



De la misma manera que las deidades de los fenómenos naturales nacen del par original *Ometecuhtli-Omecihuatl*, las múltiples dualidades que estructuran la cosmovisión mesoamericana están engendradas por la dualidad original constituida por el género.

Sylvia Marcos
**Raíces epistemológicas mesoamericanas:
la construcción del género**

Sylvia Marcos

**Raíces
epistemológicas
mesoamericanas:
la construcción
religiosa del género**

2008

Sylvia Marcos

“Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género”, en *Religión y género* [ed. Sylvia Marcos], 2008

planetaria

www.planetaria.org

planetaria@riseup.net

Impresión personal con fines educativos y culturales
y sin ánimo de lucro.

Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género

Todas las culturas mesoamericanas —los pueblos nahuas, mayas y otros grupos de la región— compartían ciertas creencias y conceptos acerca del cosmos, el tiempo, el espacio (Kirchoff, 1968; López Austin, 1984a) y el cuerpo. En este trabajo se explorarán, principalmente, aquellos rasgos comunes al pensamiento mesoamericano que conforman sus conceptos sobre la corporalidad, conceptos circunscritos por la cosmovisión. No se podría abordar la cosmovisión mesoamericana sin mencionar la importancia que, en ella, tiene el género. Hemos encontrado que cuatro grandes categorías analíticas pueden ayudarnos a conceptualizar esta relación entre género y cosmovisión. Son la dualidad, la fluidez, el equilibrio y la corporalidad.

Los útiles conceptuales acuñados por los estudios del género suelen ser de utilidad limitada para una

aproximación multidimensional a los conceptos del género (masculino y femenino) en el pensamiento mesoamericano. Una de las razones de esta limitación se desprende directamente de la influencia que sobre los presupuestos implícitos de dichos estudios ejerce la tradición filosófica occidental. ¿Cómo dar cuenta de un sistema de pensamiento fundamentado en dualidades fluidas, no jerarquizadas, y en moción permanente para lograr un imprescindible equilibrio fluido?

Sin embargo, ciertos análisis teóricos feministas —sobre todo aquellos que conciernen a la teoría de la corporalidad— han estimulado este acercamiento al universo mesoamericano. Sus revisiones incluyen una puesta en duda de buena parte de los postulados filosóficos clásicos y abren perspectivas nuevas sobre la corporalidad. Así se recobra la preeminencia de la «fisicalidad», es decir, «del cuerpo entero» en todo proceso «espiritual» o mental. El estudio de las metáforas en la tradición oratoria nahua, así como de textos que son auténticas recopilaciones de narrativas orales, nos ayudarán a discernir los conceptos mesoamericanos sobre la corporalidad y a percibir en ellos los matices del

género. Así podremos empezar a descubrir los significados de la «filosofía encarnada» característica del mundo mesoamericano.

Como categoría de la teoría feminista, el género es, según lo señalan varias autoras (Ortner y Whitehead, 1989) una maniobra analítica que permite establecer en las ciencias sociales una diferencia entre el estrato biológico (anatómico) de la sexualidad y las características sociales que asumen las diferencias sexuales anatómicas — masculinas y femeninas— en cada cultura dada. Ahora bien, las relaciones de género están incrustadas o «imbricadas» en un entramado cultural y conformadas por los *contextos locales*. Esta comprensión impuso un cambio de objeto de estudio en la teoría feminista: de un enfoque centrado sólo en la mujer se pasó a la relación entre ambos géneros, e invitó, también, a trascender el estudio de roles supuestamente inmutables por el análisis de las variabilidades inter e intraculturales. Finalmente, motivó el tránsito de especulaciones sobre las características supuestamente universales del género hacia la consideración de las múltiples implicaciones que diferentes contextos socio-culturales tienen para la

construcción de los «hechos naturales» o «datos biológicos».

El género peculiar de un tiempo y un lugar difícilmente podría desligarse de lo que Foucault llama la *epistémé*. El conocimiento de este marco epistemológico de todos los significados culturales vuelve la «ideología» del género inteligible. Gewertz (1987), por ejemplo, asegura que sin una comprensión adecuada de los significados de «persona» entre los tchambuli de Papua, Nueva Guinea, no podemos entender ni los significados de las relaciones de género ni la conducta de las mujeres.

Para acercarnos rigurosamente al pensamiento mesoamericano, propongo una *revisión de ciertos conceptos* de uso corriente en el análisis de las relaciones de género. Debemos cuestionar el isomorfismo implícito en la traslación de categorías del universo teórico moderno a los conceptos de lo femenino y lo masculino en el pensamiento mesoamericano.

El presente trabajo es un esfuerzo por presentar las rupturas o discontinuidades entre esos útiles analíticos —esas «maniobras», por cierto muy útiles para forjar la teoría feminista— y lo que emerge como relaciones de

género y conceptos de lo masculino y de lo femenino en los documentos mesoamericanos a nuestro alcance para estudiarlo.

Las fuentes principales de este trabajo son los libros III y VI de la *Historia general de las cosas de la Nueva España (Códice Florentino)*. Varios investigadores han señalado su particular riqueza y profundidad —especialmente del libro VI— y su valor de puente para aproximarnos a la moral y al pensamiento de los antiguos nahuas (León Portilla, 1983; Klor de Alva, 1988; López Austin, 1984). También se ha consultado esa otra versión de la «magna historia» que es el *Códice Matritense*, del Palacio Real, en las traducciones del náhuatl por León Portilla. Las aportaciones de López Austin y León Portilla a la comprensión del universo filosófico de los mesoamericanos han sido un apoyo importante para la interpretación de esas fuentes primarias.

Trato de *interpretar las fuentes* con la ayuda de conceptos derivados de ellas mismas; es decir, que al estudiar los ritos de curación descritos por Sahagún, pongo metodológicamente entre paréntesis las «certidumbres» derivadas de las ciencias biológicas y de la medicina

modernas. Estas certidumbres no son universales sino también construcciones históricas (Petchesky, 1987, Duden, 1991; Brown, 1988; Laqueur, 1990).

En esta perspectiva, algunas de las «maniobras analíticas» anteriormente mencionadas parecen ser puentes conceptuales muy cuestionables en el acercamiento a ese universo. Entre ellos, cabe mencionar específicamente la división entre lo biológico (sexo) y lo cultural (género).

He detectado tres líneas principales de ruptura con las concepciones usuales en la teoría de género:

- I. la misma concepción mesoamericana de la dualidad;
- II. el concepto de equilibrio fluido;
- III. el concepto de la corporalidad (cuerpo entero o físico).

I / LA DUALIDAD EN EL UNIVERSO MESOAMERICANO

1. *La dualidad original*

Un rasgo recurrente del pensamiento mesoamericano es la fusión de lo femenino y masculino en un único principio polar. La dualidad-unidad femenina-masculina era parte integrante de la creación del cosmos, de su (re)generación y manutención. Es este concepto a la vez único y dual que se expresa en las representaciones de las divinidades en pares (Olmos, 1973 [1533]; González Torres, 1991; Sahagún, 1989; López Austin, 1984). Varias deidades mesoamericanas eran pares constituidos por un dios y una diosa, empezando por Ometeotl, creador supremo cuyo nombre significa «dios-dos» o «dios doble». Morador del lugar más allá de los trece cielos, Ometeotl era concebido como un par femenino-masculino (*omecihuatl-ometecuhtli*). Las otras deidades duales, engendradas por el par supremo, encarnaban a su vez los fenómenos naturales. La lectura del escueto manuscrito del siglo XVI, atribuido por Ángel Garibay a fray Andrés de Olmos, explica de forma magistral esta concepción de dualidad. Y es precisamente el carácter sucinto de sus enumeraciones el que señala a la obra de

este primer recopilador cristiano como una de las fuentes primarias con menos retoques y, por lo tanto, alteraciones (Olmos, 1973 [1533]).

La concepción de esta unicidad dual se encuentra en toda la región mesoamericana. Así, Thompson (1975), por ejemplo, pudo hablar de Itzam Na y de su cónyuge Ix Chebel Yax, en la región maya, en estos mismos términos. Las Casas (1967) mencionaba a la pareja constituida por Ixona y su mujer, y Diego de Landa (1960) se refería a Itzam Na e Ixchel como dioses de la medicina. Para los pobladores de Michoacán, la pareja creadora es la de Curicuauert y Cuerauahperi.

Las culturas del área mesoamericana, dice López Austin, «ven el mundo ordenado y puesto en movimiento por las mismas leyes divinas, adoran los mismos dioses con distintos nombres» (López Austin, 1976).

2. Especificidad de la dualidad mesoamericana

De la misma manera que las deidades de los fenómenos naturales nacen del par original *Ometecuhtli-Omecihuatl*,

las múltiples dualidades que estructuran la cosmovisión mesoamericana están engendradas por la dualidad original constituida por el género.

Tomemos, por ejemplo, la dualidad entre vida y muerte. Como lo muestran con tanta expresividad aquellas figurillas de Tlatilco representando cabezas humanas compuestas por la yuxtaposición de media cara viva y de media calavera, la vida y la muerte no son a su vez más que dos aspectos de una misma realidad dual.

Recordemos la cosmología. La alternancia del sol y de la luna era otra expresión de la complementariedad dinámica de lo masculino y de lo femenino (Báez-Jorge, 1988). En el baño ritual de los recién nacidos, aguas femeninas y masculinas eran invocadas (Sahagún, 1989).

Esta dualidad cósmica se reflejaba en la cotidianidad de la naturaleza: el maíz, por ejemplo, era por turnos femenino (Xilonen-Chicomecoatl) y masculino (Cinteotl-Itztlacoliuhqui). Principio ordenador del cosmos, la dualidad se reflejaba en el ordenamiento de la cronología. Existían dos calendarios: el primero, ritual de 260 días; es decir, 13 veces 20, ha sido vinculado por algunos investigadores con el ciclo de la gestación

humana (Furst, 1986); el otro calendario (agrícola) solar constaba de 360 días, o sea, de 18 ciclos de 20 días. Cinco días adicionales permitían adaptar este calendario al año astronómico:

[...] contaban el primer día y de veinte en veinte días, que hacían sus meses, contaban el año y dejaban cinco días, así que en un año no tenían sino trescientos sesenta días (Olmos, 1553, en Garibay, 1973).

Hasta el arte oratorio y la poesía reflejaban la constitución dual del universo: los periodos oratorios sobresalientes se repetían dos veces, con cambios mínimos pero significativos. León Portilla llama a esta forma retórica «difrasismo» (León Portilla, 1984; Garibay, 1953-1954; Sullivan, 1983), y los poetas alternaban pares de versos cuyo orden variaba, pero sus elementos no podían separarse. Entre los investigadores del mundo mesoamericano, Alfredo López Austin (1984) se destaca por su percepción de un pensamiento enteramente permeado por dualidades. Thelma Sullivan (1983) expresa la misma comprensión cuando habla del ordenamiento de la oratoria y la narrativa en «pares redundantes».

¿Qué tipo de dualidad era la mesoamericana? ¿En qué se diferencia de los ordenamientos binarios que fundan la teoría feminista del género?

Tanto Francés Karttunen como Gary Gossen insisten en decir que era una dualidad dinámica (Karttunen, 1986; Gossen 1986). Otros autores agregan que el ordenamiento polar de opuestos se estructuraba en la complementariedad (López Austin, 1984), dotando de movimiento al concepto. Finalmente, podríamos hablar de una cierta «reversibilidad» en los términos y añadir que la masculinidad es definida sólo en referencia a la femineidad y viceversa. Cada polo es el referente del otro y, por lo tanto, se crea una multiplicidad de gradaciones y matices entre ambos, ya que permanecen en moción el uno hacia el otro. Esta fluidez en busca de equilibrio —o este equilibrio fluido— es una característica relevante que distingue a la polaridad o dualidad mesoamericana de las categorías fijas y mutuamente excluyentes de la teoría de género.

3. «Jerarquías» *estratificadas versus fluidez*

En un cosmos así construido habría poco lugar para los ordenamientos «jerárquicos» en el sentido piramidal y estratificado. En las narrativas —igual si vemos los *ilamatlatolli* (discursos de las viejas sabias), los *huehuetlatolli* (discursos de sabios viejos) o si revisamos las fuentes que nos hablan de pares de divinidades— nunca se puede inferir ninguna valoración de un polo como «superior» al otro. En cambio, una característica recurrente de ese universo conceptual parece ser el desdoblamiento de dualidades. Este desdoblamiento abarca los pisos celestes y terráqueos, los del subsuelo y los cuatro rumbos del universo.¹ Nunca estratificado en entidades fijas, este proceso continuo de desdoblamiento se encontraba en permanente flujo. La dualidad permeaba así el cosmos entero y ponía su sello en cada objeto particular, en cada situación, divinidad o cuerpo.

De todo ese flujo de dualidades metafóricas, divinas y corpóreas, queda sólo un armazón ineludible de mutua necesidad de interconexión e interrelación. Arriba y abajo (Lakoff y Johnson, 1986 [1980]: 50 ss.)² no significaban en el universo mesoamericano lo superior y

lo inferior (N. Quezada, comunicación personal). Fueron los catequistas quienes, en su afán de encontrar aproximaciones que les fueran familiares, denominaron, respectivamente, «cielos» e «infiernos» a los pisos celestes y subterráneos del universo nahua. Así el Tlalocan, lugar privilegiado de aves y aguas, adonde los «muertos por agua» iban como a un lugar de elección, se encontraba en el inframundo, en el oriente. He aquí un lugar de delicias que no se encontraba en el «cielo».

Ni siquiera entre el bien y el mal, como tampoco entre lo divino y lo terrestre, ni entre la muerte y la vida, existían valoraciones «jerárquicas» estratificadas en superior-inferior. Por ejemplo, de la muerte nacía la vida:

La vida y la muerte, conjugadas en la Gran Madre Telúrica, formaban un ciclo de opuestos complementarios: la vida llevaba el germen de la muerte; pero sin muerte era imposible el renacimiento, porque la preñez era la muerte de la que surgía la vida (López Austin, 1984: 103).

Al respecto, Alfredo López Austin señala que la corrupción del semen en el vientre materno daba lugar a la nueva vida (1984). Las fuerzas divinas habitaban los inframundos (los «infiernos») y la guerra florida —que

era una forma de destrucción— mantenía en vida no sólo a sus divinidades sino al universo entero.

Esta oscilación entre los opuestos, o los polos de la dualidad mesoamericana, ocurre con tal fluidez que nos lleva a elaborar un concepto de ordenamiento por pares distinto del ordenamiento «jerárquico» estratificado de la teoría feminista de género. Esta cualidad de dinamismo — como la llaman unos autores— o de complementariedad — como la denominan otros— determina y forja un ordenamiento dual específico del pensamiento mesoamericano, caracterizado por la ausencia de categorías cerradas sobre sí mismas y mutuamente excluyentes.³

No sólo los dioses participaban de esta dualidad fluida entre el bien y el mal, sino que todo tipo de seres cumplía el doble papel de agresores y benefactores:

[...] de los cuatro rumbos, los cuatro pilares del cosmos procedían las aguas celestiales y los vientos benéficos y dañinos (López Austin, 1984).

Estrechamente vinculados con las lluvias, los montes proporcionaban el indispensable líquido, pero también causaban enfermedad y muerte. Eran también los autores de accidentes, de «meteoros acuosos» dañinos a

las cosechas. En la cosmovisión mesoamericana, la dualidad no era ni fija ni estática sino en continuo cambio. Un ingrediente esencial del pensamiento nahua era esta movilidad que imprimía su impulso a todo. Las deidades, la gente, los animales, así como el mismo espacio, los puntos cardinales y el tiempo tenían identidad de género: eran femeninos o masculinos en proporciones que se modificaban continuamente. El género que permeaba cada aspecto de la vida estaba asimismo vinculado al movimiento que engendraba y transformaba toda identidad.

Al referirse al área maya, Gary Gossen señala que la dualidad primordial era dinámica, y añade que este dinamismo de valencias masculinas y femeninas cambiantes estaba de manifiesto en la religión y en la vida cotidiana (Gossen, 1986).

En el universo entero, los atributos femeninos y masculinos se entretrejan en la generación de entidades fluidas; y el equilibrio cambiante de fuerzas opuestas constitutivo del universo, de la sociedad, así como del cuerpo —reflejo e imagen de ellos— se debe entender como manifestación de esta interpenetración de los

géneros. Del cosmos al cuerpo individual, el género revela ser la metáfora fundamental del pensamiento mesoamericano.

Jacques Soustelle (1955) calificó al pensamiento mesoamericano con la fórmula siguiente:

La ley de este mundo es la alternancia de cualidades distintas [...] que dominan, se desvanecen y reaparecen eternamente.

II / EL EQUILIBRIO

1. Dualidad: tradición oral versus tradición escrita

Las siguientes consideraciones historiográficas darán más precisión al análisis del pensamiento nahua. Por la forma en que se constituyeron nuestras fuentes, debemos diferenciar la oralidad mesoamericana de la cultura escrita de los recopiladores. De ahí la necesidad de articular las diversas formas de interacción entre la oralidad original y la escrita de los cronistas. El producto

más conspicuo de esta interacción es el «texto híbrido» que recopila por escrito recitaciones orales.

La escuela de estudios del universo oral, iniciada por Milman Parry (1971), ha recalcado el carácter específico y original de la oralidad en relación con lo que llamamos la cultura escrita. En particular, ha mostrado que la aparición de polaridades cerradas y la exclusión del «tercer término», en Grecia, corresponde *grosso modo* a la popularización de las técnicas de la escritura a partir del siglo V. De carácter eminentemente oral, la dualidad mesoamericana se concibe en forma muy distinta a la polaridad clásica, tal como Lloyd, por ejemplo, la estudió en el pensamiento griego (Lloyd, 1966). Las polaridades clásicas llevan a las disyunciones de la lógica formal sancionadas por el tercio excluido (*tertium non datur*).

Por su plasticidad y el dinamismo permanente en que se posicionan y «pulsan» los polos opuestos, el «pensamiento» nahua se ubica fuera del horizonte cultural clásico. La siguiente cita de Jacques Soustelle puede introducirnos a una comprensión del universo nahua:

Así el pensamiento cosmológico mexicano [...] lo que [lo] caracteriza es precisamente la ligación de imágenes

tradicionalmente asociadas. El mundo es un sistema de símbolos que se reflejan mutuamente [...]. No nos encontramos en presencia de largas cadenas de raciocinios, sino de una implicación recíproca y continua de los diversos aspectos de un todo (Soustelle, 1955).

Sin embargo, la cultura clásica de los primeros cronistas confirió, a veces, un tinte «clásico» a los textos que elaboró a partir de la recopilación de declamaciones orales.

2. Pensamiento oral y narrativa oral

Es importante recordar que las fuentes en las cuales se basa este estudio son textos «mestizos». Pertenecen a dos formas o estilos de narrativa: la oral y la escrita; es decir, la del hablante original y la del recopilador. Por ejemplo, en las diferentes versiones del trabajo de Sahagún, se transcriben narrativas orales, historias épicas (como la del Tohuenyo que analizaremos más adelante) y amonestaciones de contenido moral. Estos textos son la transcripción de discursos tradicionales orales y en esto corresponden probablemente a la definición que Parry

da al término técnico «texto auténtico». Un texto auténtico es, según él, la primera transcripción por un escribano de una narración que anteriormente fue exclusivamente oral.

La narrativa oral no se puede reducir a las categorías de la literatura (escrita). Pertenece a otro orden de realidad.

Nunca es la recitación de un «texto» aprendido de memoria. Tampoco es una creación completamente original del narrador. Según Parry, es una rapsodia, palabra griega que significa *patchwork*, composición o «remiendo» a partir de conjuntos de fórmulas tradicionales. El recitador de un texto aprendido desenvuelve un tapiz prefabricado (el texto memorizado) frente a los oyentes. El narrador oral compone el tejido a partir de elementos familiares. Su narración está influida por la respiración (Tedlock, 1983) y, por lo tanto, espaciada por las pausas que el hablar requiere. En la declamación oral, se enfatiza la acción épica de los héroes, se clarifica la intervención divina, se insiste en los hechos relevantes y se confirman ideas por medio de la redundancia. De hecho, la repetición del mismo episodio con fórmulas similares o diferentes y la abundancia de

metáforas es una de las características más notables de los «textos» nahuas, como resultado de su carácter de transcripciones de narrativas orales (Sullivan, 1983; León Portilla, 1983).

Los meandros y devenires del «pensamiento» oral, sus flujos circulares y a veces impredeciblemente innovadores semejan a ese río del que hablara Heráclito, siempre el mismo y siempre otro: un agua que fluye incesantemente, zambulléndose aquí tras una piedra, hundiéndose allá en una barranca o fluyendo incontenida hacia el mar que la acoge. El pensamiento tras la narrativa oral se parece a esas aguas a veces caudalosas y a veces sostenidas y quietas, impredecibles en sus cambios y, sin embargo, semejantes a sí mismas.

Así, pues, la narrativa oral y el texto escrito pertenecen a registros u órdenes diversos, y son animados por «lógicas» que a veces se contradicen la una a la otra. Pienso que estas contradicciones se reflejan en los escritos de Sahagún, sobre todo en aquellos textos que, como el *Códice Florentino*, elaboró a partir de las transcripciones de discursos orales por sus asistentes. Podemos comprender mejor la especificidad del

concepto nahua de «equilibrio» a través de una comparación entre la narrativa oral y el texto escrito.

Una buena parte de los materiales que constituyen la *Historia de las cosas de la Nueva España* y el *Códice Florentino* fueron cantos épicos y «poéticos», crónicas e historias, himnos y discursos rituales, todos destinados a la declamación pública. Eran jirones de conocimiento e historia oral que la tradición calificaba de *chalchihuitl* (jades), es decir, herencias invaluable y de permanencia pétreas. La metáfora con la cual se designaba a los discursos de las viejas (*ilamatlatolli*) y viejos (*huehuetlatolli*) sabios expresa admirablemente este imperativo de recordar: se les llamaba «como desparramamiento de jades» (Sullivan, 1983; León Portilla, 1983).

Ahora bien, a pesar de sus características eminentemente orales, los textos estudiados aquí fueron transformados, recortados, sintetizados y organizados por Sahagún para conformarse a ciertos lineamientos de la época sobre la escritura de libros (López Austin, 1971: 52-53). Esta combinación de narrativa oral transcrita y manipulación literaria refleja el enfrentamiento entre dos mundos. En este sentido, varios estudiosos han señalado el valor

inmenso que por su característica «dia-lógica» —es decir, de *diálogos*— tienen estos textos. No sólo evidencian y confrontan dos lógicas, sino también son expresiones del diálogo que se estableció entre el viejo y el nuevo mundo (Burckhart, 1989; Klor de Alva, 1988: 1).

Al comparar la versión náhuatl del *Códice Matritense* con la traducción y adaptación que hiciera Sahagún, ya en 1577, aparecen muchos elementos de este diálogo y de esta confrontación entre dos lógicas. Más adelante analizaremos en detalle cómo el entretrejimiento de ambos estilos «filtra» para nosotros los pensamientos y conceptos nahuas de corporalidad. Nos detendremos particularmente en algunas narrativas del libro III y VI del *Códice Florentino*.

3. El equilibrio fluido

La noción de dualidad estaba matizada por otra, igualmente omnipresente en el pensamiento mesoamericano: el «equilibrio». Lo que llamo así no es el reposo estático de dos masas o pesos iguales; más bien se trata de una noción que modifica la relación entre pares duales u

opuestos. En una primera aproximación, sólo podemos definirla como distinta, ajena a nuestras tradiciones de pensamiento. Como la dualidad misma, la cualidad de equilibrio permea no sólo las relaciones entre mujeres y hombres, sino las que existen entre divinidades, entre las divinidades y los humanos, y entre los elementos y las fuerzas de la naturaleza.

Si añadimos que la búsqueda de este equilibrio era imprescindible para la conservación de todo orden, del cotidiano al cósmico, comprenderemos que se trata de una noción tan fundamental como la dualidad.

4. La noción de equilibrio y la dualidad

La fluidez del «equilibrio» mesoamericano y el flujo propio de la narrativa náhuatl sólo nos son accesibles como reflejos de un «pensamiento» oral filtrado por esos textos híbridos de oralidad y escritura. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Garibay, 1973: caps. V y VI), se encuentra un relato cosmogónico de la separación del cielo y de la tierra:

Vista por los cuatro dioses la caída del cielo sobre la tierra [...] ordenaron [...] hacer por el centro de la tierra cuatro caminos, para entrar por ellos [...] (López Austin, 1984).

Al descodificar este mito, López Austin añade:

[...] los cuatro pilares que soportan las capas celestes para separarlas de la superficie de la tierra [...] [son] descritos como cuatro árboles a través de los cuales fluyen hacia la parte intermedia las corrientes de las influencias de los dioses celestes y del inframundo (López Austin, 1984: 104).

En la construcción simbólica de este universo, la fluidez era la característica principal que expresaba el contacto constante entre los trece pisos celestes, las cuatro capas intermedias terráneas y los nueve niveles del inframundo.

En cuanto al equilibrio, conocemos más los efectos de su acción que su propia naturaleza: determinaba y modificaba el concepto de dualidad y era condición para la conservación del cosmos (López Austin, 1984: 105; Burckhart, 1989: 79). Con ello, queda dicho que la dualidad mesoamericana no puede ser un ordenamiento binario entre polos «estáticos» como el que aparece en la teoría del género, heredera en esto de la tradición clásica.

El concepto de «balance» se puede entender en primera aproximación como un «operador» que modifica continuamente los términos de las dualidades y da así su cualidad única al concepto de pares de opuestos y complementarios propios de todo el pensamiento mesoamericano. «Moldea» la dualidad, la hace fluir, impide su estratificación. Requerimiento fundamental para el mantenimiento del cosmos, este «equilibrio fluido» no podía coexistir con categorías cerradas, inamovibles, unitarias. La exigencia de «equilibrio» siempre reconstituyéndose, que era inherente al concepto mesoamericano de un universo móvil, hacía también que todo punto de equilibrio estuviera igualmente en permanente desplazamiento. Las mismas categorías de lo femenino masculino eran abiertas, «en flujo». Como parece sugerirlo López Austin:

[...] no hay un ser exclusivamente femenino o exclusivamente masculino sino diferentes grados [matices] de combinaciones (Conferencia DEAS, enero, 1990).

En desplazamiento continuo, las categorías de género, en el pensamiento mesoamericano, estaban también en equilibrio fluido y el «punto crítico» de balance se debía

buscar en su moción continua, redefiniéndose en cada instante, sujetas al cambio y al fluir de todo el cosmos. También lo femenino y lo masculino se constituían y redefinían permanentemente, oscilando entre sí.

En este desplazamiento permanente, y en este continuo reajuste de los polos, ninguno podía ser preponderante o dominar sobre el otro, excepto por un instante. La «carga» no perceptible que tenían todos los seres (López Austin, 1984): piedras, animales y gente era femenina o masculina y, frecuentemente, ambos a la vez, en diferentes gradaciones y en perpetuo devenir y cambio.

5. Concepto mesoamericano y concepto griego de equilibrio

Ajena —como es evidente— al horizonte clásico, la noción de «equilibrio» o de «balance» que matiza cada dualidad poco tiene que ver con el concepto de «justo medio» heredado del pensamiento griego (Gingerich, 1988). El «dorado término medio» de la antigüedad es parte de nuestra herencia cultural. Según algunos autores

(Foucault, 1984), para los romanos, equilibrio y armonía son virtudes interiores cultivadas en vista de la perfección privada. El justo medio del que hablaba Aristóteles parecería implicar un equilibrio estático, una *stasis*. Era una *homeostasis* en la cual, el término medio aparece como un punto fijo en medio de dos extremos inmóviles. Algunos investigadores nos hablan del diverso concepto de equilibrio que existía en Mesoamérica. «La doctrina del camino medio, entonces, era un principio central en la formulación e interpretación de esta ética», nos dice Gingerich, a propósito de la metáfora nahua, para expresar una vida correcta que aparece en los *ilamatlatolli*. Pero, añade:

Este camino medio no es definitivamente el justo medio aristotélico. Esta concepción [es] profundamente indígena... (Gingerich, 1988: 522).

Al transgredir este «justo medio», el infractor, en la filosofía clásica, sólo pierde en virtud personal y en comportamiento justo dentro de los límites definidos por Némesis. A diferencia de lo que ocurre en el horizonte mesoamericano, esa pérdida del justo medio no significa un peligro para la estructura y sobrevivencia

de todo su cosmos. Por el contrario, varios autores han señalado ya la característica radical de urgencia que emerge de la responsabilidad colectiva nahua en el logro de ese equilibrio móvil, fluido y vital:

Los nahuas tenían un sentido de responsabilidad colectiva [...] y creían que los actos humanos podían provocar un cataclismo final (Burckhart, 1989: 79).

El «camino medio» del nahua, aunque también expresa virtudes personales, es ante todo cumplimiento de un imperativo para la conservación cósmica y con ello participación imprescindible en el sostén de su universo.

Para quedar en el ámbito de las transposiciones al universo conceptual clásico, se podría decir que más que una *homeostasis* el «equilibrio» nahua es una *homeorhesis* (de *rheo*, flujo) o «balance» de conjuntos en flujo. Es decir, que lo podríamos definir, en contraposición con los equilibrios homeostáticos de la tradición occidental, como un «equilibrio» *homeorético*. La mediación entre los polos opuestos implicaba, para el nahua, componer o «negociar» constantemente con la misma moción y plasticidad de opuestos que se transformaban permanentemente en un fluir sin fin. La búsqueda del justo medio como colocación

de sí mismo en el punto central de un equilibrio inmóvil era algo ajeno al pensamiento nahua.

Corregir la *stasis* clásica por nociones dialécticas tomadas de la tradición hegeliana sería, también, poco apropiado. El «equilibrio *homeorético*» nahua no es un balance logrado por la «síntesis» entre una «tesis» y una «antítesis» y tampoco un compromiso pragmático entre opuestos irreductibles. Es más bien un estado de tensión dinámica extrema, como cuando dos fuerzas se encuentran sin reconciliarse y avanzan tambaleantes hasta el límite del caos. El «camino medio» nahua podría definirse como la exigencia de mantener el orden en este límite. Ya desde su nacimiento, el ser nahua era definido en términos de equilibrio. En el libro VI del *Códice Florentino*, aparece una metáfora que revela el concepto nahua sobre el estado del niño al nacer:

[...] el concepto nahua define al individuo como producto de una alquimia particular de características buenas y malas (Gingerich, 1988: 532).

La condición de un niño nacido entre los mexica es descrita como ni totalmente depravada ni totalmente benéfica, ni totalmente libre e independiente, ni totalmente determinada. [...] Nació con «su desierto y su

mérito», *in iilhuil in imahceual* (ibid.: 526, citando el *Códice Florentino*, libro VI, cap. XXXVI).

Pero este equilibrio no era fijo. Podía alterarse. Si un niño nacía bajo un signo nefasto, se podía esperar que, al «bautizarlo» en un día fasto, su *tonalli* (entidad anímica principal) adquiriera inclinaciones y tendencias positivas:

Si se lograba un equilibrio armónico, el individuo podría obtener las mayores ventajas de las inclinaciones y las tendencias definidas por su *tonalli*; si no, la tendencia podría asumir un rumbo menos benéfico y disminuir su vitalidad (López Austin, 1984, mi retraducción del inglés).

Myerhoff se acerca al concepto de la *homeorhesis* nahua cuando define la noción de «balance» como una condición no estática lograda a través de la resolución de la oposición (Myerhoff, 1976: 102).

El imperativo de equilibrio exigía de cada uno, en cada circunstancia, buscar el centro-eje del cosmos y coordinar su posición en relación con él. Mantener el equilibrio es concertar los opuestos. Eso implica no negar lo opuesto, sino avanzar hacia él, abarcarlo tratando de encontrar el punto de equilibrio fluctuante.

El principio de exclusión —el *tertium no datur* de la lógica formal clásica— no existe en el universo nahua. En este pensamiento se integran los opuestos: caliente y frío, noche y día, sol y luna, sagrado y profano, femenino y masculino:

Los extremos, aunque no tenían que ser evitados completamente, sí debían ser balanceados uno contra el otro (Burckhart, 1989: 130-131).

Esta posición fluida era constituyente del equilibrio del cosmos. La fusión-tensión de contrarios en el universo cósmico mesoamericano era la medida y el medio para lograr el equilibrio primordial y fundamental.

6. Equilibrio cósmico y moral

La responsabilidad colectiva —no sólo para sostener el equilibrio, sino para influir en su logro— producía un tipo muy particular de códigos morales. En ningún lado se expresan mejor estos códigos morales que en los llamados *huehuetlatolli* e *ilamatlatolli*. Como ya se mencionó, muchos investigadores consideran el libro VI del *Códice Florentino* de Sahagún como el reflejo de una

suerte de *summa* del pensamiento nahua. Es el que cala más hondo en creencias y exigencias de esa sociedad. Los *ilamatlatolli* contenidos en el libro VI del *Códice Florentino* son sumamente explícitos en el concepto de equilibrio requerido de la conducta de mujeres y hombres:

No andes con apresuramiento ni demasiado despacio [...] porque es señal de pompa andar despacio y andar de prisa tiene resabios de desasosiego y poco asiento. Andando llevarás un medio [...]. No llesves inclinada mucho la cabeza o encorvado el cuerpo, ni tampoco vayas muy levantada la cabeza y muy erguida porque es señal de mala crianza (Sahagún, 1989: 317).

Mira que tus vestidos sean honestos como conviene [...]. Mira que no te atavies con cosas curiosas y muy labradas [...]. Tampoco es menester que tus atavios sean muy viles o sucios o rotos [...]. Cuando hablares, no te apresurarás en el habla [...] no alzarás la voz ni hablarás muy bajo [...]. No adelgazarás mucho la voz cuando hablares o saludares ni hablarás por las narices, sino que tu palabra sea [...] la voz mediana (ibid.: 383-415).

En los *ilamatlatolli*, podemos apreciar esta constante del pensamiento nahua en cuanto se aplica al contexto de la vida cotidiana y de las relaciones sociales entre los

géneros. Recordemos aquí el carácter normativo de estas recomendaciones, que no necesariamente permiten hacer inferencias sobre prácticas cotidianas.

7. Implicaciones del pensamiento mesoamericano para la teoría del género

Una «teoría del género» adecuada a la interpretación de las fuentes mesoamericanas debería, por supuesto, ser lo suficientemente «fluida» y «abierta» como para acoger esa peculiaridad mesoamericana que caracteriza a una dualidad entre opuestos como abierta y fluida, contrariamente a las categorías de género mutuamente excluyentes heredadas del horizonte clásico. La dualidad del género aparece, también, abierta y fluida, verdadera forma prototípica de todas las dualidades fluidas entre los términos de la cual hay que mantener un equilibrio dinámico siempre precario y por ajustar.

En el pensamiento crítico feminista, varias investigadoras se han cuestionado la validez de esas categorías cerradas y unitarias para el análisis de género (Rosaldo, 1980; Collier y Yaganisako, 1987; Nash y Leacock, 1981).

Algunas de estas críticas señalan que el ordenamiento binario en categorías mutuamente excluyentes, como las dicotomías cultura *versus* naturaleza y público *versus* privado, son en sí mismas productos de un estilo de pensamiento, de una construcción epistemológica circunscrita por los entrenamientos filosóficos del pensamiento racional patriarcal. Así dice Louise Lamphere (1991):

[...] la teoría feminista ha puesto en duda nuestras categorías de análisis, socavando así las premisas en las que se fundamentaban las primeras investigaciones sobre las mujeres.

Si denominamos «categorías de género» a las concepciones de lo masculino y femenino que aparecen en el pensamiento mesoamericano, encontramos que éstas forman pares de conceptos, por cierto opuestos, pero fluidos, abiertos, sin estratificación jerárquica y en balance cambiante, constituyéndose y reconstituyéndose, definiéndose y redefiniéndose permanentemente.

Con este análisis podemos ver cuán distantes están las categorías de la teoría de género de aquellas que pueden emerger del análisis cuidadoso de las fuentes. Ni el

ordenamiento jerárquico entre polos duales, ni las categorías mutuamente excluyentes parecen permitir un acercamiento a la concepción del género en este pensamiento. A cambio, el movimiento de constitución y reconstitución de dichas categorías, su moción y fluidez parecen captar mejor su esencia. Por lo tanto, sugiero un concepto de género derivado de las fuentes. Sus características son: la apertura mutua de las categorías; la fluidez; la no-organización jerárquica entre los polos duales.

Resta ahora revisar un elemento del pensamiento feminista teórico. Nos referimos a la convencional división entre sexo y género: «el sistema sexogénero» como lo llama Teresa de Lauretis (1990). Por más que la maniobra lingüística de esta última transforme las dos palabras en una sola, sigue existiendo un substrato de concepto doble que desune el cuerpo de su contexto cultural y social. No podríamos hacer teoría del género sin esta ineludible separación tajante entre lo que las teóricas denominamos, hoy por hoy, sexo, y lo que queremos significar por género. Esta división está en la base de la mayoría de las teorías feministas, con toda la

variabilidad que un enfoque teórico semiótico (Lauretis, 1990), dialógico (Flax, 1990; Gallop, 1988), o etnográfico (Rosaldo, 1980; Collier y Yanagisako, 1987) puedan presentar.

Sin embargo, este eje de la teoría feminista que nos es tan necesario para articular y ordenar nuestras especulaciones, poco o nada tiene que ver con las estructuras cognoscitivas que se desprenden de la lectura cuidadosa y el análisis de múltiples fuentes que revelan el pensamiento mesoamericano. Lo «biológico» y lo «cultural» no se concebían como órdenes diversos. La inmersión del cuerpo en el cosmos, y del cosmos en el cuerpo impedía siquiera la posibilidad en pensamiento de esta separación. Como veremos más adelante, en el análisis de los conceptos de corporalidad, el ámbito simbólico (o cultural) era considerado tan perceptible como cualquier otro. López Austin señala que no logró encontrar en sus múltiples búsquedas algo que permitiera creer que los nahuas hacían una separación entre el ámbito espiritual y el material (comunicación personal), y podría decirse que las diferencias genitales no se concebían como realidades de otro orden que las que provenían de las

normas de conducta apropiada. Lo tangible y lo intangible no estaban netamente separados o, por lo menos, no de la forma en que lo distinguimos o diferenciamos hoy.

El orden en este concepto de dualidad de opuestos provenía del equilibrio logrado por la moción constante, *ollin*. Veremos cómo el cuerpo nahua es la expresión de este movimiento vital.

III / LA CONCEPCIÓN DE LA CORPORALIDAD

1. *Corporalidad y teoría del género*

Nunca antes el cuerpo ha jugado un papel tan central en un *corpus* teórico como aquel que ocupa en la teoría del género. El quehacer feminista y sus discursos sobre el cuerpo fundamentan posturas críticas al racionalismo científico, y algunos están abocados a historiar la anatomía y la biología (Laqueur, 1990; Duden, 1991; Petchesky, 1987). Con estas revisiones críticas, la biología, el «sexo» (como la contraparte del género culturalmente forjado), no aparecen definidos como axiomas. En

mayor o menor grado, la teoría feminista ofrece en este campo de análisis de la corporalidad una perspectiva fresca, flexible e innovadora:

La epistemología contemporánea feminista comparte la convicción de que el marco de referencia cartesiano es fundamentalmente inadecuado, obsoleto [...] requiere reconstrucción y revisión.

El cuerpo ha emergido como tema recurrente en los escritos feministas recientes (Jaggar y Bordo, 1989).

La dimensión corporal ha sido siempre identificada con lo femenino y se ha definido desde Platón a Descartes y hasta el positivismo moderno como el principal enemigo de la objetividad. Las teóricas feministas contemporáneas, en respuesta, han empezado a explorar alternativas a enfoques del conocimiento centrados en la mente. Están reformulando cuál es la participación del cuerpo en la cognición y la actividad intelectual e insistiendo en el papel central que juega el cuerpo para la reproducción y transformación de la cultura (ver especialmente las antologías: Jaggar y Bordo, 1989; Rubin Suleiman, 1986; Gallop, 1988; Laqueur, 1990).

El cuerpo de las mujeres, otrora *locus* de todas nuestras opresiones, vuelve, en la reciente teoría feminista, a ser el lugar privilegiado de las reconceptuaciones y la fuente de inspiración. Hacer teoría desencarnada sería seguir «el viejo hábito filosófico masculino» (Lauretis, 1990). La teoría feminista podrá, como todo pensamiento, conllevar un grado de abstracción: pero está inevitablemente encarnada; incrustada en la carne, nuestra carne femenina con sus deseos y placeres, con su potencialidad para el embarazo y la maternidad, con su sangre, sus flujos y sus jugos (Gallop, 1988).

Por su ya mencionada capacidad de historiar las categorías conceptuales heredadas, la teoría del género ofrece algunas perspectivas que pueden inspirar nuevas incursiones en el ámbito de las concepciones sobre el cuerpo en el pensamiento mesoamericano.

El cuerpo, dice M. Douglas (1982), es una forma simbólica poderosa, una superficie en la cual se inscriben las reglas, jerarquías y aún más los compromisos metafísicos de una cultura, que se refuerzan a través del lenguaje corporal.

2. El cuerpo mesoamericano o la corporalidad permeable

En nuestras tradiciones dominantes, el concepto mismo de cuerpo ha sido formado por oposición a la mente. Se define como el lugar de los datos biológicos, lo material, lo inmanente. También ha sido conceptualizado desde el siglo XVII (Jaggar y Bordo, 1989) como aquello que marca las fronteras entre el ser interno y el mundo externo. En la tradición mesoamericana, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. En ella, el exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel. Entre el afuera y el adentro, entre el exterior y el interior existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior están en interacción permanente, y la piel es constantemente atravesada por flujos de todos los tipos. Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos: una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo (centro) sólidos y fluidos en

permanente flujo: aires, vapores, «jugos» y materias. El cuerpo mesoamericano podría ser imaginado como un vórtice generado por el dinamismo de numerosas instancias frecuentemente contrarias, en un rejuego de entidades múltiples materiales e inmateriales.

Cuerpo y cosmos se reflejan mutuamente, se corresponden. La cabeza representa el cielo; el corazón, como centro anímico, corresponde a la tierra; y el hígado, al inframundo. El cuerpo genérico, es decir, el cuerpo femenino y el masculino están a la vez imbricados el uno con el otro; y ambos, en el universo. Estas correspondencias e interrelaciones estaban inmersas, también, en un permanente flujo y reflujo en el cual la calidad de la permeabilidad, el ir y venir entre el cuerpo único y el universo y entre los cuerpos de mujer y de hombre se revertían en un reflujo del cuerpo femenino al masculino y del cuerpo dual al universo.

Es en este juego de incesantes y múltiples emanaciones e inclusiones como se concibe el cuerpo en el pensamiento mesoamericano (Ortiz, 1993). Emanaciones son todas aquellas entidades materiales-inmateriales que podían salir del cuerpo. Véase, por ejemplo, los viajes que el *tonalli*

hacía por los supra e inframundos o las emanaciones mediante las cuales el *ihiyotl* podía afectar o dañar a los otros (López Austin). Cuando hablamos de inclusiones nos referimos a aquellas entidades externas —que nosotros podríamos considerar algunas veces materiales— que se introducían en el cuerpo provenientes de otros dominios de la naturaleza, del mundo de los espíritus y, a veces, del ámbito de lo Sagrado. El corazón (*teyolia*) recibía la visita de los dioses, como lo señala López Austin (1984). Con frecuencia, se concebía la enfermedad como intrusión en el cuerpo de elementos nocivos que al ser expulsados tenían la forma de animales y objetos materiales (Viesca, 1986).

La salud y el bienestar de este cuerpo mesoamericano estaban definidos por el equilibrio entre estas fuerzas y realidades opuestas, de cuya conjunción dependían las características del individuo, su ser mujer o varón.

3. *Las tres entidades anímicas*

Las entidades anímicas, como las denomina A. López Austin, son principalmente tres: *tonalli*, *teyolia*, *ihiyotl*. Cada una tiene espacios de localización privilegiados — pero no únicos— en el cuerpo físico.

El *tonalli*, cuya morada principal es la cabeza, viaja de noche, durante el sueño. También sale del cuerpo durante el coito y en ocasiones cuando se tiene una experiencia inesperada que provoca su salida. En sus viajes, el *tonalli* se aventura por los caminos de los seres sobrenaturales. Sullivan menciona y traduce varias metáforas del náhuatl que señalan el valor de la cabeza (*tonalli*) en la cultura náhuatl. «¿Dónde he pasado sobre el cabello, sobre la cabeza de nuestro señor?», significa, por ejemplo: «¿He ofendido en algo al dios para que me haya enviado desdicha?». «Pasar sobre el cabello» (que según C. Viesca es sinónimo de *tonalli*, Viesca, 1984) y «pasar sobre la cabeza» son expresiones sinónimas que denotan la ofensa. A su vez: «Cubro tus cabellos, tu cabeza» significa: «Protejo tu honor y buen nombre». Este *tonalli* móvil y viajero, que se identifica con los cabellos y la cabeza, está, a

su vez, asentado en ese límite que no debe transgredirse por las costumbres respetuosas.

El *teyolia* reside en el corazón. Lo más particular de esta residencia en el corazón es que, contrariamente a nuestros conceptos de actividades mentales residentes en la cabeza, el *teyolia* era la entidad de la memoria, del conocimiento, la inteligencia. Además, el *teyolia* era la entidad que, al abandonar el cuerpo, producía la muerte. Es significativo —como ya lo han señalado varios investigadores, entre ellos León Portilla— que aquello que llamamos personalidad, el nahua lo denomina «un rostro y un corazón» (León Portilla, 1983).

El *ihiyotl*, cuya morada es el hígado, puede producir emanaciones que dañan a la gente en su entorno. Es fraccionable y puede salir del cuerpo en forma voluntaria e involuntaria. Las personas con conocimientos y poderes de manejo de la sobrenaturaleza estaban capacitadas para liberar voluntariamente su *ihiyotl*. Éste era el centro anímico de los sentimientos y las pasiones. Pero señala López Austin (1984):

[...] los pensamientos más elevados y las pasiones más relacionadas con la conservación de la vida humana se realizaban en el corazón y no en el hígado ni en la cabeza.

4. Multiplicidad de otros componentes del cuerpo

Los reflejos de la multiplicidad cósmica, los flujos y las fuerzas vitales, cuyos vórtices formaban los centros anímicos principales, no agotaban el total de lo que componía un individuo. Existían múltiples fluidos más que podían incursionar de afuera hacia adentro, conjugarse con las fuerzas internas y emprender excursiones hacia afuera bajo la forma de emanaciones. Las articulaciones eran concebidas como nudos de fuerte densidad vital. Se consideraba que era a través de ellas como llegaban los ataques de los seres sobrenaturales — los de «naturaleza» fría— y así impedían el movimiento corporal:

Todas estas entidades, así concebidas, eran tangibles para [en] ese pensamiento: tan perceptibles como brazos y piernas, manos, rostros y genitales (López Austin, 1984).

5. Estilo nahua de «ser en el mundo» y concepto nahua de existencia del mundo

El mundo para los nahuas no está ahí afuera, constituido exteriormente a mí. Está en mí y a través de mí. Se podría decir que, para el nahua, no hay diferencia entre el complemento circunstancial de lugar (aquí) y el que indica la acción: toda ubicación espacial implica precisas modalidades de la acción.

Además, la porosidad del cuerpo refleja una porosidad esencial del cosmos, una permeabilidad de todo el mundo «material» definiendo un orden de existencia caracterizado por un tránsito continuo entre lo material y lo inmaterial. El cosmos emerge, en este pensamiento, como el complemento de una corporalidad permeable:

Los nahuas imaginaban [...] un continuo físico y conceptual con otros [...] su ser multidimensional [era] como parte integral de su cuerpo y del mundo espiritual y físico entorno a ellos (Klor de Alva, 1988).

6. De la corporalidad y sus metáforas

El pensamiento mesoamericano está no sólo poblado por metáforas, sino que está constituido por ellas. Ya desde el primer contacto entre España y Tenochtitlán, casi en los inicios, Sahagún, Durán y Olmos registran esta riqueza del lenguaje metafórico de los pobladores de América. A veces se quejan, como lo hace Durán, del uso tan extensivo de metáforas al percibir que éstas le dificultan la adecuada comprensión de los moradores de esas tierras, pero a la vez se maravilla de su complejidad (Durán, 1980, citado por Klor de Alva, 1988). Fray Bernardino de Sahagún habla de las «metáforas delicadas con sus declaraciones» y es el primer autor que registra en su *Historia de las cosas de la Nueva España* (Códice Florentino), libro VI, cap. XLIII, un listado —o primer diccionario— de metáforas con su equivalente en el lenguaje corriente (1547) (traducción al español por Sahagún, 1577). En 1650, Jacinto de la Serna (1987) dice:

[...] no se puede todo ajustar a las palabras que usarían antiguamente, ni tampoco formalmente explicar la fuerza de las *metaphoras*, que usan, y darles en todo la significación que tuvieron antiguamente.

Y en su *Filosofía náhuatl*, León Portilla (1956: 322) define el pensamiento nahua como «cultura y filosofía de metáforas». ¿Qué imágenes y metáforas aparecen en la figuración (imaginario poético) de la corporalidad? Revisando el libro III y el libro VI de la *Historia de las cosas de la Nueva España* (Códice Florentino), uno se encuentra con una profusión de narrativas y metáforas cuyo estudio sistemático podría abrir nuevas puertas a la comprensión de la corporalidad mesoamericana. Así se expresan Lakoff y Johnson:

La metáfora [...] no es sólo un embellecimiento retórico, sino una parte del lenguaje cotidiano que afecta al modo como percibimos, pensamos y actuamos. Las metáforas impregnan nuestra lengua [...] los valores más fundamentales en una cultura serán coherentes con la estructura metafórica de los conceptos fundamentales en la misma (Lakoff y Johnson, 1986).

Las metáforas del cuerpo que mencionaré aquí proceden principalmente de ciertos discursos ejemplares que se aprendían de memoria en los *calmecac*. Sobre el particular señala León Portilla:

[...] en los llamados *calmecac* y los *telpuchcalli* [...] se hacía aprender de memoria, a los educandos, de manera

sistemática, largas crónicas, los himnos de los dioses, poemas, mitos y leyendas [...] Así, por este doble procedimiento, transmisión y memorización sistemática de las crónicas, los himnos, poemas y tradiciones [...] preservaban y difundían los sacerdotes y sabios su legado religioso y literario (León Portilla, 1984).

Es importante enfatizar el uso de los textos que mencionaré en detalle más adelante. Su uso era didáctico, ejemplar, podría decirse. Estos textos los aprendía el estudiante del *calmecac* memorizándolos pero, aún más, le servían como modelo a su propia conducta.

Algunas de estas metáforas se encuentran en los *ilamatlatolli* y en los *huehuetlatolli*, discursos de las ancianas y los ancianos. Estos discursos formaban la parte más importante del rito de introducción a la vida adulta entre los nahuas (Sullivan, 1986; Sahagún, libro VI; de Olmos, 1547; fray Juan Bautista, 1599; Gingerich, 1988).

Eran, además, amonestaciones retóricas y rituales que jugaban un papel muy importante en toda la vida de los mesoamericanos y ritualizaban muchos tipos de eventos sociales. Por ejemplo, cada acontecimiento importante en la vida de los aztecas —una celebración religiosa, la

ceremonia para un nuevo gobernante, el comienzo de la batalla, la elección de esposo o esposa, la elección de la partera para la embarazada, el inicio de la vida adulta entre otros— estaba acompañada por discursos largos y elocuentes apropiados para la ocasión (Sullivan, 1986). Nuestro propósito, ahora, es hacer una revisión somera de algunas metáforas del cuerpo femenino y masculino que se encuentran en los *ilamatlatolli* y *huehuetlatolli* del libro VI de la *Historia de las cosas de la Nueva España (Códice Florentino)*.⁴ Estos discursos, permeados por metáforas, son fuentes privilegiadas para el análisis de las relaciones de género: la conducta apropiada femenina y masculina, y la que conviene para las relaciones entre ambos géneros (Marcos, 1991). He aquí algunas metáforas clave en este pensamiento:

[...] quierote dar otro exemplo [...] siendo vivo el señor de Tetzcuco, llamado Netzahualcoyotzin, [...] preguntóles, diciendo «abuelas nuestras decidme ¿es verdad que todavía tenéis deseo del deleite carnal?, ¿aún no estáis hartas, siendo tan viejas como sois?». Ellas respondieron: «Señor nuestro [...] vosotros los hombres cesáis de viejos de querer la delectación carnal [...] pero nosotros las mujeres nunca nos hartamos ni nos enhadamos desta obra; porque es nuestro cuerpo como

una sima y como una barranca honda, que nunca se hinche; recibe todo cuanto le echan y desea más, y demanda más...» (Códice *Florentino*, p. 382).

Y en el capítulo XVIII, en las recomendaciones a las hijas:

Mira que no escojas entre los hombres el que mejor te parece, como hacen los que van a comprar las mantas al tianque [...] y mira que no hagas como se hace cuando se crían las mazorcas verdes, que son xilotes o elotes, que se buscan las mejores y más sabrosas (ibid., p. 369).

Estas metáforas sobre los cuerpos de mujeres y hombres revelan aspectos de la cultura que, debido a sus valores morales, fueron selectivamente eliminados por los primeros cronistas. Curiosamente, las metáforas sobrevivieron en el lenguaje popular. ¿Por qué? Debido al recurso de la imaginación y del lenguaje poético, la metáfora parece inocente y pasa por un simple adorno del lenguaje pulido. Diría Sahagún «muy delicadas y cumplidas [metáforas] y propísimos vocablos». Así, fueron conservadas en los textos por su aparente inocuidad y por lo tanto son una de las vías privilegiadas para tener acceso a aquello que los clérigos trataron de eliminar del universo mesoamericano.

Sin embargo, la metáfora es mucho más que sólo eso. Impregna todo el sistema conceptual y el pensamiento. El deseo por el cuerpo del otro está contenido en el uso de la metáfora «xilotes, que se buscan los mejores y más sabrosos». El deseo aparece también en el cuerpo de mujeres imaginado como «sima y barranca que nunca se hinche y desea más y demanda más».

Estas metáforas combinadas con la narrativa del *Tohuenyó* que analizaremos más adelante nos ponen en la pista de anhelos y placeres aceptados en el mundo mesoamericano. Pero hay más: en ocasiones el deseo, la carnalidad son el motor de la historia. No en vano *tlalticpacayotl*, el sexo, significa «lo que pertenece a la superficie de la tierra» (López Austin, 1984). Como lo que pertenece a la superficie de la tierra, el goce erótico es conformador de identidad terráquea. No sólo es aceptado sino que es lo que define a los habitantes de Mesoamérica. Los cuatro pisos intermedios de la superficie de la tierra, la morada de mujeres y hombres, es el lugar del sexo, de sus anhelos y de sus gozos. La superficie de la tierra no sería concebible sin esta dimensión de la corporalidad. ¿Sería ésta la causa de que,

para los moradores de Mesoamérica que primero enfrentaron al catolicismo, pareciera anormal la negación total de esta actividad, ya que sin ella no se pertenecía a la superficie de la tierra?

Hablar cósmicamente del erotismo es hablar de la dimensión «de la superficie de la tierra».

7. Narrativa y metáfora; la corporalidad nahua en el libro III del Códice Florentino

La historia del *Tohueryo*, relatada en el libro III, capítulo V del *Códice Florentino*, es un ejemplo muy ilustrativo de la comprensión de la corporalidad y del género en el pensamiento nahua. No se pueden entender los «discursos normativos» sin estas narraciones que revelan un sentido cósmico de lo erótico. La historia, que forma parte de las narraciones épicas sobre los dioses y los héroes, sorprende por sus imágenes y metáforas, así como por el lugar prominente que da al deseo y la carnalidad —expresado por una mujer— como eje y dirección de los hechos en las narrativas sagradas. La historia del *Tohueryo*, tal como la conocemos, forma

parte de la rica documentación en lengua náhuatl recogida de labios de sus informantes indígenas por fray Bernardino de Sahagún, en Tepepulco (región de Texcoco), Tlatelolco y México a partir de 1547. Recordemos, con León Portilla, que «parece ser esta historia uno de esos viejos “textos” nahuas dotados de un cierto ritmo y medida que se aprendían de memoria en los *calmecac* o centros nahuas de educación [...] en estos centros [donde] se preparaba a las y los educandos para el sacerdocio» (León Portilla, 1983).

La historia del *Tohuenyo* trata del «ardor erótico que sin hipérbole enfermó a una princesa tolteca». Comenta León Portilla:

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

Seguiré aquí la retraducción de León Portilla, mucho más fiel al original recopilado en náhuatl por el mismo Sahagún.

Andando no más desnudo, colgándole la cosa,
se puso a vender chile,
fue a instalarse en el mercado, delante del palacio.
Ahora bien, a la hija de Huemac,
que estaba muy buena (*cenca qualli*)
muchos de los toltecas
la deseaban y la buscaban
tenían la intención de hacerla su mujer.
Pero a ninguno hacía concesión Huemac,
a ninguno daba la hija.
Pues aquella hija de Huemac
miró hacia el mercado,
y fue viendo al Tohuenyo: está con la cosa colgando.
Tan pronto como lo vio,
inmediatamente se metió al palacio.
Por esto enfermó entonces la hija de Huemac,
se puso en tensión, entró en grande calentura,
como sintiéndose pobre
del pájaro [miembro viril] del Tohuenyo.
Y Huemac lo supo luego:
ya está enferma su hija.
Dijo entonces a las mujeres que la cuidaban:
«¿Qué hizo, qué hace?
¿Cómo comenzó a entrar en calentura mi hija?».
Y las mujeres que la cuidaban respondieron:
«Es el Tohuenyo, que está vendiendo chile:
le ha metido el fuego, le ha metido el ansia,

con eso es que comenzó, con eso es que quedó enferma».

Y Huemac, el Señor,

en vista de esto dio órdenes y dijo:

«Toltecas, búsquese el que vende chile,
aparecerá el Tohuenyo».

Y luego fue buscado por todas partes.

[...]

revuelven todo Tula

y aunque hicieron todo esfuerzo

no lo vieron por ninguna parte.

Entonces vinieron a comunicar al Señor

que en ninguna parte habían visto al Tohuenyo.

Pero después por sí mismo apareció el Tohuenyo,

no más se vino a instalar

donde había aparecido la primera vez

[...]

Huemac lo interrogó: «¿Dónde está tu casa?».

El otro respondió:

«Yo soy un Tohuenyo [forastero]

ando vendiendo chilito».

Y el Señor Huemac le dijo:

«Pues ¿qué vida es la tuya, Tohuenyo?

ponte el maxtle, tapate».

A lo cual respondió el Tohuenyo:

«Pues nosotros así somos».

Dijo luego el Señor:

«Tú le has despertado el ansia a mi hija,

tú la curarás».

[...]

Y enseguida le cortaron el pelo,

lo bañaron y después de esto,

lo ungieron,

le pusieron un *maxtle*, le ataron la manta.

[...]

Y cuando el Tohuenyo entró a verla,

luego cohabitó con ella,

y con esto al momento sanó la mujer.

Enseguida se convirtió el Tohuenyo en el yerno del Señor.

La parte narrativa del final de esta historia ejemplar relata una serie de hazañas guerreras, donde el Tohuenyo ganó el reconocimiento de los toltecas. Pareciera un mito épico de las hazañas de los seres sobrenaturales. En medio de toda esta sacralización de las hazañas guerreras se encuentra esta «curiosa historia del *Tohuenyo*» como la llama León Portilla. Curiosa, sí, aun para los más expertos investigadores del México antiguo. Aún nos sorprende que, a pesar del escrutinio y eliminación que debieron haber sufrido las ideas eróticas del mundo nahua a manos de los clérigos cronistas, nos hallan llegado por lo menos la expresión de algunas de ellas.

Situar estos textos eróticos en el contexto en que se usaban permite un nivel más de acercamiento al papel que jugaban el deseo, la corporalidad y el placer en el pensamiento mesoamericano. Estamos muy lejos, en ellos, del temor a los poderes del deseo femenino insaciable y destructor —como aparece, en el continente europeo, por ejemplo, en el *Martillo de brujas* o *Malleus Maleficarum*.⁵

La historiografía, como ya se señaló, generalmente enfatiza el carácter disciplinado y hasta cierto punto «represivo» de la cultura azteca. No negamos, en ella, la presencia de una normatividad y de sus exigencias disciplinarias con respecto al sexo, pero tampoco podemos afirmar estrictamente que no prevalecían, también, los espacios constructivos del erotismo. En un pensamiento y cultura forjados por la dualidad, por la presencia alterna y móvil de los opuestos, las exigencias de disciplina eran enriquecidas por las posibilidades del placer. El empeño unívoco de las fuentes primarias y secundarias en describir el rigor y la disciplina parece ser un producto de los valores de los clérigos cronistas más que una tendencia inherente a los documentos

autóctonos. A este propósito Aguirre Beltrán (1980) señala:

Los padres de la Iglesia gustaron envanecerse de su abstinencia frente a los placeres de la carne; jamás se cansaron de fustigar la bestialidad de los gentiles y tenían como argumento favorito la aseveración de que, salvo el cristianismo, todas las religiones eran impuras.

8. Versiones y alteraciones: del Tlalticpacayotl mesoamericano al catolicismo desencarnado

Corpovisiones llama Landa a las cosmovisiones mesoamericanas. Corpovisión, ya que no existe la distinción entre ser humano y cuerpo humano. En esta incrustación de la carne en todo el entorno y en la identificación del cuerpo con el ser total, es donde tenemos que descubrir el significado profundo del *Tlalticpacayotl*: aquello que pertenece a la superficie de la tierra. Pertenece porque conforma, identifica, forja a los seres que viven en los pisos intermedios del cosmos. No es sólo una atribución, una actividad, un gusto. Es lo que

los hace de la tierra y de su superficie: ni en el inframundo ni en el cielo.

Sin embargo, para el evangelizador, este apego «terráqueo» era una obra del demonio. La lujuria, se quejaban, era fuerte entre los autóctonos mesoamericanos. ¿Qué hacer con estos elementos del eros mesoamericano que forzosamente tuvieron que encontrar en el mundo que describían en sus crónicas y recuentos? Veamos algunas de estas respuestas de los frailes cristianizadores.

En el tratado de 1629 de Hernando Ruiz de Alarcón, clérigo a cargo de partes de los estados actuales de Guerrero, México y Morelos, encontramos un estilo de manejo de materiales eróticos. Nos confiesa don Hernando Ruiz de Alarcón (1987: 181) que al transcribir el conjuro «para atraer y aficionar» (para provocar el amor), «las demás palabras son tales aunque algo disfrazadas, que por modestia y castos oydos no se ponen».

Es significativo insistir en que todos los demás conjuros que se usaban para absolutamente todas las actividades de la vida fueron transcritos extensamente y en su totalidad. El tratado es valioso justamente por esa recopilación de palabras, frases y metáforas que en su

concatenación rítmica, cadenciosa y poética nos aportan intuiciones e informaciones valiosas sobre esos universos simbólicos. Sin embargo, los «castos oydos» no han permitido que el texto completo de este conjuro amoroso nos sea accesible hoy en día. Los fragmentos restantes, y aún más las extracciones (escisiones) pueden ser un testimonio mudo de los aconteceres de una *tradición erótica amputada* a mano de cronistas clérigos.

Otro estilo de moderar la presencia del *Tlalticpacayotl* en sus escritos es el escogido por Sahagún al presentar la historia del *Tohueryo* en su *Códice Florentino*.

Veamos, ahora, los cambios principales, en relación con la versión presentada más arriba. Ésta fue traducida directamente por León Portilla a partir de la versión original en náhuatl del *Códice Matritense* del Palacio Real (Paso y Troncoso, 1906).

Observemos ahora los cambios principales en la versión que nos ofrece Sahagún en su selección y traducción al español de 1577. En primer lugar, la forma de verso, característica de los viejos textos nahuas que se aprendían de memoria en los *calmecac*, fue transformada en prosa. La temática está sumamente condensada. Sin embargo, la

narración central se queda, con una evidente matización de los significados y metáforas.

Por ejemplo: la hija de Huemac ya no es descrita como que «está muy buena», *cenca qualli* como dice el texto en náhuatl. Sahagún dice que «el Huemac... tenía una hija muy hermosa, y por la hermosura codiciábanla y deseábanla los dichos tultecas» (p. 210).

El siguiente cambio se encuentra en la forma de describir el cuerpo del Tohuenyo. Ya no dice Sahagún «anda con la cosa colgando», cuyo grafismo genera imágenes perceptivas acordes con un mundo donde el sexo es aquello que pertenece a la superficie de la tierra. En el mundo de Sahagún, podría decirse que el sexo es aquello que debería desaparecer de la superficie de la tierra. Sin embargo, riguroso estudioso de la cultura, nos dice: «Y la dicha hija del Señor Huemac miró hacia el tienquez y vio al dicho tohueyo desnudo, y el miembro genital...». Lo gráfico de aquello que desata el deseo, la descripción del hombre con «la cosa colgando», se transforma en «desnudo y miembro genital». Añade Sahagún:

Y después de lo haber visto, la dicha hija entróse al palacio y antojósele el miembro de aquel Tohueyo, de

que luego comenzó a estar muy mala por el amor de aquello que vio. Hinchósele todo el cuerpo...

Y cuando Huemac pregunta qué pasa con su hija, Sahagún dice: «Está mala de amores».

En la narrativa original, el deseo físico y válido se expresa como «[el Tohuenyo] le ha metido el fuego, le ha metido el ansia, entró en grande calentura, sintiéndose pobre del pájaro...». Y, para Sahagún, la princesa se enfermó, se le hinchó todo el cuerpo. Parecería que describe una verdadera enfermedad y no la expresión corpórea de un intenso deseo sexual. Parecería que se siente obligado a suavizar la expresión de puro deseo con un síntoma de patología médica. Y cuando finalmente expresa la causa, la llama «está mala de amores», porque el amor es más aceptable que la simple calentura (Libro III, cap. V, p. 210, Sahagún, *Códice Florentino*).

Las transformaciones que sufre esta historia poética y erótica ya desde los inicios, con el mismo Sahagún, permite suponer relecturas de otros textos en su *Historia de las cosas de la Nueva España*. Aun así, debemos admitir que Sahagún fue mucho más veraz que otros de sus correligionarios (ver aquí el caso de Ruiz de Alarcón) al

conservar, aun modificadas, enseñanzas y discursos que no se conformaban con sus valores morales.

Se sabe el papel paradójico que estaban frecuentemente obligados a jugar esos primeros cronistas de Indias. Por una parte, algunos de ellos, como Sahagún, tenían interés de presentar a los indios de América bajo su mejor apariencia para que fuesen respetados. Por otra parte, los escritos de los frailes eran frecuentemente utilizados para saber evangelizar mejor a los indios. Además, estaban constreñidos por las usanzas de la época respecto a la forma como se debían escribir libros. Finalmente, la institución inquisitorial promulgaba cánones de literatura que restringían aún más la autonomía de los autores. Bajo todas estas presiones, como lo constata López Austin (1982), «las fuentes que se refieren a los últimos siglos de la vida mesoamericana son limitadísimas en algunos aspectos, entre ellos, notoriamente, el de la sexualidad».

Es en este tenor como unos fragmentos de aquí y de allá, conjugados con la revisión de metáforas y narrativas, podrían revelarnos aspectos de esta cultura —como la corporalidad y la carnalidad— que pasan desapercibidos en la mayoría de las fuentes. El cuerpo, sede y eje de

gozos y placeres, el cuerpo dual de mujeres y hombres, la corporalidad fluida y permeable, el cuerpo como principio del ser sobre la tierra, el cuerpo como fusión con el entorno y también como origen del cosmos. Este cuerpo femenino y masculino se nos manifiesta en la poesía, los cánticos, las narrativas y las metáforas. Encontrémoslo, aunque sea sólo como el primer punto de apoyo para vislumbrar universos encarnados que escapan a la «narrativa maestra del espíritu sobre la carne».

NOTAS

1. González Torres, 1991, p. 126: «... el 4 [significaba] los cuatro rumbos del universo, el 5 los cuatro rumbos más el centro, el 9 estaba asociado al inframundo y el 13 a los estratos del cielo, inframundo y tierra más el centro».

2. En las culturas occidentales, las metáforas derivadas de orientaciones espaciales tiene una valoración moral o emocional: lo alto es, por ejemplo, asociado con lo bueno o hasta —ver la expresión inglesa *I am high* o la locución castellana «me levantas el animo»— con la felicidad. Una transposición de estas valoraciones al universo mesoamericano sería un grave error.

3. Acababa de redactar este artículo, cuando descubrí que Louis Dumont habló de las categorías del pensamiento hindú en términos de «segmentación» fluida y de «apertura» de los conceptos. «...como yo decía en relación con la India, las distinciones son numerosas, fluidas y flexibles, corren independientemente unas de otras en un entramado de poca densidad; también son diversamente acentuadas según las situaciones, apareciendo a veces en el primer plano, diluyéndose en otras ocasiones en el trasfondo. En cuanto a nosotros, pensamos generalmente en blanco y negro, proyectándonos sobre un vasto campo de disyunciones claras (o bueno o malo) y valiéndonos de un pequeño

número de fronteras rígidas y gruesas que delimitan entidades sólidas» (Dumont, 1983: 245).

4. Dice Gingerich (1988) que en el libro VI del *Códice Florentino* aparecen en uso ambos: el término *ilamatlatolli* o amonestaciones de las «viejas, las abuelas canas y sabias» y los *huehuetlatolli* o amonestaciones de los viejos.

La tradición historiográfica escrita en español, en donde el genérico masculino engloba y en cierto sentido anula lo femenino, ha dejado caer en desuso el término *ilamatlatolli*. Así, hoy en día se llaman *huehuetlatolli* a los discursos de ambos, viejas y viejos sabios. Esto propicia que se llegue a interpretar como que sólo los viejos sabios eran los expositores de esta tradición. Gingerich (1988) habla de esos discursos y señala que además de didácticos eran retóricos (Sullivan, 1986). Menciona además, que en el original náhuatl, aparecen los términos *Intlatol ilamatque*, «las voces de las mujeres viejas», e *Intlatol ueuetque*, «las palabras de los hombres viejos». Aparecen estos términos así, sostenidos aparte por su característica de género, en el discurso final preservado en el capítulo 40 del libro VI del *Códice Florentino* de Sahagún. Estos discursos son los pronunciados por las madres y padres a las hijas e hijos antes de su entrada en el *calmecac* o escuela para el sacerdocio (Sahagún, 1989: 518).

En el lenguaje de los nahuas, especialmente en evidencia en los discursos del libro VI, se conserva la particularidad de las voces de las viejas sabias y los viejos sabios. La diferenciación neta entre voces o discursos femeninos y masculinos (el

género) no significaba ni que lo masculino implicara a lo femenino —como es el caso del masculino genérico en español— ni que ambos pudieran fusionarse en lo idéntico. En estas formas del lenguaje se reflejan aspectos profundos de la organización por género en Mesoamérica. No hay anulación del uno por el otro, ni tampoco pretensión de homogeneidad entre ambos. Esta constatación nos remite a una cita de Lauretis al introducir el pensamiento filosófico del colectivo feminista de la Librería de Milán.

La cuestión, entonces, para la filosofía feminista, dice de Lauretis, es cómo repensar la diferencia sexual dentro de una concepción dual del ser. «Un dual absoluto» en el cual ambos, ser mujer y ser hombre, serían primarios como «estando ahí desde el principio» (1990: 4).

5. La obra, de la que son autores los dominicos Heinrich Kramer y James I. Sprenger, apareció en 1484 (otros autores la sitúan en 1486). De ese tristemente célebre documento, redactado para poder cazar a las «brujas» y luego condenarlas a la hoguera inquisitorial, surge un concepto de mujer codiciosa de los genitales masculinos, insaciable y, por lo tanto, peligrosa para los hombres. Pareciera indicar que todos ellos son santos varones, y que sólo la influencia de las mujeres les puede impedir dedicarse al servicio de Dios o a las actividades elevadas de la mente —sin cuerpo—. Este documento es la más exaltada y desmesurada arenga en contra de la corporalidad y sus menesteres.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, G. (1980), *Medicina y magia*, México: INAH. Báez-Jorge, F. (1988), *Los oficios de las diosas*, Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Baptista, J. (1599), *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, México: Melchor Ocharte.
- Brown, P. (1988), *The Body and Society*, New York: Columbia University Press.
- Burckhart, L. (1989), *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral; Dialogue in Sixteenth-Century México*, Tucson: University of Arizona Press.
- Collier, J. y Rosaldo, M. (1987), *Marriage and Inequality in Classless Societies*, Stanford: Stanford University Press.
- Collier J. y Yanagisako, S. (1987), *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press.
- De Landa, fray Diego (1960), *Relación de las cosas de Yucatán*, México: Porrúa.
- Douglas M. (1982), *Natural Symbols*, New York: Pantheon.
- Duden, B. (1991), *The Woman Beneath the Skin*, Cambridge: Harvard University Press.
- Dumont, L. (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Paris: Seuil.
- Durán, fray Diego de (1980), *Ritos y Fiestas (1576-1578)*, México: Cosmos.
- Flax, J. (1990), *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Femenism, and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley: University of California Press.

Foucault, M. (1984), *Le Souci de Soi. Histoire de la Sexualité* 3, Paris: Gallimard.

Furst, P. T. (1986), «Human Biology and the Origin of the 260-Day Sacred Almanac: The Contribution of Leonhard Schultze Jena (1872-1955)», en *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*, Albany: Institute for Mesoamerican Studies, SUNY.

Gallop, J. (1988), *Thinking Through the Body*, New York: Columbia University Press.

Garibay, A. M. (1953-1954), *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols, México: Porrúa.

Garibay, A. M. (ed.) (1973), «Historia de los mexicanos por sus pinturas», en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México: Porrúa.

Gewertz, D. (1984), «The Tchambuli View of Persons: a Critique of Individualism in the Work of Mead and Chodorow»: *American Anthropologist*, 86, pp. 615-29.

Gewertz, D. (1987), *Cultural Alternatives and a Feminist Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gingerich, W. (1988), «Chipahuacanemiliztli 'the Purified Life, in the Discourses of Book VI, Florentine Codex», en J. K. Josserand y K. Dakin (eds-), *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, London: BAR International Series 402.

González Torres, Y. (1991), *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México: Larousse.

Gossen, G. H. (1986), «Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis», en G. H. Gossen (ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*, Albany: Institute for Mesoamerican Studies.

Jaggar, A. y Bordo, S. (eds.) (1989), *Gender/Body/Knowledge/Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, New Brunswick: Rutgers University Press.

Karttunen, F. (1986), *In their Own Voice: Mesoamerican Indigenous Women Then and Now*, Austin: Linguistic Research Center, University of Texas at Austin.

Kirchoff, P. (1968), «Mesoamerica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics», en S. Tax (ed.), *Heritage of Conquest: The Ethnology of Midale América* [1952], New York: Cooper Square Publishers.

Klor de Alva, J. (1988), «Sahagún and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other» en J. Klor de Alva, H. B. Nicholson y E. Quinones Keber (eds.), *The Work of Bernardino de Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteenth Century Aztec México*, Albany: State University of New York.

Klor de Alva, J. (1988), «Contar vidas: La autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua»: *Arbor* (Madrid), pp. 515-516.

Lakoff, G. y Johnson, M. (1986), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra.

Lamphere, L. (1991), «Feminismo y antropología», en C. Ramos (ed.), *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*, México: UAM Ixtapalapa.

Landa, C. (1993), «México hoy en la perspectiva de la corporalidad». Comentarios a la ponencia de A. Rico Bovio, VII Congreso Nacional de Filosofía, Cuernavaca.

Laqueur, T. (1990), *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press.

Las Casas, fray B. de (1967), *Apologética historia*, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas.

Lauretis, T. de (1990), «La tecnología del género», en C. Ramos (ed.), *El género en perspectiva de la dominación universal a la representación múltiple*, México: UAM Iztapalapa.

León Portilla, M. (1983), *La filosofía náhuatl* [1956], México: UNAM, IIH.

León Portilla, M. (1984), *Literaturas de Mesoamérica*, México: SEP Cultura.

Lloyd, G. E. R. (1966), *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in early Greek thought*, Cambridge: Cambridge the University Press.

López Austin, A. (1976a), *Medicina náhuatl*, México: SepSetentas.

López Austin, A. (1976b), «Cosmovisión y medicina náhuatl», en C. Viesca (ed.), *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología médica*, México: IMEPLAN.

López Austin, A. (1984a), *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols., México: UNAM/IIA.

López Austin, A. (1984b), «Cosmovisión y salud entre los mexicas», en A. López Austin y C. Viesca (eds.), *Historia general de la medicina en México*, vol. I, *México antiguo*, México: UNAM, Facultad de Medicina.

Marcos, S. (1989), «Mujeres, cosmovisión y medicina: Las curanderas mexicanas», en O. de Oliveira (ed.), *Trabajo, poder y sexualidad*, México: Colegio de México.

Marcos, S. (1991), «Género y preceptos de moral en el México antiguo: Los textos de Sahagún»: *Concilium*, 6.

Marcos, S. (1993), «Missionary activity in Latin América: Confession manuals and indigenous eroticism», en L. Martín (ed.), *Religious*

Transformations and Socio-Political Change, Berlin/New York: de Gruyter, pp. 237-253.

Martín, L. et al. (ed.) (1989), *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*, Amherst: University of Massachusetts Press.

Myerhoff, B. (1976), «Shamanic Equilibrium: Balance and Mediation in Known and Unknown Words»: *Parábola*, 1.

Nash, J. y Leacock, E. (1981), «Ideologies of Sex: Archetypes, and Stereotypes», en E. Leacock (ed.), *Myths of Male Dominance*, New York: Monthly Review Press.

Olmos A. de (atribuido a) (1973), «La historia de los mexicanos por sus pinturas», en A. Garibay (ed.) (1973).

Ortiz, S. (1993), «El cuerpo en el espiritualismo trinitario mariano», Ponencia en el pre-Congreso del XIII CICAES, San Cristóbal de las Casas.

Ortner, S. B. y H. Whitehead (1989), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.

Parry, M. (1971), *The Making of Homeric Verse*, Oxford: Clarendon Press.

Paso y Troncoso, F. del (1906), *Códice Matritense del Real Palacio*, vol. VII, Madrid: Fototipia de Hausery Menet.

Petchesky, R. (1987), «Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction»: *Feminist Studies* 13/2.

Rosaldo, M. Z. (1980), «The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding»: *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 5/3.

Rubin Suleiman, S. (ed.) (1986), *The Female Body in Western Culture*, Cambridge: Harvard University Press.

Ruiz de Alarcón, H. (1987), «Tratado de las Supersticiones de los Naturales de esta Nueva España», en P. Ponce, P. Sánchez Aguilar y otros, *El alma encantada*, México: FCE/INI.

Sahagún, fray Bernardino de (1989), *Historia general de las cosas de la Nueva España*. (Códice Florentino), Introd., Paleo, Glos. y Notas de A. López Austin y J. García Quintana, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Serna, J. de la (1987) [1892], «Manual de ministros de indios», en P. Ponce, P. Sánchez Aguilar y otros, *El alma encantada*, México: FCE/INI.

Soustelle, J. (1940), *La pensée cosmologique des anciens Mexicains*, Paris: Hermán et Cie.

Sullivan, Th. (1983), *Compendio de la gramática náhuatl*, México: UNAM/IIIH.

Sullivan, Th. (1986), «A Scattering of Jades: The Words of the Aztec Elders», en G. H. Goosen, *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*, Albany, N.Y.: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.

Tedlock, D. (1983), *The Spoken Word and The Work of Interpretation*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Thompson, E. (1975), *Historia y religión de los mayas*, México: FCE.

Viesca, C. (1984), «Prevención y terapéutica mexicas», en *Historia general de la medicina en México, México antiguo*, vol. 1, México: Universidad Nacional Autónoma de México.