

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.abayala.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: 978-9942-09-015-7

Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, 2011

Sylvia Marcos

Tomado de los labios:
género y eros en Mesoamérica

Traducción:

Jean Robert

Traducción de la introducción:

Rocío Suárez


ABYA
YALA | UNIVERSIDAD
POLITÉCNICA
SALESIANA

2011

Índice

Tomado de los labios

Agradecimientos	9
Prólogo	11
Introducción	15
Enfocando a Mesoamérica	18
Marcos epistémicos	19
Comunalidades mesoamericanas	21
La enciclopedia etnográfica de Sahagún	22

CAPÍTULO I

Curación y cosmovisión

27

Algunas perspectivas iniciales	30
Prácticas terapéuticas	31
El cuerpo como foco de entidades anímicas fluidas	32
Dualidades fluidas	34
Acción simbólica	35
Herramientas y procedimientos eficientes terapéuticos:	36
I. Proximidad y similitud.	36
II. 'Efectos de espejo' en las medicinas populares.	38
III. Curación mediante olores	39
Predominio de las mujeres	39

CAPÍTULO II

Dualidad, fluidez y equilibrio

43

Género y dualidad	44
El género como entidad divina originaria	47
División y medición del espacio y del tiempo	49

Dispositivos literarios y de la oratoria	50
Especificidad de la dualidad mesoamericana	51
Dualidad y equilibrio	52
Fluidez del género	54
Equilibrio dinámico	55
Equilibrio cósmico y equilibrio moral	58
Una organización no jerárquica	59

CAPÍTULO III

La tierra sagrada

61

La cosmovisión azteca	62
Metáforas	65
Dimensiones morales de la tierra nahua y su expresión metafórica	65
Conceptos aztecas de lo divino	67
La matriz de la tierra	68
<i>Tlazolli</i> - polvo, fango, materia en descomposición, suelo	70

CAPÍTULO IV

Género y rituales curativos

73

Cosmología	74
Sobre las curanderas en tiempos inmediatamente anteriores y posteriores a la Conquista	75
La persecución de la 'supersticiones paganas'	77
Ritos curativos	80
<i>Doña Lucía, una curandera campesina</i>	81
<i>El espiritualismo trinitario mariano</i>	82
<i>El uso de enteógenos en la curación</i>	83
<i>La hermana Juana</i>	83

CAPÍTULO V

En función con lo sagrado:las percepciones de las curanderas sobre sí mismas

85

Vehículos de lo sagrado	85
Las curanderas como receptáculos	86
Viajera cósmica: la mensajera	87

La compañera	89
Servidoras de lo divino	90
María Sabina, la sabia de los hongos sagrados	91

CAPÍTULO VI

La corporalidadNarrativas y metáforas

99

El cuerpo mesoamericano	100
El cuerpo permeable y múltiple	101
La forma nahua de estar en el mundo	103
Las metáforas carnales	104
La corporalidad en el <i>Código Florentino</i>	107
La historia del <i>Tohuenyo</i>	109
Modalidades de las alteraciones a los textos	113
Estrategias de supresión	116

CAPÍTULO VII

Erotismo indígena y moralidad colonial:los confesionarios de la Nueva España

119

Catequización forzada	120
Normas y sexualidad	124
Los confesionarios	126
Espiritualidad erótica	129
Erotismo y mujeres	130
Erotismo y diosas del amor	131
El cántico de las mujeres de Chalco	132
El erotismo y la vejez	135

CAPÍTULO VIII

Un desparramiento de jades:el género en los discursos morales

139

Los discursos retóricos en su contexto	143
El dilema de Sahagún	144
Antiguos preceptos morales	148
Las voces de los mayores	150

CAPÍTULO IX

Más allá de Mesoamérica:*para una hermenéutica de la oralidad*

157

Género, mujeres y oralidad.....	159
Religiones indígenas y oralidad.....	161
Hacia una metodología para el estudio del pensamiento oral.....	161
Solo con el peso de las palabras.....	163
Formulismos: cantos épicos y narrativas orales.....	164
La redundancia.....	167
Oralidad y uso de las metáforas.....	168
Uso de símbolos.....	169
La naturaleza divina.....	170
Epílogo.....	173
Bibliografía.....	177

Agradecimientos

Sylvia Marcos

A Jean Robert, compañero de ruta quien ha sido apoyo y estímulo en la larga carrera de vida juntos compartiendo mis búsquedas y mis compromisos intelectuales y políticos.

Le debo innumerables sesiones de edición, consulta, y finalmente la traducción de este libro escrito originalmente en inglés.

A Nuvia Balderrama, quien como ángel tepozteco con sus alas de águila apareció en el momento preciso en donde

yo necesitaba una colaboración como la suya. Sin su apoyo no hubiera podido encontrar todas las referencias originales en español de los manuscritos y códices citados en este libro. Su rigor, cuidado editorial y compromiso con la tarea me hizo pensar que era como esos ángeles de la fachada de la Parroquia de la Natividad en su pueblo : un ángel pero fusionada en águila emprendiendo el vuelo con las raigambres ancestrales de su tradición tepozteca.

Muy especialmente quiero agradecer a todas las mujeres indígenas que se han cruzado en mi vida como colaboradoras, como amigas, como colegas y compañeras de lucha. Sin ellas no hubiera podido vislumbrar ni intentar comprender a fondo sus propias referencias ancestrales ancladas en su cosmovisión, en su filosofía. Llenaría páginas y páginas con nombres de todas ellas en este largo caminar.

Les agradezco haberme enseñado otras formas de ser mujer, fuerte, rebelde, brillante. Con su guía escruté los manuscritos aquí referidos.

A Christian Yubin Flores agradezco su pericia técnica para la revisión del manuscrito. Su ayuda llegó en momentos cruciales para terminar la versión última.

Finalmente deseo agradecer a la editorial Abya-Yala por acoger este libro en sus colecciones. Por años había seguido con interés su trayecto editorial y creo que nos hemos encontrado en afinidad de intereses y perspectivas, y también con tantos otros de sus autores.

Prólogo

Esteban Ticona Alejo

Para mí es un honor escribir estas pocas líneas al libro extraordinario de Sylvia Marcos: *Tomado de los labios: género y eros en Mesomérica*. 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 *Tomado de los labios: 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 solo 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 escapan a los patrones 'modernos' y europeos coloniales.

Sylvia está convencida que las propuestas innovadoras de los movimientos indígenas de los últimos quince años, fueron capaces de que-

¹ Denominación del pueblo Kuna (hoy residentes en Panamá y Colombia), que significa 'tierra en plena madurez'.

brar 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 empiezan a ser oídas. 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.

Destaco 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 homeorreico' 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 qillq'tamata, wali suma qhanstayi jiwasanakan sarnaqawipa, Mesoamerican 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.

Introducción

Recogido de los labios: género y eros en mesoamérica

"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 estas 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, esta 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 códices 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? Este 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 generalizado, 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. Este 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. Estas 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.

Estos 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 este al español hecha por León-Portilla de donde yo he hecho mi análisis de la *Curiosa Historia del Tohuénio*. 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 este 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. Este 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 estos, 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 colegas,

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 comunalidades 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 me-

soamericano 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 fresca mientas 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 este 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

En esta interpenetración de civilizaciones en constante movimiento, la medicina popular contemporánea solo 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, estas nos parecen al mismo tiempo familiares y extrañas. Familiares, porque hemos crecido en un mundo en que 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 espiri-

tual 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 Luis Borges que hizo reír a Foucault (1966: 7). Es solo 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 este 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 mani-

fiestan 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, solo 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 este respecto, uno de los diagnósticos más frecuentes es la pérdida del alma. La profesión médica, la ciencia y hasta la teología solamente pueden rechazar este 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 este 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 recobrar.

La tercera entidad síquica era el *teyolia* 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 *teyolia* ('corazón') y no la cabeza como en las tradiciones africanas, afrobrasileñas 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 esta 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 estas 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 este 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 estas palabras 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 ajeno (estafiate) y con este rocía y restringe 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 esta afecta) y el remedio es lo que produce alivio y cura y, a consecuencia, hacen un uso terapéutico de esta proximidad. Por ejemplo, un procedimiento consiste en disponer hierbas sobre el pecho para ‘limpiar los pulmones’. En el marco cognoscitivo en él 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, esta 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 heliscopal*), 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 estas 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 solo confirmaron este 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 esta 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 transmite 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 este 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 este campo, la mayor parte de los padecimientos realmente ocurrientes 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 este 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. Esta dualidad fundamental, que estas 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 esta 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 permeaba 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, este 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. Solo 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 estas 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 este concepto de dualidad divina. Obra de uno de los primeros cronistas españoles de Nueva España, esta *Historia de los Mexicanos por*

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.

sus pinturas nos confronta a la multiplicidad casi infinita de diversas dualidades. Es precisamente el carácter poco elaborado de esta 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 llevarlos 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 *Coatllicue*, la diosa azteca con falda de víboras (Fernández, 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 *Mictlantecuhtli-Mictlancihuatl*, Señor y Señora del *Mictlan*, lugar de los muertos. Otras divinidades explícitamente duales

5 ⁴ Para los nahuas, los huesos simbolizaban, no solo 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).

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*) circun-

dantes 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 designar 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, tanto Frances Karttunen como Gary Gossen lo definen como dinámico. Otros autores agregan a la idea de ordenamientos polares de opuestos

6 Esta 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".

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 este: 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 solo las relaciones entre hombres y mujeres, sino también entre los dioses, entre las deidades y los humanos, entre estos 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, 1984a: 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 un 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 solo 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 solo 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 estos 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), tratase 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 más 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 este 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 camino medio no era el justo medio aristotélico... se trata de un concepto profundamente indígena.

El *médén ágan*, 'nada en exceso' apolónico, así como el *gn thi seautón*, 'conoce te a ti mismo' delfico, eran parte del bagaje filosófico de las vir-

7 En esta obra, Cecilia Klein ilustra con referencias detalladas lo que ella define como "ambigüedad de género".

tudes, 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 *homeoiresis* (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 estos 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 homeoiresis

cuando define la noción de equilibrio como una condición non 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 estas 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 individuo, en cada una de sus circunstancias, busque permanentemente el punto de equilibrio cósmico que le corresponde y alinee sus actos

8 Había apenas terminado de escribir este 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.