B.

- 1992 *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety*. Nueva York: Routledge.

GARIBAY, Ángel M.

- 1953 *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa.

- 1959 *Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las cultura hindú y náhuatl*, en: Cuadernos del Seminario de problemas científicos y filosóficos, No. 15, Second Series.
- 1964a *Poesía Náhuatl*, paleografía versión, introducción, notas y apéndices Vol II y I. México: UNAM.
- 1964b *Poesía Náhuatl*, Vol. III, *Cantares Mexicanos*. México: UNAM.
- 2000 *Historia de la Literatura Náhuatl*. México: Porrúa [1954].
- GARIBAY, Ángel M. (ed.)
 1973 "Historia de los Mexicanos por sus Pinturas", en: *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres Opúsculos del siglo XVI*. México: Porrúa.
- GEERTZ, Armin W.
 1992 *The Invention of Prophecy: Continuity and Meaning in Hopi Indian Religion*. Knebel: Brunbakke Publications.
- GEERTZ, Armin W. y Russell T. McCutcheon (ed.)
 2000 *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*. Leiden, Boston, Koln: Brill.
- GEWERTZ, D.
 1984 "The Tchambuli View of Persons: A Critique of Individualism in the Work of Mead and Chodorow", en: *American Anthropologist*, 86: 615-29.
 1987 *Cultural Alternatives and Feminist Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GIBBSON, C.
 1964 *The Aztecs Under Spanish Rule*. Stanford: University of California Press.
- GINGERICH, Willard
 1988 "Cipahuacanemiliztli, the Purified Life in the Discourses of Book VI, Florentine Codex", en: J. Kathryn Josser y K. Dakin (eds.), *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, BAR International Series 402.
- GONZÁLEZ MARMOLEJO, Jorge
 1987 "Confesores y mujeres en el obispado de Puebla siglo XVII", en: *El placer de pecar y afán de normar*. Seminario de Historia de las Mentalidades. México: Joaquín Mortiz-Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl
 1991 *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*. México: Larousse.
- GOOD, C.
 1990 *Personal communication*.
- GOODY, Jack
 1968 *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.

GOSSEN, Gary H.

- 1986 "Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis", en: Gary H. Gossen (ed.). *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*. Albany, Nueva York: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany.
- 1999 *Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern Mexico*. Nueva York, Londres: Routledge.

GRIFFIN-PIERCE, Trudy

- 1992 *Earth is my Mother, Sky is my Father: Space, Time, and Astronomy in Navajo Sand painting*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

GRIM, John A.

- 1997 "Indigenous Traditions and Ecology", en: *News, Bulletin of the Harvard University Center for the Study of World Religions*, Vol. 5, No 1, Fall. 1, 4-5.

GRUZINSKI, Serge

- 1986 "Normas cristianas y respuestas indígenas". *Historias 15: Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH*. Oct.-dic.
- 1987 "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España: Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas", en: Sergio Ortega (ed.) *El placer de pecar y el afán de normar*. México: Joaquín Mortiz-INAH.
- 1988 *La Colonisation de l'imaginaire*. París: Editions Gallimard.
- 1996 *The Conquest of Mexico*. México, Cambridge: Polity Press.

GUERRA, Francisco

- 1971 *The Pre-Columbian Mind*. Londres: Seminar Press.

GUMILLA, José

- 1741 *El Orinoco ilustrado, historia natural, civil y geográfica de este gran río*. Madrid: Manuel Fernández.

HACKETT, Rosalind (ms.)

- 1993 "Reflexivity and Experience in the Study of Religion". Position Paper presented at the meeting of the North American Association for the Study of Religion, November.

HART, Michael y Antonio Negri

- 2005 *Multitude: War and democracy in the Age of Empire*. Londres: Penguin Books.

HARVEY, Graham (ed.)

- 2000a "Introduction", en: Graham Harvey, *Indigenous Religions*. Londres, Nueva York: Cassell: 1 - 19.
- 2000b *Indigenous Religions: A Companion*. Londres, Nueva York: Cassell.

HAVELOCK, Eric

- 1991a "The orality-literacy equation", en: David R. Olson y Nancy Torrance (eds.), *Literacy and Orality*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 1991b "La ecuación oral-escrita: una fórmula para la mentalidad moderna", en: David R. Olson y Nancy Torrance (comps.) *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona: Editorial Gedisa.
- HELLBOM, Ana Britta
 1967 *La participación cultural de las mujeres indias y mestizas en el México precortesiano y post revolucionario*. Estocolmo: The Ethnographical Museum.
- HERSKOVITZ, Melville J.
 1948 *Man and His Works*. Nueva York: Knopf.
- HEYDEN, Doris
 1977 "El aspecto andrógino de los dioses mexicanos del post-clásico tardío". *Lecture given in Guanajuato*. México: DEAS INAH.
 1986 "Metaphors, Nahuatl, and Other 'Disguised' Terms among the Aztecs", en: Gary H. Gossen (ed.). *Symbol and Meaning beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, SUNY.
 1987 "Mesoamerican Religious Classic Cultures", en: The Encyclopedia of Religions. Mircea Eliade (ed.). Vol.9. New York: Macmillan.
- HIERRO, Graciela
 1989 *De la Domesticación a la Educación de las Mexicanas*. México: Editorial Fuego Nuevo.
- HUME, Lynn
 2000 "The Dreaming in Contemporary Aboriginal Australia", en: *Indigenous Religions*. Graham Harvey (ed.). Londres, Nueva York: Cassell.
- HUNT, Eva
 1977 *The Transformation of the Hummingbird: Cultural Roots of a Zainacante-can Mythical Poem*. Ithaca, Londres: Cornell University Press.
- ICHON, Alain
 1973 *La Religión de los totonacas de la Sierra*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- JAIMES GUERRERO, M. A.
 2000 "Native Womanism: Exemplars of Indigenism in Sacred Traditions of Kinship", en: Graham Harvey (ed.). *Indigenous Religions*. Londres, Nueva York: Cassell: 37 - 54.
 2001 *Presentation, Conference on Orality*. Claremont Graduate University.
- JAULIN, R.
 1970 *La paix Blanche*. 2 vols. París (10/18).
 1972 *De l'ethnocide*. París (10/18).
- JOHANSSON, Patrick
 1993 *La Palabra de los aztecas*. México: Editorial Trillas.
- JOYCE, Rosemary A.

- 2000 *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*. Austin: University of Texas Press.
- KATZ-ROTHMAN, Barbara
1994 *Personal communication*. Nueva York: Graduate Center, CUNY.
- KARTTUNEN, Frances
1986 "In Their Own Voice: Mesoamerican Indigenous Women Then and Now". Austin: Linguistics Research Center, University of Texas at Austin.
1986 "The Survival of Indigenous Social Organization and Values in Mesoamerica", Lecture delivered at the Institute for Development Studies, Helsinki.
- KARTTUNEN, Frances y J. Lockhart
1987 *The Art of Nahuatl Speech: The Bancroft Dialogues*. Los Ángeles: UCLA Latin America Center.
- KEARNEY, Michael
1977 "Oral performance by Mexican Spiritualists in Possession Trance", en: *Journal of Latin American Lore*. 3:2: 309-328.
- KEEN, Benjamin
1991 "Revision de la Leyenda Negra: Supuestos y Realidades", en: Miguel Molina Martínez (ed.) *La Leyenda Negra*. Madrid: Editorial NEREA, S.A.
- KELLOGG, Susan
1984 "Aztec Women in Early Colonial Courts: Structure and Strategy in a Legal Context", en: SPORES, *Five Centuries of Law and Politics in Central Mexico*, Ronald y Ross Hassig (eds.). Nashville: Vanderbilt University Publications in Anthropology, (No. 30).
1988 "Cognatic Kinship and Religion: Women in Aztec Society", en: J. Kathryn Josser y Karen Dakin (ed.). *Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan* (Reprinted from *Smoke and Mist*). Oxford: BAR International Series 402: 666-681.
- KENDALL, Laurel
1991/1992 "Of Gods and Men: Performance, Possession, and Filtration in Korean Shaman Ritual", en: *Cahiers d'Extreme-Asie* 6:45-63.
- KIRCHOFF, Paul
1968 "Mesoamerica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics", en: *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America*. Sol Tax (ed.) Nueva York: Cooper Square Publishers (Reprint. Originally published by Free Press, Glencoe, Illinois).
- KLEIN, Cecilia F. (ed.)
2001 *Gender in Pre-Hispanic America*. Washington DC: Dumbarton Oaks.
- KLEINMAN, Arthur
1980 *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley: University of California Press.

KLOR DE ALVA, Jorge

- 1988a "Sahagun and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other", en: J. Klor de Alva, H.B. Nicholson, E. Quinones Keber (eds.). *The Work of Bernardino de Sahagun, Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*. Albany: State University of New York.
- 1988b "Contar Vidas: La Autobiografía Confesional y la Reconstrucción del ser Nahuatl", en: *Arbor* 515-16. Madrid.
- 1989 "European Spirit and Mesoamerican Matter: Sahagun and the 'Crisis of Representation' in Sixteenth-Century Ethnography", en: David Carrasco (ed.). *The Imagination of Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Traditions*. Oxford: BAR International Series 515.
- 1993 "Aztec Spirituality and Nahuatlized Christianity", en: *South and Mesoamerican Native Spirituality*, Gary Gossen (ed.). Nueva York: Crossroads.

KNAB, T.

- 1986 "Metaphors, Concepts, and Coherence in Aztec", en: Gary H. Gossen (ed.). *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, SUNY.

LAGARRIGA ATTÍAS, Isabel

- 1991 *Espiritualismo Trinitario Mariano: Nuevas Perspectivas de Análisis*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

LAKOFF, G. y M. Johnson

- 1986 *Metáforas de la Vida Cotidiana*. Madrid: Ediciones Cátedra.

LAMPHERE, Louise

- 1991 "Feminismo y Antropología", en: Carmen Ramos (ed.). *El Género en Perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*. México: UAM Iztapalapa.

LAQUEUR, Thomas

- 1990 *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.

LAWSON, Jonathan

- 1997 "At This Moment in Time It Is Sacred", report of a conference by Trudy Griffin Pierce, en: *News, Bulletin of the Harvard University Center for the Study of World Religions*, Vol. 4, No 2, Spring: 7.

LEACOCK, Eleanor y June Nash

- 1982 "Ideologies of Sex: Archetypes and Stereotypes", en: Leonore Leob Adler (ed.). *Cross-Cultural Research at Issue*. Nueva York: Academic Press.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

- 1969 *Pre-Columbian Literatures of Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.
- 1973 *Time and Reality in the Thought of the Maya*. Boston: Beacon Press.
- 1976 "The Chalca Cihuacuicatl of Aquiauahtzin, Erotic Poetry of the Nahuas", en: *New Scholar*. San Diego: University of California, Vol. 5, No.2: 235-262.
- 1983 *La Filosofía náhuatl*. México: UNAM. [1956].
- 1984 *Literaturas de Mesoamérica*. México: SEP Cultura.
- 1987 "Mesoamerican Religions: Pre-Columbian Religions", en: Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 9. Nueva York: Macmillan Publishing Company.
- 1988 *Huehuetatolli: Testimonios de la Antigua Palabra*. Facsimile reproduction and introduction. México: Comisión Nacional Conmemorativa del V. Centenario del Encuentro de Dos Mundos, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 1990 *Aztec Thought and Culture*. Norman y Londres: University of Oklahoma Press [1963].
- 1992 *The Aztec Image of Self and Society*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- 1995 *Toltecatoytl*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1996 *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: Fondo de Cultura Económica.

LLOYD, Genevieve

- 1993 *The Man of Reason*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

LLOYD, G.E.R.

- 1966 *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in early Greek thought*. Nueva York: Cambridge University Press.

LÓPEZ, Albert

- 1976 *The Revolt of the Comuneros*. Cambridge, Mass: chenkman.

LÓPEZ AUSTIN, A.

- 1971 *Medicina náhuatl*. México: Sep-Setentas.
- 1982 "La sexualidad entre los antiguos nahuas". *Familia Sexualidad en Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica. SEP/80-41:141-176.
- 1984a *Cuerpo humano e ideología*. 2 vols. México: UNAM/IIA.
- 1984b "Cosmovisión y Salud entre Mexicas", en: A. Lopez Austin y C. Viesca (eds.). *Historia general de la Medicina en México*, Book 1. México: UNAM, Facultad de Medicina.

- 1984c *La educación entre los Mexicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1988 *The Human Body and Ideology*. Salt Lake City: University of Utah Press (2 vol.).
- 1989 *Hombre-Dios: Religión y Política en el Mundo Náhuatl*. México: Universidad Autónoma de México.
- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- 2001 "El Núcleo Duro, La Cosmovisión y La Tradición Mesoamericana", en: Broda, Johanna y Félix Báez, Jorge (eds.). *Cosmovisión, Rituales e Identidad de las Pueblos Indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca

- 2004 *La Figura Femenina en los Narradores Testigos de la Conquista*. México: El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de la Mujer: Consejo para la Cultura de Nuevo León [c. 1997].

LORD, Albert, B.

- 1968 *The Singer of Tales*. Cambridge: Harvard University Press.
- 1975 "Perspectives on Recent Work on Oral Literature", en: Joseph J. Duggan (ed.). *Oral Literature: Seven Essays*. New York: Barnes & Noble.

LOWIE, Robert H.

- 1940 *An Introduction to Cultural Anthropology*. Nueva York: Rinehart.

LOZOYA, Xavier

- 1977 "La Herbolaria medicinal de México", en: X. Lozoya y C. Zolla (eds.). *Etnobotánica y antropología médica* vol. I y II. México: Imeplan.

LUPO, Alessandro

- 1991 "La Cruz de San Ramos", en: *La Palabra y el Hombre*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana, Oct- dic.

LLAGUNO, José

- 1963 *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano*. México: (NP).

MACCORMACK, Carol y Marilyn Strathern

- 1980 *Nature, Culture and Gender*. Nueva York: Cambridge University Press.

MADSEN, W.

- 1955 "Shamanism in Mexico". *Southwestern Journal of Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico, Vol. 2, #1, Spring.

MARCOS, Sylvia

- 1974 "La Mujer en México". *Boletín Documental CIDAL*.

- 1975 "La mujer in la sociedad prehispánica", en: *La mujer en México Época Prehispánica*. México: Departamento del Distrito Federal.
- 1979 "Parallel and Traditional Medicine", paper presented at Symposium on Traditional Medicine of the 41st Congress of Americanists, Vancouver, Canada.
- 1983 "Medicinas Paralelas: Potencial Popular para la Salud Mental", en: Marcos, S. (ed.), *Manicomios y Prisiones*. México: Redediciones.
- 1988 "Cognitive Structures and Medicine: The Challenge of Mexican Popular Medicines", *CURARE*, Vol II: 87-96.
- 1989a "Curas, diosas y erotismo: El catolicismo frente a los Indios", en: Ana María Portugal (ed.) *Mujeres e iglesia, sexualidad y aborto en América Latina*. México: Fontamara.
- 1989b "Mujeres, Cosmovisión y Medicina: Las Curanderas Mexicanas", en: Orlandina de Oliveira (ed.). *Trabajo, Poder y Sexualidad*: México: El Colegio de México.
- 1991 "Gender and Moral Precepts in Ancient Mexico: Sahagun's Texts", *Concilium*, 6.
- 1993 "Missionary Activity in Latin America: Confession Manuals and Indigenous Eroticism", en: Martin, Luther (ed.). *Religious Transformations and Socio-Political Change*. Nueva York: De Gruyter.
- 1995 "Sacred Earth: Mesoamerican Perspectives", *Concilium*, 5, No 261: 27-37.
- 1996a "Entre la medicina y la tradición: las parteras de Morelos", en: *Maternidad sin Riesgos en Morelos*. México: UNICEF/CIDHAL.
- 1996b "Embodied Thought: Concept of the Body in Mesoamerica", *Healing and Power*, Book One. Claremont: Claremont Graduate school.
- 1997 "Mujeres Indígenas: Notas Sobre un Feminismo Naciente", *Cuadernos Feministas*, 1, no. 2: 13.

MARCOS, Sylvia

- 2006 *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Brill, Laden, Boston.
- 2010 *Cruzando Fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. CIDECI/ Universidad de la Tierra, San Cristobal de las Casas, Chiapas.
- 2011 *Mujeres, Indigenas, Rebeldes, Zapatistas*. Eon, México.

MARCOS, Sylvia (ed.)

- 2000 *Gender/Bodies/Religious*. México: IAHR/ALER Publications.
- 2004 *Religión y Género*. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Vol. III Madrid: Trotta.

- 2008 y M. Waller (eds.), *Dialogo y Diferencia: Retos Feministas a la Globalización*. CEIICH UNAM, México.
- 2010 *Women in Indigenous Religions*. Praeger, Santa Barbara/Oxford.
- 2010 y F. Wijzen (eds.), *Indigenous Voices in the Sustainability Discourse: Spirituality and the struggle for a better quality of life*. Lit Verlag, Berlin/Munster.

MARGULIS, Mario

- 1984 "La Cultura Popular", en: A. Columbres (ed.). *La Cultura Popular*. México: Red Jonas-Premia Editores.

MARTIN, Luther *et al.* (ed.)

- 1989 *Technologies of the Self: A seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press.

MATAIRA, Peter J.

- 2000 "Mana and *tapu*: Sacred knowledge, sacred boundaries", en: Graham Harvey (ed.). *Indigenous Religions*. Londres, Nueva York: Cassell, 2000: 99-112.

Mc CUTCHEON, Russell T.

- 1995 "Taming ethnocentrism and trans-cultural understandings", en: Armin W. Geertz y Russell T. McCutcheon (eds.). *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City*. Leiden, Boston, Koln:2000.

METRAUX, Alfred

- 1967 "Le Chaman des Guyanes et de L'Amazonie", en : *Religions et magies indiennes d'Amerique du Sud*. París: Gallimard.

MILLER, Mary y Karl Taube

- 1993 *An Illustrated Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. Londres: Thames and Hudson.

MOHAWK, John

- 1996 "A Native View of Nature", interview with Charlen Spretnak, en: *Resurgence*, Issue 178, Sept-Oct:10-11.

MOLINA MARTÍNEZ, Miguel

- 1991 *La Leyenda Negra*. Madrid: Editorial NEREA, S.A.

MONTEMAYOR, Carlos

- 1995 *Arte y composición en los rezos sacerdotales mayas*. Mérida: Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán.
- 1988 *Arte y trama en el cuento indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MOORE, Henrietta
- 1994 *A Passion for Difference*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- MORRISON, Kenneth
- 2000 "The cosmos as intersubjective: Native American other-than-human persons", en: Graham Harvey (ed.). *Indigenous Religions*. Londres, Nueva York: Cassel: 23-36.
- MYERHOFF, Barbara
- 1976 "Shamanic Equilibrium: Balance and Meditation in Known and Unknown Worlds", en: *Parabola* 1.
- NASH, June
- 1970 *In the Eyes of the Ancestors: Belief and Behavior in a Maya Community*. New Haven: Yale University.
- 1978 "The Aztecs and the Ideology of Male Dominance", *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, 4.2.
- NICHOLSON, H. B.
- 1971 "Religions in Pre-Hispanic Central Mexico", en: R. Wanhope, G.F. Ekholm e I. Bernal (eds.). *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 10, *Archeology of Northern Mesoamerica*, Part I, Austin, Texas.
- OAKLEY J. y H. Callaway (eds.)
- 1992 *Anthropology and Autobiography*. Londres, Nueva York: Routledge.
- OBEYESKERE, Gananath
- 1981 *Medusa's Hair: an essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- OLAVARRIETA, M.
- 1977 *Magia en los tuxtlas*. México: INI.
- OLIVERA, Mercedes
- 1977 "El derecho de Pernada en las fincas cafetaleras de Chiapas". Paper presented at the First Latin American and Caribbean Women's Studies Meeting, Mexico.
- OLSON, David R. y Nancy Torrance (eds.)

- 1991 *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona: Gedisa. Gloria Vitale, trad. *Literacy and Orality*. Cambridge: Cambridge University Press.

OLUPONA, Jakob K.

- 1996 "Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity", en: *Religious Study News*, Bulletin of the American Academy of Religions, Nov.
- 1996 "Report on the Conference Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity", Davis, CA, March, ms.

ONG, Walter J.

- 1982 *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. Londres, Nueva York: Routledge.

ORTEGA, S.

- 1987 "El discurso teológico de Sto. Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", en: *El placer de pecar y el afán de normar*. Seminario de Historia de las Mentalidades. México: Joaquín Mortiz-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

ORTIZ, Silvia

- 1979 "Origen, desarrollo y características del espiritualismo en México", *América Indígena*, Vol. XXXIX, No. 1, Jan-March.
- 1979 El Poder del trance o la participación femenina en el Espiritualismo Trinitario Mariano, en: *Cuadernos de Trabajo DEAS*, México.
- 1990 *Una Religiosidad Popular: el Espiritualismo Trinitario Mariano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- 1993 "El Cuerpo y el Trance entre los Espiritualistas Trinitarios Marianos", Presentation at the Symposium on Symbol and Performance in Healing: The Contributions of Indigenous Medical Thought (Symposium organized by Sylvia Marcos). PreCongreso CICAIE, July 1993.

ORTNER, Sherry y Harriet Whitehead (eds.)

- 1989 *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

PAGDEN, Anthony

- 1985 "Ancient America", Conference given at Harvard University, Marzo.

PARRY, Milman

- 1971 *The Making of Homeric Verse*. Oxford: Clarendon Press.

PASZTORY, Esther

- 1976 *The Murals of Tepantitla, Teotihuacán*. New York: Garland Publishers.

PEABODY, Berkeley

- 1975 *The Winged Words: A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as seen Principally Through Hesiod's Works and Days*. Albany: State University of New York Press.

PETCHESKY, Rosalind

- 1987 "Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction," in *Feminist Studies* 13, No. 2.

PONCE, Pedro, Sánchez de Aguilar, Pedro Ruiz de Alarcón *et al.*

- 1987 *El Alma Encantada, Anales del Museo Nacional de México*. Fondo de Cultura Económica-INI, México.

PRABHU, Joseph

- 1994 "Raimon Panikkar on Colonialism and Interculturalism", en: *News, Bulletin of the Harvard University Center for the Study of World Religions*, Vol. 2, No 1, Fall (1994). 1, 4-5.

QUEZADA, Noemí

- 1975 *Amor y Magia amorosa entre los aztecas*. México: Universidad Autónoma de México.
- 1997 *Sexualidad, Amor y Erotismo: México prehispánico y México colonial*. México: IIA-Universidad Nacional Autónoma de México y Plaza Valdez.

RAMÍREZ, Susan (ed.)

- 1989 *Indian-Religious Relations in Colonial Spanish America*. Syracuse: Syracuse University.

REDFIELD, R.

- 1940 "Disease and its treatment in Dzitas Yucatan", en: *Contributions to American Anthropology and History*, Vol. VI No. 30-3, Washington, D. C.
- 1941 *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.

REMESAL, Antonio

- 1619 *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*. Madrid: Francisco Angulo.

RICARD, Robert

- 1966 *The spiritual conquest of Mexico: An essay on the apostolate and the evangelizing methods of the mendicant orders of New Spain [1523-1572]* trad. L.B. Simpson. Berkeley: University of California Press.

RODRÍGUEZ-SHADOW, María J.

- 1991 *La Mujer Azteca*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

RUBIN, Gayle

- 1975 "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", en: Rayna Reiter, *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

RUIZ de ALARCÓN, H.

- 1987 "Tratado de las Supersticiones de los Naturales de esta Nueva España", en: Pedro Ponce, Pedro Sánchez Aguilar *et al.* *El Alma Encantada*. México: .FCE-INI.
- 1984 *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to this New Spain*. Richard Andrews and Ross Hassig, trad. Norman: University of Oklahoma Press. (*Tratado de las Supersticiones de los Naturales de esta Nueva España*, 1629.)

SALAZAR, Ana María

- 2001 "Tiemperas: Religiosidad, Sabiduría y Poder Femenino en las Modernas Sociedades tradicionales del Centro de México", en: II Coloquio Internacional, Religión y Sociedad Organizado por ALER y la Red Iberoamericana de Investigaciones en Relaciones Interétnicas de la Universidad de Cádiz, Jerez de la Frontera, España.

SCHEINDLIN, Dahlia

- 1996 "Inés Talamantez Speaks on Religious Studies", en: *News, Bulletin of the Harvard University Center for the Study of World Religions*, Vol. 3, No 2, Spring (1996): 3.

SCHROEDER, Susan, Stephanie Wood y Robert Haskett (eds.)

- 1997 *Indian Women of Early Mexico: Identity, Ethnicity and Gender Differentiations*. Norman, Londres: University of Oklahoma Press.

SCHULTES, R.E. y A. Hoffman

- 1982 *Plantas de los Dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.

SERRA, A.

- 1731 *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de Michoacán*. México: José Bernardo de Hogal.

SIMÉON, Rémi

- 1988 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México: Siglo Veintiuno Editores [1977]. (*Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, 1885.)

SMART, Ninian

- 1983 *World Views : Cross-Cultural Explorations of Human Beliefs*. New York : Scribner's, 1983.

SMITH, Jonathan Z.

- 1998 "Religion, Religions, Religious", en: Mark C. Taylor (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press.

SOUSTELLE, Jacques

- 1955 *La Pensée Cosmologique des Anciens Mexicains*. París: Herman et Cie.

SULEIMAN, Susan Rubin (ed.)

- 1985 *The Female Body in Western Culture*. Cambridge: Harvard University Press.

SULLIVAN, Lawrence E.

- 1997 "Foreword to Johannes Wilbert's Mindful of Famine: Religious Climatology of the Warao Indians", en: *News, Bulletin of the Harvard University Center for the Study of World Religions*, Vol. 4, No 2, Spring: 4, 5.

SULLIVAN, Thelma

- 1977 "Tlazolteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver", en: Elizabeth Hill Boone (ed.). *The Art and Iconography of late Post-classic Central Mexico*. Washington DC: Dumbarton Oaks.
- 1986 "A Scattering of Jades: The Words of the Aztec Elders", en: G.H. Gossen (ed.). *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.
- 1983 *Compendio de la Gramática Náhuatl*. México: UNAM ,IIH.

TAYLOR, Mark C. (ed.)

- 1998 *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press.

TEDLOCK, Barbara

- 1992 *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

TEDLOCK, Barbara (ed.)

- 1992 *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research Press.

TEDLOCK, Dennis

- 1983 *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

THOMPSON, Charles D., Jr.

- 2000 "The Unwieldy Promise of Ceremonies: The Case of the Jakalteco Maya's Dance of the Conquest", en: Graham Harvey (ed.). *Indigenous Religions*. Londres, Nueva York: Cassel: 190-203.

THOMPSON, Eric

- 1975 *Historia y Religión de los Mayas*. México: Fondo de Cultura Económica.

TURNER, Victor

- 1978a *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia University Press: 73.
- 1978b "Counter with Freud: the Making of a Comparative Symbolist", en: G.D. Spindler (ed.). *The Making of Psychological Anthropology*. Berkeley: University of California.
- 1982 *The Forest of Symbols*. Ithaca, Londres: Cornell University Press.

VELÁZQUEZ DE CÁRDENAS, Carlos C.

- 1761 *Breve práctica y régimen del confesionario de indios en mexicano y castellano*. México: Biblioteca Mexicana.

VIESCA, Carlos

- 1976 "El Tratamiento de las Enfermedades Mentales en el Códice Badiano", en: C. Viesca (ed.). *Estudios de Etnobotánica y Antropología Médica*, II. México: IMEPLAN.
- 1984a "El Medico Mexica", en: Alfredo López Austin y Carlos Viesca (eds.). *Historia General de la Medicina México*, Book I. México: México Antiguo.
- 1984b "Prevención y Terapéuticas Mexicas", en López Austin y Carlos Viesca (eds.). *Historia de la Medicina en México*, Book I. México: UNAM, Facultad de Medicina.
- 1986a "De la Medicina Indígena a la Medicina Tradicional", en: *México Indígena*, No. 9, México: INI.
- 1986b *Medicina Prehispánica de México*. México: Panorama.

VOGT, Evon Z.

- 1965 "Zinacanteco Souls", en: *MAN*, Vol.LXV.
- 1966 "H'iloletik: the organization and function of Shamanism in Zinacantan", en: *Summa Antropológica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner*. México: INAH, Sep.
- 1979a *Tortillas for the Gods*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- 1979b *Ofrendas para los dioses*. México: FCE.

WASSON, G.

- 1956 *Recording of a Maria Sabina Vigil, Mushroom Ceremony of the Mazatec Indians of Mexico*, Recorded by V.P. and R.G. Wasson at Huautla de

Jimenez, Oaxaca. Nueva York: Folkways Records and Service Corporations (FR8975).

1966 “Ololiuhqui and Other Hallucinogens of Mexico”, en: *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto Weitlaner*. México: INAH-SEP.

1980 *The Wondrous Mushroom: Mycolatry in Mesoamerica*. Nueva York: McGraw & Hill.

WEEKMAN, Luis

1983 *La herencia medieval de México*. 2 vols. México: Colegio de México.

ZOLLA, Carlos

1986 “Terapeutas, Enfermedades y Recursos Vegetales”, en: *México Indígena*, No. 9, México: INI.

ZOLLA, Carlos y Arturo Argentina (eds.)

1994 *La Medicina Tradicional de los Pueblos Indígenas de México* Vol. I, II, III. México: Instituto Nacional Indigenistas.