

**Sylvia
Marcos**

La realidad no sabe de teoría

**Reflexiones para una
epistemología descolonial**



**LA REALIDAD
NO SABE DE TEORÍA**

**REFLEXIONES PARA UNA
EPISTEMOLOGÍA DESCOLONIAL**

Sylvia Marcos

LA REALIDAD NO SABE DE TEORÍA

REFLEXIONES PARA UNA
EPISTEMOLOGÍA DESCOLONIAL

Sylvia Marcos



Marcos Sylvia, autora

La realidad no sabe de teoría : Reflexiones para una epistemología descolonial / Sylvia Marcos.- - Primera edición.- - México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2025.

242 páginas

ISBN: 978-607-2646-19-3

1. Mujeres – México 2. Feminismo - México 3. Antropología feminista

LCC JL966

DC 320.98

Esta publicación fue dictaminada por pares académicos.

La realidad no sabe de teoría. Reflexiones para una epistemología descolonial

Primera edición, 2025

D.R. 2025, Sylvia Marcos

D.R. 2025, Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Av. Universidad 1001

Col. Chamilpa, CP 62209

Cuernavaca, Morelos, México

publicaciones@uaem.mx

libros.uaem.mx

DOI: 10.30973/2025/realidad_teoría

ISBN UAEM: 978-607-2646-19-3

Cuidado editorial: Jefatura de Publicaciones en Ciencias Sociales del CICSER/

Dirección de Publicaciones y Divulgación de la UAEM

Corrección de estilo: Ayael Pérez

Imagen de portada: ©[Kamchatka] a través de canva.com



Esta obra se distribuye bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Hecho en México

CONTENIDO

Prólogo	
Sylvia Marcos: voz que rompe silencios	
<i>Carlos Barreto Zamudio</i>	7
Presencia de Iván Illich en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos	
<i>René Santoveña Arredondo</i>	13
Introducción	19
Mujeres, cosmovisión y medicina: las curanderas mexicanas	27
Cuerpo y género en Mesoamérica: para una teoría feminista descolonial	65
Curas, diosas y erotismo: el catolicismo frente a los indios	111
Las fronteras interiores: el movimiento de mujeres indígenas y el feminismo en México	137
Feminismos en camino descolonial	187
La insurgencia de saberes avasallados	213
La realidad no cabe en la teoría	227

PRÓLOGO
SYLVIA MARCOS:
VOZ QUE ROMPE SILENCIOS

En el contexto del vasto y complejo campo de los estudios feministas en América Latina, pocos nombres resuenan con tanto impacto como el de Sylvia Marcos. Mujer incansable, académica impecable, feminista apasionada y defensora de los derechos de las mujeres, con un amplio legado y experiencias académicas que van mucho más allá de una definición sintética. El trabajo de Sylvia Marcos ha iluminado, entre muchas otras aportaciones, los estudios de género y ha dado voz a las experiencias de las mujeres indígenas y campesinas, marcando una ruta para la búsqueda de una sociedad más justa.

Este libro compilatorio, que lleva por título *La realidad no sabe de teoría*, representa un reconocimiento más a la rica y multifacética trayectoria de Sylvia Marcos como académica y activista de larga data, en esta ocasión desde la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM) a través del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales (CICSER). A lo largo de sus páginas, se reúne una selección de siete de sus escritos, acompañada de un significativo texto de René Santoveña, misma que abarca décadas de trabajo dedicado, entre otros tantos temas, a la comprensión de las confluencias entre el feminismo y las culturas indígenas en América Latina. En sus páginas encontramos entrelazada la defensa de los derechos humanos con la preservación de la diversidad cultural.

Sylvia Marcos ha sido una voz fuerte en el escenario académico y activista desde décadas atrás. El reencuentro que durante los últimos años ha tenido con la UAEM, institución de la que nunca se ha separado desde hace décadas, ha permitido dinamizar el reconocimiento de Sylvia Marcos, a través de dis-

tintas actividades universitarias, a la vigencia de sus trabajos, el doble legado que nos ha aportado junto con Jean Robert, su compañero de vida, y su trayectoria que la coloca en Morelos, en una historia confluyente con los tiempos de Iván Illich y el CIDOC. El texto de René Santoveña que se integra al libro arroja mucha luz acerca de esta etapa definitiva. A propósito de este robusto nudo relacional, Sylvia Marcos dijo durante la inauguración de la Cátedra Doble Legado: Sylvia Marcos y Jean Robert en junio de 2023:

Llegué a la UAEM en los años primeros en los que fui profesora: mi primera chamba. Era joven, inexperta, pero con muchas ganas juveniles. Algunos de ustedes eran también estudiantes entonces. ¿Qué decirles ahora? Esta universidad ha sido la acompañante del pensamiento crítico de Iván Illich. Yo me formé en el CIDOC. Y la UAEM le dio a Iván Illich un doctorado honoris causa. Iván Illich, era anti-escolaridad. Cuando esta universidad, por medio de René Santoveña, le ofreció un doctorado honoris causa durante su tiempo en rectoría, René me confesó a mí: “No va a aceptar”. ¿Cómo un teórico crítico, filósofo profundo, que veía las limitaciones de la institución escolar, y que se había vuelto famoso en el mundo entero iba a aceptarlo? Y, de repente, ¡sí aceptó! Entonces René se quedó des-tanteado, dijo, ¿cómo le vamos a hacer? ¿qué vamos a hacer con este personaje anti-escolaridad? ¿Cómo le vamos a dar de la UAEM un doctorado honoris causa? Pero la UAEM se lo dio con una gran ceremonia. Y aquí, en este simple hecho, les puedo yo relatar diez o quince experiencias que yo tuve como profesora de psicología aquí. ¡La experiencia de invitar a todos esos genios anti-psiquiatras! Y fue esta universidad la que los aceptó, la que coordinó el evento a través mío, pero con la dirección de Psicología. ¡La dirección de Psicología apoyando la anti-psiquiatría! Era como casi imposible. Y quiero remarcar: la UAEM ha sido la ins-

titución universitaria más crítica de todas las que conozco. Y conozco muchas universidades, he dado clases en muchas partes del mundo. Por eso ahora, a mí, pensadora feminista descolonial, desinstitucionalizada, y antipsiquiatra, ¡me otorga una Cátedra! La UAEM volvió a reconfirmar su trayectoria de pensamiento crítico. Que no quiere decir que todo lo que se haga en la UAEM es crítico, quiere decir que la UAEM tiene la capacidad de reconocer pensamiento que se opone a los saberes convencionales universitarios. Y eso, no cualquier universidad. Yo por eso me quedé en esta universidad, y Jean Robert se quedó 46 años. Y la acogimos, y nos acogió.

Sus investigaciones han abordado temas centrales para las comunidades indígenas, arrojando luz sobre las realidades de las mujeres, particularmente aquellas ignoradas o marginadas. Ha insistido en la importancia de escuchar las voces de las mujeres indígenas y campesinas para la construcción de sociedades más equitativas.

En el volumen, encontraremos siete textos que son análisis vivos acerca de temas como la espiritualidad indígena, la sexualidad, la violencia de género, los saberes avasallados y el impacto del colonialismo. Sylvia Marcos nos lleva a una deliberación profunda, pero sobre todo sensible, desafiando nuestras percepciones y provocando reflexiones que exceden la teoría y los escritos académicos. La obra de Sylvia Marcos no se limita a las discusiones en el aula o a los actos académicos. Ha sido defensora de los derechos de las mujeres, participando activamente en movimientos feministas y de derechos humanos. Su compromiso se refleja en cada palabra que escribe y en cada acción que emprende. Su trayectoria es un testimonio de la capacidad del conocimiento y la investigación como detonantes del cambio social.

En este libro nos encontramos con una compilación de ensayos y artículos que representan un amplio espectro de temas y preocupaciones que han marcado la carrera de Sylvia

Marcos. Desde su análisis de las prácticas indígenas hasta sus reflexiones sobre feminismo y cosmovisión indígena, cada texto es un recordatorio de la importancia de su trabajo, de una mente inquisitiva y apasionada que nunca ha dejado de cuestionar, explorar y comprometerse. Es por ello que, a lo largo de los años, Sylvia ha sido una figura inspiradora para muchas personas, tanto dentro como fuera del mundo académico.

Uno de los aspectos más notables de su trabajo es su capacidad para conectar lo personal con lo político y lo teórico. En sus escritos y en su propia voz, que he contado con la enorme fortuna de escuchar en distintas ocasiones, constantemente comparte experiencias personales y anécdotas que humanizan sus análisis y nos recuerdan que detrás de cada teoría hay una vida vivida y que, a veces, quizá más de las que estamos dispuestos a aceptar en el ámbito académico: la realidad no cabe en la teoría. Sus reflexiones más profundas pueden ser a la vez desafiantes, pues nos insta a mirar más allá de las abstracciones académicas y a reconocer en las luchas lo personal y lo político a la vez.

Sylvia Marcos ha observado con claridad momentos de avance y desafío en la lucha por la igualdad de género en América Latina y en el mundo. Su optimismo persiste, aún frente a la adversidad, y es una fuente de inspiración. Nos recuerda que la solidaridad y la acción colectiva han transformado sociedades enteras. En la obra de Sylvia, además, encontramos su compromiso con la interculturalidad y el diálogo entre perspectivas y saberes. Reconoce el aporte mismo de la diversidad cultural y la importancia de aprender de las tradiciones indígenas y afrodescendientes. Su enfoque respetuoso y colaborativo ha abierto puertas para el entendimiento mutuo y ha promovido una mayor inclusión.

En su incansable búsqueda de la justicia de género, Sylvia Marcos también ha destacado la importancia de la educación y la conciencia. Su trabajo ha sido referente para la formación de generaciones de académicos y activistas com-

prometidos con la causa feminista y con otras tantas causas. Su legado perdurará en aquellos a quienes ha inspirado a cuestionar al mundo y sus estructuras más profundas.

En última instancia, este libro compilatorio es un tributo a la visión, el compromiso y el empuje de Sylvia Marcos. Es una invitación a todos nosotros a adentrarnos o volver a andar su legado, a seguir rompiendo silencios en la búsqueda de un mundo más justo.

Carlos Barreto Zamudio

PRESENCIA DE IVÁN ILLICH
EN LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DEL ESTADO DE MORELOS

I

A principios del año 2002, la Dra. Alicia Puente Lutteroth pidió entrevistarse conmigo para plantear diversos asuntos relacionados con la Facultad de Humanidades, de la cual ella era la directora. Llegó puntual a la cita y examinamos uno a uno los temas que motivaron su visita. Al final me dijo, con cara de alguien que va a cometer una travesura, que quería someter a mi consideración la idea de que la universidad le otorgara el Doctorado Honoris Causa a Iván Illich. Ella se dio cuenta de inmediato de la sorpresa que provocó en mí persona semejante planteamiento, entonces me preguntó:

—¿Qué te parece?

—Me parece fantástico, pero tengo la impresión de que no lo va a aceptar —le contesté.

—Queríamos saber tu opinión, al ver que estás de acuerdo lo vamos a intentar —aseveró con una sonrisa pícaro.

—Creo que sería muy honroso para la universidad el que una figura intelectual como la de él aceptara el doctorado, sería extraordinario —agregué todavía sorprendido y evoqué el primer texto que leí de Iván Illich.

Era el año de 1979, yo tenía 18 años y cursaba el cuarto semestre en la Escuela de Psicología. Un pedagogo español que nos impartió la clase de Psicología Educativa nos pidió que leyéramos un pequeño ensayo denominado: “En América Latina ¿Para qué sirve la Escuela?” El texto tuvo un impacto

profundo y duradero en mi vida, quedé fascinado con su lectura, pues, por un lado, confirmaba varias de las objeciones que yo sostenía respecto a la escuela y, por el otro, enriquecía con nuevos argumentos la crítica hacia el funcionamiento escolar en su conjunto.

—Muy bien Alicia, como quiera que sea, primero se debe consultar con el eventual galardonado si está dispuesto a recibir la distinción. De ser así, se debe seguir el procedimiento que se establece en el Reglamento de reconocimiento al mérito universitario para someter a la consideración del Consejo Universitario el otorgamiento de la máxima distinción que la universidad otorga. De obtener la anuencia, prepararíamos la ceremonia. Una vez que se fue la Dra. Puente pensé para mis adentros: “En verdad sería formidable, pero no lo va a aceptar”.

Cuando, al cabo de algunos meses después, la Dra. Puente me informó que Iván Illich estaba de acuerdo en recibir la distinción, mi sorpresa original se convirtió en verdadero entusiasmo. Le felicité efusivamente no sólo por el resultado de la gestión realizada, sino por la audacia misma de la propuesta. Solicité que el Lic. Manuel Prieto, Secretario General, acudiera a mi oficina para que acordáramos entre los tres la fecha de la sesión extraordinaria del Consejo Universitario en la que entregaríamos el doctorado. Quedamos en que sería el 5 de diciembre de 2002.

El hilo conductor de la trama que estamos narrando es el de una sucesión de propuestas y noticias inesperadas. El 2 de diciembre de 2002 nos enteramos que, tras una prolongada afección de cáncer en su rostro, Iván Illich había fallecido, a los 76 años, en Bremen, Alemania.

Decidimos junto con la Dra. Alicia Puente mantener nuestra intención de otorgar el Doctorado Honoris Causa, en este caso *post mortem*, de manera que el 5 de diciembre de ese año, sometimos a la consideración del Consejo Universitario el que nuestra institución le confriera al impulsar del

Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) la máxima distinción que la universidad otorga.

La Dra. Puente Lutteroth expuso el carácter y el alcance de la obra del multicitado autor, enfatizando que Iván Illich había aceptado en vida recibir el doctorado. En mi intervención expresé mi total respaldo a los planteamientos de la directora de la Facultad de Humanidades, añadí algunas consideraciones complementarias y señalé que, en caso de aprobarse la entrega del doctorado, la ceremonia tendría el carácter de *post mortem*. El pleno del Consejo Universitario aprobó la iniciativa.

La Dra. Puente comunicó a Valentina Borremans la decisión apenas referida, así como la disposición de la universidad de que la fecha de la ceremonia sería para cuando ella lo definiera.

El 18 de marzo de 2004, se efectuó la sesión solemne del Consejo Universitario para entregar el Doctorado Honoris Causa a Iván Illich, de quien el Secretario General dio lectura de su semblanza curricular. Quien esto escribe hizo una serie de consideraciones respecto a la repercusión y a la actualidad de los planteamientos formulados por el pensador austriaco. Valentina Borremans recibió la medalla y el diploma alusivo. Por último, Javier Sicilia ofreció el discurso de recepción del doctorado, en el que terminó expresando “hoy en que Valentina Borremans y sus amigos recibimos este doctorado que la Universidad Autónoma del Estado de Morelos le otorga, quiero concluir de honrar la memoria de Iván Illich, invitando a cada universitario a redescubrir y a defender esa sobria ebrietas sin la cual la universidad y la mirada humana habrán muerto bajo el peso de la sociedad económica que corrompe todo”.¹

¹ Acta de la Sesión extraordinaria del Consejo Universitario del 19 de marzo de 2004, UAEM, 2004, p. 3.

II

En 1972, Sylvia Marcos y Jean Robert llegan a vivir a Cuernavaca. Al poco tiempo acuden por primera vez al CIDOC, fundado por Iván Illich en 1966. La pareja quedó gratamente sorprendida por la intensidad y relevancia de los debates que ahí ocurrían. Se convirtieron en asiduos participantes en los seminarios, talleres y conferencias organizadas por el CIDOC, en los que se examinaban con rigor las perniciosas consecuencias de haber abandonado todo sentido del límite que es propio de la sociedad industrial avanzada.

Al tiempo que Sylvia Marcos y Jean Robert comenzaron su actividad docente en la UAEM, ella en la Escuela de Psicología y él en la de Arquitectura, una y otro coordinaban seminarios en el CIDOC. A través de esa vía, un fructífero vaso comunicante se establecía entre el CIDOC y la UAEM. Estudiantes de Psicología y Arquitectura tuvieron la oportunidad de acudir a las actividades del Centro, así como de dialogar con Iván Illich.

Adicionalmente, Sylvia Marcos entró en contacto con la monja y activista belga Betsie Hollants, quien tras haber trabajado en el Centro de Investigaciones Culturales (CIC) y el CIDOC con Iván Illich, funda en 1969 el Centro Intercultural de Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL). La presencia de Sylvia en el CIDHAL fortalece la perspectiva feminista que ahí se cultivaba.

En enero de 1974, Sylvia Marcos participa y colabora en la organización de un Seminario sobre Alternativas institucionales en la sociedad tecnológica, coordinado por Iván Illich, al que acude el prestigiado psiquiatra italiano Franco Basaglia. Este seminario es uno de los antecedentes para la creación de la Red de Alternativas a la Psiquiatría, en la que convergen psiquiatras y psicólogos inconformes con las concepciones y tratamientos predominantes para con quienes son catalogados como locos.

Sylvia Marcos asiste a los tres primeros encuentros de la citada red, celebrados en Bélgica, Francia e Italia, respectivamente, entre 1975 y 1977. Para 1978, se le designa como la coordinadora del cuarto encuentro, celebrado en Cuernavaca, con la participación de docentes y estudiantes de la Escuela de Psicología. En 1981, de nueva cuenta es la coordinadora del quinto encuentro, llevado a cabo en la Ciudad de México. Durante el transcurso de estos eventos internacionales, participaron destacados intelectuales y críticos a la Psiquiatría como Franco Basaglia, David Cooper, Félix Guattari, Ronald Laing, Franca Ongaro, Marie Langer, Mony Elkaim y, por supuesto Sylvia Marcos.

Jean Robert, por su parte, se convirtió en interlocutor permanente de Iván Illich, colaboró con él en la elaboración conceptual en algunos de sus trabajos, entre ellos el libro *Energía y equidad*. De 1986 a 1990, viajaba en los inviernos a la Universidad de Pennsylvania donde, junto a Iván Illich, organizó seminarios y dictaba clases sobre temas relacionados con una comprensión histórica de la modernidad.

Durante más de 40 años de actividad docente, Jean Robert se encargó de difundir la obra de Iván Illich, de la cual era profundo conocedor, así como de los trabajos que conjuntamente efectuaron.

En diciembre de 2008, participó en el “Coloquio Iván Illich”, cuatro años más tarde organizó un coloquio semejante, a propósito del décimo aniversario de la muerte de Illich. Pocos años más tarde, en mayo de 2015, junto a otros universitarios participó activamente en la apertura y desarrollo de la Cátedra Iván Illich.

Poco después, de junio a septiembre de ese año, coordina el taller “Iván Illich en la actualidad”. Al año siguiente, junto a Javier Sicilia y Roberto Ochoa organiza el Simposio “Iván Illich. Lo político en tiempos apocalípticos”, con motivo del 90 aniversario de su nacimiento. En dicho evento participaron intelectuales y académicos de primer nivel como Jean

Pierre Dupuy, Etienne Verne, David Carlye, Martina Kaller, Carl Mitcham, Barbara Duden, Humberto Beck, Sylvia Marcos y Miguel Valencia, entre otros, del 29 de agosto al 2 de septiembre de 2016.

En el marco de la Cátedra Iván Illich, el 21 y el 22 de agosto de 2018, Jean Robert dicta la conferencia “La ópsis histórica: acercamiento a la historia de la mirada de Iván Illich”, asimismo se efectuó un homenaje a Jean Robert, como tributo a su prolífica carrera universitaria.

La presencia de Iván Illich en la UAEM tuvo, por supuesto, otros actores y otras actividades. Sin embargo, las voces que contribuyeron decisivamente al conocimiento y difusión de su obra son las de Sylvia Marcos y, sobre todo, la de Jean Robert.

La casa de estudios Sylvia Marcos-Jean Robert, que pretende constituirse en asociación civil, tiene la intención de suscribir un convenio con la UAEM, con el objeto de proteger y resguardar el doble legado construido por la pareja. En dicho espacio se buscará estudiar, investigar, reflexionar y difundir aquellas vertientes del pensamiento crítico que abran alternativas al derrumbe de la sociedad a la que pertenecemos.

René Santoveña Arredondo

INTRODUCCIÓN

Desde hace años he transitado entre los feminismos que asumo como míos, y los que me son cercanos, como los de las mujeres indígenas. Recuerdo que, en las reuniones previas al Año Internacional de la Mujer, en 1975, ya veía que estábamos perdiendo la percepción de las diferencias entre nuestra situación de mujeres, principalmente urbanas y universitarias, y la de las mujeres de los pueblos. El proyectar “lo nuestro” en ellas, ya me molestaba.

Acababa de terminar mis estudios de psicología clínica y había aprendido a reconocer el mecanismo de la “proyección”. Además de pasar varios años en la biblioteca del CIDOC (Centro Intercultural para el Decrecimiento y la Organización Comunitaria), revisando los documentos de los primeros cronistas coloniales. Por muy distorsionados que fueran sus reportes, por su posición de colonizadores y conquistadores, en ellos aparecía algo que era irreducible a la forma en que se estructuraban las relaciones de género en mi entorno.

Luego de leerlos, salía de la biblioteca y en el jardín de ese espacio de comunidad de aprendizaje desescolarizado, conversaba con Chanta, la pintora de amates y curandera indígena, quien me introducía a su mundo de Ameyaltepec, en el Guerrero de esos años. Ni el mundo ancestral mesoamericano, reflejado con todos sus sesgos culturales en los escritos de los cronistas, frailes y conquistadores, ni el otro, el del campo contemporáneo, compaginaban con mi propia experiencia dolorosa, familiar y universitaria, de valores y sujeciones patriarcales. Evoco las arenas movedizas, las incertidumbres, las ambivalencias de mis comienzos y hasta del presente, para poner mi propio “conocimiento situado” al descubierto.

La perspectiva de los trabajos reunidos aquí, emerge de la etnohistoria, la antropología y la teoría feminista. Abreva de la interpretación de documentos y fuentes primarias; códices, crónicas, recuentos de los frailes que evangelizaron al continente, las narraciones de soldados, conquistadores y colonos que invadieron estas tierras. Es forzosamente interdisciplinaria o multidisciplinaria.

La lectura de esas fuentes primarias era casi lo único, aparte de los Códices, que quedaba de esas civilizaciones de transmisión oral y que escribían con pictoglifos, pictogramas, ideogramas y fonemas. Estas fuentes coloniales cuando estaban escritas alfabéticamente, aparecían en español antiguo principalmente.

Se trataba de leer, como recomienda Walter Benjamin, la historia a contrapelo. Siempre en mente, la búsqueda de esas presencias femeninas, invisibilizadas por el pensamiento antropocéntrico y colonial; sobre aquellas formas de vivir y encarnar lo femenino y de ser mujeres. Esta búsqueda desemboca en años de confrontación hermenéutica, interpretativa y comparativa con aquello que ciertos estudios de género habían elaborado desde el Norte geopolítico. Prominentemente, el pensamiento Mesoamericano no influyó en las teorizaciones colonizadas de feminismos académicos o activistas en México.

La tarea de estructurar un pensamiento feminista descolonial invitaba a emprender caminos nuevos, dialógicos, fundamentados en el origen de las presencias y prácticas de mujeres; como se han vivido por siglos en las tierras de las Américas.

Referencias de autores sobre mis análisis descoloniales

Nelson Maldonado (2009), en sus comentarios y reseña de mi trabajo, propone y revela que mi enfoque es transdisciplinar, transmoderno; y Dussel (1996) ha dicho también que mi trabajo es postsecular y descolonial. En mis escritos e investigaciones no me reconozco exclusivamente ni como antropó-

loga, ni como filósofa, ni como socióloga o historiadora, y ni siquiera como psicóloga o politóloga. He cosechado en esos campos, sin dejarme constreñir a uno solo, tratando siempre de transgredir sus mutuas fronteras, fluyendo a través de ellas; atraída por toda perspectiva que me ofrezca una forma de volcar mis observaciones, reflexiones y en alimentar mis prácticas. Es una forma de la “a-disciplina” que emerge de las prácticas y las reflexiones en el quehacer hoy del CIDE- CI-Unitierra (Centro de Integración del Desarrollo del Emprendimiento y Capacitación Integral) en Chiapas.

Tampoco me he limitado a una sola cuestión, los saberes subyugados y sus insurrecciones han sido mi tema, tanto como el género, que queda siendo para mí, la dimensión definitoria que da a esos saberes sus particularidades.

Confieso una rebeldía que a pesar de mi formación y mis buenas relaciones con universidades como la UAEM, que ahora publica este libro con varios de mis trabajos, también me ha mantenido crítica y a veces al margen de las instituciones. Es importante para mí compartir el motivo de esta postura. Desde que fui convocada por el EZLN (interpelada desde su irrupción en 1994, por sus lúcidas iniciativas a lo largo de los años y, finalmente, por sus invitaciones personales a participar en diversos seminarios, coloquios y festivales internacionales) me encuentro en tránsito hacia una forma de expresión que, no dejando aún la forma escrita, está a la búsqueda de un lenguaje, de formas, de un tono y de un estilo de recolección de palabras cuyos significados rebasen los mundos académicos.

Estoy oscilando entre el afuera y el adentro de la academia, pero más inclinada en alimentar las prácticas insurgentes con mi pensamiento. Muchos de mis escritos dan testimonio de ello. Estrictamente hablando, no pretenden divulgar saberes sobre las mujeres, sino estar a la escucha de sus discursos y prácticas. Mi empeño me coloca en un lugar incómodo entre el compromiso político, la investigación comprometida y la antropología activista.

Ante las mujeres organizadas políticamente, procuro no sólo estar atenta a sus discursos, sino también “leer” cuidadosamente sus prácticas. Estas son acciones de cuerpos y materia asentada en un lugar/suelo. El universo maya/indígena en general, funde el espíritu con la materia y el cuerpo; con la colectividad relacional y cósmica en la que se inscribe. Trato de detectar estas constantes. Eso, para mí, es entrar en la elucidación epistémica de los actos de esas mujeres, que como alzadas e insurgentes, constituyen literalmente “nuevos sujetos sociales”. Además, trato de mantener mis escritos libres de neologismos, que quizás aquí me podría permitir con moderación, evitando cargarlos con excesivas citas y referencias exigidas en los trabajos académicos.

Las mías son incursiones fascinadas, cautelosas y a veces vacilantes, en otros mundos de significados para entreverlos desde otro lugar. No existe definición académica para lo que busco, y eso explica también el estilo de mis comentarios. Busco pistas que me expliquen en dónde se coloca mi quehacer (Tlostanova, 2009; Waller, 2008; Maldonado, 2009).

Desencuentros entre teoría y emergencias prácticas

Fui invitada hace tiempo, por la reconocida asociación feminista Flora Tristán, a participar en un foro sobre mujeres en el marco de la Cumbre de los Pueblos, en Lima, Perú. Rodeada por las principales representantes de la asociación, hice una presentación en la que recogí las palabras, prácticas, y experiencias de las mujeres neozapatistas en lucha. Inevitablemente, surgió en la discusión el término de “complementariedad”. Alguna de las asistentes lo denunció como inapropiado a la búsqueda de la igualdad de género. La controversia que se desató, se ha vuelto un lugar común del conflicto entre las actitudes de los feminismos urbanos y las posturas cada vez más coherentes, aunque frecuentemente secretas, que se gestan desde los movimientos

indígenas de mujeres. Una compañera feminista urbana, por ejemplo, dijo desde el público, palabras más palabras menos: “A mí, cuando hablan de la complementariedad, me dan ronchas”.

Reconozco el valor de esa mujer que no vaciló en expresar una opinión radicalmente opuesta a lo que yo acababa de defender. Se concluyó la discusión sin que ninguna de mis acompañantes en la mesa se atreviera ni a cuestionar, ni a apoyar lo que yo había presentado. Me preparaba a salir de la sala, cuando vi un grupo de seis mujeres acercarse a mí. Mis colegas de mesa ya se habían escabullido. Ninguna pensó que había algo más que querían debatir, proponer, o hacerme alguna invitación. Estas mujeres indígenas que venían a mi encuentro parecían querer asegurarse de que ya sólo ellas y yo estábamos ahí. Sigilosas y vigilantes, se presentaron como integrantes de “una organización de mujeres en los bordes del lago Tititicaca”. Añadieron, acercándose más a mí como para impedir que alguien más las oyera: “Queremos su dirección y estar en contacto con usted en México [...] ¿Verdad que es cierto eso de la complementariedad?”, añadieron con voz enfática. “Nosotras la defendemos, pero no podemos decirlo en público, porque nos rechazan”.

No fue necesario que explicitaran quién. No tuvieron que agregar que, quienes las rechazaban eran las feministas y los grupos de mujeres urbanas, pero su presencia ahí lo volvía evidente. El momento que eligieron para hablar conmigo, después de que el debate hubiera finalizado y que ya todas las demás personas hubieran dejado el lugar, implicaba que no se habían atrevido a discutir con las académicas enronchadas por la complementariedad. Como mujeres indígenas, pobres e “iletradas”, no quisieron lanzarse a un debate en público. Pero decidieron que a mí me querían adoptar, aprobar en silencio y en secreto, valiéndose del mecanismo de supervivencia clásico de los oprimidos, que no juzgan prudente disentir abiertamente con los representantes de los poderes y las élites. Las vi radiantes de encontrar un eco en esta mujer urbana,

yo, intelectual, vinculada con las y los zapatistas, y hablando desde esas experiencias.

Para las feministas urbanas, comprometidas con los derechos nuestros como mujeres, el término de complementariedad conlleva la noción de jerarquía. Algo como aquello que proclamaba la carta de Melchor Ocampo que, hace unos años, logramos suprimir del protocolo ritual requerido en los matrimonios civiles. ¿Recuerdan? La mujer debe obediencia, paciencia, sumisión al varón quien es la autoridad y cabeza del hogar y, por extensión, en todos los ámbitos de la sociedad. Sin embargo, el concepto de complementariedad, aparece como un rasgo fundamental de las cosmovisiones de las Américas. Pero aquí, es expresión de una proporcionalidad asimétrica explicada, estudiada y defendida en el género vernáculo, tanto por Jean Robert (2017) como por Iván Illich (2008). Como tal, es hoy frecuentemente reclamado por las mismas mujeres indígenas, organizadas en sus declaraciones, demandas y propuestas.

Convocatoria para acompañar las luchas de mujeres indígenas

El porqué de la convocación que he recibido desde abajo, desde las agrupaciones indígenas, los movimientos sociales e insurgentes que se inscriben en las identidades indias, y de sus mujeres, queda siendo un misterio para mí. La pequeña anécdota peruana que acabo de relatar sólo es un ejemplo, entre muchos, de experiencias de acercamiento de mujeres y organizaciones indígenas hacia mí. Desde agrupaciones como los “13 Pueblos del Estado de Morelos”, hasta organizaciones sociales y políticas en Chiapas y otros estados de la República.

Viví experiencias análogas más allá de nuestros territorios: desde los altiplanos andinos, el desierto del Negev de las beduinas, las costas de Nueva Zelanda de las maori, hasta las

regiones montañosas del nordeste de la India donde viven los naga. Estos encuentros no nacen de invitaciones elaboradas en terminología académica, sino de mujeres que me escuchan, me leen y me convocan. Supongo que lo hacen porque “les gusta” lo que digo, o lo aprueban. ¿Se sienten representadas? ¿Sienten que las comprendo? ¿Perciben una aportación política novedosa en mis posturas? Que queden las interrogantes.

La justicia cognitiva, la búsqueda de una postura radical en contra de la colonialidad del saber y del ser, son la base de mis esfuerzos, desde la reformulación de las relaciones de género como búsqueda de equidad —pero cuidando el “adentro” de contextos epistémicos propios— hasta la forma en que se puede investigar y actuar en coalición con otras fuerzas sociales para transformar, desde abajo, las injusticias prevalecientes en los contextos en los que vivimos. Es una apuesta que empieza con la lectura de las prácticas vividas, los discursos emitidos, los lugares corporizados, las miradas reflejadas.

Y es también una apuesta a decirlo sin neologismos, sin excesos de referencias, sin complicaciones innecesarias para poder colaborar con los movimientos vivos. Para mí, sería una “inversión teórica”, “otra teoría”, en la que el andamiaje conceptual quedaría reducido a un mínimo, colocado en el abajo y en la periferia para evitar, en lo posible, incorporar elementos de interpretación que no corresponden a las prácticas de conocimiento y de acción vividas. La parte amplia y central quedaría arriba, con las voces, los discursos y las acciones de las actoras y actores sociales. Así, empiezo a concebir una propuesta de otra forma de hacer teoría.

Sylvia Marcos

Referencias

- Dussel, E. (1996). *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands; Humanities Press.
- Illich, I. (2008). El género vernáculo (1982). *Obras reunidas* (pp. 188-322), vol. II, traducido por Mariano Xavier Sánchez Ventura y Blanco. Fondo de Cultura Económica.
- Maldonado, N. (2009). Sylvia Marcos's taken from the lips as a post-secular, transmodern, and decolonial methodology. *The CLR James Journal of the Caribbean Philosophical Association*, 15(1), 267-272.
- Robert, J. (2017). El género vernáculo: un concepto heurístico. *Voz de la Tribu*, 12, 33-37.
- Tlostanova, M. (2009). On Sylvia Marcos' Journey along the Spiral of Nahuatl Gender and Eros. *The CLR James Journal of the Caribbean Philosophical Association*, 15(1), 277-282.
- Waller, M. (2008). Una sola voz mata nuestras dos voces: feminismo del "Primer mundo" y compromisos feministas transculturales. *Diálogo y Diferencia. Retos feministas a la globalización* (pp. 235-281). UNAM; CEIICH; Instituto de la Mujer para el Estado de Morelos.

MUJERES, COSMOVISIÓN Y MEDICINA: LAS CURANDERAS MEXICANAS¹

El estudio de las terapéuticas tradicionales es inseparable de la cosmovisión en la cual están inscritas. Por otro lado, el predominio de mujeres en la terapéutica tradicional mexicana, hace pertinente el análisis del género como dimensión de los poderes terapéuticos, espirituales y comunitarios.

El presente estudio se cuenta entre aquellos esfuerzos —provenientes, principalmente, del área de los estudios de la mujer— por trascender las barreras de las disciplinas particulares: “la disciplinamiento en sí misma, es una fragmentación de la experiencia social, un estilo de análisis que no puede describir adecuadamente la totalidad de la experiencia humana” (Boxer, 1982). Esta es la posición que se han apropiado y ejercitado los estudios académicos sobre la mujer en los últimos años.

Lo que presento aquí es una panorámica de mi estudio sobre los poderes curativos populares en México, que he realizado a partir del trabajo *in situ* en varios templos espiritualistas, tanto de Morelos como de la Ciudad de México (Marcos, 1983), complementando esta investigación con diversos materiales documentales.

Desde la época prehispánica hasta la actualidad, encontramos como una constante, un fuerte predominio femenino en el curanderismo. Por ende, nuestro tema es el curanderismo visto desde una perspectiva doblemente feminista: primero, por compartir el enfoque transdisciplinario más que pluridisciplinario de la metodología feminista; segundo, por dirigirse a

¹ Publicado en Oliviera, O. (Ed.). (1989). *Trabajo, poder y sexualidad*. El Colegio de México.

estudiar las prácticas de “curanderos”, que en la mayoría de los casos son mujeres.

Recolectar indicios y juntarlos como fragmentos de un mosaico roto, ha sido una labor casi detectivesca. Era desenterrar una evidencia que permaneció tanto tiempo invisible: una mayoría de mujeres en las funciones de cuidado a la comunidad y de intermediación con lo sobrenatural; esto salta a la vista en las múltiples monografías de las diversas zonas culturales de nuestro país y en los estudios sobre curanderas particulares.

La paciente búsqueda de un contexto que confriera un sentido tanto a los hallazgos de estos estudios como a mi investigación, me estimuló a enmarcar las experiencias de las curanderas dentro de lo sagrado y lo divino, en el flujo cósmico mesoamericano que hace trascender sus experiencias particulares. Este contexto permite interpretar fenómenos actuales muy comunes en nuestra sociedad, entretejiéndolos, a través del tiempo, con las experiencias de otras mujeres que vivieron en Mesoamérica. Esa continuidad, en el contexto de elementos refuncionalizados (López Austin, 1984b), nos remite a lo que la *historia de las mentalidades* califica de movimientos de larga duración (Alberro y Gruzinski, 1979).

Pienso que el predominio femenino en el curanderismo se arraiga en estos movimientos de larga duración que, atravesando todo el periodo colonial, nos remiten a épocas anteriores cuando florecía en todo su esplendor una concepción del mundo, que con sus variaciones, abarcaba a toda Mesoamérica. Por lo tanto, parte de mi trabajo consiste en revelar los rasgos que ligan las prácticas curanderiles de nuestra época con la *cosmovisión mesoamericana* (López Austin, 1976, 1984b, p. 362).

Todo mi estudio se estructurará en la tensión entre esos dos niveles apoyándome en dos clases de fuentes documentales provenientes de disciplinas distintas: Estudios etnológicos y antropológicos publicados, fundamentados en trabajos de campo, realizados en el área mesoamericana en fecha más o

menos reciente. Fuentes primarias y secundarias relativas a la historia de Mesoamérica —y más particularmente de México— centradas en la descripción e interpretación profundas de la cosmovisión mesoamericana.²

Los estudios etnológicos consultados se inscriben en un periodo temporal que va desde 1930 hasta la actualidad, procurando seguir aquellos antropólogos cuyas aportaciones dejaron huella en la comprensión de la multiplicidad cultural de nuestra región y de nuestro país. Además de estos estudios y fuentes primarias, es importante señalar, en el esfuerzo por recobrar algo de la cosmovisión mesoamericana, la inclusión del pensamiento de Michael Foucault, particularmente respecto a su premisa de una existencia de *epistemei*, de campos del discurso que conforman una época, que delimitan sus formas de pensamiento y su construcción de un orden del universo.

¿Cómo se sienten ellas, las curanderas, vinculadas con el cosmos? ¿Cómo entienden su propia función curativa, cómo la ejercen? En su manera de contestar estas preguntas encontramos formas de pensamiento, rasgos epistemológicos análogos a los de la cosmovisión mesoamericana.

El concepto de cosmovisión que utilizo en este artículo está vinculado con el de episteme en el sentido foucaultiano. Así como él describe el malestar y el desasosiego que se apodera de nosotros al encontrarnos con un orden de las cosas diferente al nuestro, así podemos hablar de nuestro desasosiego e incomodidad ante la alteridad de la cosmovisión mesoamericana, lo cual nos puede llevar a rechazarla por absurda e impensable.

Foucault (1986, p. 5) describe los elementos de “heterotopías” que inquietan porque minan secretamente la sintaxis

² Algunos de los estudios consultados incluyen los trabajos de Olavarrieta, Foster, Redfield y Villa Rojas, Nash, Guiteras Holmes, Vogt, Silver, Holland, Madson, Rubel, O’Neill, Collado, Kearney, Finkler, Ortíz, Lagarriaga, Zolla, etcétera.

“y no sólo la que construye frases, sino aquella menos evidente que hace ‘mantenerse juntas’ a las palabras y las cosas”, y pregunta: “¿a partir de qué tabla, según qué espacio de identidades y semejanzas, de analogías, hemos tomado la costumbre de distribuir tantas cosas diferentes y parecidas?” Nuestra episteme es sólo una de las *epistemei* posibles, una y diferente de la episteme mesoamericana.

Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá (Foucault, 1986, p. 5).

Es a partir del reconocimiento de otra concepción del mundo diferente a la nuestra, como pretendo recobrar y dilucidar el sentido de la presencia de lo femenino, tanto en las cosmovisiones mesoamericanas, como en los actos rituales y curativos pertenecientes a la “medicina tradicional” actual. Aunque existen innumerables estudios serios y valiosos que han mencionado la preponderancia de mujeres en el curanderismo,³ hasta la fecha no hay ninguno que haya intentado asociar la presencia femenina en el panteón mesoamericano, con la preponderancia de las mujeres en el curanderismo contemporáneo, objetivo del presente trabajo.

³ Zolla (1986), en un reciente artículo basado en una investigación de campo, señala un dato estadístico: 65 % de los terapeutas tradicionales eran mujeres. Otros han mencionado su predominio en la época prehispánica (De Sahagún, 1956; Viesca, 1984b) y aún otros, su primacía en el siglo xvii (Ruiz de Alarcón, 1953). Mencionamos también cuán reveladora es la presencia mayoritaria de mujeres en todos los niveles de poder ritual dentro del campo del espiritualismo (Lagarriga, 1975; Kearney, 1977).

Cosmovisión

La cosmovisión, siendo “un producto cultural colectivo”, señala al individuo su articulación con las fuerzas de la naturaleza, y también su vinculación con los otros seres de su entorno. Es profundamente colectiva, pero también es espacio de singularidad, ya que es apropiada por individuos, y es en este rejuego donde se da la pluralidad (pues, como señala López Austin, no hay dos individuos que tengan una idéntica cosmovisión). En este ámbito de la apropiación personal se encuentra la importancia de las autopercepciones de las curanderas como intermediarias entre el orden de lo divino y el orden de lo terrenal.⁴

Determinar las características de la cosmovisión mesoamericana supone unir fragmentos y desentrañar significados que llegan hasta nosotros en forma inconexa, repetitiva y frecuentemente alterada por prejuicios y evaluaciones de los primeros cronistas.⁵ Sin embargo, el rescate de dichos

⁴ Para integrar el concepto de cosmovisión en el contexto macrosocial de la sociedad mexicana actual, nos fundamentamos en los avances teóricos propuestos y elaborados por López Austin en *Cuerpo humano e ideología*. Implícitas en nuestro análisis y sirviendo de marco de referencia, se encuentran las definiciones de sistema ideológico, cosmovisiones subordinadas o marginales, y complejo ideológico.

⁵ Así, Aguirre Beltrán (1980, p. 37) dice: “La falsa visión que ostentan tratadistas tan insignes como Alarcón, Serna y Ponce al tocar este aspecto fundamental de la medicina indígena, es fácil de explicar en individuos cuyos prejuicios religiosos les impiden ver otra cosa que no sea la obra del demonio [...] en la mística aborígen”, y añade (p. 110): “Sahagún, al describir al nagual, le llama brujo y le asigna características —como la de chupar niños que no aparecen en relación suministrada por los informantes en su propia lengua. Ruiz de Alarcón a su vez, al narrar casos que hemos identificado como *tonalismo*, no sólo confunde los conceptos de *tona* y *nagual*, sino que aún llega a atribuir su producción a pacto expreso o tácito con el demonio. Los rasgos extraños, introducidos por los autores cristianos, son fáciles de explicar si consideramos las dificultades que [...] experimentan los investigadores científicos para despojarse de preconceptos arraigados en su cultura, que alteran sus observaciones”. Miguel León-Portilla

elementos es imprescindible para recuperar el total de una episteme que nos revele los significados de esa cosmovisión prehispánica y contemporánea que enmarca a las prácticas religiosas y curanderiles actuales.

Entre las particularidades constitutivas de la cosmovisión mesoamericana quisiéramos señalar sólo aquellas que implican una ruptura con la episteme moderna. Por ello, exigen de nosotros un salto epistemológico para poder respetarlas. La primera, evidente en cualquier discurso hablado de las curanderas, o presente en los textos de los informantes de De Sahagún (o en los conjuros de Jacinto de la Serna o de Ruiz de Alarcón, 1953), es la continuidad entre el orden de lo sagrado y lo profano.

No existe una solución de continuidad entre ambos dominios. Se interpenetran, por así decirlo, naturalmente. Algunos autores hablan de identificación entre el mundo natural y el prenatal (Aguirre Beltrán, 1980). Este aspecto particular conforma un estilo de espacio terapéutico muy especial, en el que las deidades intervienen en forma directa para enfermar o para sanar.

En otras palabras, la compenetración de dominios que la cultura moderna separa, conforma un “espacio terapéutico” *sui generis* donde los humanos y las divinidades interactúan continuamente.

(1963) señala: “Desde un principio, quienes entraron en contacto con otras culturas, con frecuencia describieron indistintamente hechos e instituciones peculiares a otros pueblos, sirviéndose para ello de conceptos claramente inadecuados. Se aplicó, para dar un ejemplo, la idea de Imperio a lo que sólo era quizás un conglomerado o confederación de tribus. En una palabra, se hizo proyección espontánea y más o menos ingenua, de ideas propias para explicarse realidades extrañas, cuya fisionomía no se alcanzaba a entender” (El pensamiento prehispánico. *Estudios de Historia de la filosofía en México*. UNAM). Manuel M. Moreno escribía ya en 1931, que tanto cronistas como conquistadores habían hecho “la simple sustitución de términos que, aunque arbitraria, resulta cómoda y por eso es que en muchas ocasiones designaban con un mismo nombre cosas que guardaban entre sí profunda desigualdad” (Manuel M. Moreno, 1962, p. 13).

Las deidades y los humanos estaban inmersos en una constante interacción que fluía en todas las direcciones del cosmos. La vida cotidiana era un permanente ritual festivo sacrificial, y el dominio de lo profano era casi inexistente. Incluso el espacio estaba poblado de entidades no visibles, antepasados, divinidades, flujos, que explicaban todo lo que acontecía y proporcionaba un orden a situaciones, enfermedades y curaciones.

La dualidad en la unidad

La fusión de contrarios en el universo cósmico mesoamericano se expresaba no sólo en la identificación entre el mundo de lo natural y lo sobrenatural, sino también de la fluidez entre lo bueno y lo malo, la muerte y la vida. Como lo señalan una multitud de fuentes, las deidades alternan sus funciones de ayuda y apoyo, con las de destrucción. La Gran Madre Tierra roba las almas de quienes pasan por fuentes, barrancas, o penetran en cuevas o minas. Al mismo tiempo, es la madre que fertiliza la simiente del maíz y da de comer a sus hijos. Asimismo, las Cihuateteo, mujeres muertas en el primer parto y deificadas, pueden producir la enfermedad y muerte de los niños, y son al mismo tiempo las responsables de acarrear al sol de su cenit a su puesta. Thelma Sullivan (1977) señala que Tlazoltéotl tenía inscritos en su imagen símbolos de bondad y maldad.

No sólo los dioses participaban en esta dualidad bien-mal, sino que todo tipo de seres cumplían el doble papel de agresores y benefactores. López Austin (1984b) lo corrobora cuando escribe: “de los cuatro rumbos, los cuatro pilares del cosmos, procedían las aguas celestiales; y los vientos benéficos o dañinos según su origen”. Los montes —estrechamente vinculados con las lluvias— proporcionaban el indispensable líquido, pero también causaban enfermedad y muerte. Igualmente, eran responsables de accidentes de

“meteoros acuosos” dañinos a las cosechas. Esta fluidez entre el bien y el mal es una de las características más difíciles de comprender en el cosmos mesoamericano.

Todos los intentos de reducir las deidades del panteón mesoamericano, contemporáneo o prehispánico, ya sea en su carácter unitario o como colectividad, a principios de absoluta bondad o maldad, amabilidad o enojo, llevan a la distorsión. Las deidades se desdoblaron en polos que representan, alternándolos, los extremos de una continuidad material, emocional, ética (Hunt, 1977).

Las divinidades del Zinacatán contemporáneo (Hunt, 1977) son también figuras ambivalentes. Ni lo que Vogt (1966) llama dioses antiguos ni las figuras divinas sincréticas de la iglesia católica, son considerados como totalmente buenos o totalmente malos, como benéficos o adversos. La identificación tangencial del diablo con muchos dioses antiguos en Mesoamérica parece ser el resultado de la influencia de los curas católicos. Para los indígenas actuales, como para sus antepasados, los dioses están por encima de todo juicio, y además saben relacionarse con esa dualidad bien-mal, que es uno más de los pares complementarios de que está construido su cosmos.

Las deidades que enmarcan los ritos curanderiles actuales (Marcos, 1975) confirman esta dualidad de funciones. No hay nada de la relación dulzona y sentimental que puede darse en el ambiente religioso donde el dios es todo bueno, todo y sólo protector, siempre amable y perennemente amoroso. En estos ambientes de creencias populares, las divinidades son de temer. Tienen que ser aplacadas. Puede desatarse su furia si no se actúa apropiadamente. El tener acceso a hablar con la divinidad, a través de su médium o vehículo, no es forzosamente reconfortante.

Finalmente, esta dualidad imprime su sello en la curandera. Ella también es dual. Maneja poderes duales, polares. Es representante del supremo bien y también del mal destructor. Sus

poderes llegan a la comunidad revestidos del ser divino, de las fuerzas de la naturaleza que integren en su unidad, aquello que separa el universo de la episteme moderna.

Presencia de lo femenino en el panteón mesoamericano

La *dualidad femenino-masculino* era parte integrante de la creación del cosmos, de su regeneración, de su manutención: “Que estos indios quisieron entender en esto haber Naturaleza Divina [...] repartida en dos dioses conviene saber Hombre y Mujer” (Torquemada citado por León-Portilla, 1963).

Es un rasgo recurrente del pensamiento mesoamericano la fusión de lo femenino y masculino en un principio único y polar, que se reflejaba en un panteón donde las divinidades eran concebidas como parejas. Basta una lectura a los tres manuscritos del siglo XVI editados por A. Garibay para que esta característica adquiera la fuerza de la evidencia. La pareja Madre-Padre, Tonacatecutli-Tonacacihuatl y su creación: la pareja Uxumuco y Cipactonal; dioses del agua: Tlaloc y su mujer Chalchiutlicue, etc. En estas fuentes primarias es donde el principio divino aparece desdoblado en un número mayor de parejas. Añadiremos la pareja Ometeotl-Omecihuatl, el dios que es dos y que en sí mismo engloba al principio complementario. Era el dios dual, la deidad doble y su lugar era el Omeyocan: lugar de la dualidad. En los bajos de la tierra se encontraba Miclantecuhtli-Mictecacihuatl, pareja de dioses que permitía el acceso a los nueve pisos cósmicos del inframundo (De Sahagún, 1956).

Lo femenino se presenta frecuentemente en la dualidad y/o en la pluralidad. No es esta la presencia que se impone al otro polo, ni tampoco la presencia que lo invalida, ni aquella que lo negaría y lo haría aparecer como secundario. Es la presencia femenina que engloba lo masculino, que transita hacia ese polo viril y que —en este perenne movimiento

polar y alterno— se mueve entre ambas definiciones y es ambos a la vez.

Esto da como resultado unas diosas que aparecen a veces masculinoides o andróginas, como algunos investigadores las han interpretado. Esta característica ha permitido también que se conciban ciertas sociedades mesoamericanas como posibles matriarcados (Ojeda, 1986).

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

La concepción de esta unicidad dual se encuentra repartida en toda la región mesoamericana. Así, Thompson (1975) habla de Itzam Na y su cónyuge Ix Chebel Yax en la región maya. De las Casas (1967) menciona a Izona y su mujer, y Diego de Landa (1960) se refiere también a Itzam Na e Ixchel como los dioses de la medicina. Para los pobladores de Michoacán, la pareja creadora se denomina Curicuauert y Cuerauhperí.

Ante esa abundancia de dualidades divinas en los panteones mesoamericanos, debemos recordar que todas las culturas del área mesoamericana “ven el mundo ordenado y puesto en movimiento por las mismas leyes divinas, adoran los mismos dioses con distintos nombres” (López Austin, 1976a).

En la visión de las culturas mesoamericanas, la realidad, la naturaleza y la experiencia, eran manifestaciones múltiples de una sola unidad del ser. Las deidades eran simples personificaciones, sus desdoblamientos parciales en experiencias perceptibles (Hunt, 1977).

Esta presencia de lo femenino en el panteón de Mesoamérica no sólo se volcaba en dualidades polares y complementarias, sino que también se expresaba en individuaciones y

divinizaciones de las múltiples funciones femeninas. El lector enfrentado con las fuentes primarias y/o secundarias, no puede menos que advertir esa profusión de la presencia femenina, que a veces llega a parecernos confusa.

Las enumeraciones de deidades femeninas podrían ampliarse casi indefinidamente: las cuatro Izcuiname, que sostenían el cosmos en sus cuatro ángulos; Chantico, diosa fuego de la tierra; Chalchiutlicue, principio del agua; Tlazoltéotl, diosa de aquello que se desecha y de la confesión; Cihuateteo, diosas que auxilian al sol para descender del cenit al ocaso; Coatlicue, diosa dadora de vida, “serpiente es su falda” y madre de los dioses; Huitzilopochtli Xochiquetzal, diosa madre de las flores; Xilonen, diosa madre del maíz; Xóchitl y Mahuel, diosas madres del maguey.

Si pretendiera tratar el material exhaustivamente tendría que añadir otras denominaciones individuales de esta feminidad deificada. Mi propósito es, modestamente, presentar un panorama diverso y abundante tal como lo encuentro en las fuentes.

Las diosas no estaban personificadas como entidades discretas y, puesto que la realidad divina era múltiple, fluida, abarcadora del todo, sus aspectos eran imágenes cambiantes, dinámicas, nunca fijas, sino permanentemente recreadas y redefinidas (Hunt, 1977). La multiplicidad de diosas emerge de la personificación divina de cada una de las funciones femeninas en la sociedad prehispánica. Esta multiplicidad puede entonces ser explicada como consecuencia de nombrar diosas para cada función particular que cumpliera la divinidad-femineidad.

Encontramos también en los textos sobre las curanderas, las *titici* (sing. *ticitl*) (De Sahagún, 1956, p. 908), que abarcaban una gran cantidad de especialidades médicas, como las que curaban con las manos, las que curaban soplando, las que extraían piedrecillas, las que adivinaban en los granos gordos de maíz, las que chupaban llagas, las que leían la suerte en cuerdecillas, las curanderas, etc. Sin embargo, como Viesca lo

señala (1984b), esto describe la función específica y no nos permite asegurar que hayan sido diversas especialistas las que cumplían cada una de estas funciones.

La multiplicidad de funciones médicas estaba implícita en el genérico *titici* (plural), vocablo que designaba médicos generalmente del sexo femenino. Podría ser que tal profusión estuviera vinculada con lo que Thelma Sullivan llamó la redundancia náhuatl: la estructura de la cosmovisión se reencontraría, pues, en la estructura del lenguaje. Así como en el lenguaje épico y de los cantos se encuentra esta característica (Sullivan, 1983), en el lenguaje simbólico religioso hay una tendencia estilística náhuatl a repetir los mismos contenidos en envolturas diversas. Esta puede ser una de las explicaciones del porqué existe una multiplicidad de imágenes para ciertos contenidos unitarios.

En la actualidad, como lo mostraré más adelante, también se da una multiplicidad de funciones curativas que se funden en un solo acto terapéutico y, a veces, en una sola especialista religiosa curandera. También actualmente existen las mujeres que curan con sus manos, masajeando; las que curan soplando y ahuyentando el “mal aire”; las que chupan y extraen el mal, materializando la enfermedad; las que extraen piedrecillas o pedazos de vidrio, mechones de pelo y otros objetos; las que leen la suerte en el huevo y el agua.

Una campesina de la sierra de Guerrero, entrevistada en 1980, asegura que ella y sus hijas vieron “un como gusanito que me sacó de atrás de la oreja”, y afirma: “salió como una serpiente de adentro [...] y todavía tengo otro como animal, y necesito otra curación” (Marcos, 1983). Como muchos investigadores lo constatan (Foster, 1953; Séjourné, 1985; Aguirre Beltrán, 1980), algunos elementos persisten casi intocados a través de los siglos y muchas veces, al leer a De Sahagún, Ruiz de Alarcón o De la Serna, se produce una sensación de extrañeza al encontrar el pasado en el presente:

La persistencia de elementos resistentes al cambio no es suficiente para afirmar simplistamente que un sistema ideológico [...] persiste relativamente inmutable al paso de los siglos, pero de la misma manera, la profunda transformación de una religión no es base para negar la conservación de un importante número de elementos de muy remoto pasado (López Austin, 1984b, p. 34).

La complejidad y multiplicidad de imágenes femeninas en los panteones de deidades mesoamericanas, nos aportan una visión de las funciones sociales de las mujeres. Remitiéndonos a las funciones médicas, De Sahagún (1956) habla de Temazcaltoci, llamándola diosa de las medicinas, a la cual adoraban los médicos. También era la patrona del temazcal, baño de vapor con propiedades curativas, “diosa que se la madre de los dioses, corazón de la tierra y nuestra abuela [...] adorábanla los médicos y los cirujanos y los sangradores y también los adivinos que dicen la buena ventura o mala, que han de tener los niños, según su nacimiento” (p. 33, lib. 1, cap. 8).

Esa individuación de lo femenino y de su divinización en múltiples diosas ha incitado a algunas investigadoras a explicar la unidad de lo múltiple. Thelma Sullivan (1977) dice:

Tlazolteotl-Ixcuina es conocida por muchos nombres: Teteo innan, ‘Madre de los dioses’; Toci, ‘nuestra abuela’; Temazcaltoci, ‘abuela’ del temazcal; Yohualticitl, ‘partera de la noche’; Tonantzin, ‘nuestra madre’; Tlalli iyollo, ‘corazón de la tierra’; Ilamatecuhtli ‘mujer vieja’; Itzpapalotl, ‘mariposa de obsidiana’; Xochiquetzal, ‘pluma de quetzal con flores’; Cihuacoatl, ‘mujer serpiente’; Quilaztli, ‘generadora de plantas’, para mencionar sólo algunas. De todas, Tlazolteotl es la menos agradable. Su nombre significa ‘Diosa de la inmundicia’.

Sus conclusiones señalan que Tlazoltéotl-Ixcuina, en su aspecto cuádruple como cuatro hermanas, es una metáfora

para el ciclo generativo y regenerativo de la vida. Su carácter cuádruple representa el crecimiento y el descenso de todas las cosas vivientes que pasan a través de las cuatro etapas de juventud, fecundidad, edad media y vejez, y muerte. Este aspecto es el que la diferencia de todas las otras diosas. Es la única que es cuatro en el panteón del postclásico tardío. Representa el concepto de la Madre Diosa en su totalidad.

Para Eva Hunt, que considera la expresión múltiple del panteón mesoamericano constituida por complejos simbólicos, Tlazoltéotl pertenece, tanto como Cihuacoatl, al conjunto formado por las Cihuateteo. En esta configuración se conjuga el total de las características femeninas divinas. Así resuelve ella, esa pluralidad de imágenes superpuestas y móviles.

Asimismo, para esta investigadora la tierra desempeñaba un papel muy importante en el sistema taxonómico de órdenes sagrados y naturales. La simbolización de la tierra hace intervenir una de las ideas más diversificadas y complicadas. La tierra era conceptualizada bajo la forma de muchos símbolos concretos. Era útero, boca, excremento y casa de las divinidades cósmicas. Además, todas las deidades que simbolizan aspectos de la reproducción, el nacimiento y la muerte tenían aspectos terrenales. La tierra, como todas las otras imágenes ambiguas de las divinidades, expresaba místicamente la esencia ambivalente del lugar del hombre en el cosmos. Era amante y destructiva, protectora y monstruo carnívoro. Reflejando ideas complicadas y angustiantes, la tierra era representada con mucha frecuencia como figura demoníaca. Coatlicue, la tierra femenina, tenía dos serpientes en vez de cabeza, un collar de muñones y una falda de serpientes vivientes resbalando sobre su cuerpo. La tierra era ambos: humana y animal, hembra y macho, muerta y viviente.

Descubriendo una matriz panteísta en las religiones mesoamericanas, E. Hunt (1977) nos propone una globalización de la multiplicidad que nos permite intuir la profunda unidad latente e implícita en el desdoblamiento intermitente y perenne de deidades femeninas. Me atrevo a afirmar que aún

en nuestros días el proceso continúa reabsorbiendo imágenes múltiples, provenientes de santas y vírgenes católicas, así como de otros orígenes religiosos que se refieren a un solo principio de la divinidad que engloba lo inmanente y lo trascendente, lo uno y lo dual, lo de arriba y lo de abajo, lo próximo y lo lejano, la muerte y la vida.

Se trata de una divinidad que se desdobra en “ríos, montes y caminos”, como los cánticos del templo espiritualista del Sexto Sello lo pregonan en cada ceremonia en “árboles y plantas, arbustos y flores, musgos y lamas, oro, plata y todo lo metal [...] vientos y huracanes, relámpagos y truenos, fuego y calor, movimientos de la tierra, Sol y luna, luz y luz” (ver también Lagarriga, 1975).

Concepto espacial del cosmos

El universo se concibió dividido por un gran plano horizontal que separaba primariamente al Gran Padre de la Gran Madre. La superficie de la tierra era considerada como un gran disco o un rectángulo rodeado por aguas marinas elevadas en sus extremos para formar los muros sobre los que se sustentaba el cielo. Huixtocihuatl era la diosa personificada en las aguas salobres que se elevaban como pared circundante hasta tocar los cielos. Eran cuatro los pilares que sostenían los pisos cósmicos: los trece cielos superiores, y los nueve inferiores.⁶ En el centro, el ombligo representado por una piedra preciosa verde horadada. Los símbolos vinculados a los cuatro rumbos del plano terrestre eran, el pedernal al norte; la casa al occidente; el conejo al sur; y la caña al oriente. Según Garibay

⁶ López Austin (1984a, p. 61) señala la inconsistencia del total de las fuentes sobre el número de cielos que son a veces 9, 12 y a veces 13, encima de los cuales se encuentra Omeyocan: lugar de dos, de Omecihuatl y Ometeotl.

(1959), esto constituía una doble oposición de muerte-vida (norte-sur con los símbolos de la materia inerte y la movilidad extrema), y hembra-macho (oeste-este, con símbolos sexuales como la casa y la caña).

Los cuatro árboles cósmicos no eran sólo soportes del cielo o de los pisos cósmicos; eran caminos por los que viajaban los dioses y diosas y sus fuerzas para llegar a la superficie de la tierra. Desde estos cuatro árboles irradiaban hacia el punto central, las influencias de las divinidades de los mundos superiores e inferiores. En el centro habitaba, encerrado en la piedra verde horadada, el dios anciano, padre-madre de los dioses, señor-señora del fuego y de los cambios de la naturaleza de las cosas, simbolizados en materia pétreo; el lugar de la turquesa era el cielo, el de la obsidiana, el inframundo, y la piedra verde, la superficie de la tierra. El disco de la tierra era simbolizado por una gran cruz o una flor de cuatro pétalos.

Los hombres estaban colocados en la porción intermedia del cosmos, en la superficie de la tierra y en los cuatro cielos inferiores. “El tiempo era concebido como transcurso en ciclos que distribuyen el poder entre los dioses” (López Austin, 1976a, p. 18).

Lo anterior refleja una sólida geometría del cosmos, en donde la congruencia era distintiva (Viesca, 1984a) y la grandeidad, de un principio dual femenino-masculino. Su esencia se repetía a sí misma en los símbolos iconográficos de las múltiples otras deidades que eran frecuentemente volcadas en parejas de conyuges (ver De Sahagún, 1956; De Durán, 1980; López Austin, 1984b; De las Casas, 1967), y en general aparece como evidente en casi todas las fuentes primarias de la historia de México y otras regiones mesoamericanas, por ejemplo: *Popol Vuh*, *Chilam Balam*, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*.

El nahua había colocado a su especie en el punto central de la gran geometría del universo, formado de materia celeste y telúrica; su hogar en el cosmos era el punto central en

el que desembocaban corrientes del cielo y del inframundo para producir el tiempo. En el plano horizontal, su espacio propio correspondía también al centro, en donde se reunían las cuatro aspas, los cuatro rumbos en forma de cruz, como se simbolizaba al plano terrestre. La especie correspondía a la quinta era, el quinto rumbo, el centro del equilibrio cósmico y la quintaesencia del orden de este universo.

Pero los seres humanos —mujer y hombre— no eran conceptualizados como unidades cerradas en sí mismas. Por el contrario, esa cosmovisión construía un universo de fuerzas polares, ambivalentes, contradictorias y mutuamente complementarias. El dinamismo del universo, así construido, procedía de las fuerzas generadas en la contradicción, la fluidez permanente y el devenir perpetuo. En un encuentro y desencuentro que proyectaba del centro a la periferia y de la periferia al centro.

Las múltiples fuerzas cósmicas, adversas y benéficas, creadoras y destructoras, permeaban al ser mesoamericano, quien estaba colocado en el eje cósmico, en el centro. De ahí la noción de equilibrio tan básica en el concepto de “salud” en Mesoamérica tanto en el pasado como en nuestros días (véase Viesca, 1984a; Ingham, 1970; López Austin, 1976a, 1984b). Este ser mesoamericano, femenino y masculino, reflejaba en sí el movimiento del cosmos, sus fuerzas centrípetas y centrífugas.

Era plural en espíritu y en materia. En las fuentes encontramos la misma riqueza de elementos que lo componían: era divino, era centella de las deidades, reflejando la profusión del panteón divino. Pero también era terrenal, bajo, inmundo. Quizás los primeros cronistas privilegiaron uno de estos aspectos, el negativo, al hablar de cómo ellos se concebían a sí mismos. Esto procede evidentemente del pensamiento cristiano que permea sus escritos (Marcos, 1975).⁷

⁷ En otro lugar se ha analizado cómo este tipo de cosmovisión llegó a reflejarse en los conceptos “éticos y morales” de los pueblos de Mesoamérica.

Cuerpo y cosmos

La naturaleza plural y unitaria de este universo cósmico se reflejaba y desdoblaba en el concepto de ser humano. La aparente multiplicidad de flujos vitales, entidades anímicas, se sintetizaba para formar un núcleo fluido y permanente, que era el sujeto y su cuerpo, constituido por elementos visibles e invisibles.

En *Cuerpo humano e ideología*, López Austin (1984a) menciona tres entidades anímicas, principios no materiales, no visibles, que conformaban al ser humano: el *tonalli*, el *teyolia* y el *ibiyotl*. Siguiendo el patrón del orden del cosmos, cada uno de estos tenía su lugar de residencia específico en el cuerpo, pero al mismo tiempo se encontraban dispersos en el todo corpóreo. El más importante era el *teyolia*. Sólo cuando esta entidad dejaba el cuerpo se producía la muerte. Estaba asentada en el corazón del hombre y se le atribuían las principales funciones del pensamiento, conocimiento y memoria. También se le atribuían funciones de vitalidad, afección, emoción, así como los hábitos y la dirección de la acción.

El *tonalli*, otra entidad anímica presente en la concepción del cuerpo de los antiguos mexicanos, ha derivado en una multiplicidad de significados hasta nuestros días y forma parte esencial del arsenal diagnóstico-terapéutico de las prácticas curanderiles que analizaré enseguida. Su descripción exacta, en el universo de los mexicas, incluía la capacidad de esta entidad anímica —equiparada posteriormente con el “alma”— de salir transitoriamente del cuerpo sin producir la muerte. Debido a la asimilación equívoca del concepto de alma con el de *tonalli* en las fuentes primarias y secundarias (Ruiz de Alarcón citado por Aguirre Beltrán, 1980), existe en el diagnóstico actual de las medicinas paralelas o tradicionales, el concepto

La posibilidad de oscilación entre el bien y el mal, como parte constitutiva del ser, produce reglas y códigos morales muy particulares.

de enfermedad por “pérdida del alma” o por su ausencia transitoria. Esto ha facilitado que se aplique el juicio de aberrantes y supersticiosos a los conceptos que rigen los métodos y procedimientos de dichas medicinas populares.⁸

La salida temporal del *tonalli* podía ser normal o accidental. Normalmente abandonaba el cuerpo durante el coito, la embriaguez o el sueño. Los sueños eran interpretados como débiles imágenes de la experiencia de viajes realizados por el *tonalli* en sus errancias nocturnas. Los destinos del viaje eran tanto por los espacios humanos, como por aquellos reservados a los muertos y a los entes sobrenaturales y divinos. La salida accidental estaba vinculada con el concepto de enfermedad: el susto. El susto ha sido investigado y analizado muy ampliamente por una multitud de etnólogos, investigadores y antropólogos de la medicina. Esa categoría existe casi íntegra en nuestros días y a través de toda Mesoamérica (Collado, 1984; Rubel, 1964; Foster, 1972; Redfield, 1940).

Al salir, el *tonalli* quedaba desprotegido y corría el riesgo de ser capturado por seres sobrenaturales, entre ellos la diosa de la tierra y sus pequeños servidores frecuentemente denominados chaneques. Si no se restituía el *tonalli*, la enfermedad concluía en la muerte.

El *ibiyotl*, la tercera entidad anímica, tenía su lugar principal en el hígado. Era fraccionable y podía 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 *ibiyotl*. Con frecuencia lo hacían con fines agresivos.

En este caso, los enfermos por desequilibrio orgánico tenían emanaciones involuntarias de este flujo y podían dañar

⁸ Afortunadamente hay también un esfuerzo a nivel nacional de rescate de la medicina tradicional. Para mencionar sólo algunos de los investigadores dedicados al tema señalaremos los trabajos de Argueta, Collado, Sasson, Zolla, Lozoya, Anzures, Ortiz, Echaniz, Vargas, etcétera.

a todos los seres de su entorno. La acción más perniciosa del *ihiyotl* era cuando los hechiceros tomaban posesión de su víctima, penetrando el organismo y devorando la fuerza vital del corazón. Al *ihiyotl* se le atribuía la vitalidad, la pasión, el vigor, la valentía, la apetencia, el deseo y la codicia. Se concebía como un aire invisible que desprendía a veces un mal olor.

Estas tres entidades anímicas podían ser dañadas por la conducta reprobable. El *tonalli* y el *teyolia* manifestaban su deterioro a través de un cambio negativo de la suerte o porque conducían al individuo a la locura (López Austin, 1984a, p. 107). Se decía que una conducta pecaminosa en lo sexual torcía el corazón (*teyolia*) y producía el deterioro de las facultades mentales. Esta misma conducta “ensuciaba el *tonalli*” y, sumándola al incumplimiento de las obligaciones religiosas, transformaba el destino del infractor haciéndolo infausto.

Concertados por la pluralidad del cosmos, estos flujos, estas fuerzas vitales, no agotaban el total de lo que componía a un individuo. Había múltiples flujos vitales, y entre ellos basta citar —por la relevancia con el concepto de enfermedad y curación— que uno de los centros de mayor densidad vital estaba constituido por las articulaciones. Este énfasis correspondía, según López Austin (1984a), a la necesidad de explicar el movimiento corporal y a interpretar dolores reumáticos como ataques de los seres sobrenaturales —los de naturaleza fría— sobre sitios particulares del organismo en los que el sufrimiento era más intenso.

Aparte de las fuerzas vitales individuales, existían las fuerzas vitales familiares y del Calpulli, en las que intervenían los ancestros. La vitalidad del individuo se veía subsumida, proyectada y retroalimentada en lo colectivo.

En la actualidad, Jacques Galinier (1986, p. 25) afirma que entre los otomíes de la Sierra Madre Oriental existe una:

homología entre la visión del cuerpo y la del universo [...] La concepción otomí de la enfermedad

revela una serie de conceptos que son idénticos a los que orientan su visión del mundo [...] el mal localizado en el cuerpo no puede separarse de cierta forma de desorden al nivel cósmico. La integración total del cuerpo al universo hace que la curación no pueda concebirse sino en términos de cosmología.

Curanderas: enlaces con la divinidad

El espacio del curanderismo es una dimensión demarcada y diseñada por las creencias religiosas. Encontramos funciones médicas-terapéuticas que son delimitadas y construidas en este tránsito permanente; en esta fusión constante entre lo sagrado y lo profano (Marcos, 1983).

Las curanderas estudiadas hablan de sí, se perciben a sí mismas como “vasos” de lo sagrado, receptáculos de los contenedores. La divinidad habla a través de ellas sin que siquiera recuerden, al finalizar la ceremonia, lo que se reveló por medio de sus cuerpos y sus voces.⁹ Algunas enfatizan su misión de mensajeras. Llevan peticiones al dominio divino, regresan con soluciones y se atreven a aventurarse en esos caminos inciertos de lo trascendente. Son viajeras que alcanzan los misterios del inframundo y de los trece dobles del cielo.

Las más se dicen yerberas, hacen limpias, atienden partos y conciertan huesos. Dominan un saber empírico de larga tradición en Mesoamérica. No obstante, sin la oración, sin el rezo a las potencias sobrenaturales, saben que nada pueden hacer.

⁹ En la literatura especializada hay un sinnúmero de investigadores que han dado contribuciones valiosas respecto a los fenómenos de trance, posesión y religiosidad popular. Aunque hemos optado por no emplear dichas categorías, estos estudios enriquecen nuestras interpretaciones de fenómenos semejantes en Mesoamérica. Este es el caso de la obra de Mircea Eliade, Erika Bourguignon y Vittorio Lanternari.

Aún con plantas poderosas, aún con masajes a la parturienta, aún con “sobadas” eficientes, saben que, en su servicio a las fuerzas benéficas, si no oran, y son escuchadas, la curación no llegará. La compañera de la deidad protectora sabe que puede dirigirse a Ella sin formalismos, sin temor reverente. Es su compañera; le exige que actúe, y rápido. Sin embargo, también sabe que, aun siendo compañera, sin ese apoyo no podría curar. La mujer Vehículo de la divinidad, la encarna en sí. No es mero vaso que pierde su propia persona para acoger lo sagrado en sí misma. La Vehículo siente la deidad aposentarse y fusionarse en sí. Ella habla, y a diferencia de la curandera receptáculo, recuerda lo que hizo, lo que dijo, cómo transcurrió la ceremonia. Pero ella ya no es ella: encarna la divinidad dual, la matriz de todo lo sagrado, y sus cánticos expresan lo que la divinidad dice, que es al mismo tiempo lo que ella dice.

Las modalidades de enlace con la divinidad corresponden, a grandes rasgos, a esos cinco tipos que no son mutuamente excluyentes: receptáculo (vaso), mensajera, compañera, servidora y vehículo.

Curanderas como receptáculos

Las curanderas espiritualistas utilizan el término “vaso” para referirse a las mujeres que reciben a los espíritus. Como “vaso”, la mujer es al mismo tiempo instrumento y receptáculo de las habilidades curativas del espíritu.

En el caso del espiritualismo mexicano contemporáneo, las mujeres son vehículos del Creador y de entidades sobrenaturales. Algunos investigadores afirman que este movimiento nació con Roque Rojas en 1966, en el pueblo de Contreras, a unos kilómetros de la ciudad de México (Kelly, 1965). Se trata de un fenómeno religioso que sigue creciendo incesantemente.

Los templos espiritualistas, en contraste con la Iglesia, ofrecen por igual a hombres y mujeres el acceso a posiciones

de privilegio dentro de su jerarquía. De hecho, el espiritualismo, a diferencia del catolicismo, ofrece a todo aquel que así lo desee, la posibilidad de un contacto directo con el mundo de los protectores espirituales sin la mediación de santos y sacerdotes. Frecuentemente sucede que las mujeres son las máximas autoridades (Lagarriga, 1975). La proliferación de estos cultos, al ofrecer posiciones de liderazgo, otorga a las mujeres posibilidades de realización social.

Doña Lola fue líder y fundadora de un templo en Cuernavaca. Ella seleccionó y capacitó a las personas que tenían “facultades”. A través de la apropiación de un espíritu, una mujer se convierte en depositaria de conocimiento, y adquiere una dignidad especial. Al hospedar en su cuerpo la divinidad, a ella misma se le identifica con esta última; transformada en receptáculo de la deidad; guía, cura, enseña y dirige todo el complejo de una religión popular en constante crecimiento y expansión (Marcos, 1983).

“La primera mujer que descendió al planeta Tierra para dar a conocer la luz del Señor fue Damiana Oviedo” (Lagarriga, 1975). Así empieza la *Guía del Templo de Belén* en Jalapa, Veracruz; una mujer histórica que se convirtió en un mito fundador. “Desde que ella nació”, continúa la *Guía*:

Predicó muchas cosas que le había indicado el Señor [...] Vivió tres días y después murió, para resucitar a las veinticuatro horas y llevar una vida normal [...] A la edad de trece años se fue a Manzanillo y allí fundó el primer templo [...] y el Señor habló con ella y le dijo que debía implantar la luz en México y para allá se fue [...] y fundó el templo y una multitud fue siguiéndola (Lagarriga, 1975).

Viajera cósmica: la mensajera

Imagínese a la mensajera como un veloz corredor; entrenado para recorrer grandes distancias, capaz de atravesar todo tipo de terreno: montañas, valles, desiertos, bosques, pantanos; una corredora que recorre kilómetros y kilómetros en un trayecto sin fin, realizando un esfuerzo sostenido que casi supera la capacidad de resistencia humana.

Este tipo de corredor existió en el imperio azteca y en el Perú. Eran los mensajeros que traían noticias sobre la situación en el frente, rumores sobre los aliados y enemigos, así como pescado fresco, que en ocasiones se transportaba desde Veracruz hasta los altos, en Tenochtitlán, para deleite del emperador y para el *tlatoani* en turno. Este tipo de corredor era un titán incansable, que peleaba con las fuerzas de la naturaleza y los límites de la resistencia humana.

Así, las mujeres mensajeras de la divinidad, que cruzan los peligrosos caminos de la conciencia y la percepción, se incorporan a los misterios, perplejidades y oscuridades de la existencia, para regresar con noticias de la divinidad, con curaciones, alivio y revelaciones.

La “transmisión del mensaje”, en la medida en que el mensaje del espíritu se relaciona con el dolor y la enfermedad, cumple con funciones diagnósticas y de pronóstico. El contenido del mensaje se conoce escuchando al espíritu o dejándose influir o marcar por él. Los mensajes se relacionan básicamente con preocupaciones del tipo espiritual y de salud, y sólo en forma secundaria, con asuntos de carácter material.

Payni, “el mensajero” (Aguirre Beltrán, 1980; Viesca, 1984b; López Austin, 1984a), es el término que se utilizaba para referirse a un tipo especial de curación propio de la antigua región nahua de México. La mensajera y curandera tomaba un brebaje hecho de *ololiubqui* (*Rivera Corymbosa*), semilla muy utilizada para preparar una poción que le ayudaba a la mensajera a acceder a la divinidad, que así proporcionaba res-

puestas a su preguntas, información y soluciones a sus dudas. Después de esto, la mensajera regresaba a la Tierra a transmitir el mensaje a la persona afligida (Aguirre Beltrán, 1980).

En estudios recientes llevados a cabo en San Bartolo Yau-tepec, un pueblo zapoteco del estado de Oaxaca (Wasson, 1966), se menciona que Paula Jiménez prepara una infusión de *ololuhqui* para así convertirse en la mensajera entre los dioses y la tierra. En cierto sentido, la mensajera es una especie de colaboradora. Ella recibe el mensaje, toma en sus manos una preocupación y la transporta al otro plano de la realidad.

De los dioses, de la divinidad, de las fuerzas del bien, trata de traer información, bendiciones, conocimiento. Quiere dar un salto, ir y venir con humildes oraciones y peticiones; así, la angustia y el sufrimiento habrán de resolverse y apaciguarse.

Las mujeres mensajeras interceden en sus rituales. Rosa, de Yau-tepec, Morelos, insiste en pedir protección, insiste en regresar para decirle al Señor que es urgente. Ella le pedirá a su paciente que espere en silencio, que rece. Ni un solo ruido mientras ella se va a preguntar, mientras habla con la deidad. Se siente contenta cuando vuelve con una respuesta para el sufrimiento del paciente, con un remedio para su predicamento, con palabras alentadoras y llenas de paz que no le pertenecen, sino que forman parte del “mensaje” que viene de la divinidad.

Sagrado y profano en los ritos curanderiles: la compañera

Ella y Dios son colegas, compañeros, aliados. Tienen una tarea en común, aliviar el dolor y la pena de una persona que sufre. Podría tratarse de rescatar una sombra (*tonalli* o alma) perdida, curar un padecimiento convulsivo o restablecer la paz en una persona que sufre de “susto”. Ella le pide ayuda al Señor en

un tono íntimo, compartiendo el peso de la responsabilidad: “Jesusito, ándale”. Ella está allí, pero no está sola. No soporta el peso de la divinidad sobre su cuerpo, ni tiene la obligación de transmitir el mensaje divino. No está sola, ni poseída, ni en trance; no es un vehículo, es simplemente una compañera juguetona que habrá de cumplir con una tarea curativa: “Jesusito, no me falles. Dime qué es lo que debo darle”.

La “hermana” Julia habla frente a una imagen de Cristo. Apenas puede oírse por el ruido de la tormenta que cae afuera (Baytelman, 1980). “¿Una inyección en el brazo?”, pregunta. El tono de la mujer, apresurado, alegre, en ocasiones excitado, no es, de ninguna manera, solemne o piadoso. Poco después voltea hacia nosotros y nos comunica que la niña, que había sido picada por un alacrán, debe recibir una inyección. En seguida da inicio a una serie de procedimientos asombrosos. De una mesa imaginaria extrae algunos instrumentos y lleva a cabo diversas acciones que culminan con un ritual que semeja al ritual médico de la aplicación de una inyección.

Después del periodo de espera obligatorio de media hora, voltea a vernos de nuevo. El brazo de la niña todavía tiene muy mal aspecto. Julia se dirige perentoriamente a la imagen de Jesús: “Sinvergüenza. Tú me dijiste que le pusiera una inyección y no ha funcionado. ¿Qué tienes contra mí? Me fallaste. La niña todavía está enferma. No voy a dejar que me hagas esto. Dime qué hacer”. Silencio... escucha con cuidado y entonces: “¿Otra inyección? ¡Ándale, pero esta vez tú vas a hacer tu parte del trabajo!” Repite el ritual. Después de transcurridos algunos minutos, el brazo se ve menos inflamado y la niña parece sufrir menos dolor. Julia nos conduce a la puerta. No cobra sus servicios y cuando recibe tres monedas de diez pesos, las voltea a ver y regresa una de ellas. La manera en que Julia se aproxima a lo divino, a Jesucristo, expresa “el tono de una cultura en la que el dominio religioso se acepta tan naturalmente como cualquier otro” (Turner, 1978).

La niña se compuso y vuelve a su casa. La hermana Julia regresa a ver su televisor, envuelta en la oscuridad de su choza de piso de tierra. No hay ni el drama, ni los trances, ni la intensidad de otras curanderas. Su colaborador, Jesús, simplemente cumplió junto con ella una tarea común. Ella no piensa demasiado en sí misma. Sabe que sin la ayuda divina nunca hubiera podido curar a la niña. Ella no es nada; es una más de las mujeres de su colonia: pobre, sencilla y sin educación formal. Su contacto con la eternidad no la ha hecho un ser orgulloso. Al igual que muchos otros, no pedirá compensación alguna por sus servicios; sirve a la comunidad y su trabajo lo comparte con el Señor. Sus necesidades son pocas. Su vida está organizada para responder a las solicitudes de ayuda, para llamar a la divinidad siempre que alguien sufra de pena o dolor.

Servidoras divinas: yerberas, hueseras, parteras

La mayoría de las curanderas caen dentro de estas categorías y hablan de sí en estos términos. Algunos estudios recientes sobre medicina tradicional en México han oscurecido la dimensión trascendental del proceso de curación. Estos estudios cuentan con innumerables listas de principios fríos y calientes (por ejemplo, propiedades físicas, unidades de tiempo, divisiones taxonómicas, etc.), que se correlacionan con grupos de enfermedades frías y calientes.

El valor de estos estudios podría incrementarse si se analizan a la luz de las cosmologías (Galnier, 1986). Al hacer esto, las piezas aparentemente aisladas de lo “frío” y lo “caliente” asumirían un lugar funcional en un complejo sistema de orden cósmico. Esta estrategia revelaría que la naturaleza del mundo fenomenológico y de los rituales a él asociados, se encuentra dentro de una dimensión que trasciende al reduccionismo bioquímico.

Refiriéndose a Aurelia, una curandera del pequeño pueblo de Dzitas, Yucatán, Redfield asegura que su poder no procede de los conocimientos místicos de alto grado, del saber esotérico agrícola y calendárico de los chamanes del pueblo. En su artículo “Disease and its treatment in Dzitas, Yucatan” (1940) y en su libro *Folk Culture of Yucatán* (1941), Redfield afirma que la transmisión del poder curativo de los chamanes varones a las mujeres curanderas constituye una degradación de la curación ritual ceremonial.

Este argumento parece poco acertado porque: 1) ambas funciones médicas coexisten simultáneamente y 2) las ceremonias llevadas a cabo por Aurelia (“Kex” y “Santiquar”) las interpreta él incorrectamente como estrictamente seculares. Redfield es incapaz de reconocer los significados implícitos (Douglas, 1979) de la cosmología maya en estas actividades.

Las yerberas como Aurelia, Modesta, Juana y muchas otras que conocí, incluyendo a las vendedoras de plantas medicinales en Cuernavaca, Tepoztlán y la ciudad de México, tienen un conocimiento profundo de los efectos físicos de sus plantas sobre las diversas enfermedades. Pero, además, el rezo —que vincula con la deidad— es elemento constitutivo imprescindible del poder curativo de las plantas empleadas.

Los investigadores contemporáneos a veces descartan los significados simbólicos y rituales de la canción popular. El énfasis de gran parte de la investigación sobre medicina tradicional en México está enfocado en tratar de probar qué tan “científicos” eran los antiguos paradigmas médicos; la relación de la eficacia de las plantas se asocia con sus componentes químicos, y la relación de estos componentes, son los compuestos utilizados por la farmacología moderna. En otro trabajo cuestioné esta estrategia de investigación denominándola “falacia formalística”. En resumen, pienso que los investigadores que siguen esta estrategia creen que sólo las modernas formas “científicas” son válidas, y que para recuperar el respeto por nuestra medicina tradicional debemos

investigar de qué manera anticipan las formas y patrones del paradigma médico institucional contemporáneo (Marcos, 1983).¹⁰

Además de administrar una planta para un malestar, casi todas las mujeres yerberas y hueseras ejecutan un ritual. El compartir las significaciones simbólicas no resulta menos relevante como instrumento curativo. Esto es particularmente cierto cuando el tratamiento de la enfermedad implica una “limpia” o la búsqueda de la “sombra” o *tonalli* perdidos, o bien la curación de un “susto” o de un “mal de ojo” (emanaciones del *ibiyotl*). Estas categorías no pueden reducirse a simples desequilibrios físicos susceptibles de resolverse a través de la ingestión de la sustancia química adecuada.

Y es en esta dimensión donde se hace más evidente el poder de las mujeres yerberas. Ellas tienen la capacidad de purificar de malos aires (espíritus) a las almas afligidas de sus pacientes; neutralizan el mal de ojo; van en busca del alma cuando está perdida; liberan a los pacientes de esas traviesas entidades animadas —a veces corrompidas, a veces malévolas— que pueblan nuestro espacio cotidiano, de esas entidades que pertenecen al cosmos plural y complejo que comparte la mayoría de los mexicanos.

¹⁰ Entre los principales exponentes de una medicina tradicional estudiada en su contexto cosmogónico y religioso, se encuentran los trabajos de López Austin, 1976a, 1984a y b; Aguirre Beltrán, 1980, y Viesca, 1984 a y b. A ellos debemos inspiración y sustento en nuestra investigación. Los trabajos de Galinier (1986) son muy estimulantes también. Nos parece especialmente importante enfatizar lo que señala Viesca (1984a): “... (antes que) justificar la posición de la ciencia moderna o de legitimar una presunta ciencia náhuatl (busca) establecer una escala de valores propia de la medicina náhuatl y así dar su justo a los factores de observación de la naturaleza al lado de aquellos de carácter social, psicológico o religioso. No es posible... teñir de colores científicos las prácticas médicas de otra cultura o de otras épocas. Definitivamente no es el ser científicas lo que les da su legitimidad a medicinas como la náhuatl, sino su racionalidad y congruencia con el resto de las manifestaciones de la propia cultura”.

Jacinto Arias señala:

Los médicos tradicionales, los que llamamos *iloletik*, tienen como centro de su acción curativa el espíritu, el alma y no las plantas o algún otro tipo de medicina material. Todo su diagnóstico depende de esa instancia, por eso usan las pulsaciones y otros métodos que más bien sirven para diagnosticar las causas sociales de la enfermedad y no causas físicas o fisiológicas [...] usan como apoyo ciertas plantas medicinales, pero no son estas el centro de su acción (Herrasti y Ortiz, 1986, p. 55).

Elena Islas habla del método para curar que empleaba su mamá, doña Rufina, en San Miguel Tzinacapan, en la sierra de Puebla:

Mi mamá curaba todo: susto, maldad, mal aire, mal de ojo [...] Curaba todo, pero ella no hacía maldad, aunque sabía cómo hacerlo. Tenía que rezar todo el día. Sólo si salía o si la iban a visitar, se paraba [...] rezaba hasta media noche (Almeida, 1986).

Las parteras fueron grandes sacerdotisas en el mundo azteca. Alentaban a las mujeres en el primero de sus campos de batalla: la ceremonia del parto. Eran ellas las que dirigían el proceso: daban masajes, oraban, administraban hierbas y llevaban a las mujeres al “temazcal” (baño de vapor). Las parteras incluso preparaban a las mujeres embarazadas para convertirse en “cihuahateo”, las diosas que acompañaban al sol desde el cénit hasta el ocaso si es que la parturienta fallecía como guerrera en el campo de batalla, al dar a luz.

En la actualidad todavía se recurre frecuentemente a las parteras. Las técnicas que utilizan varían de un pueblo a otro. Ahora reciben el nombre de “parteras empíricas”, lo cual significa que su conocimiento procede de un proceso de aprendizaje práctico tradicional. Estas mujeres cuentan

con un arsenal de conocimientos muy amplio sobre el uso de hierbas y rituales. Estas “parteras” cantan canciones que dotan al cuerpo de la parturienta de un significado cósmico y la estimulan a entrar en armonía con las fuerzas naturales generadoras de vida.

Vehículos de fuerzas cósmicas

Soy mujer que sabe nadar en lo sagrado.

María Sabina

Como una vasija que contiene lo impensable, lo inimaginable, lo inabordable, ella, una forma de la naturaleza, recibe la divinidad, pero no pasivamente, como si fuera materia inerte. Ella vibra, está viva. Sus fronteras humanas son como membranas permeables, le permiten una interacción dinámica con la deidad; está poseída por Dios, la divinidad dual. Sin embargo, conserva las capacidades humanas de escuchar, hablar, ver y moverse. Estas fronteras de lo humano son flexibles, plegables, maleables, permeables, y posibilitan cierta fluidez entre lo celestial aposentado en su interior y su propio ser terrenal.

Ya entrada la noche, entre las parpadeantes luces de vela que ocultan y develan alternadamente el entorno, las curanderas-vehículo mazatecas (mal denominadas chamanas) se reúnen para cantar. Una de ellas canta con una voz que armoniza el horizonte terrenal de las cadenas montañosas y las profundas cañadas de ríos y tierras accidentadas. Su canto es tan dramático y sobrecogedor como su entorno físico; el rito se entona: “Yo soy la mujer que ve el interior de las cosas [...] Yo soy la mujer que ve el interior de las cosas” dice.

Esperan que la “carne de Dios”, *Teonácatl*, el hongo (*psilocybe mexicana*), altere sus percepciones habituales y mundanas, y les abra nuevos horizontes para que el dios empiece a hablar a

través de ellas. Después de casi todas las líneas de una estrofa rítmica y poética se menciona la partícula *tzʔ*, que significa “dice”. Es la divinidad la que dice, no ellas. Irene, María Sabina, Apolonia y otras curanderas de la región, siempre hacen énfasis en el *tzʔ* cuando cantan.

Yo soy la mujer que salió de la tierra
La mujer de las principales moras medicinales
La mujer de las plantas medicinales sagradas
Oh Jesús
La mujer que busca, dice
La mujer que explora con el tacto, dice [...] (Estrada, 1977).

No son ellas las que hablan, las mujeres curanderas de las montañas mazatecas. No son ellas las que dan masajes para curar. Nos son ellas las que sanan. Es lo sagrado a través de ellas. La forma en que se expresan demuestra claramente este hecho sutil, pero muy significativo: “Yo soy la mujer sabia en lenguaje, dice.”

Las sabias mujeres mazatecas no hacen viajes al cielo o al submundo. Reciben en su cuerpo a lo sagrado. Se ven inundadas. Sus fronteras se extienden para dar cabida a la esencia, para contener lo infinito. Esta cualidad de conducto, de vehículo capaz de contener y transmitir conocimientos procedentes del infinito, ha sido oscurecida por la literatura académica. La principal fuente de distorsión deriva del uso genérico del término “chamanismo”, que incluye una gran variedad de tipos de curanderismo, así como una diversidad de técnicas y cualidades de relación con la divinidad.

Las mujeres-vehículo conjugan sus fuerzas con la divinidad para la continuación de la vida sobre la tierra. En sus voces como en sus vidas vibran los ecos de la deidad:

Mujeres de espíritu puro [...] somos las mujeres
águila
Mujeres diosas, curanderas legendarias

Mujeres de tierra y del crepúsculo
Somos las mujeres de la luz y de los truenos
Mujeres sabias en medicina
Somos mujeres
Mujeres que habrán de trascender

Yo soy la mujer trueno [...] Yo soy la mujer sonido
Yo soy la mujer torbellino de los remolinos de viento
Yo soy la mujer colibrí
Yo soy la mujer del lugar sagrado, del lugar encantado
Yo soy la mujer de las estrellas fugaces,
Mujer [...] ser primordial [...] Sabia mujer mazateca (Estrada, 1977).

A manera de conclusión

La modernidad sumergió tanto los elementos cosmogónicos arcaicos de origen europeo aportados por la conquista, como los mesoamericanos. Esos elementos siguen llevando una vida subterránea pero poderosa en nuestra cultura; el curanderismo es uno de los fenómenos sociales en los que salen a la luz. La herencia mesoamericana es así, parte de un magma de elementos perceptuales y conceptuales, del que sería ilusorio querer extraer sustancias “químicamente puras”. Baste saber que es la expresión viviente, hoy en día, del mundo de referencias religiosas y conceptuales con que las mayorías populares en Mesoamérica se enfrentan a la vida y la muerte. Baste saber que en la Mesoamérica prehispánica ya existían elementos, significados, imágenes y contenidos que —para sorpresa de muchos investigadores— persisten a través de los siglos.

Mi trabajo no pretende redescubrir nuestras “raíces” en elementos “puramente” mesoamericanos, sino más bien, mostrar cómo el estudio de la cosmovisión mesoamericana ilumina

actualmente la investigación sobre el curanderismo, con poderosas intuiciones interpretativas (López Austin, 1984b).

El ir y venir —a veces implícito— recurrente en todo mi estudio entre el presente y el pasado, tiene el fin de revelar constantes sobre la presencia femenina y la percepción del mundo propia de Mesoamérica. Es de suma importancia recobrar esa presencia femenina, para poder reformular y replantear nuevas interrogantes:

¿Qué significa ser mujer en dicha cosmovisión? ¿Qué campos de acción y poder son accesibles a las mujeres? ¿Cuál es la función curativa en ese cosmos y por qué las mujeres predominan en él? ¿Qué significa estar enfermo y estar sano? Y, finalmente, ¿qué significa, para nuestra praxis feminista contemporánea, el encuentro con las islas de poder femenino distribuidas de manera discontinua, pero persistente a través del tiempo?

El esfuerzo de aprender esa episteme, tan diversa a la nuestra, cumple con dos fines: por una parte, permite empezar a concebir la visión moderna y científica del universo, desde afuera, y no como la “única y verdadera” forma como están configurados el universo y el hombre. El segundo propósito, es darnos claves en esas matrices culturales no modernas, orales y particularmente mesoamericanas que se entretajan a través de los siglos, que se transforman permanentemente pero cuyo cambio, casi imperceptible a veces, permite reencontrarnos con elementos refuncionalizados y persistentes (López Austin, 1984b).

En un cosmos así estructurado, la medicina era el arte del comercio con los dioses. Era la capacidad de inmersión en la divinidad, la maestría sobre los datos de la revelación, la destreza para iluminar los misterios ocultos, la facultad de intervenir en los destinos inciertos y ordenarlos en la armonía. Y las mujeres eran, como lo son también en el presente, intermediarias privilegiadas de las fuerzas cósmicas.

Referencias

- Aguirre Beltrán, G. (1980). *Medicina y magia*. Instituto Nacional Indigenista.
- Alberro, S. y Gruzinski, S. (1979). *Introducción a la historia de las mentalidades*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Almeida, E., Manzano, E. y Sánchez, M. E. (1986). *Psicología autóctona mexicana: doña Rufina Manzano Ramírez de San Miguel Tz'inacapan, Puebla*. Mimeo.
- Baytelman, B. (1980). *Etnobotánica en el estado de Morelos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Collado-Ardón, R., Rubel, A. y O'Neil, C. (1984). *Susto. A Folk Illness*. University of California Press.
- De Durán, D. (1980). *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*. Editorial Cosmos.
- De las Casas, B. (1967). *Apologética Historia*. UNAM-IIIH.
- De Landa, D. (1960). *Relación de las cosas en Yucatán*. Porrúa.
- De Sahagún, B. (1956). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Porrúa.
- Douglas, M. (1979). *Implicit Meanings*. Routledge and Kegan Paul.
- Estrada, Á. (1977). *Vida de María Sabina. La sabia de los bongos*. Siglo XXI.
- Foster, G. (1944). Nahualism in Mexico and Guatemala. *Acta Americana*, 2, 85-103.
- Foster, G. (1953). Relationship between Spanish and Spanish-American medicine. *Journal of American Folklore*, (66), 201-217.
- Foster, G. (1954). What is folk culture?. *American Anthropologist*, 55(2), 159-173.
- Foster, G. (1967). *Tz'intzuntzan*. Little Brown and Co.
- Foster, G. (1972). La salud y el equilibrio. *Tz'intzuntzan* (pp. 182-191). FCE.
- Foster, G. (1976). Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems. *American Anthropologist*, 78(4), 773-782.

- Foster, G. (1978). *Hippocrates latin American legacy: hot and cold in contemporary folk medicine*. Southern Methodist University; Fort Burguine Research Center.
- Foucault, M. (1986). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- Galinier, J. (1986). Cosmología e interpretación de la enfermedad. *México Indígena*, (9), 23-25.
- Garibay, Á. M. (1959). Semejanza de algunos conceptos filosóficos de las culturas hindú y náhuatl. *Cuadernos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos*, (15).
- Guiteras-Holmes, C. (1961). *Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil Indian*. The Free Press.
- Guiteras-Holmes, C. (1965). El ciclo de la vida. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil* (pp. 96-104). FCE.
- Herrasti, L. y Ortiz, A. (1986). Medicina del alma: entrevista a Jacinto Arias. *México Indígena*, (9), 55-59.
- Holland, W. R. (1963). Curandero tzotzil ts'ak back. *Medicina maya en los Altos de Chiapas* (pp. 170-199). INI.
- Hunt, E. (1977). *The Transformation of the Hummingbird. Cultural Roots of the Zinacatecan Mythical Poem*. Cornell University Press.
- Ingham, John. (1970). On Mexican Folk Medicine. *American Anthropologist*, 72, 76-85.
- Kearney, M. (1968). *The Winds of Ixtepeji: Values, world view as social structure in Zapotec town* [Tesis de doctorado]. Universidad de California.
- Kearney, M. (1969) Los conceptos de aire y susto: representaciones simbólicas del ambiente social y geográfico percibido. *América Indígena*, 29(2), 431-450.
- Kearney, M. (1977). Oral performance by mexican spiritualist in possession trance. *Journal of Latin American Lore*, 3 (2), 309-328.
- Kelly, I. (1965). Folk practices in North Mexico. Birth customs, folk medicine, and spiritualism in the Laguna Zone. VIII. *Institute of Latin American Studies*, The University of Texas Press.

- Lagarriga, I. (1975). *Medicina tradicional y espiritismo*. SEP.
- León-Portilla, M. (1963). El pensamiento prehispánico. *Estudios de historia de la filosofía en México*. UNAM.
- López Austin, A. (1976a). Cosmovisión y medicina náhuatl. En Carlos Viesca (Ed.), *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, I. IMEPLAN.
- López Austin, A. (1976b). El fundamento mágico religioso del poder. *Estudios de cultura náhuatl*, XII.
- López Austin, A. (1984a). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2, UNAM-IIA.
- López Austin, A. (1984b). Cosmovisión y salud entre los mexicas. *Historia general de la medicina en México*. México Antiguo, tomo I (pp. 101-114). UNAM-Academia Nacional de Medicina.
- Marcos, S. (1975). La mujer en la sociedad prehispánica. *La mujer en México*. DDF; Centro de Estudios sobre la Mujer; Grupo Promotor Voluntario.
- Marcos, S. (1983). Medicinas paralelas: potencial popular para la salud mental. En Marcos S. (Ed.), *Manicomios y prisiones*. Red Ediciones.
- Nash, J. (1975). Curanderismo y curanderos. *Bajo la mirada de los antepasados: creencias y comportamiento en una comunidad maya*. Instituto Indigenista Interamericano.
- Nash, J. (1980). Aztec women: the transition from status to class in empire and colony. En Etienne, M y Leacock (Eds.), *Women and Colonization*. University of California.
- Ojeda González, A. (1986). *Teotihuacan, cultura madre*. Mimeo.
- Olavarrieta, M. (1977). *Magia de los Tuxtlas*. INI.
- O'Neill, C. y Rubel, A. (1974). The meaning of susto (magical fright). *Memorias del Congreso Internacional de Americanistas*.
- Ortiz Echániz, S. (1979). Origen, desarrollo y características del espiritualismo en México. *América Indígena*, 39(1).
- Redfield, R. (1940). Disease and its treatment in Dzitas, Yucatán. *Contributions to American Anthropology and History*, 6, 30-34.

- Rubel, A. J. (1964). The epidemiology of a folk illness: Susto in Hispanic America. *Ethnology*, 3(3), 268-283.
- Ruiz de Alarcón, H. (1953). Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios de esta Nueva España. En De la Serna, Jacinto (Ed.), *Tratado de las idolatrías*, 2. Ediciones Fuente Cultural.
- Séjourné, L. (1985). Supervivencias de un mundo mágico. *Lecturas mexicanas*. FCE-SEP.
- Silver, D. (1966). Enfermedad y curación en Zinacatán Esquema provisional. En Vogt, E. Z. (Ed.), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas* (pp. 455-473). INI .
- Sullivan, T. (1977). Tlazolteotl Ixcuina, the great spinner and weaver. En Benson, E. y Hill-Boone, (Eds.), *The Art and Iconography of Late Post Classic Central Mexico*.
- Sullivan, T. (1983) *Compendio de la gramática náhuatl*. UNAM.
- Thompson, E. (1975). *Historia y religión de los mayas*. FCE.
- Turner, V. (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Columbia University Press.
- Viesca, C. (1984a). Prevención y terapéutica mexicanas. *Historia general de la medicina en México*. UNAM-Academia Nacional de Medicina.
- Viesca, C. (1984b) El México mexicana. *Historia general de la medicina en México*. UNAM-Academia Nacional de Medicina.
- Vogt, E. Z. (1966). H'iloletik: The Organization and Function of Shamanism in Zinacatan. *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto Weitlander*. INAH.
- Wasson, G. (1966). Ololiuhqui and other hallucinogens of Mexico. *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto Weitlander*. INAH-SEP.
- Zolla, C. (1986). Terapeutas, enfermedades y recursos vegetales. *México Indígena*, 9, 16-20.

CUERPO Y GÉNERO EN MESOAMÉRICA: PARA UNA TEORÍA FEMINISTA DESCOLONIAL

Todas las culturas mesoamericanas —los pueblos nahuas, los mayas y otros grupos de la región— compartían ciertas creencias y conceptos acerca del cosmos, el tiempo, el espacio (ver Kirchoff, 1968; López Austin, 1984) y el cuerpo. En este artículo 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 de género, suelen ser de utilidad limitada para una aproximación multidimensional a los conceptos de 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 acción permanente, para lograr un imprescindible equilibrio fluido? ¿Cómo descolonizar las teorías de género?

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

“fiscalidad”, 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 ayudará a descubrir los conceptos mesoamericanos sobre la corporalidad y a percibir en ellos los matices del género. Es así como podremos empezar a descubrir los significados de la “filosofía encarnada”, descolonizada característica del mundo mesoamericano.

Contexto teórico

En tanto categoría para hacer teoría feminista, el género es, como 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.

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. 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 socioculturales 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 episteme. El

conocimiento de este marco epistemológico de todos los significados culturales vuelve inteligible la ideología del género. Gewertz por ejemplo (1987), 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.

Una revisión conceptual

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 las conceptualizaciones de lo femenino y lo masculino en el pensamiento mesoamericano.

El presente trabajo es un esfuerzo por presentar las rupturas y/o discontinuidades entre esos útiles analíticos —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 (ver 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 Real Palacio*, 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.

Interpretar las fuentes con conceptos derivados de ellas mismas

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 De Sahagún, pongo metodológicamente entre paréntesis las “certidumbres” derivadas de las ciencias biológicas y de la medicina modernas. Estas certidumbres no son universales sino, ellas 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 ellas, 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:

1. La misma concepción mesoamericana de la dualidad.
2. El concepto de equilibrio fluido.
3. La conceptualización de la corporalidad (Cuerpo entero o fisicalidad).

La dualidad en el universo mesoamericano

La dualidad original

Rasgo recurrente del pensamiento mesoamericano es la fusión de lo femenino y masculino en un único principio polar. La dualidad-unidad femenino-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 (De Olmos, 1973 [1533]; González Torres, 1991; De Sahagún, 1989; López Austin, 1984). Varias deidades mesoamericanas eran pares constituidas 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). Engendradas por el par supremo, las otras deidades duales 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, lo que señala a la obra de este primer recopilador cristiano, como una de las fuentes primarias con menos retoques, y por lo tanto alteraciones (De 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. De las Casas (1967) mencionaba a la pareja constituida por Izona 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 al mundo ordenado y puesto en movimiento por las mismas leyes divinas, adoran los mismos dioses con distintos nombres” (1976).

Especificidad de la dualidad mesoamericana

De la misma manera que las deidades de los fenómenos naturales nacen del par original Ometeotl-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 a 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 (De Sahagún, 1989). Esta dualidad cósmica se reflejaba en la cotidianidad de la naturaleza: el maíz, por ejemplo, era por turnos femenino (*Xilonen-Chicomecoatl*) o masculino (*Cinteotl-Itztlacoliuhqui*). Principio ordenador del cosmos, la dualidad se reflejaba en 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 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” (De Olmos en Garibay, 1965).

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. *Difrasismo* llama León-Portilla a esta forma retórica (León-Portilla, 1984; ver también Garibay, 1965; Sullivan, 1983); los poetas alternaban pares de versos cuyo orden variaba, pero cuyos 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 nos 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 Frances 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.

Jerarquías estratificadas vs. fluidez

En un cosmos así construido, habría poco lugar para los ordenamientos jerárquicos, en el sentido piramidal y estratificado. En las narrativas igual vemos los *ilamatlatolli* (discursos de las viejas sabias), los *buebuetlatolli* (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, sólo queda un armazón ineludible de mutua necesidad de interconexión e interrelación. Arriba y abajo² no significaban, en el universo mesoamericano, lo superior y lo inferior (Quezada, N., comunicación personal). Fueron los catequistas, quienes en su afán de encontrar aproximaciones familiares al universo tan otro que encontraron, llamaron cielos e infiernos, respectivamente, a los pisos celestes y subterráneos del universo nahua. Es así que el *Tlalocan* —lugar privilegiado de aves y aguas a donde 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 entre el bien y el mal, como tampoco entre lo divino y lo terrestre, o 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 cielo de opuestos complementarios: la vida llevaba el germen de la muerte;

¹ González Torres, X. (1991). *Diccionario de Mitología y Religión de Mesoamérica*. Larousse, 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 Lakoff, G. y Johnson, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra, p. 50: En las culturas occidentales, las metáforas derivadas de orientaciones espaciales tienen una valoración moral a emocional: lo alto está, por ejemplo, asociado con lo bueno o hasta con la felicidad (ver su expresión inglesa ‘I am high’, o la locución española ‘me levantas el ánimo’). Una transposición de estas valoraciones al universo mesoamericano sería un grave error.

pero sin muerte era imposible el renacimiento, porque la preñez era la muerte de la que surgía la vida (López Austin, 1984, p. 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 cuatro 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 cumplían 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

³ Louis Dumont habla de las categorías del pensamiento hindú en términos de ‘segmentación’ fluida y de ‘apertura’ de los conceptos. Dumont, L. (1983), p. 245: “como yo decía en relación a 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 tanto 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”.

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. Ingrediente esencial del pensamiento nahua, esta movilidad 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 así mismo vinculado al movimiento que engendra y transforma toda identidad.

Al referirse al área maya, Gary Gossen (1986) 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.

En el universo entero, 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 —y 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 (1940) 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”.

El equilibrio

Dualidad: tradición oral vs. tradición escrita

Las siguientes consideraciones historiográficas darán más precisión al análisis del pensamiento mesoamericano. Por la forma

en que se constituyeron nuestras fuentes, debemos diferenciar la oralidad mesoamericana de la cultura escrita por los recopiladores. De ahí la necesidad de articular las varias formas de interacción entre la oralidad original y la “escripturalidad” 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 *grasso 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 la estudió Lloyd (1966), por ejemplo, en el pensamiento griego. Las polaridades clásicas llevan a las disyunciones de la lógica formal sancionadas por la *tercia excluida* (*tertium non datur*).

Por su plasticidad y el dinamismo permanente en que se posicionan y pulsan los polos opuestos, el pensamiento nahua/mesoamericano se ubica fuera del horizonte cultural clásico. La siguiente cita de Jacques Soustelle (1940) puede introducirnos a una comprensión del universo nahua:

Así el pensamiento cosmológico mexicano [...] lo que [lo] caracteriza es precisamente la vinculación 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.

Sin embargo, la cultura clásica de los primeros cronistas confirió, a veces, un *razgo* “clásico” a los textos que elaboró a partir de la recopilación de declamaciones orales autóctonas.

Es importante recordar que las fuentes en las cuales se basa este estudio son textos híbridos. Pertenecen a dos formas o estilos de narrativa: la oral y la escrita, es decir, la del hablante original y las del recopilador. Por ejemplo, en las diferentes versiones del trabajo de 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). Perteneció 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 los ritmos de 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, son unas 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, 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 De Sahagún (sobre todo en el *Códice Florentino*), es decir, en aquellos textos que él produjo a partir de las transcripciones de discursos orales recopilados 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 *chalchibuitl* (jades). Es decir, eran considerados de valor incalculable y de permanencia pétreo. La metáfora con la cual se designaba a los discursos de las viejas (*ilamatlatolli*) y viejos (*buehuetlatolli*) sabios expresa admirablemente este imperativo de recordar: se los 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 De Sahagún para conformarse a ciertos lineamientos de la época, sobre la escritura de libros (López Austin, 1971, pp. 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 dialógica —es decir de diálogos— tienen estos textos. No sólo evidencian y confrontan dos lógicas, sino también son expresiones del diálogo o dominación colonial que se estableció entre el viejo y el nuevo mundo (Burckhart, 1989; Klor de Alva, 1988).

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

El equilibrio fluido

La noción de dualidad estaba matizada por otra igualmente omnipresente en el pensamiento mesoamericano: 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 primera aproximación, sólo podemos definirla como distinta, ajena a nuestras tradiciones de pensamiento. Como la dualidad misma, la cualidad de equilibrio permea no sólo a las relaciones entre mujeres y hombres, sino a las que existen entre divinidades; 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.

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, Cap. v y vi, 1965) 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 [...] de hacer por el centro de la tierra cuatro caminos, para entrar por ellos (López Austin, 1984).

Al descodificar este mito, López Austin (1984) 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 cuáles fluyen hacia la parte intermedia las corrientes de las influencias de los dioses celestes y del inframundo (p. 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 terráqueas y los nueve niveles del inframundo.

En tanto al equilibrio, conocemos más los efectos de su acción, que su naturaleza propia: ésta determinaba y modificaba al concepto de dualidad y era condición para la conservación del cosmos (López Austin, 1984, p. 105; Burckhart, 1989, p. 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 de 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 del 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, frecuentemente, ambos a la vez, en diferentes gradaciones, en perpetuo devenir y cambio.

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 su 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, p. 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 individual 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 [...] creían que los actos humanos podían provocar un cataclismo final (Burckhart, 1989, p. 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), un balance de conjuntos en flujo. Es decir, que lo podríamos definir en contraposición con los equilibrios homeostáticos de la tradición occidental, como un equilibrio homeorréico.

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 homeorréico nahua no es un balance logrado por la síntesis entre una tesis y una antítesis, 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, p. 532).

La condición de un niño nacido entre los mexicas 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 ilhuil in imabceual*” (*Códice Florentino*, libro VI, capítulo xxxvi, p. 526). 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) adquiriría inclinaciones y tendencias positivas.

Si se lograba un equilibrio armónico, el individuo podía obtener las mayores ventajas de las inclinaciones y las tendencias definidas por su *Tonalli*; si no, la tendencia podía 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 (1976, p. 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 todo. 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 non 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, pp. 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.

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 que en los llamados *buebuetlatoili* e *ilamatlatolli*. Como ya se mencionó, muchos investigadores consideran al libro VI del *Códice Florentino* de 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 del equilibrio requerido en 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 (De Sahagún, p. 371).

Mira que tus vestidos sean honestos como conviene [...] Mira que no to atavies con cosas curiosas y muy labradas [...] Tampoco es menester que tus atavios sean muy viles o sucios o rotos [...] Cuando hablares, no to apresurarás en el habla [...] no alzaras la voz ni hablarás muy bajo [...] No adelgazaras mucho la voz cuando hablares o saludares, ni hablarás por las narices, sino que tu palabra sea [...] la voz mediana (al muchacho, p. 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.

Implicaciones del pensamiento mesoamericano para la teoría de género

Una teoría de 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. Contraria 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 Yanagisako, 1987; Nash y Leacock, 1981). Algunas de estas críticas señalan que el ordenamiento binario en categorías mutuamente excluyentes, como las dicotomías cultura *vs.* naturaleza y público *vs.* privado, son en sí mismas producto 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 estas 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 (1991). Por más que la maniobra lingüística transforme las dos palabras en una sola, sigue existiendo un substrato de conceptualización doble, que desune al cuerpo de su contexto cultural y/o social. No podríamos hacer teoría de 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 a la base de todas las teorizaciones feministas –con toda la variabilidad que un enfoque teórico semiótico (Lauretis, 1991), 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 cognitivas 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 de órdenes diversos. La inmersión del cuerpo en el cosmos, y del cosmos en el cuerpo, impedía la posibilidad en pensamiento de esta separación.

Como lo 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 los 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.

La conceptualización de la corporalidad

Corporalidad y teoría de género

Nunca antes el cuerpo ha jugado un papel tan central en un corpus teórico, como aquel que ocupa en la teoría de género. El quehacer feminista y sus discursos sobre el cuerpo fundamentan posturas críticas al racionalismo científico, y algunos están abocados a historizar 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.

El cuerpo ha emergido como tema recurrente en los escritos feministas recientes. La dimensión corporal ha sido siempre identificada con lo femenino y se ha definido, desde

Platón a Descartes, hasta el positivismo moderno, como el principal enemigo de la objetividad.

La epistemología contemporánea feminista, señalan Jaggar y Bordo (1989), comparte la convicción de que el marco de referencia cartesiano es inadecuado —fundamentalmente obsoleto—; por lo tanto, requiere reconstrucción y revisión. 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; 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 reconceptualizaciones y la fuente de inspiración. Hacer teoría desencarnada sería seguir “el viejo habito filosófico masculino” (De Lauretis, 1991). 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 historizar las categorías conceptuales heredadas, la teoría de 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.

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 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 material. 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 al 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 e imbricados ambos en el universo. Estas correspondencias e interrelaciones estaban inmersas, ellas 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 que se concibe el cuerpo en el pensamiento mesoamericano (Ortiz, 1993). Emanaciones son todas aquellas entidades materiales-inmateriales que podían salir del cuerpo. Véanse por ejemplo los viajes que el *tonalli* hacía por los supra —e infra— mundos, 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). Frecuentemente se concebía a la enfermedad como intrusión en el cuerpo de elementos nocivos que al ser expulsados tenían la forma de animales y objetos materiales (Viesca, 1984).

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 u hombre.

Las tres entidades anímicas

Las entidades anímicas, como las denomina 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 tenía una experiencia inesperada que provocaba su salida. En sus viajes, el *tonalli* se aventura por los caminos de los seres sobrenaturales. T. 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*, ver 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” (1983).

El *ihiyotl*, cuya morada es el hígado, puede producir emanaciones que dañan a la gente en su entorno. Era fraccionable y podía 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*. Este 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”.

Multiplicidad de otros componentes del cuerpo

Reflejos de la multiplicidad cósmica, los flujos y la fuerzas vitales, cuyos vórtices formaban los centros anímicos principales,

no agotaban el total de lo que componía a 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 que llegaban los ataques de los seres sobrenaturales los de ‘naturaleza’ y así impedían el movimiento corporal (López Austin, 1984). Todas estas entidades, así concebidas, Eran tangibles para (en) ese pensamiento: tan perceptibles como brazos y piernas, manos, rostros y genitales.

*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 modalidades de 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 en torno a ellos (Klor de Alva, 1988).

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 Tenochtitlan, casi en los inicios, De Sahagún, De Durán y De Olmos registran esta riqueza del lenguaje metafórico de los pobladores de América. A veces se quejan, como lo hace De Durán, del uso tan extensivo de metáforas, al percibir que estas le dificultan la adecuada comprensión de los moradores de esas tierras, pero a la vez se maravilla de su complejidad (De Durán, 1980, citado por Klor de Alva, 1988).

Fray Bernardino de 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 De Sahagún, 1989).

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 metáforas, de que usan, y darles en toda la significación que tuvieron antiguamente.

Y en su *Filosofía náhuatl*, León-Portilla define al pensamiento nahua como “cultura y filosofía de metáforas” (1983, p. 322). ¿Qué imágenes y metáforas aparecen en la figuración (imaginario poético) de la corporalidad? Revisando los libros III y 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.

La metáfora, señala Lakoff y Johnson:

No es solo un embellecimiento retórico, sino una parte del lenguaje cotidiano que afecta al modo

como percibimos, pensamos y actuamos. Las metáforas impregnan nuestra lengua —y añaden—: los valores más fundamentales en una cultura serán coherentes con la estructura metafórica de los conceptos fundamentales en la misma (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 que:

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 (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 *buehuetlatolli*, discursos de las ancianas y ancianos. Estos discursos formaban la parte más importante del rito de introducción a la vida adulta entre los nahuas (ver: Sullivan, 1986; De Sahagún, libro vi; De Olmos, 1547; Bautista, Juan, 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 *buehuetlatolli* del libro VI,⁴ de la

⁴ Gingerich W. (1988). Cipahuacanemiliztli, the purified life in the Discourses of Book VI, Florentine Codex. En J. Kathryn Joasereand y K. Dakin (Eds.), *Smoke and mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*. BAR International series 402. Dice Gingerich 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 *buehuetlatolli* 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 llama *buehuetlatolli* 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 nos habla (1988) de esos discursos y señala que además de didácticos eran retóricos. Sullivan (1986) menciona, además, que en el original náhuatl aparecen los términos *intlalol ilamatque*, “las voces de las mujeres viejas” e *intlalol uenetque*, “las palabras de los hombres viejos”. Aparecen estos términos así, sostenidos aparte por su característica de género, en el discurso final preservado en el cap. 40 del libro VI, *Códice Florentino* de De Sahagún. Estos discursos son aquellos pronunciados por las madres y padres a las hijas e hijos antes de la entrada en el *calmecac* o escuela para el sacerdocio (p. 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 de lenguaje se reflejan aspectos profundos de la organización por género en Mesoamérica. No hay anulación de 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 (1991), es como repensar la diferencia sexual dentro de una conceptualización dual

Historia de las cosas de la Nueva España (Códice Florentino). Permeados por metáforas, estos discursos 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 (ver Marcos, 1991).

He aquí algunas metáforas clave en este pensamiento:

Quierote dar otro exemplo [...] siendo vivo el señor de Tetzcuco, llamado Netzahualcoyotzin [...] preguntoles, diciendo: abuelas nuestras decidme, les verdad que todavía tenéis deseo del deleite carnal? aún no estais 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 mis, y desea 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 tianquez [...] 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 (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? Recurso de la imaginación y

del ser, “un dual absoluto” en el cual ambos, ser mujer y ser hombre, serían primarios como “estando ahí desde el principio” (*ibid.*, p. 4).

lenguaje poético, la metáfora parece inocente y pasa por un simple adorno del lenguaje pulido. Diría De 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 busca 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 *tobuenyo*, 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 gozo erótico es conformador de identidad terráquea. No sólo es aceptado, sino 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 este 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 esta dimensión “de la superficie de la tierra”.

*Narrativa y metáfora; la corporalidad nahua
en el capítulo III del Códice Florentino*

“La historia del Tohuenyo”, relatada en el capítulo III del *Códice Florentino*, es un ejemplo muy ilustrativo de la comprensión, 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 hace 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 direccionalidad de los hechos en las narrativas sagradas.

“La historia del Tohuenyo”, tal como la conocemos, forma parte de la rica documentación en lengua náhuatl recogida de labios de sus informantes indígenas por fray Bernardino de De Sahagún en Tepepulco (región de Tezcoco), 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 era donde se preparaba a las y los educandos para el sacerdocio”. (*Toltecáyotl*, 1995).

“La historia del Tohuenyo” trata del “ardor erótico que sin hipérbole enfermó a una princesa tolteca”. Comenta Leon-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 re-traducción de León-Portilla, mucho más fiel al original recopilado en náhuatl por el mismo De 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 hacia concesión Huemac, a nin-
guno daba la hija.

Pues aquella hija de Huemac
miró hacia el mercado,
y fue viendo al Tohuenyo:
está con la coma colgando
Tan pronto como lo vió,
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 este enferma su hija.
Dijo entonces a las mujeres que la cuidaban:
“Que 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 al 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 había visto al Tohuenyo.

Pero después por sí mismo apareció el Tohuenyo,
no más se vino a instalar,
donde habían 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 que vida es la tuya Tohuenyo?

ponte el maxtle, tápate.”

A lo cual respondió el Tohuenyo:

“Pues nosotros así somos.”

Dijo luego el Señor:

“Tú le has despertado el ansia a mi hija,
tú la curaras.”

[...]

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.

En seguida, 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. Parecería 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-Porti-

lla. Curiosa, sí, aún 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 haya 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 las 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 rígidamente 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 inhe-

⁵ *Malleus Maleficarum*, como se llama esta obra en latín, de Heinrich Kramer y James Sprenger, ambos dominicos, 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. Parecería indicar que ellos son todos santos varones y que sólo la influencia de las mujeres les puede impedir dedicarse o 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.

rente 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.

*Versiones y alteraciones: del tlalticpacayotl
mesoamericano al catolicismo desencarnado*

Corpovisiones, llama Landa (1993), 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 en donde tenemos que descubrir el significado profundo de *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:

Tlalticpacayotl y catolicismo: el erotismo abolido

En el *Tratado de 1629*, de Hernando Ruiz de Alarcón, clérigo a cargo de parte de los estados actuales de Guerrero, México y Morelos, encontramos un estilo del manejo colonial de materiales eróticos. Nos confiesa don Hernando Ruiz de Alarcón (1987, p. 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 oídos 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 oídos” 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 (exclusiones), pueden ser un testimonio mudo de los acontecimientos de una tradición erótica amputada a manos de cronistas clérigos. Otro estilo de moderar la presencia del *tlalticpacayotl* en sus escritos, es aquel escogido por De Sahagún al presentar la “Historia del Tohuenyo”, en su *Códice Florentino*.

Veamos los cambios principales en relación a la versión presentada más arriba. Esta fue traducida directamente por León-Portilla a partir de la versión original en náhuatl del *Códice Matritense del Real Palacio* (Del Paso y Troncoso, 1906). Observemos ahora los cambios principales en la versión que nos ofrece De Sahagún, en su selección y traducción al español de 1577.

Primero que todo, 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 lo dice el texto en náhuatl. De Sahagún dice que “el Huemac [...] tenía una hija muy hermosa, y por la hermosura codiciabanla y deseabanla los dichos tultecas” (p. 210).

El siguiente cambio se encuentra en la forma de describir el cuerpo del Tohueyo. 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 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 De Sahagún:

Y después de lo haber visto, la dicha hija entrose al palacio y antojosele 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, De Sahagún dice “está mala de amores”. En la narrativa original, el deseo físico y válido se expresa como “(el Tohueyo) le ha metido el fuego, le ha metido el ansia, entró en grande calentura, sintiéndose pobre del pájaro”.

Así para De 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 (De Sahagún, *Códice Florentino*, Libro III, cap. v, p. 210).

Las transformaciones que sufre esta historia poética y erótica, ya desde los inicios, con el mismo De Sahagún, permite suponer relecturas de otros textos en su *Historia de las cosas de la Nueva España*. Aun así, debemos admitir que De Sahagún fue mucho más veraz que otros de sus correligionarios (ver aquí el caso de Ruiz de Alarcón) al conservar, aún modificadas, enseñanzas y discursos que no se conformaban con sus valores morales.

Se sabe el papel paradójico que estaban frecuentemente orillados a jugar esos primeros cronistas de Indias. Por una parte, algunos de ellos, como De Sahagún, tenían interés de presentar a los indios de América bajo su mejor apariencia para protegerlos de la codicia colonizadora y que fuesen respetados. Por otra parte, los escritos de los frailes eran frecuentemente utilizados para saber evangelizar mejor a los indios. Además, los cronistas estaban constreñidos por las usanzas de la época respecto a la forma como se debían escribir libros.

Finalmente, la institución inquisitorial castigaba cánones de literatura que restringían aún más la autonomía de los autores. Bajo todas estas presiones, como lo constata López Austin (1980): 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 es que 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 fuese sólo como el primer punto de apoyo para vislumbrar universos encarnados que escapan a la “narrativa maestra del espíritu sobre la carne”.

Referencias

- Aguirre Beltrán, G. (1980). *Medicina y Magia*. INI; SEP.
- Báez-Jorge, F. (1988). *Los oficios de las diosas*. Universidad Veracruzana.
- Bautista, J. (1599). *Confesionario en lengua mexicana y castellana*. Melchor Ocharte.
- Brown, P. (1988). *The Body and Society*. Columbia University Press.
- Burckhart, L. (1989). *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral; Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. University of Arizona Press.
- Collier, J. y Yanagisako, S. (1987). *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Stanford University Press.
- De Durán, D. (1980). *Ritos y Fiestas (1576-1578)*. Editorial Cosmos.
- De Landa, D. (1960). *Relación de las cosas de Yucatán*. Porrúa.
- De las Casas, B. (1967). *Apologética historia, México*. Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas.
- De Lauretis, T. (1991). La tecnología del género. En Carmen Ramos (Ed.), *El Género en perspectiva de la dominación universal a la representación múltiple*. UAM Iztapalapa.
- De la Serna, J. (1987). Manual de ministros de indios. *El alma encantada*. FCE; INI.
- Del Paso y Troncoso, F. (1906). *Códice Matritense del Real Palacio*, VII. Fototipia de Hausery Menet.

- De Olmos, A. (atribuido a) (1973). La historia de los mexicanos por sus pinturas. En A. Garibay, (Ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa.
- De Sahagún, B. (1989). *Historia general de las cosas de la Nueva España. (Códice Florentino)*. Introd. Pelee. Glos. y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Douglas, M. (1982). *Natural Symbols*. Pantheon.
- Duden, B. (1991). *The Woman Beneath the Skin*. Harvard University Press.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*. Seuil.
- Flax, J. (1990). *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Femenism, and Postmodernism in the Contemporary West*. University of California Press.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la Sexualité III. Le Souci de Soi*. Gallimard, Paris, 1984.
- Furst, P. T. (1986). Human Biology and the Origin of the 260-Day Sacred Almanac: The Contribution of Leonhard Schultze Jena (1872-1955). *Symbol and Meaning: Beyond the Closed Community*. Institute for Mesoamerican Studies.
- Gallop, J. (1988). *Thinking Through the Body*. Columbia University Press.
- Garibay, A. M. (Ed.). (1965). Historia de los mexicanos por sus pinturas. *Teogonía e Historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XV*. Porrúa.
- Gewertz, D. (1987). *Cultural Alternatives and a Feminist Anthropology*. University Press.
- Gingerich, W. (1988). Chipahuacanemiliztli: The Purified Life, in the Discourses of Book VI, Florentine Codex. En Josserand, J.K. y Dakin, K. (Eds.), *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*. BAR International Series 402.
- González Torres, X. (1991). *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. Larousse.

- Gossen, G. H. (1986). Mesoamerican Ideas as a Foundation for Regional Synthesis. En Gary G. H. (Ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*. Institute for Mesoamerican Studies.
- Jaggar, A. y Bordo, S. (Eds.). (1989). *Gender/ Body/ Knowledge/ Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. Rutgers University Press.
- Karttunen, F. (1986). In Their Own Voices: Mesoamerican Indigenous Women Then and Now. *Noiden Nuoli, the Journal of Finish Women Researchers?*
- Kirchoff, P. (1968). Mesoamerica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics. En S. Tax (Ed.), *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America, American Act*. Cooper Square Publishers.
- Klor de Alva, J. (1988). Sahagun and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other. En Klor de Alva, J.; H.B. Nicholson, E.; Quinones, Keber (Eds.), *The Work of Bernardino de Sahagun, Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*. State University of New York.
- Klor de Alva, J. (1988). Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua. *Arbor*, 131(515), 49.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra.
- Lamphere, L. (1991). Feminismo y Antropología. En Carmen Ramos, (Ed.), *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*. UAM Ixtapalapa.
- Landa, C. (1993). México hoy en la perspectiva de la corporalidad. *Comentarios a la Iª ponencia de A. Rico Bovio*. VII Congreso Nacional de Filosofía.
- Laqueur, T. (1990). *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard University PREM.
- León-Portilla, M. (1983). *La filosofía náhuatl*. UNAM; UH.
- León-Portilla, M. (1984). *Literaturas de Mesoamérica*. SEP.

- Lloyd, G. E. R. (1966). *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*. University Press.
- López Austin, A. (1971). *Textos de medicina náhuatl*. SEP-Setentas.
- López Austin, A. (1976). Cosmovisión y medicina náhuatl. *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*. IMEPLAN.
- López Austin, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología* [Tesis de Doctorado, UNAM].
- López Austin, A. (1984). Cosmovisión y Salud entre los Mexicanos. En A. López Austin y C. Views (Eds.), *Historia general de la Medicina en México, Tomo 1, México Antiguo*. UNAM; Facultad de Medicina.
- Marcos, S. (1991). Género y preceptos de moral en el México antiguo: Los textos de Sahagún. *Concilium*, 6.
- Myerhoff, B. (1976). Shamanic Equilibrium: Balance and Mediation in Known and Unknown Words. *Parabola* 1.
- Nash, J. y Leacock, E. (1981). Ideologies of Sex: Archetypes and Stereotypes. *Myths of Male Dominance*. Monthly Review Press.
- Ortiz, S. (1993). *El cuerpo en el Espiritualismo Trinitario Mariano*. Ponencia en el pre-Congreso del XIII CICAES.
- Ortner, S. B. y Whitehead, H. (1989). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Parry, M. (1971). *The Making of Homeric Verse*. The Clarendon Press.
- 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).
- Ruiz de Alarcón, H. (1987). *Tratado de las supersticiones de los naturales de esta Nueva España*. En Pedro Ponce (Ed.), *El Alma Encantada*. FCE; INL.
- Soustelle, J. (1940). *La Pensée Cosmologique des Anciens Mexicains*. Herman et Cie.

- Suleiman, S. R. (Ed.). (1986). *The Female Body in Western Culture*. Harvard University Press.
- Sullivan, T. (1983). *Compendio de la gramática náhuatl*. UNAM; IIH.
- Sullivan, T. (1986). A Scattering of Jades: The Words of the Aztec Elders. En Goosen, G. H., *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*. Institute for Mesoamerican Studies; State University of New York.
- Tedlock, D. (1983). *The Spoken Word and The Work of Interpretation*. University of Pennsylvania Press.
- Thompson, E. (1975). *Historia y religión de los mayas*. FCE.
- Viesca, C. (1984). *Historia general de la medicina en México*. UNAM; Academia Nacional de Medicina.

CURAS, DIOSAS Y EROTISMO: EL CATOLICISMO FRENTE A LOS INDIOS¹

El choque cultural de la conquista ibérica de la América Central y Sur, asume una dimensión especialmente trágica para las mujeres autóctonas. Ni la bondad de sacerdotes individuales, como De las Casas, ni la dulzura inherente al Evangelio, bastan para salvar a los americanos de la miseria sexual que será su destino hasta hoy. La agonía de los viejos dioses y diosas es un proceso traumático que arrastra consigo toda una visión del mundo, de los hombres y mujeres y de sus interrelaciones: la nueva ética, la nueva moral del severo cristianismo español de la Contrarreforma, cuando no es coartada para los explotadores y violadores, resulta amargo veneno que enturbia lo que era el placer erótico.

Porque no perdieron ninguno de sus vicios, particularmente la lujuria, pero sí adquirieron algunos nuevos de los cristianos, que ellos no consideraban faltas. Aquél que antes del bautismo no robaba, juraba, mataba, mentía o se llevaba mujeres, sí lo hacía, después del bautismo, decía: estoy pareciendo cristiano (De Remesal, 1619).²

Catequización forzada

La implantación del catolicismo en América se logró generalmente de manera coercitiva, en ocasiones violenta y, a veces,

¹ Publicado originalmente (1989) en Ana María Portugal (Ed.), *Mujeres e iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina* (pp. 12-33). Distribuciones Fontamara; Católicas por el Derecho a Decidir.

² Para agilizar la lectura de los textos que citaré extensamente, he modernizado la ortografía del español antiguo en las citas.

sangrienta. El trabajo caritativo y benévolo que llevaron a cabo algunos padres catequizadores, no logra compensar los accesos de cólera destructiva de otros. Sobre todo, la legitimación de estos abusos hecha frecuentemente por la Santa Sede, marca la historia de la Iglesia católica en el continente americano; es una historia plagada de excesos y sembrada de injusticias. Cuando esto no acontece, el “mal menor” para los vencidos autóctonos es el de una profunda desaprobación y rechazo de todas sus formas de concebir el cosmos. El “occidente” nunca descubrió América: la negó.

Conocidas son las razones por las que España tenía la autorización de la Santa Sede en Roma para explotar económicamente a América. Las metas “permitidas” eran la cristianización de los indios para lograr su salvación. Para este fin casi todos los métodos eran permitidos. El poder temporal y político empleó diversos sistemas que permitirían, luego de cristianizar, extraer trabajo forzado de los indios presos.

La meta y la encomienda ejemplifican esta situación de conflicto entre norma espiritual y temporal. El indígena estaba obligado a dar su mano de obra gratuitamente, en la forma de trabajos forzados. A cambio de esto, el cacique terrateniente se comprometía, frente a la Iglesia, a catequizarlo. Esto se reducía frecuentemente a la obligación de dar media hora semanal de catecismo. Tal era la única condición impuesta por la Iglesia para la explotación de la mano de obra autóctona, condición cumplida, además, con frecuencia erráticamente, si no era totalmente olvidada.

Por supuesto que algunos de los frailes colonizadores, sobre todo antes de 1570 (época de la llamada “conquista espiritual”), se opusieron vivamente a los abusos realizados generalmente por los colonizadores seculares.

Los franciscanos (1524), los dominicos (1536), los agustinos (1533), y más tarde jesuitas, que catequizaron y cristianizaron a las poblaciones autóctonas del continente, fueron en su mayoría dedicados, humildes e interesados en el bienestar de los indios.

También fueron paternalistas (A. López, 1976), autoritarios y, sobre todo, intolerantes ante las creencias de un sistema religioso y simbólico que les era ajeno (Bonfil, 1987). No en vano, el occidente cristiano ha sido caracterizado por varios estudiosos como el espacio filosófico donde la verdad es una y universal (Gruzinski, 1988; Dumont, 1983).

Algunos pudieron entrever la validez y la riqueza de la civilización americana, pero no debemos olvidar cómo la jerarquía eclesiástica acogió sus testimonios. El célebre defensor de los indios, fray Bartolomé De las Casas, por ejemplo, escribió su controvertida *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* en 1552. La publicación de esta obra generó discrepancia, rechazo e incluso odio de parte de los frailes, sus colegas catequizadores, (entre ellos se encontraba fray Toribio de Benavente —llamado Motolinía— autor de obras básicas sobre la civilización mesoamericana. Fue perseguido rabiosamente, enfáticamente, simplemente porque denunciaba los abusos perpetrados por los mismos religiosos en contra de los indios. Su segunda obra, *Apologética historia...*, no apareció publicada sino hasta 1909, como para que los siglos transcurridos hubiesen borrado las atrocidades que denuncia, y las riquezas de una civilización demolida.

La mayor parte de los clérigos arribados a la Nueva España para catequizarla fueron mucho menos comprensivos que De las Casas. El término “reducción” —como se denominó a los núcleos de pobladores autóctonos en algunas regiones de América— nos permite inferir algo de lo que los colonizadores españoles pensaban hacer con lo indio, lo “otro”. La intolerancia de algunos de ellos fue, en ocasiones, tan extrema, que incluso el poder eclesial los retiró de sus cargos.

Uno de estos casos es el del obispo de Yucatán, el franciscano Diego de Landa. Este señor obispo se enfureció tanto en una ocasión, que colgó de manos y pies alrededor de seis mil indios mayas por haberlos encontrado celebrando ritos de su religión en un adoratorio escondido en la selva maya.

De los indígenas así castigados, muchos murieron y otros perdieron sus miembros debido a la gangrena o a otros males. También en los “alegatos” de la época, se encuentra uno que él mismo redactó (1562) para defenderse en un juicio que lo acusaba de haber quemado vivos a muchos indios. A pesar de todas sus protestas de inocencia, fue destituido de su cargo.

Sin embargo, al paso de los años fue reinstalado en su puesto por la Iglesia. Arrepentido de tantos excesos de furia destructiva, decidió recuperar algo de lo que había destruido por su propia violencia. Así logró recopilar, con la asistencia de ayudantes locales y conocedores, los significados de alrededor de veinte glifos de la escritura maya. También redactó *Relación de las cosas de Yucatán*. Así, paradójicamente, una obra imprescindible hoy en día para conocer la cultura maya, fue redactada por alguien a quien se le deben las enormes pérdidas en esa región, ya que se sabe que armaba grandes piras donde quemaba esculturas, códices, terracotas, joyas, y todo lo que fuese expresión de esa cultura.

Pensaba así, cumplir el mandato de Cristo de hacer de todas las naciones discípulas, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Con este despliegue de violencia brutal, quería lograr la “salvación” de las almas.

Otra forma de imponer silencio a los dilemas de conciencia de los religiosos arribados a estas tierras, era obligarlos a enfatizar en sus escritos el carácter “cruel” y “endemoniado” de los autóctonos americanos. Sólo se publicaban sus escritos cuando estaban plagados de locuciones como: “éstos indios tenían un demonio como ídolo”, o “como estos naturales eran de mal vivir”, o “asombra ver cómo son bestiales y de poco entendimiento”. Estas fórmulas permitían que se considerara lícito y “cristiano” abusar de los indios con el pretexto de catequizarlos.

En casi todas las páginas de estas fuentes primarias encontramos frases denigrantes de la cultura mesoamericana.

Ni fray Bernardino de Sahagún, considerado como una de las fuentes más fidedignas de los tiempos precortesianos, pudo escapar a esta exigencia de su Iglesia. Demasiada comprensión quizás le hubiese atraído el reproche de ser “idólatra”. Cuando en varias páginas abunda en las grandezas de los autóctonos, pareciera como si de repente se arrepintiera y quisiese corregirse. A pesar de sus contradicciones, De Sahagún emprendió una obra de investigación precedente por su amplitud y su metodología. No sin razón, ha sido considerado como el padre de la etnología; el cuestionario que usó para recopilar información sobre la cultura mexicana, es quizás el primero metódico y sistemático de la historia.

Pero a pesar de lo imprescindibles que se han vuelto sus escritos y de lo mesurado de su tono, también él tuvo que plagar su obra de excesos verbales: pinta a los indios como “sangurientos”, califica sus costumbres ancestrales de “idolatrías”, llama “demonios” a sus divinidades, y exagera la importancia cuantitativa de los sacrificios (Pagden, 1985).

A pesar de esto, su obra magna, la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, es uno de los instrumentos más fidedignos para aproximarnos a los ancestros mesoamericanos y a la cultura azteca. Extraño destino el de los escritos y los hechos de aquellos frailes apóstoles: nos permiten acceder hoy, aunque limitadamente, a ese universo que ellos trataron desesperadamente de desaparecer.

Finalmente, lo que los indios americanos escogían, era refugiarse en los frailes que —para catequizarlos— los defendían de la voracidad de los colonizadores españoles y su ansia de pronta fortuna. Como lo señalan Bonfil (1987) y A. López (1976), la opción por los curas era la elección desesperada del mal menor. Sin embargo, creemos oportuno enfatizar que aún si la mayor parte de los evangelizadores de la época de la “conquista espiritual”, no torturaban a los indios, ni los sometían a trabajos forzados, ni los dejaban perecer de hambre, ni violaban a sus mujeres, su “colonización” se instaló en niveles

más profundos. Consistió, por ejemplo, en la pretensión de que para “salvarlos” era preciso destruir su identidad.

Esta negación del ser autóctono afectó, sobre todo, la forma en cómo los indios concebían su mundo, su gente, la tierra, el espacio, el sol, el tiempo, y las fuerzas cósmicas divinizadas. Genocidio y etnocidio se conjugaron (Jaulin, 1972). Uno, para desposeer materialmente y aún privar de la vida corporal; otro, el etnocidio, para demoler espiritualmente y cancelar formas culturales de concebir el cosmos. A este propósito, Gruzinski señala:

Por muy brutales que hayan sido las agresiones y las exigencias de los vencedores precortesianos de antaño —pensemos por ejemplo en las de la Triple Alianza— respetaban el equilibrio de las culturas locales en su relación con la realidad, el tiempo, el espacio, la persona. Cuando mucho se sobreimponían a prácticas y costumbres que emanaban del mismo conjunto cultural, del mismo fondo mesoamericano. Con el cristianismo, las cosas fueron distintas. Los cristianos, a la par que los antiguos invasores, quemaban templos e imponían sus dioses. Pero aquellos (los cristianos) no aceptaban el compartir ni sobreimponer lo suyo a lo preexistente, sino que exigían la aniquilación de los cultos locales. No satisfechos con eliminar los antiguos sacerdotes y parte de la nobleza, los españoles se atribuyeron el monopolio del sacerdocio y de lo sagrado, y por ende de la definición de la realidad.³

³ Traducción propia.

Sexo y normas

Las normas referentes a la sexualidad en Mesoamérica y en todo el continente americano indígena, diferían radicalmente de las importadas por los misioneros católicos. No pretendemos que hubiera una liberalidad total, cosa ajena a cualquier sistema cultural y por lo tanto religioso. Pero esas normas se articulaban en torno a evaluaciones muy diversas de los géneros, de lo que significaba ser mujer y ser varón, de lo permitido moral y éticamente concerniente al placer físico, la maternidad y el aborto.

La llegada a la adolescencia requería de un ritual familiar. De Sahagún ha recopilado los discursos que los padres nahuas hacían a sus hijas e hijos en este momento de su vida. Son preciosos documentos de aquello que los aztecas consideraban conducta noble en su sociedad. Cabe notar que, en lo concerniente a conducta, se esperaba de ambos continencia, respeto, humildad con los mayores y apego a sus obligaciones religiosas.

Esto contrasta con las normas de la sociedad moderna de México. Aunque en el mundo azteca no se esperaba conducta idéntica de varones y mujeres, en lo relativo a continencia, respeto a los mayores y apego a rituales religiosos, sí eran muy semejantes. En cambio, en el México contemporáneo se espera frecuentemente del hombre una conducta sexualmente agresiva y una iniciación temprana.

Por el contrario, las mujeres deben ser, ellas sí, continentales y esperar la primera relación sexual preferentemente en el matrimonio. Y en cuanto a las actividades religiosas, esto es sobre todo “asunto de mujeres”. El recato y la humildad “feminizarían” a cualquier mexicano en la actualidad.

En cuanto a la alianza matrimonial, las mujeres podían dejar a sus maridos y cambiar de pareja o regresar a sus casas. Nada de esto era reprobado. La única estipulación era que si el marido requería su regreso y ella no lo deseaba así, entonces

el esposo podía contraer nuevas nupcias. Diego de Landa se expresa sorprendido sobre esas costumbres de repudio y la facilidad con que se interrumpían las alianzas.

En el mundo indígena estas no eran indisolubles (Gruzinski, 1988). El maya consideraba natural que su mujer o él interrumpieran temporal o permanentemente la alianza. No así los españoles, que influyeron en el cambio de conducta de los indígenas como se observa en este texto de De Landa:

Con la misma facilidad dejaban los hombres con hijos a sus mujeres sin temor de que otro las tomase por mujeres [...] [y cuando esto acontece] y ahora en vista de que los españoles, sobre eso, matan a las suyas, empiezan [los mayas] a maltratarlas y aún matarlas.

La reacción de violencia brutal ante una mujer que toma nuevo marido o pareja, es vigente en nuestros días. Se considera lícito y honorable que un hombre defienda “su” derecho sobre el cuerpo de “su mujer” dándole muerte, y es casi imposible lograr que se lleve a cabo un juicio condenatorio.

En la región del Perú contemporáneo, aún hoy existe el matrimonio a prueba llamado *Sirvinakuy* (Barrionuevo, 1973). Anclado en costumbres matrimoniales incas, llega a nuestros días como “periodo de servicio mutuo”, donde ambos contrayentes ponen a prueba su capacidad de vida productiva en común y de armonía, que puede dar pie a un compromiso para la vida entera. Así, al cabo del año, si uno o ambos decidían que su unión no tenía los fundamentos necesarios para el compromiso permanente, podían, sin más, dejarse y recomenzar su vida familiar con otra pareja. Todo esto aprobado por las normas de los mayores y la comunidad.

En Mesoamérica, ambos géneros recibían castigos equivalentes para la misma culpa en materia sexual (De Torquemada; De las Casas). Leyendo las normas morales de los mayas y aztecas, esto queda evidente. La lujuria, se quejaban los curas,

era el pecado más frecuente. No así el robo, el homicidio, la mentira, o la embriaguez. En los reportes especiales sobre normas mayas, aztecas o incas, es difícil separar los juicios de valor de los evangelizadores católicos. No obstante, se logran detectar grandes líneas de diversidad entre estas normas y la moral católica.

“Voyeurismo” clerical

Quizás por lo que ellos consideraron excesiva frecuencia del pecado de lujuria entre las poblaciones americanas, los primeros catequizadores redactaron minuciosos cuestionarios. Estas preguntas inquisitoriales y detalladas, estaban destinadas a exponer la conducta sexual de los confesados a la reprobación del confesor. Otras áreas de “mala conducta” católica eran incluidas, pero lo que más sorprende es el detalle de las preguntas relativas al comportamiento sexual, que hoy consideraríamos originadas por curiosidad morbosa y atribuiríamos a la represión sexual de los propios curas.

Al analizar los confesionarios de los dos primeros siglos de la Colonia, Serge Gruzinski (1987) descubre en ellos los elementos de “un dispositivo denso de sexualidad”. Este dispositivo se manifiesta en las preguntas relativas a conductas sexuales. Por ejemplo, en el confesionario del fraile Joan Baptista, el 69 % de las preguntas se refieren al sexo, mientras que en los confesionarios de Martín de León y de Juan de la Anunciación, presentan ambos 63 % de preguntas relativas a este tema.

Esta preocupación con el sexto mandamiento, siendo sólo uno de los diez, traiciona un interés obsesivo y desmedido de los propios confesores o de la institución cuyas creencias representaban. Así el *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* de Alonso de Molina (1565) decía:

Dime hijo mío
 ¿Te acostaste con una mujer que no era la tuya?
 ¿Cuántas veces?
 ¿Y te acostaste con tu mujer por el canal apropiado?
 ¿O la tomaste por el canal trasero cometiendo así el pecado [de sodomía] nefasto?
 ¿Cuántas veces?
 ¿Te acostaste con tu mujer mientras tenía su mes?
 ¿Cuántas veces?
 ¿Te acostaste con tu mujer evitando la procreación de hijos?
 ¿Por qué eras pobre y necesitado o porque tuviste una pelea con ella?
 ¿Cuántas veces?
 ¿Has cometido el pecado contra natura ejecutando este acto con algún animal?
 ¿Cuántas veces?
 Cuando estabas borracho, perdido del sentido, ¿caíste en el pecado abominable de sodomía teniendo que ver con otro hombre?
 ¿Cuántas veces?
 ¿Has hecho algo impropio y sucio contigo mismo o con otro hombre?
 ¿Cuántas veces?

Además existían las preguntas específicas para las mujeres. En el *Confesionario en lengua mexicana y castellana* de fray Joan Baptista (1599) leemos:

¿Eres mujer casada, viuda, o virgen o perdiste tu virginidad?
 ¿Tuviste relación sexual con otra mujer como tú y ella contigo?
 ¿Cuántas veces?
 ¿Deseaste a alguien?
 ¿Has tocado las partes bajas de un hombre con placer deseando cometer pecado?

En otro de los confesionarios, el *Manual de administrar a los santos sacramentos* de fray Ángel Serra (1697), leemos las siguientes preguntas, también dirigidas a la confesión de mujeres:

- ¿Has pecado con mujer?
- ¿Has besado a una mujer?
- ¿Era tu madre la que te parió?
- ¿Cometiste pecado con mujer usando ambas partes?
- ¿Cometiste pecado con tu hermana?
- ¿Has cometido pecado con mujer mientras estaba acostada como animal en cuatro patas, o la pusiste así deseando cometer pecado con ella?
- ¿Cuántas veces?
- ¿Muchas?

Aunque estos textos hablan por sí mismos, es importante enfatizar que para el poblador de América, su cuerpo, su placer, su sexo, deben haber sido muy naturales. Se requirió de preguntas minuciosas y repetidas cientos de veces en las confesiones, para lograr que el concepto católico de sexo sucio y pecaminoso, pudiera hacer mella en las conciencias de los indios.

Incluso la vida marital, legítima y bendecida por la Iglesia, era sujeto de suspicacia inquisitorial: “por tanto cuídate bien de las veces que [...] incitaste a tu mujer para tener acceso a ella” (De Molina, 1565).

Además, existía en estos confesionarios, un afán inmoderado de cuantificar que era ajeno al concepto de tiempo del indígena (Gruzinski, 1988). Del mismo *Manual de administrar los santos sacramentos*, Ángel Serra recopiló estas respuestas:

Cambié mi posición correcta porque alcancé a mi esposa por atrás: setenta y dos veces.
Deseé pecar con mi madre y tuve malos pensamientos con muchas mujeres, no pueden ser contadas, no puedo decir cuántas veces [...] setenta y dos veces.

Martín de León explica:

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

Y F. Guerra (1971) añade que esos números no tienen significación ya que repiten las mismas cantidades para todas las faltas.

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

Estudiando la profunda razón de su cuantificación desmesurada o repetitiva, Gruzinski (1986) señala:

Es obvio que sin la comprensión y la interiorización del marco conceptual cristiano, cualquier intento de contabilidad resulta tan vano como privado de sentido, pues los indios no hacían más que aferrarse a números arbitrariamente.

Pero, además, el uso de la exageración en la cuantificación o la repetición encadenada, habla de una estrategia de cancelación de sí mismos. Nos ejemplifican una de las formas elegidas por esos “naturales” tan “sin entendimiento”, en las palabras de los confesores, para escapar al control total sobre sus hechos y sus placeres. Son manejos de colonizados para sobrevivir.

Contrastados con esa moral sexual que los frailes trataron de imprimir en las mentes de los indios aborígenes, los abusos sexuales de los españoles aparecen aún más insólitos. Ellos consideraron que parte de “su” botín consistía en el “derecho”

a “usar” sexualmente a todas las indias en su territorio. En el México contemporáneo existen reminiscencias de esos abusos. El derecho de pernada —que también menciona Barriónuevo en el Perú de hoy— fue estudiado por M. Olivera en las fincas cafetaleras de Chiapas (1977).

En virtud de este “derecho”, los caciques se arrogan el privilegio de violar a todas las mujeres vírgenes en sus fincas. Apaciguan sus conciencias con la pretensión de que están “mejorando la raza” ya que fecundan a las indias con sus genes de hipotética pureza racial blanca. Así, extraen placer despreciando profundamente a sus víctimas.

La literatura contemporánea da también testimonios de estas actitudes coloniales. Rosario Castellanos nos habla de la existencia de estos conceptos sórdidos de caciques y hacendados chiapanecos contemporáneos. En *Pedro Páramo*, Juan Rulfo menciona costumbres semejantes en el estado de Jalisco. Las indias campesinas de Comala debían, además, sentirse premiadas porque el patrón Páramo les hará el honor de dormir esa noche con ellas (Rulfo, 1973).

Espiritualidad sexual

Mientras el sexo huele a sucio en todo el occidente cristiano y todas las energías se dedican al ascetismo negador del impulso sexual, las culturas arcaicas de América lo colocaban al centro de rituales religiosos. No sólo esto, sino que la conjunción con las fuerzas cósmicas cristalizaba en rituales sexuales en los tiempos aztecas (Quezada, 1975). Las mujeres sacerdotisas eran elementos importantes de dichos ritos. La espiritualidad sexual americana tuvo en sus sacerdotisas celebrantes privilegiadas.

Los misioneros que arribaron a la Nueva España sólo toleraban el sexo como vehículo de procreación; y sólo aprobaban una posición: la hoy denominada “de misionero”. En

la América antigua —como luchamos por que lo sea en el mundo contemporáneo— la sexualidad no se restringe al coito, puesto que no es la reproducción el objetivo que valida el placer sexual. Para los indios este era vital, un elemento imprescindible de su vida cotidiana y además ocupaba espacios relevantes en los ceremoniales religiosos. La experiencia orgásmica unía a los humanos con los dioses.

Los textos donde aparecen estas prácticas rituales se complementan con abundantes testimonios en terracota. Las figurillas funerarias del área mochica y chimú en Perú, y del área nahua del Valle de México, muestran las prácticas ceremoniales y cotidianas de los habitantes de la América antigua.

A pesar de que precisamente estos objetos con contenidos sexuales fueron selectivamente destruidos por los evangelizadores católicos, han llegado algunas muestras hasta nuestros días (el museo Larco Herrera en Lima, Perú es un ejemplo). La abundancia de posibilidades en las posiciones sexuales ejemplificadas en las estatuillas, en las pinturas, en los bajorrelieves de algunas piezas arqueológicas, es manifestación de un erotismo mucho más amplio que el procreativo.

Los confesionarios de De Molina, Baptista, Serra y otros, prueban que el misionero se escandalizaba ante tanta diversidad en el goce sexual. Tenía que describirlo minuciosamente para que el indio, vital y gozoso, pudiera empezar a concebir que eso que él consideraba vínculo con los dioses, era abominable o aberración culpabilizante.

Pornográficas o aberrantes, como hoy denominan algunos investigadores a esas imágenes, o como antaño las evaluaban los frailes, son calificativos que traicionaban juicios de valor inapropiados. Quizás encuentran resonancias de deseos sexuales insatisfechos en quienes los emiten, o quizás expresan el morbo de quien ha seguido el camino de la negación y sujeción de su propia experiencia orgásmica. Y quizás, también, expresan la culpa injertada en las conciencias americanas por

la evangelización. Culpa y sexo, sexo y culpa, van indisolublemente unidas en toda moral cristiana.

Encontrar estos remanentes de nuestro pasado americano es fuente de inspiración para aquellos que cuestionamos la moral recibida y que consideramos que la experiencia del placer unifica con la divinidad.

Erotismo y mujeres

Revisar los conceptos de lo sagrado, las imágenes de lo divino, su articulación con lo humano y la ritualización ceremonial de esta interacción entre divinidades y humanos, nos permite conocer también la forma de su estructura social. Los dioses son frecuentemente reflejos de los humanos: la divinidad creada a “imagen y semejanza” de mujeres y hombres.

La presencia abundante de imágenes de divinidades femeninas, dibuja un tejido social donde las mujeres, en su dimensión terrestre, juegan papeles relevantes. En las civilizaciones mesoamericanas, mujeres, sacerdotisas y diosas, expresan una forma particular de ser mujer. No hablamos del matriarcado, sino de una complementación con el varón. No describimos un poderío de la mujer en las mismas áreas que el hombre, ni nos referimos a un trabajo productivo social que se ejerce en los mismos ámbitos que el varón.

Se trata de la complementación o dualidad de opuestos complementarios. Este es un elemento básico que da coherencia a las civilizaciones mesoamericanas (López Austin, 1982). Coatlicue, Teteoinan, Toci, Tonantzin, Ixcuiname, son algunas de las diosas del panteón Azteca (Marcos, 1975, 1988). Nos detendremos brevemente en Xochiquetzal y Tlazoltéotl que, para fines del presente trabajo, son centrales por su relación con la moral sexual y lo que denominamos espiritualidad sexual.

Diosas del amor y el erotismo

Los antiguos nahuas tenían dos divinidades que encarnaban lo que denominamos sexualidad: Xochiquetzal y Tlazoltéotl. La espiritualidad sexual mesoamericana se nos revela especialmente en el culto a estas diosas. Xochiquetzal era la patrona de las relaciones sexuales ritualizadas y diosa de las flores (Quezada, 1975). El énfasis sexual en Xochiquetzal está colocado en la actividad amorosa más que en la fecundidad. Esta diosa protege las relaciones sexuales ilícitas y es la patrona de las sacerdotisas escogidas para realizar relaciones sexuales rituales. La fecundidad no es la finalidad de estas relaciones.

Por el contrario, Tlazoltéotl es la diosa del placer sexual y la voluptuosidad, pero asociada a la fecundidad. Su imagen nos muestra una mujer en el momento de dar a luz. Ella es la protectora de mujeres embarazadas y parteras. Tlazoltéotl es también la diosa de la medicina, de las yerbas medicinales y además la patrona de aquellas curanderas “que proveen yerbas para provocar abortos” (De Sahagún).

Xochiquetzal y Tlazoltéotl eran las divinidades mesoamericanas ante las cuales los indígenas de Mesoamérica se confesaban. Ambas diosas eran también los principios femeninos ante los cuales las masas de penitentes venían a prosternarse para implorar el perdón de sus faltas. Los poderes de estas diosas eran tales que podían desvanecer los efectos maléficos de la conducta errada de sus devotos adoradores.

En el culto a estas diosas nos enfrentamos con un reto a nuestras categorías religiosas. Por una parte, Xochiquetzal es diosa y patrona de relaciones sexuales ilícitas (Quezada, 1975); por otra parte, Tlazoltéotl es la protectora de la fecundidad, pero también del aborto. Y, finalmente, ambas son receptoras de la confesión, y otorgantes de absolución. Por supuesto que en la tradición cristiana no puede existir protección divina para lo ilícito, ni sabiduría sagrada para el aborto, ni confesión ante encarnaciones de lo femenino. En esta breve remisión nos encon-

tramos de nuevo con elementos del universo religioso mesoamericano que son irreductibles a nuestras categorías cristianas.

A estas divinidades del placer, la voluptuosidad, el erotismo y la fecundidad, se unen otras deidades femeninas que ensanchan, acrecientan y complementan el panorama de los poderes divinos femeninos.

Estas presencias femeninas deificadas incluyen a las parturientas muertas al dar a luz. Ellas se transformaban en diosas; las Cihuateteo que sostienen al sol del zenit al ocaso. La madre de dios era Coatlicue. Nuestra madrecita era Tonantzin, y las Ixcuiname sostenían como pilares los cielos del universo Mexica.

Estas imágenes de lo sagrado incluían en lugar preponderante al polo femenino. Diverso universo simbólico de aquel traído por el cristianismo, donde la reverencia se vuelca sólo ante la trilogía masculina: ¡Dios padre, Dios hijo y Dios espíritu santo!

Entre los antiguos nahuas existía un arte muy desarrollado de la poesía. Garibay nos presenta traducciones de este arte, en el cual los pobladores de Mesoamérica llegaron a formas excelsas y pulidas. Entre los poemas seleccionados y traducidos por este autor encontramos uno, que por su carácter metafórico, erótico, y por su simbolismo sexual, consideramos importante transcribir extensamente. Su título es “Cántico de las mujeres de Chalco” (hoy en día el pueblo de Chalco es aledaño al Distrito Federal).

Este canto es importante para una aproximación más directa a las costumbres, la permisividad, el goce en las relaciones sexuales. Este canto, además, nos presenta mujeres juguetonas que con desenfado hablan de su deseo sexual y expresan una voluptuosidad gozosa, muy diferente de lo que la moral sexual cristiana preconiza. Recordemos ese mundo sórdido recreado por la moral católica, donde aún aquella mujer denominada “prostituta”, no debe gozar de su cuerpo e inventarse fantasías de destitución extrema que la obligan a hacer su quehacer sintiendo desprecio por sí misma.

Este canto poblado de metáforas es un diálogo de varias mujeres con el guerrero Axayacatl.

Pónganse ya listas, hermanitas mías:
vamos, vamos a buscar flores...
con la de mi guirnalda adórnate,
flores mías son, soy mujer de Chalco.
...y ahora elevo un canto al rey Axacayatito:
lo tejo con flores, con flores lo rodeo.
Yo solo levanto mi gusano y lo hago estar recto:
con él daré placer a mi criaturita Axayacatito.
Ay, mi chiquito y bonito rey Axayacatito,
si de veras eres varón, aquí tienes donde ocuparte.
Toma mi pobre ceniza, anda y luego trabájame.
Ven a tomarla, ven a tomarla mi alegría:
Oh mi hijito, dame tú, hijito mío.
Entre alegres gozos estaremos riendo.
Entraremos en alegría, y yo aprenderé.
Ya mueves, ya das la vuelta a tus manitas, ya
bien, ya bien quieres agarrar mis tetas:
¡Ya casi corazoncito mío!
...mi vientre yo te entrego... allí está,
a tu perforador lo ofrendo a ti en don.
Yo tengo aquí mi marido: ya no puedo bailar el
huso;
ya no puedo acomodar el palo del telar:
¡Te diviertes conmigo, niño mío!
¡Qué remedio! ¡Lo haré!
¿Acaso así el escudo de plumas se embaraza
en medio de llanura? Yo me entregaré
...acomódate conmigo, muestra tu virilidad.
Tal vez mi mujeril ser comete locuras,
se apena mi corazón.
¡Qué remedio! ¿Qué haré yo? ¿A quién tendré
por varón?
Aunque sea yo de faldellín, aunque sea yo de
camisa...
Ven a sacar mi masa, tú rey Axayacatito,
déjate que yo te manipule...
Dale placer y levanta al gusano nuestro,

¡una vuelta y otra vuelta!
Después, mi hijito, ¡date placer!
Ya no tengo falda, ya no tengo camisa
soy mujercita y estoy aquí...
Poco a poquito, vayan desatando la falda,
vayan abriendo las piernas, tlatelolcas,
los que no van a la guerra. ¡Huhu!
¡Pongan sus ojos en Chalco! (Garibay, 1964)

Este “Cántico de las mujeres de Chalco”, nos trae reminiscencias bíblicas del *Cantar de los Cantares*. Pero este poema erótico nahua describe los enlaces sexuales únicamente desde la experiencia y la sensualidad femeninas. Es la mujer la que incita y dirige esa sexualidad que fecunda al cosmos.

Erotismo y vejez

La última etapa de la vida, la vejez, es también ámbito de poder y placer. Quezada (1975) nos dice:

El anciano no es censurado si tiene aún deseos eróticos aunque es considerado socialmente como impotente y estéril. A la inversa, la anciana se considera insaciable desde el punto de vista sexual. Ciertos textos no titubean en desarrollar el tema de esta “vieja loca de miel”.

Y en De Sahagún leemos:

Vosotros los hombres cesáis de viejos de querer la deleitación carnal, por haber frecuentándola en la juventud, porque se acaba la potencia y la simiente humana; pero nosotras las mujeres nunca nos hartamos, ni nos enfadamos de esta obra porque es nuestro cuerpo como una sima y como una barranca honda, que nunca se hincha, recibe todo cuanto le echan y desea más y demanda más, y si esto no hacemos no tenemos vida.

Imposible no hacer la comparación con la moral occidental respaldada por una visión “científica” del cuerpo femenino. Las mujeres, según este “paradigma científico”, envejecemos y perdemos el deseo. Después de la menopausia ya no sentimos impulsos sexuales. Los viejos sí. Ellos, los machos, pueden seguir fecundando hembras cada vez más jóvenes y así reafirmando su virilidad inextinta. Además, la ideología moderna tolera más fácilmente amores de viejos con mujeres jóvenes que a la inversa.

La reprobación sexual se ejerce sobre nosotras porque nuestros cuerpos dan a luz. Por lo tanto, en una sociedad que valora sólo el sexo reproductivo, se conjugan los estereotipos sociales —dizque fundamentados científica y médicamente— para reforzar esos valores. Estos estereotipos construyen la imagen de mujeres viejas, mujeres secas, impotentes y muertas en su voluptuosidad. Es una esperanza para nosotras, latinoamericanas, tener como “mentalidad” arcaica en nuestro continente, un espacio de vitalidad gozosa para nuestro futuro.

Por supuesto, este aspecto concerniente a la sexualidad en la edad avanzada no se encuentra aislado. Los viejos son poderosos en la ideología cultural mesoamericana. Entre los grupos mayas de los altos de Chiapas, aún hoy en día, el viejo acumula poderosas cantidades de *k'al* (Favre, 1984); “mientras más viejo es un hombre, más importante es la cantidad de *k'al* que posee”. Esta es la esencia vital que no sólo anima a todos los seres de la naturaleza, sino que es también indestructible y concede poderes especiales a aquellos que lo poseen.

Estos viejos, así investidos de *k'al*, pueden llegar a ser peligrosos por poderosos, como lo son también los chamanes y curanderas. Ante todo, es a través de ellos que los tesoros de una tradición eminentemente oral —como la mesoamericana— se transmiten y perpetúan. A este propósito es importante recordar cómo recopiló De Sahagún su magna obra sobre la cultura nahua. Fue gracias a extensos cuestionarios

hechos a los ancianos —depositarios privilegiados de la cultura ancestral— que este perspicaz investigador logró recolectar los datos precisos pertenecientes a la antigüedad mexicana.

Este universo de poderes y placeres en la edad avanzada se opone radicalmente a las concepciones modernas de la vejez. En él no hay nada de la evaluación de hoy, según la cual los viejitos son enclenques e inservibles y son considerados buenos sólo para ser segregados en asilos. O —como mal menor— ser confinados a actividades reservadas para la “tercera edad”. Este es quizás el eufemismo más nocivo a la dignidad de los viejos. Es crear un mundo aparte para que los ancianos se entretengan, marginándolos con el pretexto de sus capacidades reducidas por el paso del tiempo.

En Mesoamérica, el viejo es el sujeto más completo y poderoso que existe en el tejido social. Goza de privilegios morales. Las exigencias éticas se relajan; hay más tolerancia para su embriaguez, para su trabajo físico. Pero su transformación, por el paso de los años, traducida en menos fuerza física, es reinterpretada como una adquisición en dimensiones espirituales, religiosas y políticas. Nunca se le segrega y los ancianos llegan, poco a poco, a ser el núcleo esencial de una comunidad. Así, una de las deidades del panteón mesoamericano era Huehuetotl, el Dios viejo.

Transición a la sociedad contemporánea

Los poderes sociales, religiosos y médicos de las mujeres mesoamericanas van desvaneciéndose durante la época colonial. En un pasado más reciente, encontramos el testimonio de una mujer india, transcrito en 1741 por el jesuita J. Gumilla, en la región del Orinoco. La mujer responde para defenderse de la acusación de haber permitido que su hijita recién nacida muriera:

¿Sabes padre lo que es la muerte para la pobre india que sirve a su esposo (hombre) como esclava sudando en los campos y sin dormir en casa? Yo quisiera que mi madre hubiera tenido lástima de mí y me hubiese enterrado al nacer, para salvarme de tantas penas y sufrimientos peores que la muerte. Medita bien, padre, en los trabajos que una pobre india sufre entre los indios. Ellos vienen a los campos con nosotras cargando sus flechas y su arco en las manos nada más; nosotras con la canasta de instrumentos en la espalda, un niño al pecho y otro en la canasta. Ellos se van a cazar un pájaro o un pescado, y nosotras escarbamos en la tierra; ellos regresan a casa sin carga, y nosotras, aparte de cargar a los niños, tenemos que cargar las raíces para comer y el maíz para hacer su bebida. Al llegar a casa ellos se van a hablar con sus amigos, y nosotras tenemos que traer la leña, acarrear el agua y cocinar la comida. Después de comer ellos se van a dormir, y nosotras tenemos que pasar la mayor parte de la noche moliendo el maíz para hacer la chicha. Ellos se embriagan y nos golpean, nos jalan del pelo, y nos avientan y nos pisan. Ah padre mío, cómo quisiera que mi madre me hubiera enterrado tan pronto como nací. Y después de 20 años de servirle, el hombre toma otra mujer joven y sin juicio. Él la ama y ella golpea y castiga a nuestros hijos, y aun así nosotras no podemos decir ni hacer nada, porque él ya no nos ama. La muchacha nos ordena y nos trata como sirvientes y si hablamos nos calla con un palo. Una madre india no puede hacer nada mejor por su hijita recién nacida, que salvarla de estos sufrimientos e impedirle esta esclavitud peor que la muerte. Te digo de nuevo, padre, que mi madre me hubiera dado una muestra de su amor enterrándome tan pronto como nací. Así mi corazón no tendría que sentirse tan mal, ni mis ojos tanto porqué llorar.

Conclusiones

A partir del siglo XVI, soldados y misioneros sometieron para los Reyes Católicos, la parte del mundo que hoy llamamos “América Latina”, nombre que clama doblemente su eurocentrismo. Desde una perspectiva europea, la conquista de “América Latina” es por ende un capítulo de la historia del catolicismo. Pero es también un capítulo muy particular de esta historia: en ninguna otra región llegó el catolicismo tan abruptamente, ni se impuso con tanta violencia.

En México, pero también en países que conozco menos, como Perú o Colombia, los apetitos de los conquistadores y el celo de los misioneros, combinaron sus efectos en la destrucción de la cultura autóctona: mientras que los primeros explotaban y abusaban de los naturales, los segundos condenaban y “tabuizaban” su forma de concebir el universo.

Lo que, visto desde la perspectiva de la Europa católica, es un episodio de la historia de España y de la Iglesia, es, visto *desde aquí*, la historia sin escribir de un naufragio cultural. Escribir esta “otra historia” requeriría confrontar las tradiciones religiosas de los conquistadores y de los dominados, y entender la radical diversidad de sus normas.

A través de la represión del erotismo indígena, la moral católica logró sacudir las bases de la cosmovisión americana. La moral de la abstención y negación, propagada por los misioneros, aparece así, como un dispositivo más de lo que, con Bastide, definiremos como un proceso de aculturación violenta. Por lo tanto, la imposición de nuevas normas de conducta en los ámbitos más íntimos de la vida cotidiana, no se limitó a reprimir el placer, sino que contribuyó a “sexualizar” el arte erótico (Foucault) y la espiritualidad asociada; a forjar nuevas evaluaciones sobre lo femenino (ahora “objetivado”) y la vejez (desvalorizada como “impotente”).

En la medida que podemos hablar de una “ideología moral latinoamericana”, debemos verla a la luz de esta imposición

histórica: fue forjada por la sobreimposición violenta de la moral católica sobre la normatividad americana.

Referencias

- Baptista, J. (1599). *Confesionario en lengua mexicana y castellana*. Melchior Ocharte.
- Barrionuevo, A. (1973). *Sirvinakuy: el matrimonio a prueba*. Ibarra.
- Bonfil, G. (1987). *México profundo*. SEP Ciesas.
- De Landa, D. (1966). *Relación de las cosas de Yucatán*. Editorial Porrúa.
- De las Casas, B. (1909). *Apologética historia de las Indias*. Serrano y Sanz, M. Bailly-Bailliere e hijos.
- De las Casas, B. (1982). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Introducción: André Saint-Lu.
- De Molina, A. (1565). *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*. Antonio de Espinosa.
- De Remesal, A. (1619). *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*. Francisco Angulo.
- De Sahagún, B. (1982). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Editorial Porrúa.
- De Torquemada, J. (1615). *Monarquía indiana*. Mathias Clavijo.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur L'individualisme*. Esprit.
- Favre, H. (1984). *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. INI.
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality*, vols. I-IV. Pantheon.
- Garibay, Á. (1964). *Poesía náhuatl*. UNAM.
- Gruzinski, S. (1986). Normas cristianas y respuestas indígenas. *Historias 15. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH*.
- Gruzinski, S. (1987). Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España: introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas. *El placer de pecar y el*

- afán de normar. Seminario de Historia de las Mentalidades.* INAH/
Joaquín Mortiz.
- Gruzinski, S. (1988). *La colonisation de l'imaginaire.* Gallimard.
- Guerra, F. (1971). *The pre-columbian mind.* Seminar Press.
- Gumilla, J. (1741). *El Orinoco ilustrado, historia natural, civil, y geográfica de este gran río.* Manuel Fernández.
- Jaulin, R. (1972). *De L'ethnocide.*
- López, A. (1976). *The Revolt of the Comuneros.* Schenkman.
- López Austin, A. (1982). *Cuerpo humano e ideología vol. 2.* UNAM.
- Marcos, S. (1975). *La mujer en la sociedad prehispánica.* DDF.
- Marcos, S. (1988). Curación y cosmología, el reto de la medicina popular. *Suplemento cultural de El Día.*
- Olivera, M. (1977). El derecho de Pernada en las fincas cafetaleras de Chiapas. *Ponencia en el 1er Encuentro Latinoamericano y del Caribe de Estudios de la Mujer.*
- Pagden, A. (1985). *Ancient America.* Conferencia dictada en Harvard University.
- Quezada, N. (1975). *Amor y magia amorosa entre los Aztecas.* UNAM/IIA.
- Rulfo, J. (1973). *Pedro Páramo.* Fondo de Cultura Económica.
- Serra, A. (1697). *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles y naturales de esta provincia de Michoacán.* María de Benavides.

LAS FRONTERAS INTERIORES:
EL MOVIMIENTO DE MUJERES INDÍGENAS
Y EL FEMINISMO EN MÉXICO

El término feminismo evoca una promesa de resistencia a las diversas formas de opresión que enfrentan las mujeres. Pero la capacidad del feminismo para cumplir esta promesa ha quedado incompleta por no haber podido abordar adecuadamente la diferencia que significan la raza y la etnia, para el género.

En México, un cierto feminismo hegemónico reproduce con frecuencia la relación de la que habla Chandra Mohanty cuando describe los vínculos entre el discurso feminista del primer y del tercer mundo. Esta autora sostiene que el discurso feminista occidental ha producido una "...mujer del tercer mundo mixta y singular que es víctima 'impotente' de la dominación masculina y de la opresión patriarcal". El análisis feminista urbano ha creado una hegemonía que muchas veces ha definido al feminismo indígena, cuando le concede esta dimensión, como el/la "otro/a": exótico/a, extrañamente arraigado en la "cultura" y sin poder, cuando no inexistente (Jaidopolu, 2000).

En este texto me propongo no sólo abordar a la "otra mujer", a el/la "otro/a" indígena, sino también volver a revisar el discurso dominante (algunas veces feminista) que representa a las mujeres indígenas como pasivas, sumisas, sometidas y circunscritas por opresiones patriarcales inevitables que provienen de su trasfondo cultural. Los feminismos suelen estar sumidos en prácticas que siguen miméticamente teorías y prioridades feministas internacionales. Estamos insertas en el discurso feminista internacional global dominante, y existe un cierto tipo de movimiento feminista en México que es una derivación del movimiento en el "norte". La presión de

corrientes intelectuales y activistas, y los recursos para continuar con el activismo concreto, son asignados por agencias que definen prioridades y metas que, con frecuencia, tienen poco que ver con las prácticas feministas indígenas y su contexto. “La organización y transnacionalización del campo feminista latinoamericano ha llevado a un número cada vez mayor de feministas a privilegiar algunos espacios de política feminista, como los ámbitos de política de Estado e internacional, sobre los esfuerzos por promover la transformación cultural mediante actividades de organización y movilización orientadas a las bases populares”, afirma Sonia Álvarez (1998, p. 315).

Cuando abordan, interpretan, evalúan y/o inciden en el movimiento indígena de mujeres, las feministas (socialmente privilegiadas) urbanas y de la élite, tienen que enfrentar el reto de deconstruir una estructura de prejuicios y discriminación de tres niveles: 1) los supuestos marcados por el género, que las feministas importaron a la situación de las mujeres indígenas; 2) las actitudes de superioridad masculina que se dan en el grupo indígena y que se le han comunicado selectivamente a la mujer feminista y 3) la interpretación de relaciones de género asimétricas, en una comunidad o pueblo indígena, como análogas a las que existen en su propio contexto urbano.

Los inicios del feminismo en México

En México, el movimiento de mujeres ha surgido como una respuesta a las características específicas de la realidad social mexicana. La vida de las mujeres mexicanas está inscrita dentro de una historia que es el producto de diversas interacciones, de dominio y sumisión, intersecciones y fusiones entre las tradiciones indígenas mesoamericanas y los conquistadores y colonizadores españoles. Para las feministas y las primeras

activistas sociales, el pasado indígena era simultáneamente una creación y una manipulación del Estado, además de la cruda realidad de la ignorancia de amplios sectores empobrecidos de la sociedad mexicana. Cuando surgió el feminismo en México, ese era el panorama sobre la parte indígena de nuestros ancestros mexicanos.

El movimiento de mujeres mexicano ha tenido que lidiar, por una parte, con la doble moral católica opresiva que se ha inmiscuido en las vidas de las mujeres mexicanas y sus relaciones con sus hombres: en la sexualidad, en la familia, el trabajo y en contextos sociales y políticos (Lamas *et al.*, 1994). Por otra parte, el linaje indígena ha permanecido “invisible”, en términos generales, tanto dentro del movimiento como en el ámbito social más amplio. Hasta el levantamiento zapatista (enero de 1994), las demandas étnicas apenas estaban presentes en los movimientos sociales mexicanos.

El racismo y la discriminación étnica han configurado un trasfondo socioeconómico en el que la pobreza está con frecuencia relacionada con los signos físicos y culturales de pertenencia a uno de los 62 grupos indígenas que viven en nuestro territorio, según reportes del Instituto Nacional Indigenista. A principios de los años setenta, el naciente feminismo mexicano se centró en los derechos de las mujeres e importó gran parte de las demandas de los movimientos feministas occidentales (Lugo, 1985, p. 445; Morgan, 1985, p. 443).

Este movimiento desmitificó la doble moral patriarcal en relación con la sexualidad, pidiendo acceso al derecho al aborto y derrumbando estereotipos femeninos que hacían de la identidad de la mujer algo exclusivamente dependiente de tener marido y de ser madre (Marcos, 1975). Los pequeños grupos de creación de conciencia permitieron que se expresaran y articularan nuevas demandas cruciales (Morgan, 1985, p. 443). En consecuencia, muchas mujeres empezaron a escribir, a hacer teatro y cine, mientras que otras se dedicaron a las actividades políticas (Lugo, 1985, p. 445). La

mayoría de las mujeres que se comprometieron con partidos de oposición de izquierda provenían de la clase media (Neft y Levine, 1997, p. 354).

En 1976, los grupos feministas empezaron a trabajar en coordinación unos con otros y formaron la Coalición de Mujeres Feministas. Esto contribuyó a que el movimiento feminista se definiera con mayor claridad como una fuerza social. Tres demandas contribuyeron a unificar las perspectivas predominantes en los diferentes grupos feministas (Lugo, 1985, p. 446; Morgan, 1985, pp. 441-443; Neft y Levine, 1997, p. 354). Estas demandas eran:

1. Maternidad voluntaria, que incluía los derechos a la educación sexual, al uso de anticonceptivos y al aborto libremente decidido.
2. Lucha contra la violencia sexual.
3. Derechos de las lesbianas (y homosexuales).

De acuerdo con estas demandas se elaboró el primer proyecto legal sobre maternidad voluntaria, que se presentó en 1976 (Lamas *et al.* 1994, Morgan 1985, p. 441). En 1977 se creó el primer centro de atención a mujeres víctimas de violación y violencia sexual (Neft y Levine, 1997, p. 362). Durante esos primeros años empezaron a aparecer las primeras publicaciones feministas, como *FEM* y *La Revuelta* (Morgan, 1985, p. 443). En 1980 se lanzaron al aire programas de radio sobre temas de mujeres desde una perspectiva feminista. El movimiento feminista, que había empezado y crecido principalmente en la Ciudad de México, se difundió a más estados de la República Mexicana (Lau, 1987; Lugo, 1985, pp. 445-446).

En 1979 se fundó el Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de las Mujeres (FNALIDM). Por primera vez en la historia del feminismo mexicano, la asociación reunió a mujeres con perspectivas muy diferentes, no necesariamente feministas (Lau, 1987; Lugo, 1985, p. 445). Entre ellas había miembros de la Unión Nacional de Mujeres (Morgan, 1985, p. 442), mujeres

vinculadas a la Federación Internacional Democrática de Mujeres, activistas de partidos de izquierda, mujeres de la elite del PRI (el partido en el poder), miembros de grupos de lesbianas, madres de desaparecidos y de presos políticos, sindicalistas y obreras, marginadas, urbanas, organizadas y campesinas.

El objetivo principal del F^NALIDM era crear una fuerza política cuya cohesión dependía implícitamente de la universalidad de la opresión de las mujeres. No fue sino hasta años después cuando se elaboró más explícitamente el tema de las diferencias entre las mujeres, lo cual permitió la construcción y diversificación de los feminismos (Chabram-Dernersesian, 1992, p. 88; Lugo, 1985, pp. 445-446).

Esta colaboración pluralista tomó impulso durante los años ochenta (Neft y Levine, 1997, p. 354). Mujeres de los sectores urbanos pobres, obreras y sindicalistas, campesinas y migrantes rurales que vivían en zonas marginadas, empezaron a coordinar sus demandas con las del movimiento feminista (Lugo, 1985, p. 445; Momsen, 1991, pp. 41, 101). Un movimiento de mujeres más amplio empezó a tomar forma.

Esos años se caracterizaron por difíciles negociaciones ya que las prioridades de las mujeres que vivían en condiciones precarias no parecían coincidir con las de las mujeres de clase media. No obstante, muchas de estas últimas pertenecían a la izquierda (Miller, 1986, p. 336), y gradualmente, algunas de ellas pudieron empezar a compartir las prioridades de las mujeres desposeídas. Al final, la filtración de las demandas propiamente feministas contra el “machismo” (régimen de la sociedad patriarcal que parecía implicar que los hombres tenían todos los derechos y las mujeres todas las obligaciones) empezó a ser un tema importante también para sindicalistas, campesinas y mujeres pobres urbanas, que incluyeron esos debates en sus agendas políticas.

Desde entonces, el tema principal en el seno del movimiento feminista mexicano ha sido cómo coordinar los derechos de las desposeídas con derechos específicos de las

mujeres. Todos los grupos feministas mexicanos se pueden situar en algún lugar en el *continuum* de dar prioridad sólo a los derechos de las mujeres, independientemente de clase, raza y situación étnica, y por otra parte, de privilegiar los derechos de los desposeídos independientemente de los derechos de las mujeres (Marcos, 1999a, p. 432; Lugo, 1985, pp. 445-446).

Según algunas perspectivas en el feminismo contemporáneo, no debería predominar ni uno ni otro polo (Hooks, 1984; Marcos, 1994). Esto es lo que aboga la teoría de la “posicionalidad”. Las intersecciones entre género, clase y demandas étnicas, no son estáticas. En consecuencia, necesidades y prioridades están en flujo permanente.

A partir de los años noventa somos testigos de la aparición de dos fenómenos contradictorios. Gran parte del empuje de los nuevos movimientos sociales conduce a un reconocimiento y una reapreciación de una de las identidades “olvidadas” de México, la indígena (Bissio, 1995, p. 387).

Hace unos años, en las calles de México, las voces de miles de seguidores de los/as zapatistas proclamaban “todos somos indios”. A pesar de ser una “realidad inobjetable” (Monsiváis, 1994), era sorprendente escuchar este lema en un país donde el racismo y la discriminación étnica han penetrado todos los estratos sociales, incluidos los movimientos de justicia social y el feminista. Este impulso hacia particularidades y derechos culturales étnicos, es “una novedad histórica” (Monsiváis, 1994, p. 2), que contrarresta la internacionalización (globalización) del movimiento de mujeres.

La globalización está influyendo en la evolución del movimiento de mujeres, y sus políticas ya no son estrictamente locales o regionales. Con la serie de reuniones internacionales de Naciones Unidas sobre la Población y el Desarrollo, que comenzaron en El Cairo, seguidas por la Conferencia de las Mujeres, en Beijing (1995), el movimiento feminista mexicano ha enfrentado la interconexión con movimientos de mujeres de todo el mundo. Ha tenido que internacionalizar

sus estrategias y negociar sus prioridades. Huelga decir que esto ha abierto una nueva grieta entre las feministas de élite que viajan, consultan, interactúan y negocian con las voces feministas internacionales (que suelen ser las del “norte”) y las mujeres de movimientos populares y/o indígenas. Además, esta organización y transnacionalización del feminismo latinoamericano, como lo dice Sonia Álvarez (1998, p. 315), parece que han conducido a privilegiar ciertos espacios de la política feminista, y a descuidar el trabajo con los movimientos populares, indígenas y de bases.

Una parte, pero aparte: el movimiento indígena de mujeres

A pesar de las consideraciones de algunas feministas de que no hay tal cosa como un feminismo de mujeres indígenas, otras voces también feministas han proclamado la existencia de una perspectiva feminista en las demandas de las mujeres indígenas (Lovera, 1999; Lagarde, 2001; Hernández, 2001; Bonfil, 1996). Tal como Grewal y Kaplan (1994, p. 22) reflexionan en su introducción a *Hegemonías Esparcidas (Scattered Hegemonies)*: “...el feminismo cobra muchas formas; a veces como una formación occidental hegemónica y a veces como una amenaza a la hegemonía occidental y a los patriarcados nacionales y regionales”.

¿Cómo podemos reivindicar que es de feminismo de lo que hablamos cuando hablamos del movimiento indígena de mujeres? En 1994, cuando se volvió visible el zapatismo en el sur de Chiapas, se hizo evidente una característica sorprendente. Aproximadamente 30 % de los y las zapatistas eran mujeres. Las mujeres no sólo estaban en las “comunidades de apoyo” en los papeles tradicionales de las mujeres. Las mujeres eran insurgentes “soldado”, en palabras de algunas de ellas (Lovera y Palomo, 1999). Las mu-

jeros estaban en el Comité Central Revolucionario Indígena (CCRI). Eran “comandantas”, como la muy visible Ramona. También eran, no sólo insurgentes, sino que comandaban las fuerzas militares (“capitanas”), como Ana María, a cargo de la toma militar de San Cristóbal de las Casas.

Además de esta presencia, el primer boletín que se publicó incluía la Ley Revolucionaria de las Mujeres (Marcos, 1994, pp. 1-2). La primera “revolución” (alzamiento), dice el subcomandante Marcos, tuvo lugar en marzo de 1993 en el seno de las aún clandestinas fuerzas zapatistas (Belausteguigoitia, 1999, p. 60). Los hombres, en la guerrilla, tuvieron que aceptar las demandas específicas caracterizadas por el género de sus mujeres. Ellas eran sus esposas, hermanas, compañeras de lucha, madres y mujeres capitanas en el seno del movimiento guerrillero. En palabras de Ramona: “Muchas resistencias tuvimos que vencer para venir... les da miedo nuestra rebeldía. Por eso en el EZLN nos organizamos para aprobar la ley revolucionaria de las mujeres” (Marcos, 1997).

La ley revolucionaria de las mujeres, aceptada por consenso en esa reunión, estipulaba claramente los derechos de las mujeres a la misma educación, a igual salario por el mismo trabajo, oportunidades de participar y de dirigir asambleas políticas y el derecho a heredar y ser propietarias de la tierra. Abogaba por el castigo a cualquier tipo de violencia a la mujer, el derecho a escoger si, cuándo y cuántos hijos tener, y a escoger a sus parejas y no estar obligadas a casarse (Belausteguigoitia, 1999, pp. 59-60).

Como suele suceder, estos progresos y demandas heredaban resultados de luchas previas de mujeres indígenas y campesinas. En Chiapas, donde surgió el zapatismo, hacía años que un movimiento indígena reclamaba sus derechos como indios: derechos culturales y económicos. Fue especialmente crucial el Congreso Indígena de 1974, que pudo coordinar, de manera significativa, las múltiples rebeliones inconexas de los años anteriores por los derechos “indígenas”, económicos,

políticos y culturales. Las mujeres que participaron en ellos tuvieron ocasión de madurar en sus capacidades de dirigencia. En ese congreso en particular, las mujeres se apoderaron de la “logística” de la reunión y aun así, fueron “invisibles” como tales. Aunque no participaron en la toma de decisiones, ni abordaron los problemas públicamente (Hernández, 1995), fueron indispensables. Varias experiencias previas, que continuaban hasta el día de hoy, están relacionadas con cooperativas artesanales y agrícolas en las que las mujeres indígenas han tomado con frecuencia la dirección.

En palabras del sociólogo francés Alain Touraine, director del Instituto de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de París, los movimientos indígenas en las Américas, son “la fuerza de transformación más visible del continente” (Gil Olmos, 2000b, p. 7). Según Yvon Le Bot, reconocido sociólogo francés especializado en el estudio de los movimientos sociales en América Latina, “los indígenas reclaman tanto respeto por su identidad cultural como derechos democráticos para todos los mexicanos” (Gil Olmos, 2000a, p. 3). Los indígenas son los actores sociales más relevantes de la actualidad. Como insiste Yvon Le Bot (2001, p. 3) una de sus características es que “son más modernos... que los movimientos clásicos que hemos conocido en el siglo xx”. Lo que los hace extraordinariamente modernos es, de acuerdo con Le Bot es “la actuación horizontal que han alcanzado en su lucha generacional en contra del sistema jerárquico de la comunidad, de la mujer en contra del poder exclusivamente masculino” (2001, p. 3). “Los indígenas —continúa este autor— ya no aceptan la imagen impuesta desde afuera, ni ser exhibidos como objetos para el turismo. Al contrario, están produciendo ellos mismos su imagen...” quieren crear su propia identidad, no quieren ser objetos en los museos. No es una cuestión de revivir el pasado, es una cultura viva, la única manera de sobrevivir es tratar de reinventarse a sí mismos, recrear una nueva identidad, pero manteniendo su diferencia (Le Bot, 2001, p. 3).

Estrechamente vinculado con el movimiento indígena amplio (Harvey, 2000), el movimiento de mujeres empezó a tener presencia propia dentro del levantamiento zapatista y después, en las múltiples organizaciones indígenas que surgieron por todo el país.

Las mujeres indígenas: más allá del zapatismo

“Feministas infiltradas”, corrió como un rumor en el Tercer Congreso Nacional Indígena del CNI en Nurió, Michoacán (3 de marzo de 2001). En ese congreso, aunque algunos hombres insistieron en la “infiltración” de feministas, la realidad era que las mujeres indígenas reclamaban sus derechos como mujeres por su cuenta (Hernández, 2001, p. 5). Como bien lo afirma Paloma Bonfil (1996, p. 56):

Las mujeres han presentado propuestas que podrían considerarse como parte del movimiento indio amplio por ganar espacios ante el Estado, como expresión de su beligerancia y solidaridad. La participación en estas movilizaciones ha legitimado los espacios femeninos al interior de las organizaciones políticas indias.

El Congreso Nacional Indígena (CNI) es la red más grande y activa de las múltiples organizaciones indígenas que se han desarrollado en los últimos años. El CNI y los/las zapatistas comparten muchas demandas y estrategias políticas. El zapatismo incluye comunidades indígenas como tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles y mames. Estos grupos tienen un linaje común maya (mesoamericano) y son similares en cosmovisiones, rituales, símbolos y lenguaje (López Austin, 1984b; Kirchhoff, 1968).

El CNI incluye una gran variedad de étnias, pero en este texto sólo mencionaremos algunos de los 47 (Gargallo, 2001)

representados en el Congreso: purépechas, amuzgos, mixes, mixtecos, zapotecos, nahuas, rarámuris, ñañus, huicholes, etc.¹ Trascendiendo esta pluralidad y emergiendo como una nueva configuración, las y los activistas del CNI se identifican como “indios o indígenas”. Es bien sabido que cada grupo indígena se define mediante la diferencia con otros grupos étnicos y con la población mestiza de México. A pesar de todo, como un nuevo resultado de los levantamientos políticos de los últimos años, ha surgido esta nueva configuración con la que los y las indígenas se identifican activamente.²

El movimiento de indígenas y sus aportaciones políticas

Este proceso de recuperación ha creado un nuevo sujeto colectivo, un nuevo actor social.

¹ Una definición de grupo étnico, incluida en la convención núm. 169 de la OIT de las Naciones Unidas, es la que se enuncia a continuación: “comunidades indígenas, pueblos y naciones son aquellos grupos que tienen una continuidad histórica que proviene de las etapas previas a la presencia de la invasión y la colonización. Grupos que se desarrollan en territorios o en una parte del mismo, y que se consideran a sí mismos diferentes de otros sectores de la sociedad que es ahora la dominante. Estos grupos son en la actualidad sectores subordinados y están decididos a preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica. Estas características son fundamentales para su continuidad existencial como pueblos, en relación con sus propios sistemas culturales, sociales, institucionales y legales” (“Movimientos étnicos y legislación internacional”, Doc. UN, E/CN.4/Sub.2/1989/33/Add.3, párrafo 4, en *Rincones de Coyoacán*, núm. 5, febrero-marzo, 1994).

² Cuando se visitan algunas de las regiones de México, previamente consideradas no indígenas, es frecuente encontrar a gente que nunca antes asumió la identidad “indígena” refiriéndose a sí misma como indígenas. Un sano y comprensible proceso de recuperación del orgullo en la propia identidad, está teniendo lugar en un país que ha estado infestado, como por una plaga, de un racismo desenfrenado que menospreciaba a cualquier “indio”, por inferior.

Los movimientos indígenas, en tanto que nuevos actores sociales, ya no son clase y tampoco comunitarios... porque vienen del fraccionamiento y se recomponen a través de fragmentos... ¿Quién es el actor ahí? No son las comunidades, no es el Estado mexicano, no es una clase social porque hay campesinos, obreros agrícolas..., comerciantes, mujeres artesanas... realmente no es un movimiento de clase ni tampoco comunitario, porque en realidad las comunidades están ‘estalladas’ (fragmentadas). Además... eso no es estático... es siempre móvil. Es (además) binacional... hay unos que son mexicanos otros son estadounidenses... son realmente actores de la sociedad postindustrial... (Le Bot, 2001).

Este movimiento desafía las clasificaciones fáciles o la tentación de denominarlo de corte “esencialista”. Ser tachadas de esencialistas ejerce, frecuentemente, un terrorismo intelectual sobre aquellas investigadoras cuyo quehacer principal es analizar las diferencias. La simple sospecha de esencialismo desecha como inservibles muchos debates enriquecedores en el feminismo. Tampoco se trata aquí de aquello que las teóricas del norte han minimizado denominándolo *identity politics*³ (Yuval Davis, 1995). Como ya lo vimos, no es un movimiento homogéneo generado en torno a permanencias identitarias fijas, ni a una homogeneidad entre los/las actores/as indígenas, ni tampoco fundamentado en la pretensión de reproducir tradiciones inamovibles o en quedarse estáticos en esquemas ancestrales.

Este movimiento indígena tampoco puede ser considerado indigenista porque “el indigenismo era la política estatal, era la negación del actor social... (pero) cuando los estados

³ Nota de la traducción: consideramos conveniente dejar este término en inglés, dado que así se ha empezado a usar transnacionalmente en el mundo académico.

ya no tienen la capacidad de imponer la política de la asimilación y de la negación del carácter propio del indígena, entonces si nace el actor indígena” (Le Bot, 2001). Asimismo, en el populismo, la integración de los indígenas desde arriba era la meta, con un modelo asimilacionista y bajo un concepto de nación homogénea.

Con sus múltiples liderazgos femeninos, este movimiento es una tentativa de elaborar una nueva cultura política —desde la base— que no sea aquella clásica de la izquierda ni tampoco sea la populista/indigenista que había dominado la escena política de este país. Es un movimiento que recompone y además resignifica las colectividades originarias, fragmentándolas y también recreándolas con órdenes y objetivos diversos a los originales. Manifiesta así, una recomposición del tejido social a partir del desgarramiento de las comunidades. Al reconstituirse, tiene la capacidad de articular diferentes sectores de la sociedad. Es un movimiento social abierto, intranacional y supranacional, ya que integra actores de varios países. Por todo lo anterior, estoy de acuerdo con Le Bot (2001) cuando dice que los movimientos indígenas:

Le parecen la experiencia más interesante de los movimientos sociales en América Latina en los últimos años... son los más creativos, los más innovadores: son lo que ilustran de la mejor manera la afirmación de la sociedad civil en países en los cuales tradicionalmente los movimientos sociales iban más ligados al... Estado... los movimientos indígenas, en cambio, nacen en el exterior... como un paso afuera del sistema político.

Inventan su propia respuesta y están reaccionando ante la globalización, actuando sin verticalismos y recomponiendo su pertenencia en red. Quiero terminar esta sección destacando el pacifismo, como una de las características importantes del movimiento indígena, para decirlo con Le Bot (2001, p. 19):

Las grandes marchas pacíficas son una de las acciones predilectas de los movimientos indígenas. Estas los alejan de las guerras de guerrillas y los inscriben en la línea de Gandhi, de Martín Luther King... Ningún separatismo, ningún etnonacionalismo. Los indígenas piden ser reconocidos como iguales y diferentes en el seno de una nación reconstruida sobre una base pluricultural (Mi énfasis).

Nace la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas

De esta forma, el Congreso Nacional Indígena (CNI) —una red/movimiento indígena— lucha por seguir la dirección de los zapatistas en sus estrategias “horizontales” de toma de decisiones (asambleas públicas en las que todos participan) y de incorporación de las voces y derechos de las mujeres. Las mujeres dentro de esta organización habían estado subsumidas en las demandas del movimiento indígena. Sin embargo, en 1997, un grupo de mujeres dentro del CNI creó una nueva organización de mujeres: La Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, con representantes de 26 grupos indígenas en el país (Del Valle, 1999).

La organización fue fundada en la clausura del Primer Congreso Nacional de Mujeres Indígenas, una reunión de más de 560 mujeres indígenas procedentes de todas las regiones del país, a la que invitaron a unas cuantas ladinas (mujeres no indígenas). A partir de entonces, comenzó a difundirse por todo México una nueva conciencia de la originalidad y autonomía del discurso de esas mujeres. Un discurso en el que la política se une a la poesía (Marcos, 1997).

Estas mujeres eran las que habían permanecido ocultas e invisibles, y cuya identidad había sido construida, desde la discriminación, por los otros, como silenciosas, sumisas y pasivas. Ramona, vocera de las mujeres en el Frente Zapatista

de Liberación Nacional (EZLN), presentó así el evento: “pues ‘stá bien, compañeras, venimos varios pueblos indígenas pobres... para saber cómo caminar juntas. El zapatismo no sería lo mismo sin sus mujeres rebeldes y nuevas. Luchemos juntos lo que queremos porque si hay muchas divisiones no se puede...” (Marcos, 1997).

Más adelante analizaremos algunas de las dificultades feministas con este nuevo discurso de las mujeres indígenas, así como las lecturas equivocadas del mismo. Ambos fenómenos parece que tienen que ver con la posición subalterna de las mujeres indígenas y su arraigo en creencias y prácticas mesoamericanas ancestrales. Parafraseando a Chandra Mohanty (1991), podríamos decir que sus heterogeneidades materiales e históricas suelen estar discursivamente colonizadas por feministas urbanas.

La política nacional desde la base

Ambas organizaciones, los zapatistas y el CNI, han conseguido atraer reiteradamente la atención política nacional en los últimos años. Algunos acontecimientos merecen especial atención en relación con el tema que aquí nos interesa. La Consulta Nacional por la Paz y la Democracia del EZLN en agosto-septiembre de 1995 es uno de ellos. La consulta reactivó una estrategia zapatista favorita de tomar “decisiones locales sobre problemas más amplios”. Convocó a todos/as los/las ciudadanos/as de México a un referéndum sobre derechos indígenas dentro del Estado mexicano. Muchos grandes sectores de la población contribuyeron a operativizar esta consulta nacional masiva y muchos/as ciudadanos/as contestaron a las preguntas.

En un México en el que apenas nada era posible sin el consentimiento de las instituciones gubernamentales, la consulta se llevó a cabo totalmente al margen de estas. Las preguntas

fundamentales de la Consulta Nacional fueron seis, todas referentes a los derechos indígenas, a su inclusión y participación en la sociedad y la política mexicanas. La sexta pregunta era: “¿Debemos garantizar la presencia y la participación de las mujeres en todos los puestos de representación y responsabilidad dentro de los procesos democráticos de México, tanto en las organizaciones civiles como en partidos, en la legislación y en el gobierno?” (Cazés, 1999). De las respuestas reunidas, 93 % fueron afirmativas, 4 % negativas y 3 % abstenciones. El punto más importante en cuestión es que, al incluir esta pregunta, el EZLN manifestó el esfuerzo de los zapatistas (hombres y mujeres) por inscribir los derechos de las mujeres en su agenda y, al hacerlo, contrarrestar las fuertes corrientes atávicas de supremacía masculina en la sociedad mexicana en general.

En marzo de 2000, el EZLN convocó a la nación a otro referéndum, la Consulta Nacional por los Derechos de las Mujeres, específica sobre los derechos de las mujeres en México. Zapatistas del sur de México fueron enviados/as a cada ciudad, población y pueblo donde se celebraba el referéndum para hacer de las y los testigos y ayudar a las y los organizadores. Siguiendo otra costumbre maya, todos fueron en parejas, así que hubo exactamente el mismo número de mujeres que de hombres. Una vez más, una bocanada de aire fresco sopló desde el sur. Esto fue especialmente pertinente para los problemas que las feministas políticas estaban tratando de resolver en el seno de sus partidos, con cuotas de un mínimo porcentaje de mujeres elegidas para participar en puestos de liderazgo.

La recepción de esas mujeres y hombres, sus discursos, sus iniciativas a favor de los derechos de las mujeres, tuvo un impacto nacional duradero. Aunque en algunos estados no se permitió la consulta (Olivera, 2000), en la mayoría de los estados, de 94 a 98 % de las mujeres respondieron afirmativamente a la pregunta sobre el reconocimiento de sus derechos. Sólo de 2 a 4 % pensaban que no era necesario.

En cuanto a los hombres, sólo de 6 a 8 % defendieron sus “privilegios” contra los derechos de las mujeres. Aquí el tema principal es el posicionamiento estratégico del zapatismo para generar un amplio consenso ciudadano. La consulta ha sido crucial para desarrollar la necesidad de participación civil en la toma de decisiones nacionales. Esto en una sociedad que estaba acostumbrada a no involucrarse. Y una vez más, los derechos de las mujeres estaban en el centro.

El tercer ejemplo de una movilización nacional enorme es la trascendental Marcha zapatista a la Ciudad de México, en febrero-marzo de 2001. El principal objetivo de esta marcha era reunir apoyo popular para la aprobación de una reforma constitucional (Ley COCOPA) que reconocería los derechos y los valores de los pueblos indígenas dentro de las fronteras nacionales. Estos derechos incluían derechos a su cultura (usos y costumbres), a su ciudadanía en la diferencia, a sus territorios y a sus recursos naturales. El proyecto de ley era un llamado a la transformación de nuestro sistema legislativo para que reflejara mejor e incluyera la pluralidad de los pueblos que constituyen México.

Los/las representantes del EZLN en esta marcha, también llamada Marcha por la Dignidad, incluían a cuatro comandantas: Yolanda, Fidelia, Esther y Susana. Interviniendo por turnos para dirigirse a los cientos de miles que se reunieron para darles la bienvenida y saludarlas, las comandantas fueron escuchadas con respeto y atención en sus discursos siempre impactantes. Sus palabras estaban llenas de referencias ancestrales y de demandas de cambio en las prácticas discriminatorias para con las mujeres. Lo que ellas quieren, es tanto el respeto de la nación a sus costumbres indígenas, cuanto el respeto de sus comunidades a sus aspiraciones como mujeres e indígenas.

Nunca antes (ni después) en México habíamos presenciado una congregación tan espontánea, masiva y no partidista de ciudadanos/as como la que recibió a los y las zapatistas.

Los gobiernos de los estados, y el federal, se sintieron amenazados por tal apoyo popular. Además de reuniones en ciudades y poblaciones (33 en total), cuidadosamente preparadas por el Comité Central Revolucionario Indígena, la caravana zapatista tuvo que detenerse de vez en cuando en uno u otro pueblo e improvisar una reunión. A veces, cientos de personas se concentraban en medio de la carretera para obligar a los/las zapatistas a que se detuvieran en su comunidad. La gente quería verlos, expresarles su apoyo diciéndoles que entendían y suscribían su lucha.

Este es un ejemplo de cómo las mujeres zapatistas hablaron a las multitudinarias concentraciones que les saludaban en todas partes, cuando la caravana iba camino a la Ciudad de México: “Vamos al Distrito Federal a exigir nuestros derechos junto con otros hermanos y hermanas”, dijo Fidelia (Perfil de *La Jornada*, febrero 17, 2001, 11) y siguió:

La ley sobre derechos de los indígenas que hicieron los de la Comisión de Concordia y Pacificación del Congreso de la Unión (COCOPA) de por sí nos reconoce como mujeres... porque como mujeres de por sí tenemos más penas, pero igual somos valientes. Yo como mujer me siento muy orgullosa de ser como soy... Espero que me voy a encontrar con otras mujeres que tienen mi pensamiento y con otras que tienen otro pensamiento. Pensamos que esto está bien porque así se hace una idea más buena y más grande y nos da más fuerza para seguir luchando por nuestros derechos como indígenas y como mujeres.

Ser mujeres indígenas es un orgullo. Ser mujeres indígenas representa que tenemos pensamiento, que tenemos dignidad —dijo Susana— pero también es difícil, muy difícil, porque hay sufrimientos y discriminaciones y hay pobreza. Por eso queremos que se nos reconozca en las leyes

de la Constitución y que nos respeten nuestra dignidad, como en la ley COCOPA”.

Vamos a difundir nuestras palabras como zapatistas y vamos a defender nuestros derechos como mujeres y como indígenas —dijo Yolanda— como mujeres indígenas no vamos a dejar de luchar mientras no seamos reconocidas en la Constitución y no seamos tratadas como animales.

Voy a ir con mis compañeros y compañeras a platicar con el Congreso de la Unión —afirmó Esther (Perfil de *La Jornada*, febrero 17, 2001, ii) y prosiguió— voy como mujer y como indígena, porque es necesaria esta movilización para que los legisladores nos escuchen y porque es necesaria la recuperación de la dignidad. Nosotras somos mexicanas, hablamos nuestra lengua, tenemos nuestra vestimenta, nuestra medicina, nuestra forma de rezar y también nuestra forma de bailar. Nosotros como indígenas, hombres y mujeres, tenemos nuestro modo de trabajar y de respetar a nuestros ancianos, así como nos enseñaron nuestros abuelos. Desde el tiempo de nuestros abuelos nos enseñaron a resistir y a organizarnos. No por ser indígenas y por hablar nuestra lengua y por ser morenas nos tienen que despreciar, no por eso ni por nada. Ser indígenas es un orgullo muy grande (Perfil de *La Jornada*, febrero 17, 2001, iv).

En su español atípico e incierto —una segunda o tercera lengua para ellas— logran expresarse como mujeres fuertes que luchan con el Estado, como indias y con normas patriarcales consuetudinarias como mujeres. Las mujeres indígenas han sido más desafiantes de lo que las publicaciones que se han difundido sobre ellas nos llevarían a creer.

La defensa de la ley en el Congreso

Con esta experiencia como respaldo, el siguiente paso era presentar el proyecto de ley, la iniciativa de ley, en la tribuna de los legisladores. Después de muchas negociaciones fallidas, impugnaciones de la pretensión de los indígenas de dirigirse a los representantes de la nación y una feroz resistencia a su programada aparición en ambas cámaras, finalmente hubo un acuerdo en el último minuto: se les autorizaba a hablar a los diputados, pero no a los senadores.

Todo esto estuvo precedido, por supuesto, por manifestaciones masivas en las calles de la Ciudad de México para apoyar su aparición en la Cámara de Diputados (véase *La Jornada*, 12-22 de marzo, 2001).

Un grupo de feministas que habían apoyado respetuosamente el movimiento de las mujeres indígenas organizó un foro: “De la ley revolucionaria de las mujeres zapatistas a la ley de la COCOPA”.⁴ En la clausura de esta reunión se formó una “comisión plural” (Rojas, *La Jornada*, 15 de marzo, 2001). Dos mujeres indígenas, una purépecha y una amuzga, pertenecientes a la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, y dos feministas no indígenas, fueron elegidas para informar al Congreso sobre los beneficios de la ley desde la perspectiva de las mujeres indígenas.

Esta comisión también participó en foros de información ciudadana. Informaron a los y las congresistas repetidas veces, durante semanas, sobre los beneficios de esta ley para las mujeres indígenas y sobre la importancia de que un Estado plural, como México debería serlo, la aceptara. “Queremos un mundo donde caben muchos mundos”.

Mientras, el tema más debatido en los medios de comunicación era si se debía permitir que el subcomandante Marcos

⁴ Para un informe completo del foro véase Sánchez, M. (2001). Ya las mujeres quieren todo. *Cuadernos feministas*, 3(15).

se dirigiera al pleno del Congreso. ¿Quién más podía representar adecuadamente el levantamiento zapatista? ¿Quién iba a tener las palabras y el valor de subir al estrado y hablar a la autoridad legislativa máxima en el país? Había mucha expectación, un montón de suposiciones. El EZLN mantenía silencio respecto a sus representantes. El CNI ya había revelado los suyos: María de Jesús Patricio y Juan Chávez.

En los medios hacía furor una campaña de desprestigio del proyecto de ley de la COCOPA, orquestada por intelectuales del sistema y magnificada por programas de televisión, periódicos y publicaciones que se dedicaban a criticar la ley indígena como en la época de San Andrés Larráinzar, cinco años antes. Pero políticos e intelectuales, conocidos por su machismo, salieron con un argumento nuevo: la reivindicación por los pueblos indígenas de su cultura fue ridiculizada como “usocostumbrismo” y como tal, obstaculizaría los derechos de las mujeres (véase Federico Reyes Heróles, aparición en Canal 11, 22 de marzo, 2001 y Juan Pedro Viqueira, 2001) Estos sujetos —misóginos— estaban utilizando a las mujeres una vez más como excusa para sus posiciones políticas reaccionarias. Su agenda era criticar la ley para que no se aprobara y su excusa fácil fue la seudo defensa de las mujeres indígenas. Ironía amarga constatar que aquellos para los que los derechos de las mujeres les han sido indiferentes, ahora, bajo otra agenda política, ¡se declaraban en su defensa!

Hemos venido a pedir justicia, no migajas

El 18 de marzo, alrededor de las 10 de la mañana, una multitud de indios e indias descalzos/as, vestidos/as con múltiples colores, con sombreros de diferentes formas y tamaños, adornados con cintas, llevando paquetes en viejas bolsas de plástico, entraron silenciosa pero triunfalmente en La Casona de Xicoténcatl por la entrada principal. Los guardias y los

porteros no podían creer lo que veían sus ojos. Muchos invitados no indígenas, profesores, políticos y seguidores, acompañaban la comitiva. Pero, ¿dónde estaba Marcos? Todos lo buscaban, pero no estaba en ninguna parte.

Minutos después, cuando la sesión había comenzado, una pequeña figura femenina subió al estrado. La mujer iba vestida de blanco con flores bordadas. Se movía con compostura indígena, reminiscente de aquella recomendada por los “*buehuetlatollí e ilamatlatollí*” (Marcos, 1991), caminaba con pasitos cortos y llevaba la cabeza cubierta con un pasamontañas. Sus ojos brillaban cuando empezó a hablar. Era la comandanta Esther. “Aquí estoy. Soy mujer y soy india, y por mi voz habla el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.” Un rumor de sorpresa se alzó de la asamblea. ¿Cómo se atreve, una mujer, una india, tan sumamente pobre, a tomar este lugar? El público estaba pasmado. Esther empezó tímidamente, casi tenuemente. Pero a medida que su voz fue ganando fuerza, sus palabras también. Puso en claro que estaba allí como comandanta, que ella, junto con los otros miembros del CCRI, da órdenes al subcomandante Marcos. Él está a cargo de las fuerzas armadas y por lo tanto, está sometido a las decisiones del Comité Central.

Los que la oyeron pudieron reconocer en su discurso recursos estilísticos que nos traen a la memoria la poesía prehispánica. Entre ellos estaba una sintaxis “indígena” en español, cierto uso de paralelismos y de “difrasismo” (León-Portilla, 1984). La influencia de las lenguas indígenas estuvo presente en la elección de las palabras, singulares y plurales sin coordinación, uso de metáforas y la repetición rítmica de las palabras. Fue especialmente manifiesto el empleo que hizo Esther del término corazón, en un contexto en el que no se refería a los sentimientos. En su discurso, corazón remitía a la razón, a la historia, a la verdad (Perfil de *La Jornada*, 28 de marzo, 2001, IV). Todas estas características revelaron la influencia de su linaje y cosmovisión maya en su lenguaje.

No es este el lugar para llevar a cabo un análisis extenso y a fondo de las referencias cosmológicas mayas que resonaban en el discurso de Esther. Sus palabras, “la palabra verdadera”, resonaron en la bóveda del edificio del Congreso. Esther fue interrumpida seis veces con entusiastas aplausos. En síntesis, se limitó a comentar la importancia del proyecto de ley para los pueblos indígenas y describió la situación desfavorecida de su gente. Después habló sobre la situación de las mujeres, indígenas y no indígenas (Perfil de *La Jornada*, 29 de marzo, III):

Es la ley de ahora la que permite que nos marginen y nos humillen. Por eso nosotras nos decidimos a organizar para luchar como mujer zapatista. Quiero explicarles la situación de la mujer indígena que vivimos en nuestras comunidades, hoy que según esto, está garantizado en la Constitución el respeto a la mujer... Nosotras, además de mujeres, somos indígenas y así no somos reconocidas... Sí, la ley de ahora nos da algunos derechos, pero sólo como mujeres y ni siquiera esto...

Después, la comandanta Esther siguió hablando de la situación de las mujeres indígenas con los usos y costumbres y de la doble discriminación que sufren, mencionando muchos ejemplos en los que la costumbre es injusta con ellas (Perfil de *La Jornada*, 29 de marzo, III):

Que somos niñas, piensan que no valemos... nosotras como mujer nos golpea... también las mujeres cargan su agua de dos a tres horas de camino con cántaro y cargando a su hijo... No les cuento todo esto para que nos tengan lástima o nos vengán a salvar de esos abusos. Nosotras hemos luchado por cambiar eso y lo seguiremos haciendo.

Su discurso demostró lo equivocados que estaban aquellos intelectuales apartados de la vida cotidiana de los indígenas. La cultura no es monolítica, no es estática. Ambas falacias se

han de desmontar si queremos tener respeto por el mundo indígena. Al unísono, con las múltiples voces indígenas que se han escuchado estos últimos años, Esther insistió en que ella quiere tanto transformar como preservar su cultura. “Queremos que sea reconocida nuestra forma de vestir, de hablar, de gobernar, de organizar, de rezar, de curar, nuestra forma de trabajar en colectivos, de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza, que somos parte de ella” (*Perfil de La Jornada*, marzo 29, 2001, IV).

De los/las cuatro representantes indígenas en el Congreso ese día, dos eran mujeres. La segunda mujer que se dirigió al Congreso ese mismo día fue María de Jesús Patricio, “Marichuy”, en representación del CNI. En su discurso, Marichuy expresó firme y repetidas veces que no es sólo en las comunidades indígenas donde no se respeta a las mujeres en sus derechos. La oradora recibió una salva de aplausos: “... que si los usos y costumbres lesionan a las mujeres indígenas en los pueblos y en las comunidades, pensamos que es un problema no solamente de los pueblos indígenas; no es de ahí, es de toda la sociedad civil también. Dicen que si se aprueba esta iniciativa de la COCOPA, va a lesionar a las mujeres. Nosotras decimos que no”.

Con talento retórico y elocuencia, María de Jesús empezó a enumerar los “usos y costumbres” positivos que tienen como colaboración colectiva en las tareas comunales, la representación política como servicio a la comunidad y no como un medio de adquirir poder y riqueza, respeto por la sabiduría de los ancianos y la toma de decisiones por consenso, entre otras de sus cualidades. Después mencionó algunas de las influencias del sistema legal hegemónico que las rodea y que han impactado negativamente en el lugar que ocupan las mujeres indígenas.

“No es nuestra costumbre que ante las instituciones y documentos aparezca el nombre del varón, y no el de la mujer, sino que ha sido por disposición de las propias leyes que

exigen el nombre de un jefe de familia, que exigen personalizar el derecho, que exigen individualizar la propiedad o posesión al igual que lo anterior, en donde las mujeres somos tomadas en cuenta con diferentes niveles de participación” (*Triple Jornada*, 2 de abril, 2001, “La ley actual, no la de la COCOPA, discrimina a las mujeres: comandanta Esther y María de Jesús Patricio”, 2). Con esta precisión, Marichuy se estaba refiriendo a algo que varias investigadoras han observado en sus escritos. De acuerdo con un resumen de Carmen Diana Deere y Magdalena León (citado en Stephen, 1997, p. 270), bajo la influencia de gobiernos nacionales y organizaciones internacionales de desarrollo, aun siendo progresistas:

Las mujeres rurales eran percibidas sólo como amas de casa responsables del ámbito doméstico. Los recursos estatales que se dirigían a ellas se centraban únicamente en sus papeles de esposas y madres... Los programas de ayuda técnica agrícola y de acceso a créditos estaban dirigidos en su abrumadora mayoría a los hombres rurales. Por tanto, los servicios de extensión rural reproducían la división del trabajo de género socialmente construida —e idealizada— en la que los hombres eran los agricultores y las mujeres las amas de casa.

Y Henrietta Moore (1988, p. 150) observa:

... los escritos feministas apenas han comenzado a analizar el problema más interesante de cómo el Estado reinscribe las diferencias de género en el proceso político de tal forma que las mujeres son desprovistas —al menos en las formas actuales del Estado— de la posibilidad de convertirse en personas políticas completas.

Actitudes y situaciones similares de poder hegemónico central inducen a que la propiedad de la tierra esté exclusivamente en manos de los hombres.

Con lo anterior, María de Jesús se estaba refiriendo a la construcción social, impulsada por el Estado, de una estructura de privilegios patriarcales dentro del mundo indígena y campesino. No obstante, aun cuando la sociedad campesina mexicana se ha vuelto aun más patriarcal con estas influencias, no lo es de la misma manera que la sociedad urbana y hegemónica. En la confrontación, los estilos patriarcales del dominador fueron impuestos a los dominados. De ahí la creación, fortalecimiento y estratificación de ciertos privilegios patriarcales en un mundo en el que no estaban originalmente en casa. Este es un problema complejo que requiere de una mayor elaboración. De momento, basta con saber que la investigación histórica de las primeras épocas coloniales ha desenterrado un tesoro en títulos de propiedad y documentos de herencia en los que hay amplia evidencia de que las mujeres tenían propiedades a su nombre (Karttunen, 1986; Lockhart, 1980; Kellog, 1988). Parece que la ley colonial española y la aplicación de la ley mexicana actual, en las comunidades campesinas e indígenas, tienen en común la negación de derechos de tenencia de la tierra a las mujeres y su influencia acepta sólo su presencia en el ámbito intradoméstico.

Pero María de Jesús Patricio no sólo retó la aplicación de la ley, sino que fue igualmente crítica de ciertas posiciones feministas, como lo ejemplifica el uso que hizo del concepto de familia (Perfil de *La Jornada*, 29 de marzo, 2001, vii):

Así pues, la mujer ha venido participando desde la misma familia, porque en los pueblos indígenas no es hombre y mujer, sino que son familias enteras. Y ahí la mujer participa desde la toma de decisiones, cuando el marido va a una asamblea comunitaria o a una asamblea ejidal, en conjuntar ideas y llevarlas a las asambleas. Pero ya la participación del varón ya va ahí también la participación de la mujer, pero no solamente, como les decía, es exclusivamente hombre-mujer, sino que es de familia.

En una encuesta reciente sobre mujeres de la Coordinadora Estatal de Productores de Café Oaxaqueños (Carlsen, 1999) surgieron problemas metodológicos en torno a la pregunta sobre si las mujeres habían tenido cargos en la comunidad. Muchas de ellas respondieron que sí, pero en realidad fueron los maridos los que formalmente sustentaban los cargos. “Sus respuestas reflejan la realidad de que el trabajo y la responsabilidad del cargo se comparten en pareja” (Carlsen, 1999) y de la complejidad de la participación comunitaria de las mujeres.

Por muy cuestionable que esto pueda parecer desde una perspectiva feminista, puede ser útil revisar algunos de los conceptos mesoamericanos antiguos. Tanto la familia como la pareja hombre-mujer formaban una unidad. El concepto de individuo no era predominante (López Austin, 1984b). Existía un concepto predominante de intersubjetividad. Además, el concepto de dualidad todavía sostiene la cosmovisión de la mayoría de las comunidades étnicas en el México contemporáneo. ¿Se estaba refiriendo a esto Marichuy? Muy probablemente estaba tratando de hacer llegar un concepto de subjetividad colectiva, de dualidad femenina-masculino que exige toda una decodificación epistemológica (véase Marcos, 1996).

Lo anterior, es sólo un ejemplo de los discursos paralelos que están desestabilizando la hegemonía de un cierto discurso dominante, urbano, feminista, a medida que es desafiado por aquellas “feministas indígenas” cuya vida es un malabarrismo entre identidades múltiples y contradictorias, algunas tradicionales, otras que empiezan a surgir.

Aun así, Marichuy articuló muy bien los aspectos positivos de las comunidades indígenas. Es probable que esté influida por los textos recientes de pensadores indígenas como Floriberto Díaz, Sofía Robles y Adelfo Regino (Adelfo Regino, Sofía Robles, “Floriberto Díaz y el renacimiento indígena”, en *La Jornada Semanal*, núm. 314, marzo 2001).

“¿Por qué siempre mencionan las costumbres ‘malas’? En nuestras comunidades indígenas tenemos también buenas costumbres”. Parte de su presentación estuvo dedicada a la elaboración de las “buenas costumbres”. “Por ejemplo, los usos y costumbres positivos son el tequio y la ayuda mutua, cuando se reúnen y juntos dan su tiempo para trabajar faenas”. “Otra de las buenas costumbres es buscar tomar decisiones por consenso... así dicen nuestros abuelos: ‘ahí tiene que es el 99 % más el 9’, ¿verdad? O sea, que es el total: tiene que haber consenso más que votación”. “También otra de las costumbres positivas es buscar hacer justicia reparando el daño antes que castigando al culpable”. Aprovechar la sabiduría de los ancianos es otra buena costumbre. Los ancianos tienen un lugar privilegiado. La representación política es un servicio, no un privilegio. Es un deber, no se paga. Toda la comunidad vigila lo que haces. Esta es la verdadera palabra, la palabra de nuestros pueblos, de nuestros antepasados (Perfil de *La Jornada*, 29 de marzo, 2001, vii). Unos días antes, el 8 de marzo, en una manifestación por los derechos de las mujeres, la comandanta Esther se había dirigido a un público masivo de la siguiente manera: “Creo que vamos a lograr el cambio como nosotras queremos. Sí se va a lograr, porque veo que muchas mujeres se están organizando, nosotras las invitamos también y así más fuerza vamos a tener, entre todas lo vamos a lograr” (*Memoria* 146, abril 2001, 39).

Situando mis reflexiones

Cuando leo lo que acabo de escribir, me doy cuenta de que no es una historia. Es mi historia. He sido parte del movimiento a medida que lo iba narrando. Fui una de las mujeres no indígenas elegidas para la comisión plural. Discutí e informé a varios senadores y diputados, hombres y mujeres, sobre la urgencia de aceptar la ley. Este relato es parte de mí misma,

hasta el punto que no se debería leer como una narración “objetiva”. Ha sido incluso difícil reunir las referencias. ¿Para qué?, me lo preguntaba. Es mi vida, mi experiencia personal, todo esto lo he vivido. ¿Necesito demostrar que es verdad? Mi propio movimiento, mis errores, mis dilemas, mis compromisos, las cosas en las que creo firmemente son parte de ello.

De acuerdo con teorías recientes, es importante situar el propio conocimiento. Yo siento que en todo lo que he escrito, estoy yo. No hay necesidad de decirlo explícitamente. Siempre he tenido un gran respeto y admiración por los mundos indígenas de México. No soy india, pero quiero entenderlos a fondo. No quiero atraerlos a mis propios puntos de vista y tampoco quiero ser una de ellas. Quisiera que nos respetáramos mutuamente. Pero sé que entender profundamente dónde están ellas y ellos y por qué hablan, piensan y actúan como lo hacen, no es fácil. Hay muchas barreras. La principal es la definición de las culturas indígenas por el pensamiento dominante (político y económico) y las narrativas que derivan de ello. El movimiento feminista, quieras que no, reproduce esta deformación hegemónica. En cuanto a mí, provengo del movimiento feminista y he sido seducida a un viaje epistemológico por la urgencia de iniciar una conversación “dialógica” con este “otro” (otra). Quiero relacionarme con ellas “...en términos de copresencia, interacciones, interdependencia, comprensión y prácticas, frecuentemente insertas en relaciones de poder radicalmente asimétricas” (Pratt, 1992). Es precisamente esta inserción en la práctica, que inevitablemente nos coloca en relaciones de poder radicalmente asimétricas, lo que hace a las mujeres indígenas más vulnerables a nuestros discursos y por lo que urge poner una atención extrema a lo que decimos, cómo lo decimos y qué expresamos como valores adecuados en nuestras luchas por los derechos de las mujeres.

En los primeros tiempos del feminismo, yo recurría a discursos paralelos: uno sobre el mundo indígena, otro sobre mis

prácticas feministas. Durante mucho tiempo, ambos discursos no tuvieron ningún contacto, pero poco a poco se fueron conectando. Las intersecciones entre ellos —aquellos momentos privilegiados de reinterpretación y de introspección— han ido apareciendo intermitentemente en mi mente y en mi vida. Así ha sido, sobre todo a partir de 1994, con la emergencia de una resistencia indígena alimentada con referencias simbólicas a las tradiciones mesoamericanas. Y esa resistencia o guerrilla tenía abundancia de militantes mujeres, que tenían una ley revolucionaria de las mujeres. Era como un sueño hecho realidad.

En mis muchos años en la izquierda, silencié mi admiración por esos elementos de la “superestructura ideológica indígena” que, según el discurso marxista de aquellos años, estaban destinados a desaparecer. Pero estaba vinculada ambigüamente a la izquierda, porque yo también creía firmemente en la justicia social y estructural. Ahora, como feminista y de izquierda, puedo compartir mis compromisos indígenas en el seno del movimiento indígena de mujeres. No hay necesidad de defender mi interés por el tema.

La referencia, *mujeres indígenas*, hace unos años no existía. Ahora es el símbolo de una subjetividad colectiva, de un actor social que ha sido creado por las propias mujeres a través de sus prácticas sociales (¿y puedo decir que feministas?). Como facilitadora de talleres y asesora de mujeres indígenas procedentes de muchas comunidades indígenas de México y, a veces, de varias regiones del continente americano, he sido testiga de los vínculos que ellas sienten y de su identificación colectiva. Sienten que son sujetos de derechos colectivos de los que nosotras, las “no indígenas” (para emplear el término que ellas usan), nos distinguimos fácilmente. No importa si hay una teoría que encaje con esto, ni lo impugnada que pudiera estar en círculos académicos.

Mi propia red de encrucijadas, mi propio posicionamiento de activista a académica, del feminismo a las luchas indígenas,

me ha enseñado que lo que vivimos en prácticas concretas se tiene que retroalimentar a la teoría. Y mientras nos remitimos de nuevo a la teoría, actuamos. No es necesario ser teóricamente, totalmente coherente. Además, como lo señala Bourdieu (1995), a través de la práctica, estamos reelaborando la teoría. ¿Quién pretende una coherencia racional y lineal? Nosotras, las académicas. Las activistas reúnen múltiples y contradictorias alianzas, identidades, compromisos. La “coherencia” indígena (mesoamericana), si es que existe, tiene una constitución muy diferente, epistemológicamente es “otra”.

Desencuentros con el discurso feminista hegemónico

En su discurso, junto con el de otros intelectuales, en una reunión cerca de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde se alojaban los zapatistas en su estancia en la Ciudad de México, Elena Poniatowska leyó un texto que me parece muy pertinente para lo que estoy tratando de transmitir. Poniatowska es famosa por abrazar sin miedo todas las causas sociales justas. Es también una profunda analista de las realidades sociopolíticas mexicanas, y también una escritora comprometida con su arte.

Al hablar de cómo, inconscientemente, la sociedad mexicana mal interpreta y tergiversa los mundos indígenas, Elena dice que para aprender de ellos: “están los cuentos de Rosario Castellanos, el trabajo de estudiosos como Alfredo López Austin y Miguel León-Portilla, y la obra de C. Lenkersdorf”. Y a continuación agregó: “Pasmados, les hicimos caso a medias” (Perfil de *La Jornada*, 13 de marzo, 2001, II). La mujer que habla aquí, ha estado especialmente involucrada en muchas causas de justicia social en México. Ha escrito con elocuencia criticando todo tipo de opresiones: ¡Y confiesa su falta de atención! Una cosa es alinearse con los pobres y los indígenas desposeídos y otra, ahondar

en su propia visión del mundo, entender su construcción del yo y los otros, su manera de percibir el cuerpo y la reproducción.

Se llega a un tipo muy diferente de comprensión cuando somos capaces de respetar y de entender sus referencias simbólicas, en conexión con su vida cotidiana y religiosa. Se trata de dos momentos del compromiso y de dos niveles de la comprensión. Se puede tener lo uno sin lo otro. Muchas veces, las mujeres que trabajan con mujeres indígenas pueden ser colocadas en alguno de los lugares dentro de un *continuum* que va de prestar atención sólo a las injusticias materiales y a las opresiones de clase y, por otra parte, esforzarse por entender el universo simbólico, religioso y cosmológico en el que esas mujeres tienen un lugar y en el que viven. Si no se hace lo segundo, se corre el riesgo de actuar como “neocolonialistas” o resultar unas intrusas. Si se empieza por forzar un cambio, sin respetar *sus* propios procesos, acaba haciéndose necesario cambiarlas para adaptarlas a las propias concepciones de lo que es la libertad, la justicia y los derechos.

Paso ahora a revisar algunos ejemplos de lo que acabo de mencionar y de los que he sido testiga —y hasta quizás colaborado sin quererlo— en la relación entre feministas y mujeres indígenas.

¿Paridad o igualdad?

Herederas de un linaje filosófico en el que mujeres y hombres son concebidos como un par inseparable, las mujeres indígenas suelen reclamar la paridad. “Queremos caminar parejo hombres y mujeres”, decía una sabia anciana (Lovera, 1999, p. 450). En su búsqueda por la expresión acorde con su contexto cosmológico, escogen hablar de la paridad. “Queremos caminar a la par que ellos” o “aprendiendo a caminar juntos”.

Cuando algunos grupos feministas llegaron a Chiapas después de que el EZLN irrumpió en la escena nacional, las mujeres indígenas escuchaban constantemente el término igualdad. La igualdad que exigían aquellas mujeres serviciales que llegaban a apoyar su proceso, no tenía sentido para ellas. En la cosmovisión mesoamericana, no hay en ningún lado un concepto de igualdad. Todo el cosmos está concebido con elementos que se equilibran unos a otros a través de sus diferencias, y así es como crean un equilibrio (López Austin, 1984b). Este equilibrio estaba oscilando permanentemente (Marcos, 1996). La igualdad equivale a algo estático, algo que no se mueve. Por lo tanto, no somos iguales. No hay dos seres iguales. Con el concepto de dualidad (Marcos, 1996; López Austin, 1984b) anclado en su vida diaria y sus rituales, la igualdad no tenía sentido. Hasta hoy en día, aquellas de nosotras relacionadas con el movimiento indígena, hemos aprendido que “caminar parejo” es la metáfora que ellas captan y con la que trabajan en dirección a una relación justa con sus hombres.

Aún recuerdo cuando una de mis amigas feministas, una participante muy comprometida en diálogos con las mujeres indígenas, me preguntó algo sorprendida: “¿Estás de acuerdo conmigo en el uso de la palabra paridad? ¿Sí?, entonces podemos trabajar juntas”. Mi amiga me estaba dando a conocer todas las disidencias que había tenido con sus compañeras feministas, las cuales consideraban este término inadecuado para sus demandas. Exigir “paridad” entre hombres y mujeres, “caminar juntos, lado a lado, hombres y mujeres”, es usar la metáfora que las hace ir más lejos en sus demandas como mujeres.

“Sigamos en la lucha hombres y mujeres. Vamos juntos, de la mano... Aquí no podemos tener una postura feminista radical. Nuestra realidad indígena es otra” (Pérez Díaz, Virginia, en: Vera, Ramón, *La Jornada*, marzo 27, 2001, 6). Tomasa Sandoval, una mujer purépecha, añade una consideración práctica: “no nos favorece mucho hacer foros solo de mujeres, porque

cuando escuchan nuestra voz los varones se van reeducando” (comunicación personal).

Nuestra madre tierra

Escuchamos con frecuencia que los pueblos indígenas exigen su tierra, su territorio. Parece que esta demanda es la reivindicación central de los pueblos indígenas en todo el mundo. “La sobrevivencia de los pueblos nativos está inextricablemente vinculada a la tierra” (Smith, 1998). Pero, ¿qué significan las demandas de tierra y de territorio?

Cuando trabajamos con mujeres indígenas, son múltiples los significados que se pueden leer en la relación que tienen con la tierra. El simbolismo de la tierra vincula a las mujeres a ella, como encarnaciones de esta madre que ellas reproducen. La comandanta Esther, en su reciente discurso al Congreso lo expresó como sigue: “Queremos que sea reconocida... nuestra forma... de respetar la tierra y de entender la vida, que es la naturaleza que somos parte de ella”.

En su español idiosincrático, se abría camino un concepto muy complejo de tierra. En primer lugar, la tierra es una persona. Algunos estudios contemporáneos sobre seres “más que humanos” que habitan las cosmovisiones de los pueblos indígenas en el continente americano, confieren contexto a esta interpretación (Morrison, 2000; Appfel, 2001). En el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en la ciudad de Nurio, Michoacán, una mujer indígena habló así: “Todavía nuestro río, nuestro árbol, nuestra tierra, están como están... todavía están vivos...” (entrevistas, Vera, R. *Hojarasca*, abril 2001, 4). La Tierra está viva, debemos respetarla como respetamos a otros seres.

En gran parte de la mitología mesoamericana, la tierra aparece como un lugar sagrado (Marcos, 1995). La tierra era una deidad dadivosa. Es también un lugar en el que el peligro y

el mal pueden sobrevenir a los humanos que la habitan. La tierra era un lugar resbaladizo y peligroso (Burckhart, 1989), concebida dentro de la dualidad clásica mal-bien. Como ser sobrenatural, podía dañar o beneficiar, dependiendo de las obras de cada quien.

El poético subcomandante Marcos, quien está embebido de tantas de las percepciones y concepciones mayas, ha afirmado: “Y estos indígenas vienen a decir que no, que la tierra es la madre, es la depositaria de la cultura, que ahí vive la historia y que ahí viven los muertos...” (2001).

La veneración que la tierra genera en las mujeres indígenas, raras veces se toma en consideración por las activistas. Por lo general, la reducen al derecho a la propiedad de la tierra o a los derechos a heredarla. Se traduce como si significara únicamente una mercancía. Es en el mundo de hoy en el que se puede poseer un pedazo de tierra, donde las mujeres indígenas quieren un pedazo de tierra o heredarla. En una sociedad que ha privado a las poblaciones indígenas del derecho a la propiedad colectiva de la tierra, esto es comprensible e indispensable. Nosotras debemos de apoyar las reivindicaciones de las mujeres indígenas a tener propiedad sobre la tierra.

Mi intención ahora es ir más allá y desarrollar una mirada más amplia, para interpretar las reivindicaciones de las mujeres indígenas sobre la tierra. Para ellas, la tierra es mucho más que sólo un pedazo de terreno para explotarlo con fines agrícolas u otros. No traduzcamos sus demandas reduciéndolas. He visto hacer esto continuamente en casi todos los talleres o reuniones a los que he asistido. Las mujeres indígenas exigen el derecho a la tierra como su lugar de origen, su espacio sagrado y ritual, y esto se traduce como solamente un reclamo a poseer un pedazo de tierra.

La interconexión de todos los seres

En palabras de la comandanta Esther, la tierra es vida, es naturaleza, y todos somos parte de ella. Esta simple frase remite a la imbricación de todos los seres en el cosmos mesoamericano. Por muy difícil que sea entenderlo, ningún ser está separado del resto de los seres. Todo está interconectado. Este principio básico se encuentra continuamente en los sistemas médicos indígenas (López Austin, 1984b). También está presente en las primeras fuentes históricas primordiales.

Lo anterior crea también una forma muy particular de colectividad de humanos. La colectividad está ligada internamente con mucha intensidad. No hay apenas alguna individuación (Klor de Álva, 1988). El mundo no está afuera, establecido en el exterior y separado de los seres, sino que es y está a través de ellos. El *Yò* no puede ser abstraído de su entorno. La permeabilidad del mundo material define un orden de existencia caracterizado por el tránsito continuo entre lo material y lo inmaterial, el afuera y el adentro (Marcos, 1998). Esto, por supuesto, tiene un gran impacto en forjar la perspectiva de género de las demandas y en cómo son interpretadas en el seno de las comunidades indígenas.

Según Lenkesdorf (citado en Millán, 1998), hay una relación intersubjetiva con la naturaleza. “*Nuestra madre tierra*, la que nos carga y nos da sustento, ocupa el lugar principal en ‘la multitud de cosas que llenan la naturaleza y que están incluidas en el pronombre *nosotros*’”. López Austin (1998) escribe: “Hay muchos elementos no occidentales, coherentes, sistemáticos, comunes, dentro de la gran diversidad de los pueblos indígenas”. Lenkersdorf interpreta una expresión de la lengua tojolabal: *Lajan, lajan aytik*, que puede significar “estamos parejos” o “todos somos sujetos”. Según este autor, esto expresa la “intersubjetividad” básica de la cultura tojolabal. Esto también nos remite al término preferido de las mujeres indígenas. Su insistencia en la paridad (caminar parejos) y no en

la igualdad, significa que ellas extraen de su herencia común, conceptos alternativos para equidad de género que encajan mejor dentro de su cosmovisión.⁵

Una crítica de “mandar obedeciendo”: ¿una interpretación feminista inadecuada?

He oído críticas a esta frase que se ha vuelto clásica en el discurso zapatista y en sus prácticas. Las críticas provienen de colegas feministas queridas, con las que comparto muchos compromisos (Lagarde, 2001). ¿Pero qué quiere decir en realidad esta frase? ¿A partir de qué influencias culturales fue acuñada? Lenkersdorf dice que no se debe creer que ha sido inventada por los zapatistas. Esta frase ha sido parte de las expresiones del lenguaje común de los indios mayas tojolabales de Chiapas. Era parte del diccionario tojolabal-español-tojolabal, compuesto durante la década de 1970-1980. Y por supuesto, la frase antecede al diccionario. Según Lenkersdorf (Millán, 1998), esta frase es un ejemplo de cómo los zapatistas incorporaron las expresiones mayas —en especial los antiguos dichos sabios del grupo tojolabal— al debate político nacional.

Pero para volver a la expresión “mandar obedeciendo”, ¿implica esta frase en realidad que uno manda o somete al otro, como sus críticas denuncian? Lenkersdorf continúa

⁵ Para una revisión de la influencia de la cosmovisión tojolabal en el discurso zapatista, véase Millán, M. (1998). En otras palabras, otros mundos: la modernidad occidental puesta en cuestión, en *Chiapas 6* (pp. 213-220). Era. Millán hace un excelente análisis de varias de las frases zapatistas que han seducido al imaginario nacional e internacional y cómo emanan de una cosmovisión tojolabal y maya, que se refleja en el lenguaje estudiado por C. Lenkersdorf. Algunas de estas frases son “mandar obedeciendo”, “un mundo donde quepan muchos mundos”, “todos tenemos corazón”, “preguntando caminamos”.

decodificando el profundo significado de esta frase (Ceceña, 1999). La traducción de la frase original en la lengua maya es: “Nuestras autoridades reciben órdenes”. El colectivo comunitario *nosotros* es el que da las órdenes. Este *nosotros* es la autoridad definitiva. Otro nivel de significado es “... en la comunidad somos nosotros los que controlamos a nuestras autoridades”. Gobernar en tojolabal significa “trabajo”: los que gobiernan son “los que trabajan”. A veces la frase cambia ligeramente y literalmente significa: “las autoridades-trabajadores de la comunidad”. Cada quien tiene una función en este comunitario *nosotros*. Es una colectividad horizontal, pero no todos tienen la misma función. Los que gobiernan no están en un nivel superior al de los gobernados. Trabajan como todos los demás. Son ejecutores de las decisiones del *nosotros* comunitario. Son presidentes de las capillas, son catequistas, son los representantes municipales. Cada quien tiene su —de él y de ella— tarea específica bajo el control del *nosotros* comunitario que es la suprema autoridad. Martha Sánchez, una mujer indígena amuzga, expresa una dificultad en sus luchas por los derechos de las mujeres: “lo difícil es que estamos ligadas a esa cuestión de la colectividad, de una organización, hasta de un pueblo, y ¿cómo manejar estos temas? [(2001). Ya las mujeres quieren todo, en *Cuadernos feministas*, 3(15), junio, 32].

Como vemos, el concepto de mandar es totalmente diferente en estas comunidades que, según los estudios de Lenkersdorf, son esencialmente “intersubjetivas”. Este colectivo *nosotros* como autoridad máxima, puede dar la autoridad a algunas personas para hablar en su nombre. El problema, dice Lenkersdorf, es que la sociedad mexicana dominante, totalmente ignorante de las maneras de los mayas, confunde a estos voceros (Ceceña 1999, p. 203) con líderes. No son líderes, son sólo los voceros escogidos por el *nosotros* comunitario.

Si los voceros conocidos no hablan, esto no significa que el *nosotros* comunitario esté callado. Y podemos dar ejemplos. En los siete años que han transcurrido desde que irrumpió el

zapatismo en la escena nacional, hemos escuchado a diferentes voceras. Ramona fue durante un determinado periodo la escogida. Ana María fue también visible durante un tiempo; después llegó la comandanta Trini, además de otras innumerables mujeres que aparecen y desaparecen de la escena pública. Ahora escuchamos a la comandanta Fidelia, Yolanda... Una pensaría que con la aceptación que cada una de ellas se ha ganado, seguirían apareciendo, dirigiendo, liderando. Pero no es este el origen de su presencia. En el Congreso mexicano escuchamos a dos mujeres que previamente no habían atraído nuestra atención: las comandantas Esther y María de Jesús Patricio. El “nosotras” comunitario escoge a sus voceras.

Esther, en su presentación frente a los legisladores, lo expresó de esta manera: “Nosotros somos los comandantes, los que mandamos en común, los que mandamos obedeciendo a nuestros pueblos...” (“Queremos ser indígenas y mexicanos”, Perfil de *La Jornada*, marzo 29, 2001, II).

Pensando con el corazón

Si hay una palabra que suele ser central en las demandas de las mujeres indígenas, es corazón. El corazón (*teyolia*, según López Austin, 1984a) es la sede de las actividades intelectuales superiores. La memoria y la razón residen en él. El corazón no es una referencia a los sentimientos y al amor. Es el origen de la vida.

Una etnografía clásica del altiplano maya en Chiapas, *Los peligros del alma*, de Calixta Guiteras-Holmes (1961, pp. 246-247), es muy clara sobre lo que significaba el corazón para los pueblos de la región: “El corazón tiene toda la sabiduría, es la sede de la memoria y del conocimiento... a través de él, tiene lugar la percepción”.

En el Primer Congreso Nacional Indígena de Mujeres, en Oaxaca, en 1997, las 560 indígenas se repitieron unas a otras:

“Grabar en nuestros corazones”. Ellas conservaban en esta sede de la memoria todo lo que estaban descubriendo sobre sus derechos como mujeres y como indígenas. Ramona rondaba por todos los grupos de trabajo y participaba en cada uno de ellos. (Marcos, S. (1997). Mujeres indígenas: Notas sobre un feminismo naciente. *Cuadernos feministas*, 1(2), octubre-diciembre).

En 1995, la comandanta Ramona envió un mensaje de la Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI): “Estoy hablando al pueblo mexicano, a las mujeres de México, a todos en nuestro país.” Al final de su mensaje, Ramona dijo: “Quiero que todas las mujeres despierten y que vean en sus corazones la necesidad de organizarnos para poder construir el México justo y libre que todos soñamos”. Es evidente que el corazón es la sede del trabajo y de la organización. Sentimientos y emociones solos, no organizan (Ramona, 1999, p. 303). Una de las principales características de las artes en tojolabal, dice Lenkersdorf (1996) es que “manifiestan aquello en lo que el corazón piensa”. De nuevo en este caso, la referencia al corazón, y no a la cabeza, es como a la sede del pensamiento.

Vamos a referirnos ahora al discurso de la comandanta Esther a nuestra Cámara de Diputados, el 28 de marzo de 2001. Esther dijo: “Ellos (los legisladores) han sido capaces de abrir su espacio, sus oídos y sus corazones a una palabra que tiene la razón de su lado”. El corazón se abre a la razón. En muchas de las reuniones feministas se pierden las profundas implicaciones del concepto “corazón” cuando las mujeres lo usan. El corazón es el centro de la vida para ellas, de la razón, de la memoria. No sentimentalicemos, colonicemos ni reduzcamos las referencias al corazón en el discurso de las mujeres como meramente emocional, por muy maravilloso que pueda parecernos. Esto podría conducirnos involuntariamente a interpretaciones etnocéntricas.

Los significados del embarazo y el parto

En este terreno es en donde se manifiestan muchas de las interpretaciones incorrectas y las fracturas entre el discurso feminista y las prácticas de las mujeres indígenas. Recuerdo que una amiga se lamentaba de que las mujeres indígenas consideraran el embarazo como una “enfermedad”. ¿Cómo pueden pensar esto?, me preguntó conmovida, “el embarazo y el parto son experiencias naturales maravillosas”.

Claro que son experiencias valiosas, muy apreciadas para las mujeres indígenas. A veces podemos considerarlas sobrevaluadas. Pero, ¿qué es el embarazo para ellas? En los estudios de varios/as expertos/as en la zona maya y en concepciones mesoamericanas más amplias, el embarazo es un estado de precariedad, de inestabilidad (López Austin, 1984a). Cuando una mujer indígena dice “estoy enferma”, no se refiere a la enfermedad en el sentido que nosotros le damos, se refiere a una fase transitoria antes de llegar a la otra orilla y estar a salvo ella con su hijo. Varios estudios de campo lo confirman, Carlsen (1999) habla de lo secreto que es un parto para los indios tzotziles contemporáneos de San Juan Chamula, Chiapas. Un parto o un nacimiento es un ritual lleno de significados codificados y ocultos. Está fuera de alcance para los extranjeros. Es un acontecimiento altamente ritualizado, donde muchos peligros podrían influir en el resultado.

En el pueblo de Zinacantán, Evon Vogt (1969) ha reportado que el lugar y la hora del nacimiento es un secreto cuidadosamente guardado. Se cree que el recién nacido podría perder su *tonalli* si es sujeto a presencias no deseadas, especialmente durante los dos primeros días. Diana Damian, mujer de ancestros zoque, me relató recientemente su frustración ante las orientaciones, bien intencionadas, de feministas que las introducían a los conceptos de *salud reproductiva*: “Ellas no entienden lo que significa para nosotras el embarazo. Por supuesto que sabemos que no es una

enfermedad, pero es nuestra forma de expresar el estado difícil y las complicaciones que pueden venir para dar a luz”. Ella resentía la incompreensión y también el énfasis “colonizador” para enseñar a las mujeres indígenas lo que debe significar un embarazo. El nacimiento de un miembro de la comunidad es un evento preciado. También es una “guerra” simbólica en la cual participan las mujeres, como las antiguas *cibuateteo* que se transformaban en diosas una vez que morían de parto primerizo (Marcos, 1989).

Al recapacitar sobre esas presencias constantes, de significados ancestrales y recreados contemporáneamente por las mujeres indígenas de la Mesoamérica de hoy, existe una que parece estar en el centro. La interconexión de todos y de todo en el universo. La naturaleza intersubjetiva de hombre y mujer interconectados con la tierra, el cielo, plantas y los planetas. ¿Cómo explicarnos de otro modo la afirmación de Marichuy de que “no hay hombre y no hay mujer, hay familia”? Podríamos agregar que es probable que ella se refiera a una familia extendida amplia: la comunidad.

¿De qué otra manera podemos entender la defensa de la tierra “que nos da vida, que es naturaleza que nosotros somos”, de la comandanta Esther frente a los legisladores? ¿De qué otra manera interpretar que “mandar obedeciendo” no es una imposición de uno sobre otro? ¿Qué nosotras/os es también yo?, ¿que las comunidades como sujetos colectivos al mismo tiempo forman una unidad?

Me resisto a poner fin a esta rememoración de sólo algunos de los temas más destacados que entrecruzan mis prácticas feministas, cuando son confrontadas con los mundos indígenas de las mujeres. Mundos que están siendo, hoy mismo, reconfigurados, resignificados, y recreados por ellas mismas. Sólo he esbozado algunos de los dilemas y algunos de los obstáculos. He tratado de construir un puente de comprensión, más allá de las prácticas colonialistas de discriminación y de las percepciones etnocéntricas.

Queda por hacer la tarea, mientras nosotras —las feministas— y ellas —las mujeres indígenas—, luchamos juntas por ser “intersubjetivas” y estar interconectadas. Probablemente la mejor oportunidad que tenemos de recrear juntas “un mundo donde quepan muchos mundos” y nuestros mundos como mujeres, se unan “a la par” con los mundos de los hombres. “Sólo entre todas sabemos todo”.

“La lucha de las mujeres indígenas no está peleada con la lucha de las mujeres feministas... va de la mano y a la par porque hay temas que nos atraviesan la vida por ser mujeres...” (Sánchez, 2001, p. 31).⁶

⁶ ¿Qué pasó con la ley indígena o ley COCOPA? Después de un apoyo masivo de muchos sectores de la sociedad mexicana y del apoyo de la mayoría de las organizaciones civiles y de varias organizaciones indígenas, los legisladores mexicanos decidieron una contrarreforma que castró la ley. La ley pasó por ambas cámaras (senadores y diputados) y acabó totalmente cambiada. La ley original estipulaba los derechos de las comunidades indígenas a sus sistemas institucionales y normativos, a la autonomía en sus territorios, y en general, posicionaba a los pueblos indígenas como sujetos (colectivos) de derechos. Los nuevos cambios a la ley los trata con condescendencia y los vuelve objetos de un asistencialismo paternalista. Huelga decir que en los meses siguientes hubo múltiples impugnaciones legales, materializadas en decenas de amparos y cientos de controversias constitucionales que esperan resolución de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Muchos grupos indígenas, como el Congreso Nacional Indígena, la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, la Alianza de los Pueblos Indígenas, entre muchos otros, hicieron declaraciones y mítines para oponerse a la nueva ley, llamada la “ley Bartlett-Ceballos”. aludiendo a los apellidos de los dos senadores que dirigieron la oposición a la misma. Hasta Samuel Ruiz, el emérito obispo de San Cristóbal, expresó indignación ante las prácticas discriminatorias y racistas implícitas en la nueva ley (Antonio Pérez Cardona, “La ley Bartlett detiene la lucha por el reconocimiento indígena”, en *La Jornada*, 1 de septiembre, 2001, p. 17). Pero los meses de levantamientos y protestas han tenido resultados. El 18 de febrero de 2002, 168 legisladores procedentes de una pluralidad de partidos políticos (PRI, PT, PRD, Verde Ecologista), presentaron de nuevo una reforma a la contrarreforma aprobada en agosto pasado. Particularmente notable fue la ausencia del PAN, el partido político en el poder que respalda al presidente del país, Vicente Fox. Una base plural de grupos de la sociedad

Referencias

- Álvarez, S. E. (1998). Latín American Feminisms ‘Go Global’: Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium. En Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (Eds.), *Culture of Politics Politics of Culture* (pp. 293-352). Westview Press.
- Apffel Marglin, F. (2001). Andean Concepts of Nature. *Conference on Orality, Gender and Indigenous Religions*. Claremont School of Religion.
- Belausteguigoitia, M. (Ed.). (1999). *Géneros profugos*. Paidós.
- Bissio, R. R. (Ed.). (1995). *The World, Montevideo*. Instituto del Tercer Mundo/Oxfam.
- Bonfil, P. (1996). Oficios, conocimientos y padecimientos: la salud como práctica política en el mundo indígena femenino. *La mujer en el medio rural, Cuadernos Agrarios, núm. 13*.
- Bourdieu, P. (1995). *Outline of a Theory of Practice*. University Press.
- Burckhart, L. (1989). *The Slippery Earth: Nahuatl Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*. University of Arizona Press.
- Carlsen, L. (1999). Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición. *Chiapas* 7, 45-70.
- Cazés, D. (1999). Consulta o distensión. En Sara Lovera y Nellys Palomo (Eds.), *Las Alzadas* (pp. 310-12). CIMAC / La Jornada.
- Ceceña, A. E. (1999). El mundo del nosotros: entrevista con Carlos Lenkersdorf. *Chiapas* 7, 191-205.

civil, intelectuales y activistas de derechos indígenas se congregaron ante la Cámara de Diputados. Rigoberta Menchú se dirigió al pleno y les aseguró que era una “oportunidad, tanto para los pueblos indígenas como para todos los mexicanos, volver a la ley Cocopa original, corregir el error que se cometió el año pasado al aprobar una contrarreforma” (“Plantearon diputados reparar el error de haber aprobado la reforma indígena”, en *La Jornada*, 19 de febrero, 2002, p. 6).

- Chabram-Dernersesian, A. (1992). I Throw Punches for my Race, but I don't Want to Be a Man. En Lawrence Grossberg, Cary Nelson and Paula Treichler (Eds.), *Cultural Studies* (pp. 81-95).
- Del Valle, S. (1999). Representantes de 26 pueblos indios conformaron la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. En Sara Lovera y Nellys Palomo (Eds.), *Las Alzadas* (pp. 408-11). CIMAC/La Jornada. .
- Esther, C. (29 de marzo de 2000). Queremos ser indígenas y mexicanos. *La Jornada*.
- Esther, C. y Patricio, Ma. de J. (2001). La ley actual, no la de la COCOPA, discrimina a las mujeres. *La Triple Jornada*, 32(2).
- Gargallo, F. (2001). La voz de las mujeres en el Tercer Congreso Nacional Indígena. *La Triple Jornada*, 32(3).
- Gil Olmos, J. (26 de marzo de 2000a). Moderno y creativo el movimiento de indígenas en América Latina, entrevista con Yvon Le Bot. *La Jornada*.
- Gil Olmos, J. (6 de noviembre de 2000b). México en riesgo de caer en caos y caciquismo: Touraine. *La Jornada*.
- Grewal, I. y Kaplan, C. (Eds.) (1994). *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. University of Minnesota Press.
- Guiteras-Holmes, C. (1961) *1961. Perils of the Soul, the Worldview of a Tzotzil Indian*. The Free Press of Glencoe Inc..
- Harvey, N. (2000). *La Rebelión de Chiapas*. Era.
- Hernández, R. A. (1995). From Community to Women's State Convention -The Chiapas Campesinos and their Gender Demands. En June Nash *et al.* (Eds.), *The Explosion of Communities in Chiapas* (pp. 53-63). International Working Group for Indigenous Affairs.
- Hernández, R. A. (2001). Building an Utopia: the hopes and challenges of the women of Chiapas. En Rosalva Aída Hernández (Ed.), *The Other Word. Women and Violence in Chiapas Before and After Acteal*. International Working Group for Indigenous Affairs.

- Hooks, B. (1984). *Feminist Theory: from Margin to Center*. South End Press.
- Jaidopulu, M. (2000). Las mujeres indígenas como sujetos políticos. *Chiapas*, 9, 39.
- Karttunen, F. (1986). In Their Own Voices: Mesoamerican Indigenous Women Then and Now. *Noiden Nuoli, the Journal of Finish Women Researchers?*
- Kellogg, S. (1988). Cognatic Kinship and Religion: Women in Aztec Society. En J. Kathryn Josserand y Karen Dakin (Eds.), *Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*. BAR International Series 402.
- Kirchhoff, P. (1968). Mesoamérica: Its Geographic Limits, Ethnic Composition and Cultural Characteristics. En Sol Tax (Ed.), *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America* (pp. 17-30). Cooper Square Publishers.
- Klor de Alva, J. (1988). *Contar vidas: La autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua*. Arbor.
- Lagarde, M. (2001). La belleza y la paz: democracia, género y etnicidad. *Convergencia Socialista*, 3 (13).
- Lamas, M., Martínez, A., Tarres, M. L., Tuñón, E., (1994). Encuentros y desencuentros: el movimiento amplio de mujeres en México, (1970-1993). Documento para la fundación Ford.
- Lau Jaiven, A. (1987). *La nueva ola del feminismo en México*. Planeta.
- Le Bot, Y. (2001). La política según Marcos. ¿Qué zapatismo después del zapatismo? *La Jornada*, 15 de marzo, 2001, p. 19.
- Lenkersdorf, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI.
- León-Portilla, M. (1984). *Literaturas de Mesoamérica*. SEP-Cultura.
- Lockhart, J. (1980). Y la Ana lloró: cesión de un sitio para casa, San Miguel Tociulan. *Tlalocan*, 8.
- López Austin, A. (1984a). *Cuerpo humano e ideología*. UNAM.
- López Austin, A. (1984b). Cosmovisión y salud entre los Mexicanos. *Historia general de la medicina en México*, vol. I. UNAM.

- López Austin, A. (1998). Los acuerdos de San Andrés entre la paz y la guerra. *Chiapas*, (6), p. 206.
- Lovera, S., Palomo, N. (Eds.). (1999). *Las alzapadas*. CIMAC/La Jornada.
- Lugo, C. (1985). Pioneers and promoters of women. En Robin Morgan (Ed.), *Sisterhood is Global* (pp. 444-456). Penguin.
- Marcos, S. (1975). Perfil psicológico de la mujer mexicana: ¿Arquetipo, estereotipo o realidad?. En Juana A. Alegría (Ed.), *Mujer Viento y Ventura*. Editorial Diana.
- Marcos, S. (1989). Mujeres, cosmovisión y medicina: las curanderas mexicanas. En Orlandina de Oliviera (Ed.), *Trabajo, poder y sexualidad*. El Colegio de México.
- Marcos, S. (1991). Gender and moral precepts in ancient Mexico: Sahagun's texts. En Anne Carr y Elizabeth Schlüssler Fiorenza (Eds.), *Concilium*, (6).
- Marcos, S. (1994). Género y reivindicaciones indígenas. *La Doble Jornada*, 1-4.
- Marcos, S. (1995). La Tierra Sagrada: Perspectivas Mesoamericanas. En Leonardo Boff and Virgil Elizindo (Eds.), *Concilium*, (5).
- Marcos, S. (1996). Categorías de género y pensamiento mesoamericano: un reto epistemológico. *La Palabra y el hombre*, 6, Universidad Veracruzana.
- Marcos, S. (1997). Mujeres indígenas: notas sobre un feminismo naciente, *Cuadernos Feministas*, 1(2), 14-16.
- Marcos, S. (1998). Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamérica. *Religion*, 28 (4).
- Marcos, S. (1999a). Twenty-five years of mexican feminisms. *Women's Studies International Forum*, 22 (4), 431-433.
- Marcos, S. (1999b). Mesoamerican Religions. *Encyclopedia of Women in World Religion*. Macmillan Reference.
- Marcos, S. (2001). La cuarta guerra mundial. *Ideas*, 1(3), 18-30.
- Menchú, R. (2003). *Memoria: Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas*. Fundación Rigoberta Menchú.

- Millán, M. (1998). En otras palabras, otros mundos: la modernidad occidental puesta en cuestión. *Chiapas 6* (pp. 213-220).
- Miller, R. R. (1986). *Mexico: a History*. University of Oklahoma Press.
- Mohanty, C. (1991). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. En Chandra Mohanty, A. Russo y L. Torres (Eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indiana University Press.
- Momsen, J. H. (1991) *Women and Development in the Third World*. Routledge.
- Monsiváis, C. y Poniatowska, E. (1994). *EZLN documentos y comunicados*. Ediciones Era.
- Moore, H. L. (1988). *Feminism and Anthropology*. University of Minnesota Press.
- Morgan, R. (Ed.). (1985). *Sisterhood is Global*. Penguin.
- Morrison, K. M. (2000). The Cosmos as Intersubjective: Native American Other-Than-Human Persons. *Indigenous Religions*. Graham Harvey.
- Mujeres Zapatistas. (1999). Ley Revolucionaria de Mujeres. En Sara Lovera y Nellys Palomo(Eds.), *Las Alzadas* (pp. 59-60). CIMAC/La Jornada.
- Mujeres Zapatistas. (2001). Hablan las mujeres Zapatistas: 8 de Marzo, Día Internacional de la Mujer. *Memoria*, (146), 39.
- Neft, N., Levine, A. D. (1997). *Where Women Stand*. Random House.
- Olivera M. (2000). La consulta por los derechos de las mujeres en Chiapas. *Memoria*, (139), 23-27.
- Pérez Cardona, A. (2001). La Ley Bartlett detiene la lucha por el reconocimiento indígena. *La Jornada*, 17.
- Perfil de *La Jornada*. (17 de febrero de 2001).
- Perfil de *La Jornada*. (29 de marzo de 2001).
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge.
- Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas. (2002). *Género desde la visión de las mujeres indígenas*. Universi-

- dad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaraguense (URACCAN), Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, Oaxaca. (No publicado) Mimeo.
- Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas. (2002). *Mensaje de las mujeres indígenas mexicanas a los monseñores de la Comisión Episcopal de Indígenas*. Delegación de México firmada por 39 mujeres asistentes a la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas. (No publicado) Mimeo.
- Ramona, C. (1999). Mensaje de Ramona. *Las Alzadas*. CIMAC/ La Jornada.
- Reyes Heróles, F. (22 de marzo de 2001). Entrevista en TV Canal 11.
- Robles, S., Regino, A. (2001). Floriberto Díaz y el renacimiento indígena. *La Jornada Semanal*, (314).
- Rojas, R. (15 de marzo de 2001). Agenda. *La Jornada*.
- Sánchez, M. (2001). Ya las mujeres quieren todo. *Cuadernos Feministas*, 3(15), 31.
- Smith, A. (1998). Simposio sobre Salud y Soberanía Indígenas, la Sobrevivencia de los pueblos nativos está vinculada a la tierra. *Political Environments*, (6).
- Stephen, L. (1997). *Women and Social Movements in Latin America: Power From Below*. University of Texas Press.
- Vera, R. (2001). *Hojarasca*, 4.
- Vera, R. (27 de marzo de 2001). Autonomía no es independencia, es reconciliación. *La Jornada*, 6.
- Viqueira, J. P. (2001). El discurso usocostumbrista. *Letras Libres*, marzo.
- Vogt, E. Z. (1969). *Zinacantán. A Mayan Community in the Highlands of Chiapas*. The Bellknap Press of Harvard University.
- Yolanda, C. (17 de febrero de 2001). El viaje de la palabra. *Perfil de la Jornada*, iv.
- Yuval Davis, N., Stasiulis, D. K. (Eds.). (1995). *Unsettling Settler Societies: Articulations of Gender, Race, Ethnicity and Class*. Sage Publications.

FEMINISMOS EN CAMINO DESCOLONIAL

“...Las grandes transformaciones no empiezan arriba ni con hechos épicos, sino con movimientos pequeños en su forma y que aparecen irrelevantes a los analistas de arriba... [es] la producción teórica autónoma, no centralizada, es decir, no necesitada de una aceptación desde el régimen común para establecer su validez.”

Subcomandante insurgente Marcos,
Coloquio Internacional In Memoriam Andres Aubry
(CIDECI, 2008a, p. 33).

En México, el movimiento de mujeres emerge con las características sociales propias de un país producto de la invasión y de la dominación de las culturas indígenas, por la conquista y la colonización española. Es en este contexto que se inscribe la vida de las mujeres mexicanas. A lo largo de la historia, nuestro país no ha dejado de buscar la integración de dichos orígenes en una nación mexicana que reconozca esta doble herencia. El movimiento de las mujeres o movimiento feminista, nace y se desenvuelve en este entorno inherentemente injusto, difícil, pero también combativo. Desde sus inicios, ha luchado abiertamente contra la opresiva doble moral católica que afectó la vida de las mujeres y su relación con los varones, tanto en lo que respecta a la sexualidad, la familia y el trabajo, como a lo social y lo político.

Pero, la presencia indígena se mantuvo marginada e invisibilizada, en el conjunto de la sociedad y dentro del mismo movimiento de las mujeres. El capitalismo, especialmente en su vertiente neoliberal, que absolutiza el libre mercado y requiere la explotación voraz de la naturaleza sin controles ni regulaciones, constituye otro frente en que deben enmarcarse las demandas feministas. Hasta el levantamiento zapatista de enero de 1994, las demandas referentes a derechos de los

pueblos indios o grupos étnicos y las críticas a su situación de explotación y marginación, estuvieron virtualmente ausentes de los movimientos sociales mexicanos, por lo que la discriminación y el racismo han sido integrados al contexto sociocultural y económico del país. Esta actitud prevaleció demasiado tiempo, inclusive en las agrupaciones que reivindicaban la justicia social. Según esa actitud, la pobreza y el atraso se relacionarían con los rasgos fenotípicos y culturales de los aproximadamente 62 pueblos indígenas.

El feminismo como teoría social crítica

El concepto de género, que aparece sustituyendo y ampliando al de la “situación de las mujeres” o al de los “roles y estereotipos sociales” (Marcos, 1977) a principios de los años noventa, tiempos de la creación del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), de la UNAM, confirma la evidencia de relaciones de poder y de desigualdad estructural entre los sexos, cuyas manifestaciones alcanzan a todas las esferas de la vida social y privada, a tal punto que su erradicación es parte de los compromisos éticos impostergables, no sólo de las sociedades, sino sobre todo, de los movimientos comprometidos con la articulación de propuestas alternativas al despojo de las mayorías, avalado por las sociedades “modernas” neoliberales (Lamus, 2008).

En este nuevo dominio se empezó a teorizar sobre las “relaciones de género” en sociedades patriarcales. Estas son también relaciones de poder y se refieren a sometimientos, a subordinaciones, a desequilibrios entre hombres y mujeres. Es importante conocer las formas en que la construcción social y cultural de las relaciones de género permite, a través de la socialización, que los mandatos sociales sean internalizados y considerados “naturales”. Hablo de lo que he llamado la “naturalización” del género (Marcos, 2000b). Así, en el

ámbito académico, el concepto de género, en tanto categoría analítica, sirvió de base para la subsiguiente teorización. La delimitación de este útil analítico permitió estudiar las diferencias socioculturales atribuibles a la diferencia entre hombres y mujeres, a volverla extensiva a la comprensión de otras categorías sociales que marcan diferencias y que jerarquizan las relaciones entre los seres sociales, tales como la raza, la clase, la etnia, la preferencia sexual. Así, se empezó a elaborar una nueva perspectiva teórica en el feminismo: la teoría de las *intersecciones* (Collins, 1998; Lugones, 2009). En este sentido, se habla de una “matriz de dominación” en la cual se encuentran interconectadas y son mutuamente constituyentes (¿constitutivas?) todas esas otras formas de exclusión, sumisión y despojo. Se requiere una configuración feminista, en la cual el género sea una variable teórica más, que no debe ser separada de otros ejes de opresión. Los esfuerzos teóricos y las propuestas prácticas y organizativas en torno a las *intersecciones*, complican, pluralizan y particularizan el significado del concepto “mujer”. Este es el desafío al que se enfrentan hoy en día las investigadoras y las activistas de izquierda que quieren forjar, proponer y construir articulaciones estratégicas por encima de las diferencias teóricas y políticas fundadas en diferencias de raza, de etnia, de clase y de preferencia sexual, para desafiar las definiciones mismas del discurso intelectual, académico y hegemónico sobre el género (Collins, 1998).

Este “quiebre epistémico” (Lamus, 2009, p. 114), que abre una nueva comprensión del feminismo, se inicia con los planteamientos del feminismo cultural norteamericano, con sus llamados a la diversidad, en rechazo al feminismo de los setenta, al que considera monolítico, elitista y poco abierto a la pluralidad racial y económica. Las analistas y las activistas denunciaron el “etnocentrismo clasista” de la teoría feminista dominante (Alarcón, 1990), exigiendo reconocimiento, poder y respeto para las perspectivas emanadas desde las situaciones

sociales y económicas desfavorecidas de las mujeres “de color” e instaladas en el imperio (Anzaldúa, 1987; Lorde, 1984; Trinh, 1998).

Los movimientos de mujeres indígenas: feminismos abajo y a la izquierda

Rescatar la tradición intelectual feminista desde “abajo y a la izquierda” implica mucho más que elaborar un análisis feminista utilizando las referencias y criterios epistemológicos establecidos. Se requiere de una epistemología feminista descolonizada: “habría... que desalambrar la teoría y hacerlo con la práctica” (Marcos, 2008a, p. 33).

Es crucial inventar nuevas herramientas conceptuales que den cuenta de las formas específicas cobradas por la opresión de género, en contextos como el de las indígenas mayas, kichuas, aymaras, mapuche, por ejemplo. Además, cabe plantear varias preguntas: ¿qué puede aportar el saber producido por un movimiento indígena al feminismo, en tanto teoría social crítica?, ¿de qué manera el vínculo entre identidad/fusión comunitaria e identidad de género, marca derroteros sobre un movimiento indígena? Estas preguntas invitan a poner a debate el lugar otorgado al género, en las agendas políticas de los movimientos sociales que reivindican sus raigambres ancestrales.

Conjuntamente con la redacción de los documentos de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América (*Memoria*, 2003), las mujeres indígenas organizadas produjeron colectivamente un documento intitulado “Género desde la visión de las mujeres indígenas”. El análisis de este documento —como el de otro intitulado “El empoderamiento para garantizar la plena, activa y propositiva participación de las mujeres indígenas”—, da pautas para rastrear raíces filosóficas culturales ancestrales, a la vez que para revisar las reconceptualizaciones

y las resignificaciones de ciertos términos feministas que las mujeres indígenas van haciendo. Es un proceso de intercambio, pero sobre todo, de apropiaciones filosóficas multidimensionales (Marcos, 2009b).

La afirmación arrogante acerca de la superioridad de unas formas de conocer sobre otras —y ya no sólo de una raza sobre otra, prevaleciente desde la conquista y la colonización de México—, está implícita en el “borramiento epistémico y político” (Mignolo, 2003) de las formas locales de aprender el mundo que pervive en las cosmovisiones: maya, en particular; y de las Américas, en general. En contraposición a estas pretensiones hegemónicas, el movimiento social y político más relevante de nuestro tiempo, el zapatismo, ha construido sus propuestas políticas, sus formas de autonomía y de autogobierno, sus objetivos de lucha, sobre una recreación de saberes ancestrales mesoamericanos. Como lo reconociera José Saramago en el acto final de una reunión con la comandancia del EZLN, “su propuesta política es otra”. Carlos Fuentes la llamaría una guerrilla postmarxista.

No es de extrañar que, justamente para el zapatismo, la inclusión de las mujeres y su participación equitativa en los puestos de autoridad, su capacidad de asumir responsabilidades en sus comunidades *a la par* que los varones y su exigencia de un trato digno y respetuoso hacia ellas, sean *la* propuesta política zapatista, en el sentido de que no es “una más” entre prioridades organizadas jerárquicamente. “No sostenemos que la lucha por la tierra es prioritaria sobre la lucha de género”, señaló el Sub Marcos (Marcos, subcomandante, 2008b, p. 230).

Desde una perspectiva social crítica, lo que emerge del zapatismo en sus prácticas políticas es un principio según el cual todos los énfasis son necesarios y están imbricados unos en otros, se interconectan y son interdependientes. Esta propuesta parecería reflejar la estructura de un rizoma (Guattari, Felix), metáfora apta para crear un imaginario político posible

y renovador de esquemas caducos (Deleuze y Guattari, 1980). No se organizan en pirámides jerárquicas ni tampoco en posiciones binarias; así, se logran evadir los esquemas teóricos basados en las oposiciones centro y periferia o superior e inferior, así como otras clases de categorías polarizadas que, subrepticamente, se reproducen influidas por las tradiciones filosóficas “occidentales” dominantes.

Esta es la propuesta política organizativa que da al zapatismo su color y su sabor, que se manifiesta como el meollo de una postura que caracteriza a los “nuevos” movimientos sociales. Al irrumpir en la sociedad y en los imaginarios políticos de entonces, a fines de 1993, en su primer boletín, el zapatismo incluía una Ley Revolucionaria de Mujeres que, en su parquedad, no deja resquicios para los machismos ni androcentrismos institucionales o cotidianos. A través de los años, esta ley ha sido retomada, reenfatizada e implementada con persistencia, para no desviar la atención y el esfuerzo colectivo de esa propuesta zapatista por “otro mundo y otro camino” con las mujeres como eje.

Llegamos así a 2014, a los testimonios de las 150 mujeres autoridades zapatistas que compartieron sus experiencias en la Escuelita en el CIDECL. Nos hablaron de sus dificultades, de ese perpetuo caer y volver a levantarse para seguir con ese proyecto político tan suyo, tan complejo y tan nuevo. “Es como una reconstrucción de humanidad lo que se quiere”, diría en su participación una zapatista de Oventic. Se ha recorrido un largo camino, ya trazado desde su inicio con la Ley Revolucionaria de Mujeres, y reconfirmado veinte años después (ver Marcos, S. [2014]. *La loi revolutionnaire des femmes zapatistes, vingt ans apres. Zapatisme la Rebellion qui dure.* CETRI; Syllepse).

Pero tampoco la propuesta zapatista es una propuesta exclusivamente feminista. Es una propuesta política amplia. En Estados Unidos, las mujeres de “color” habían elaborado terminologías, conceptos y demandas que hacían justicia

a la particularidad de su opresión. De ahí emergió la teoría de las intersecciones, que ha servido para ampliar, profundizar y distinguir los lineamientos de un feminismo de “color” entre las diásporas culturales dentro de Estados Unidos. Desde los movimientos de mujeres indígenas de México y de América Latina y, específicamente desde el zapatismo, emergieron demandas y prácticas en parte convergentes, pero a partir de otras coordenadas; estas no son importaciones ni imitaciones del feminismo urbano del norte geopolítico —mexicano o internacional— ni tampoco restauraciones estrictas de raigambres de cosmovisión ancestral con la dualidad femenino/masculina. Algunas de sus coordenadas epistémicas son notables por sus particularidades forjadas desde los movimientos de mujeres indígenas. Son productos de una interacción dialógica y creativa entre múltiples influencias, herencias, diferencias, contiendas y reclamos. Así es como se dan dentro del movimiento feminista, en permanente creación y recreación. En las comunidades, las mujeres discuten, comparten, reformulan, combinan, cambian o usan estratégicamente los conceptos sociales sobre justicia y derechos de género, así como los términos con los que se habla de ellos. Están, además, en diálogo permanente con la comunidad internacional y con los grupos de mujeres que las apoyan y las visitan.

Insurgencia epistémica feminista: aportes desde los movimientos de mujeres indígenas

Los principios filosóficos inherentes a la cosmovisión mesoamericana se podrían relacionar con ciertas coordenadas indígenas y feministas (Marcos, 1994; Hooks, 1990). Las referencias “teóricas” posibles del movimiento de mujeres indígenas en México y en América Latina, se nutren de raíces milenarias. A la vez, están en un encuentro con los reclamos feministas, en un flujo y reflujo de discursos, prácticas, de uso

de términos y de conceptos (Mahmood, 2008; Butler, 2001) que se entretajan, se cruzan, se confrontan, se separan y se resignifican mutuamente, siempre imbricados unos con otros. Esto ocurre, tanto en el campo discursivo propio, como en el quehacer de la vida cotidiana y en las prácticas. En este tipo de encuentro, el campo privilegiado para su expresión máxima, es el de las luchas de las mujeres indígenas zapatistas. Como mujeres, pobres, entretajidas en colectivos, con filiaciones ancestrales mayas y expuestas a las propuestas feministas, ellas reconocen aportes a la justicia de género, pero, a su vez, son el origen de nuevas propuestas. Estas son formas de concebir un feminismo “indígena” que, por extensión, revitaliza aquellas expresiones del feminismo urbano, teórico, complejo, pero desterritorializado, que aparece como pobre en raigambres culturales propias.

La encarnación o “corporización” de la “teoría”

Las formas de concebir lo que podría llamarse su “teoría” feminista, se encuentran arraigadas en sus cuerpos y en la materia, materia que forma un conjunto inestable y fluido con la naturaleza y con todos los seres que la integran. No es “teoría” de ideas y de conceptos abstractos, de lenguaje simbólico y de semiótica. Es teoría hablada, vivida, sentida, bailada, olida, tocada. “Queremos agarrar con nuestra mano el derecho... pero agarrarlo con fuerza, con las manos, para que no se escape”, dirá, palabras más palabras menos, la compañera autoridad de la Junta de Buen Gobierno del Caracol de Morelia, Chiapas, al cierre del *Encuentro Contra de la Impunidad*, realizado en junio de 2009. Estas formas de expresión encarnadas, “corporizadas”, son características de los discursos y de las prácticas de los movimientos de mujeres indígenas (Marcos, 1995).

En el mundo mesoamericano en general, y en el maya en particular, el cuerpo no se opone a la mente. No se define

como el lugar de los datos biológicos, es decir, de lo material e inmanente, y tampoco es el límite que marca la frontera entre el ser interno y el mundo exterior. En las tradiciones de las mujeres indígenas organizadas, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. El exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel (López Austin, 1984). Entre el afuera y el adentro, 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 todo tipo. Ello apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos. La ritualidad de las mujeres indígenas lo expresa, por ejemplo, cuando al iniciarse una ceremonia los cuerpos se dirigen alternativamente hacia cada rumbo o dirección del cosmos. No es folklore, no se trata de un simple formalismo litúrgico que deberíamos respetar por cortesía. Expresa conceptos profundos de interconexión entre los cuerpos y el cosmos, una corporalidad a la vez singular y móvil, que incorpora en su núcleo, sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, humores y materia. La nueva vida que se gesta en esos cuerpos adquiere otra dimensión moral y ética que la vida que puede ser objeto de servicios por parte del sistema biomédico moderno. Esa “nueva vida”, hay que saberla vislumbrar.

El entendimiento y la asimilación de estos conceptos de cuerpo, pueden enriquecer y dar un “giro decolonial” (Lugones, 2009; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007) al concepto de salud reproductiva y a los esfuerzos feministas por los derechos de las mujeres a la salud. Es teoría y no lo es, según como la definamos. No es por supuesto un conjunto de principios abstractos, pero *es* teoría, si la consideramos encarnada y como propia de los universos filosóficos que la sostienen, si se acompaña de fiesta y de danzas, recordando así el lejano origen de la palabra teoría en la palabra griega *theoria*, que significaba festival.

El cuerpo y el espíritu, la materia y la mente, no están concebidos como mutuamente excluyentes. Se viven como un *continuum* cuyos extremos son polos complementarios, opuestos, pero que fluyen el uno hacia el otro. Así, no se puede hacer teoría sin cuerpo, sin acción y sin prácticas. Es en el *ejercicio* de los derechos que estos se actualizan y existen, y constituidos, representan un reto para la lógica del Estado neoliberal (Speed, 2008, p. 37). Reclamando y ejerciendo sus derechos, ejercitándolos, desempeñando cargos de autoridad en sus comunidades, así es como las mujeres crean la teoría feminista zapatista. Es “saber cómo hacer” y no “saber sobre”; dos formas de construcción de conocimiento, dos *epistemes* antitéticas (Marcos, 2010). Cuerpo y espíritu fundidos.

La dualidad como dispositivo perceptual

Otro referente filosófico para explicar esta conjunción de pares aparentemente opuestos y excluyentes uno del otro, lleva a reconocer y a redescubrir la serie de dualidades que estructuran el cosmos mesoamericano/maya. No existe sólo *una* dualidad de opuestos complementarios (León-Portilla, 1983; López Austin, 1984). Más bien, coexisten múltiples dualidades que se desdoblan, se empalman y se retroalimentan sin cesar. La dualidad, se podría afirmar, es un *dispositivo perceptual mesoamericano*. “Todo está en par”, señala una mujer totonaca de Veracruz.

En el campo político, la dualidad de opuestos fluidos (Marcos, 2009a) puede ser una guía para entender cómo los referentes cosmológicos y filosóficos permiten arreglos, respuestas y soluciones en las prácticas de derechos individuales y colectivos. Esta dualidad, tan reclamada en los documentos, las declaraciones y las propuestas de las reuniones de mujeres indígenas, ha sido frecuentemente descalificada por las teóricas feministas. Instaladas estas en la concepción del sujeto

liberal, construido como autocontenido e individual, proponen la independencia del sujeto “mujer”, como ideal de realización personal, al margen de lo colectivo. En las referencias cosmológicas y en las prácticas contemporáneas de las luchas sociales indígenas, no existe el concepto de individuo autocontenido, ni para la mujer ni para el varón. Existe el “nosotros” comunitario (Lenkersdorf, 2005).

Así, en esos entornos, no es contradictorio exigir a la vez los derechos de las mujeres y los derechos colectivos de los pueblos. En esos mundos, como lo manifestaron los discursos de las mujeres zapatistas en La Garrucha (Marcos, 2009a), los derechos de las mujeres (conceptualizados convencionalmente como derechos individuales) y los derechos colectivos de sus pueblos, van juntos y a la par. No se organizan jerárquicamente, no se prioriza uno sobre el otro. No retrasa la lucha el hecho de que las mujeres también reclamen sus derechos; por el contrario, esta demanda completa la demanda de los pueblos. Simplemente se prosigue enmarcados en esta dualidad de opuestos y complementarios, sin priorizar uno sobre el otro.

Al respecto, entrevistando a mujeres de una comunidad de apoyo zapatista, Shannon Speed les preguntó si los varones les habían insinuado que ellas deberían esperar para hacer su lucha como mujeres, ya que en el momento era necesario hacer un frente común. Después de un largo silencio reflexivo, obtuvo esta respuesta: “Lo opuesto es cierto, es a través de la organización que empezamos a luchar, que empezamos a estar conscientes de nuestro derecho como mujeres” (Speed, 2008, p. 130).

Este *dispositivo perceptual mesoamericano* constituye un posible referente para el estudio del género en Mesoamérica. Sin embargo, su omnipresencia es tan incluyente que abarca mucho más que el género, en el sentido restringido dado por las académicas y las feministas urbanas. Más bien, hay que ver al género mesoamericano como la metáfora raíz del universo

cosmológico, pero aun así, sólo es uno de los posibles arreglos duales y fluidos en este universo.

Volvamos ahora al concepto de *intersecciones*, como fuera definido más arriba. Este concepto, originariamente forjado como útil teórico para explicar y orientar las reivindicaciones de las feministas de “color” en el norte geopolítico, puede ser extendido a este *otro espacio social de lucha* que es el de las mujeres indígenas, en el cual se concretiza esta propuesta teórica no sólo discursiva sino también práctica. Al respecto, se habla de una *conjunción* entre derechos de las mujeres y derechos de los pueblos, entre derechos individuales y derechos colectivos. Estos, podríamos decir, se conciben en *intersección*. Si así los definimos, entonces no puede existir el uno sin estar incluido y modificado por el otro.

La “matriz de dominación” se identificaría con el Estado nación neoliberal, que es interpelado por ambos tipos de derechos de las mujeres: los colectivos y los individuales. Aplicando la teoría de las *intersecciones*, también podría comprenderse mejor cómo se vive dentro de las luchas zapatistas, en los Caracoles y en sus comunidades de apoyo, esta fusión entre derechos colectivos y derechos individuales, porque ambos son mutuamente constitutivos.

Y la paridad con el varón

Es importante revisar el impacto del concepto de dualidades fluidas sobre la “lucha de género” (Marcos, subcomandante, 2008b, p. 33). Como es bien sabido, la lucha de las mujeres indígenas busca incorporar a los varones. No se puede concebir como una lucha de mujeres *contra* o *al margen* de los hombres. Aunque se expresa como un reclamo y una rebelión contra situaciones de dominación y de sujeción de las mujeres, esa lucha existe *a la par*, es decir, está subsumida *en*, y encapsulada *por*, la certeza cosmológica y filosófica de

la complementariedad y la conjunción con el varón, con la familia, con la comunidad, con el pueblo. “Podemos caminar juntos compañeros y compañeras”, “luchar junto a ellos”, “tengamos unidad”, fueron algunas de las exclamaciones que escuché en el Encuentro con Mujeres del Mundo, en La Garrucha (Marcos, 2011b, p. 120). Estas características relacionales, formadas a través de interacciones sociales, exigen que los varones participen también en la “liberación” de las mujeres. No existe un imaginario posible sin ellos al lado. Son una en dos y dos en el todo de la interconexión con los seres de la naturaleza y del cosmos.

Una mujer nahua de Cuetzalan lo expresaría profunda y bellamente durante la asamblea fundadora de la Red IINPIM (Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México), “El Otro Bicentenario”, en octubre 2010, comentando desde el público: “Uno más uno no son dos, uno más uno es uno”.

El concepto mesoamericano de la relación mujer/varón tenía y tiene poderes generadores y protectores (Klein, 2001, p. 188). Era y es, a la vez, un concepto inestable, mutable y fluido. “La cuestión entonces, para la filosofía feminista —dice Teresa de Lauretis— es como repensar la diferencia sexual dentro de la concepción dual del ser —y añade— un ‘dual absoluto’ en el cual ambos, ser mujer y ser hombre, serían primarios como ‘estando ahí desde el principio’” (De Lauretis, 1990, p. 4).

No hay anulación del uno por el otro, ni tampoco pretensión de homogeneidad entre ambos y mucho menos una priorización de uno sobre la otra. Parecería que este objetivo y esta búsqueda forman parte de las referencias cosmológicas ancestrales de los pueblos originarios de las Américas. ¿Cómo inspirar propuestas en la elaboración de una teoría feminista que, sin olvidar los reclamos justos de las mujeres, incorpore estas referencias? Algunas de estas inclusiones podrían, además, enriquecer todas nuestras apuestas teóricas feministas.

El equilibrio como equidad

Frecuentemente, las mujeres indígenas organizadas hablan del equilibrio y de la armonía, como el ideal de la relación entre varones y mujeres. El concepto de equilibrio está presente en sus declaraciones y en los *Documentos de la Cumbre de Mujeres Indígenas de América*, aparece explícitamente elaborado. Propone “a todos los pueblos indígenas y movimientos de mujeres indígenas una revisión de patrones culturales con capacidad de autocrítica, con el fin de propiciar unas relaciones de género basadas en el equilibrio” (*Memoria*, 2003, p. 37).

Las búsquedas de igualdad que proponen algunos movimientos feministas son interpretadas aquí en términos de búsqueda de equilibrio. “Se entiende así la práctica del enfoque de género como una relación respetuosa... de balance, de equilibrio; lo que en Occidente sería equidad” (Doc. Género, 2002, p. 6).

“Los extremos”, señala la historiadora mesoamericanista Louise Burkhart, “aunque no tenían que ser evitados completamente, sí debían ser balanceados uno contra el otro” (Burkhart, 1989, p. 130). La fusión-tensión de contrarios en el universo cósmico, era la medida y el medio para lograr el equilibrio. Un equilibrio “homeoreico”, fluido, concebido en desplazamiento continuo, que dista mucho del concepto de “justo medio” estático de la filosofía clásica (Marcos, 1995).

Esta referencia epistémica, tan presente en toda el área mesoamericana como ideal de bienestar en todos los ámbitos, inspira formas diversas de vivir la justicia de género en las relaciones entre mujeres y varones.

En las raigambres filosóficas brevemente examinadas aquí, se perfila toda otra forma de concebir la “igualdad” o la justicia en las relaciones de género, en lo social, lo económico y lo político, entre varones y mujeres.

Para proponer un anclaje metodológico descolonial

¿Cómo aprender las particularidades de las relaciones tradicionales de género, incluyendo la lucha de las mujeres, sin imponerles los límites y los cerrojos de marcos teóricos de ciencias sociales universitarias? Y, ¿cómo, a la vez, conservar el rigor y una sistematización que favorezcan un acercamiento profundo, teórico pero respetuoso?

Construyendo sobre la *escucha* (Lenkersdorf, 2008), podríamos seleccionar unos lineamientos que nos permitan sistematizar. ¿Cómo catalizar la reflexión personal (conocimiento situado) con la investigación participativa en la relación dialógica? (Marcos, 2006).

Hablaré de algo que la historiadora purépecha Alicia Lemus llama “la transmisión de la historia a través de la oralidad” (2011). Aclara contundentemente que “la oralidad” no es el método de la “historia oral”. Más bien, se refiere a las formas orales de transmisión de tradiciones en los mundos indígenas vivos hoy, y en la propia comunidad de la autora (Cherán, Michoacán).

Ante este panorama, podemos señalar varias características propias de las formas de transmisión oral.

La conservación de materiales en la memoria oral es la expresión de un estado mental diametralmente diferente de la subjetividad alfabética (Havelock, 1995; Robert, J., 2022). Por lo tanto, el investigador acucioso debe aprender a enfrentar su propia subjetividad alfabetizada y desarrollar una postura de autocuestionamiento. Las “técnicas de rememoración” son muy distintas de las formas de la memoria alfabetizada (Ong, 2004).

Las tradiciones orales o la oralidad (como la llama Lemus) operan dentro de contextos epistémicos ajenos al marco mental alfabético. Para analizar su práctica y su transmisión, examinaremos varios rasgos de la oralidad que apuntalan un camino metodológico. Este nos servirá de guía para sistema-

tizar el acercamiento a esas tradiciones tan ajenas a nuestra mentalidad alfabetizada.

He aquí algunos de los lineamientos que nos permitirán una sistematización respetuosa de esas formas de transmisión. En un trabajo previo las desarrollé con más amplitud (Marcos, 2011a).

Un análisis interpretativo, construido en torno a esos lineamientos, puede arrojar resultados a la vez sorprendentes y muy diferentes de aquellos que obtenemos cuando empleamos métodos analíticos convencionales.

Primero hablaré de las *formulae*. Son aquellas locuciones (frases) que se transmiten y se aprenden de memoria. Se trata de cápsulas de sabiduría ancestral que, arregladas de forma cada vez diversa y particular, dan por resultado un tejido (composición) verbal que refleja experiencias y situaciones. Son las experiencias y situaciones que invocan y evocan el cantador, el recitador, la rezandera y la partera, quienes en los Altos de Chiapas y en el estado de Morelos, recitan extensamente cánticos rituales al recibir una nueva vida en la tierra.

Las *redundancias* representan otro de los recursos de las tradiciones orales. Son repeticiones que dan un sostén mnemónico a todo aquello que se debe guardar en la memoria, en ausencia de textos a los que se pueda volver cada vez que se quiere recordar un incidente, una oración, una situación en contextos comunitarios. No son repeticiones insulsas, sino que dan sostén y estabilidad al tejido que conforma las tradiciones orales.

Los *ritmos y rimas vocales* transforman en poesía la memorización. Sus cadencias iluminan, alimentan el espíritu e invocan, reproduciéndolas, a las fuerzas rítmicas cósmicas del universo. Atraen vigorosamente, y a través de ellas, las tradiciones pueden ser conservadas y compartidas. Las formas verbales en las presentaciones de mujeres indígenas, en sus declaraciones en reuniones y talleres, se vuelcan frecuentemente en vocablos y fonemas poéticos (Marcos, 1997).

El uso frecuente de metáforas es un elemento imprescindible de las transmisiones orales y del pensamiento filosófico indígena. Las metáforas revelan y encubren. Transportan significados ocultos, inasibles para los oídos ajenos. Dicen todo, trasladando de un dominio al otro una imagen o un significado, que frecuentemente, les aparecen incomprensibles o incompatibles. Son el amasijo más auténtico de culturas en la oralidad.

Las *ambigüedades*, las *yuxtaposiciones* y las *polisemias de los símbolos*, con sus significados arcanos, se encuentran profusamente en los cánticos, los relatos y la poesía. Sin referencia a una “literatura” indígena estrictamente hablando, en el proceso de simbolización no “convencionalizada” (Obeyeskere, 1981), con su profusión de significados yuxtapuestos, parecerían, a veces, contradecirse unos a otros. Esa polisemia es la esencia vital de la oralidad. Esta no existe sin el andamiaje constituido por relatos e historias, por cánticos y leyendas permeados por referentes simbólicos a través de los cuales se comparten la historia y sus historias.

Finalmente, hay que tomar en cuenta que las palabras pueden tener un poder propio. Es a este *poder de las palabras por sí mismas*, que se refiere Thelma Sullivan cuando habla de “un desparramamiento de jades” (1986), traduciendo la metáfora predilecta sobre las palabras en los *ilamatlatolli*. Los *ilamatlatolli* son los discursos morales y didácticos de las viejas sabias (Marcos, 2011a). Al hablar, ellas desparramaban, literalmente, piedras preciosas de jade. Mujeres y metáforas coludidas para transferir los saberes. Mujeres indígenas que, hoy en día, transmiten valores, ritos y mitos ancestrales. María Sabina, la sabia mazateca (de los hongos) relata cómo veía las palabras caer una a una desde el firmamento (cielo), y como ella las iba recogiendo, para luego compartirlas comunitariamente al dirigir sus veladas curativas (Estrada, 1981).

Las mujeres son centrales y prevalecientes en la transmisión oral. Son vitales para esta particular forma de continuar,

de revivir y de resignificar las formas culturales. Saber *escuchar* —como Lenkersdorf define el escuchar—, es el primer paso para forjar una metodología atenta a estas características, y construida sobre ellas. Esta actitud nos permite tomar las formas anteriormente enunciadas como guías y parámetros para el acercamiento y el estudio de la oralidad. Este método podría definirse como una *hermenéutica de la oralidad*.

Reflexiones finales

Las mujeres indígenas de las bases de los pueblos del mundo han hecho aportaciones significativas a las luchas antisistémicas. Baste recordar a los colectivos de mujeres en países como India, con centenas de grupos organizados; Bangladesh, Turquía, Irán, Filipinas, Bolivia, Brasil, Ecuador y muchos más. Esos movimientos se desdoblaron y se multiplicaron cambiando la faz de los movimientos sociales. Abonan a la construcción de un nuevo mundo desde sus localidades. Están generando un proceso de reconceptualizaciones epistémicas en el que su participación ya no es considerada marginal sino imprescindible. Además, estas propuestas y prácticas tienen que ver no sólo con la creación de un nuevo y muy “otro” feminismo, sino también con la definición de un nuevo enfoque de las problemáticas que aquejan a las colectividades humanas, a sus pueblos, como la militarización, el tráfico de personas, el mercantilismo, las migraciones forzadas y elegidas, y las discriminaciones de diverso orden. En el ámbito académico, la Red IINPIM hace desde ahí sus aportes críticos. Están incluidas las conjunciones entre la crítica al neoliberalismo, sin olvidarse de los andamiajes patriarcales que sustentan las sociedades.

Reconocemos que la presencia de mujeres indígenas en las filas del EZLN contribuyó a legitimar la participación política de las mujeres, no sólo en México, sino en el mundo entero. Aun sin que se lo propusieran explícitamente, fue una

incitación a recobrar y reafirmar el sentido político amplio de las luchas feministas. Permitió unir esfuerzos en contra del sistema capitalista. Ayudó —como colectivo de mujeres— a deslindarse del feminismo que sólo ve la subordinación a los varones, dejando de lado las múltiples subordinaciones cotidianas y rastreras que nos impone el capitalismo bárbaro y salvaje que no sólo destruye el planeta, sino también toda posibilidad de supervivencia humana en armonía y justicia. Estas propuestas feministas constituyen toda una crítica descolonial radical al racismo, al patriarcalismo y al capitalismo, visitadas y reconfiguradas por las características identitarias de las mujeres de los pueblos indios.

Nota 1

Varias pensadoras feministas mexicanas han hecho aportes invaluableles a la teoría feminista. Recordando que el feminismo tiene un historial descentralizado y horizontal, y que, como tal, está formado en la pluralidad y recoge posturas múltiples, diversas y a veces contradictorias, es imposible cubrirlas adecuadamente en este espacio. Remito al lector a obras sobre el pensamiento feminista. Entre otras: *Las ideas feministas latinoamericanas*, de Francesca Gargallo, Ediciones desde Abajo, 2004. El estudio *De lo Privado a lo público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, coordinado por Nathalie Leblon y Elizabeth Maier, publicado por Siglo XXI, en coedición con LASA y UNIFEM, en 2006.

Ambas publicaciones incluyen en su recorrido el trabajo y el pensamiento de muchas mujeres feministas renombradas. Invito especialmente a descubrir a una de las precursoras pensadoras y activistas feministas de principios del siglo pasado: Concha Michel y su resistencia inflexible a los patriarcados comunistas de su organización en esos años. Me regaló su libro, *Dios principio es la pareja*, dedicado por su mano al encon-

trarnos personalmente. Recuerdo también a las intrépidas y creativas Adelina Zendejas y Benita Galeana. Con estas tres precursoras tuve el honor de compartir luchas en un momento de mi propia trayectoria, en la cual dejaron huella indeleble.

Nota 2

Todo el andamiaje teórico feminista que emerge desde 1949 con Simone de Beauvoir, con su afirmación de que la mujer no nace sino que se hace es recogido por Gayle Rubin (1975), quien introduce la categoría sexo-género. Ella asigna al *sexo* biológico (dualidad macho/hembra) unas determinaciones inscritas en la “naturaleza” y en la fisiología humana, mientras que el *género* es el repertorio de conductas aceptadas socialmente vinculadas a un sexo determinado (varón/mujer).

En 1982, en *El género vernáculo*, Iván Illich (2008) contrastó dos tipos de dualismo que tienen que ver con las diferencias entre hombres y mujeres, pero insistiendo en los sentidos radicalmente opuestos de ellas. La primera, el género, *vernáculo* en tanto propio de un lugar, es el principio organizador fundamental de casi todas las sociedades premodernas y da su particular color de género no sólo a las mujeres y a los hombres, sino también a los tiempos y a los espacios, a las herramientas, a los modos de hablar y de ocupar el espacio. El sexo católico, es decir, universal, y hoy económico, postula un ser humano neutro, dotado de caracteres sexuales secundarios. Según Illich, el proceso de modernización es inevitablemente el paso de un tipo de dualismo a otro, y el capitalismo es el predominio del *sexo económico*.

Judith Butler, a lo largo de toda su obra, ha ido desmontando la categoría binaria, míticamente afincada en la fisiología sexual e inevitablemente considerada natural: se es macho o hembra por características genitales. En contraste, todos los repertorios culturales aceptados son de varón o de mujer y

conforman el *género*. Desafortunadamente, a pesar de las múltiples matizaciones y sofisticaciones posteriores en un variado abanico de posturas que se aproximan, lo reformulan, lo desarrollan y aún lo critican, este andamiaje sexo-género ha quedado como el inevitable e invulnerable referente binario de un gran número de teorizaciones feministas. Si empezamos con este referente, descubrimos que, con el oído atento, la escucha cuidadosa e informada, no podemos reducir los discursos sobre el género en las voces de mujeres indígenas a esta fórmula sexo-género de categorías mutuamente excluyentes.

Joan Scott usa el género como una categoría analítica y sostiene que “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos” y “una forma primaria de relaciones significantes de poder”. El género tiene en la definición de Scott, cuatro aspectos o dimensiones en que es particularmente útil: 1) lo simbólico; 2) la dimensión conceptual normativa; 3) nociones políticas, instituciones y organizaciones sociales; 4) la dimensión subjetiva de género (1990, pp. 44-49).

A finales de los años ochenta e inicios de los noventa, la noción de género es introducida por las feministas académicas norteamericanas como categoría analítico-política, y luego reintroducida en el discurso de los organismos internacionales, especialmente en los de cooperación, como concepto técnico, es decir, supuestamente neutro. En esa época llega con fuerza a América Latina, por ejemplo encapsulado en los eslóganes “género y desarrollo”, “mujer y desarrollo”, que fueron rápidamente apropiados por el aparato discursivo de los organismos internacionales económicos y políticos del *establishment* del desarrollo y de sus contrapartes del sur. Este discurso se reviste, frecuentemente, del término/demanda: “Derechos sexuales y reproductivos”, término que ha sido moldeado y reconceptualizado por algunas de las propuestas de mujeres indígenas.

Referencias

- Alarcón, N. (1990). The Theoretical Subjects of this Bridge Called my Back and Anglo-american feminism. En Gloria Anzaldúa (Ed.), *Making Faces Making Soul: Haciendo Caras*. Aunt Lute.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Spitters; Aunt Lute.
- Burkhart, L. (1989). *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century México*. University of Arizona Press.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós; PUEG UNAM.
- Castro Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial*. Universidad Javeriana; Instituto Pensar; Universidad Centro—IESCO.
- Collins, P. H. (1998). La política del pensamiento feminista negro. En Marysa Navarro y Catherine Stimpson (Eds.), *¿Qué son los estudios de mujeres?*. Fondo de Cultura Económica.
- Collins, P. H. (2012). Looking Back Moving Ahead: Scholarship in service to Social Justice. *Gender and Society*, 26(1), 14-22.
- Curiel, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y a la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto mujeres. *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, III.
- De Lauretis, T. (1990). Introduction. the practice of sexual difference and feminist thought in Italy. *Sexual difference, A theory of social symbolic practice, The Milan Women's Bookstore Collective*. University Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux Capitalisme et Schizophrénie*. Les Editions de Minuit.
- Estrada, Á. (1981). *María Sabina: Her life and Chants*. Ross-Eriksson Publishers.
- Gargallo, F. (2004). *Las ideas feministas latinoamericanas*. Ediciones Desde Abajo.

- Havelock, E. (1995). La ecuación oral-escrito: una fórmula para la mentalidad moderna. En D. Olsen y N. Torrance (Eds.), *Cultura Escrita y oralidad* (pp. 25-46). Gedisa.
- Hooks, B. (1990). *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. South End Press.
- Illich, I. (2008). El género vernáculo. *Obras reunidas*. Fondo de Cultura Económica.
- Klein, C. (Ed.). (2001). *Gender in Pre-Hispanic America*. Dumbarton Oaks.
- Lamus, D. (2008). El lugar político de las mujeres en el movimiento negro/afrocolombiano. *Reflexión política*, (20). IEP-UNAB.
- Lamus, D. (2009). Mujeres negras/afrocolombianas en los procesos organizativos en Colombia: Un aporte al estado del debate. *Reflexión política*, (21). IEP-UNAB.
- Lemus, A. (2011). La Transmisión de la historia a través de la oralidad en el pueblo P'urhépecha. Conferencia impartida en el Seminario *Repensando el género desde adentro*. CRIM/UNAM.
- Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. Porrúa.
- Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar*. Plaza y Valdés.
- León-Portilla, M. (1983). *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*. UNAM.
- López Austin, A., (1984). *Cuerpo humano e ideología*. UNAM/ IIA.
- Lorde, A. (1984). *Sister Outsider*. Crossing Press.
- Lugones, M. (2009). *Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial*. Binghampton, Mesa de trabajo.
- Mahmood, S. (2008). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En L. Suárez y A. Hernández (Eds.), *Descolonizando el feminismo*. Cátedra.
- Marcos, S. (2008a). Parte I, Arriba, Pensar el blanco, la geografía y el calendario de la teoría. *Planeta tierra y movimientos antisistémicos*. CIDECI-Unitierra.
- Marcos, S. (2008b). Parte II, La lucha de las mujeres, ¿del centro a la periferia?, Escuchar al amarillo, el calendario

- y la geografía de la diferencia. *Planeta tierra y movimientos antisistémicos*. CIDECI-Unitierra.
- Marcos, S. (1977). Rituales de interacción femenino-masculino en México. En Juana A. Alegría (Ed.), *Mujer, viento y ventura*. Diana.
- Marcos, S. (1994). Género y reivindicaciones indígenas. *La Doble Jornada*, (5).
- Marcos, S. (1995). Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico. *La palabra y el hombre*, (6). Universidad Veracruzana.
- Marcos, S. (2009a). *Otro mundo, otro camino, feminista*. Ponencia presentada en EZLN; Primer Festival de la Digna Rabia; CIDECI.
- Marcos, S. (2009b). Mesoamerican Women Indigenous Spirituality. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 25(2). Indiana University Press.
- Marcos, S. (2010). *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. CIDECI-Unitierra.
- Marcos, S. (2011a). *Tomado de los labios: género y Eros en Mesoamérica*. Ediciones AbyaYala.
- Marcos, S. (2011b). *Mujeres Indígenas Rebeldes Zapatistas*. EON.
- Marcos, S. (2014). La loi révolutionnaire des femmes zapatistes, vingt ans apres. *Zapatisme la Rebellion qui dure*. CETRI; Syllepse.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales, colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Obeyeskere, G. (1981). *Medusas hair: an essay on personal symbols and religious experience*. University of Chicago Press.
- Ong, W. (2004). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica.
- Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América. (2003). *Memoria*. Fundación Rigoberta Menchú México.
- Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América. (2002). *Documento base de discusión: Género desde la visión de las mujeres indígenas*. Universidad de las Regiones Autónomas de la

- Costa Caribe Nicaragüense, URACCÁN; Centro de Estudios e Información de la Mujer Multiétnica.
- Robert, J. (2022). *La edad de los sistemas en el pensamiento del Illich tardío*. Itaca.
- Rubin, G. (1975). The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex. En Rayna R. Reiter (Ed.), *Towards an Anthropology of Women*. Monthly Review.
- Scott, J. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En James Amelang y Mary Nash (Eds.), *Historia y género*. Alfons el Magnànim.
- Speed, S. (2008). *Rights in Rebellion, Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford University Press.
- Sullivan, T. (1986). A Scattering of Jades: The Words of Aztec Elders. En G.H. Gossen (Ed.), *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*. Institute for Mesoamerican Studies.
- Trinh, M. (1998). *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Indiana University Press.

LA INSURGENCIA DE SABERES AVASALLADOS

Hablaré de la reaparición de saberes locales, de saberes ocultos, que habían sido sepultados bajo la tiranía de saberes globalizantes y de la instancia de la teoría única y que vuelven a manifestarse, o mejor dicho, resurgen.

Se debate, en los movimientos y las resistencias indígenas, hoy y en muchas geografías, una disyuntiva que, para los de afuera, aparece ambigua o paradójica:

¿Debemos reclamar el derecho a llamar filosofía o teología o religión a lo que se ha dado en llamar —quizás un poco a la ligera— como “otros saberes”?

¿La insurrección de esos conocimientos, subyugados durante demasiado tiempo, va a requerir ser filosófica, epistemológica y teológica —con su propia *redefinición* de lo que quiere decir la filosofía, la teología, la epistemología?— o ¿va a presentarse como un simple reclamo de la validez y del resurgimiento de esos saberes?

Este debate lo hemos vivido las feministas teóricas, cuando decidimos llamar “epistemologías feministas” aquello que no correspondía a la forma de definir la epistemología dentro de la tradición filosófica convencional.

Así que defender e incorporar el uso de un *término* que nos parece demasiado cargado de prestigio elitista, requiere una explicación de cómo lo estamos redefiniendo.

Varias filósofas feministas así lo afirmaban, entre ellas Linda Alcoff: la epistemología feminista se define por “saber cómo (*knowing how*)” no por “saber sobre”. Hay que distinguir, pues, entre saber “cómo hacer” y saber “sobre”. El “saber hacer” o conocimientos “cómo hacer” desembocan en acciones conjuntas y concretas. Sirven directamente para curar, sanar, aprender, cocinar (todas tareas sospechosamente

femeninas), cuidar el planeta tierra, conservar el agua limpia y bebible, luchar por una sociedad más justa. Todos ellos son saberes para vivir mejor (*kawsay sumak* o “buen vivir”, como los llaman los movimientos indígenas en los Andes) y enmendar las injusticias.

Los “saberes sobre” son saberes abstractos que se desarrollan en el intelecto, en la mente. Son frecuentemente elucubraciones que enredan en sus redes las mentes que tienen el tiempo disponible para deducir, pensar y especular sin aterrizar. Así son los grandes tratados epistemológicos, sea sobre el arte o sobre la ciencia, con sus metodologías sobre el aprender y el conocer. Saber sobre los pasos por medio de los cuales se aprende el mundo, para luego reflexionar autoreferencialmente sobre cómo se gesta ese conocimiento del conocimiento. Esto es, frecuentemente, el enredijo que ofrecen las universidades y los departamentos de filosofía. Son ámbitos diversos, el “saber cómo” y el “saber sobre” pero ambos, quizás, importantes.

Lo que quiero señalar aquí es que el “saber cómo hacer” adquirió reconocimiento y valor a través de nuestro empeño en redefinir la epistemología... feminista. O sea, no desechamos el *término*, sino que lo resignificamos, lo transformamos, cambiamos sus contenidos, y lo usamos así, con esos nuevos significados que nosotras mismas le dimos.

La insurgencia de saberes significa que esos saberes resurgen —como lo están haciendo ahora— envueltos en los reclamos de aprecio y conservación de saberes y de filosofías indígenas en muchos ámbitos. Emergen sí, pero con renovado ímpetu. Lo constatamos cada día más y en más lugares del mundo y ni que decir de las Américas. Se imponen ya como un elemento combustible del cual no se había detectado la presencia hasta que, al contacto con la flama, se encienden abrupta e intensamente, se inflaman. Sorprenden y llegan, a veces, a atemorizarnos. Aparecen —para algunas miradas— como impetuosos, irracionales, cuando no nostálgicos y románticos.

La subjetividad y su descolonización según F. Fanon

Con profundidad psicológica, Frantz Fanon (1995) ya analizaba en su “Racismo y cultura”, texto de su intervención en el 1er Congreso de Escritores y Artistas Negros en París, las razones de esta impetuosa reclamación de sus tradiciones desde los pueblos colonizados. Algo que nosotros encontramos presente en muchas de las luchas indígenas hoy en día en el continente latinoamericano. Estos movimientos resienten el “congelamiento” que la colonialidad ha hecho con su cultura otrora viva y abierta hacia el futuro. Esta momificación cultural aparece como “respetar la cultura de las poblaciones autóctonas” (p. 42) que esconde el propósito de “objetivar, encasillar, aprisionar y enquistar (la)”.

El opresor, por el carácter global de su autoridad “...llega a imponer al autóctono nuevas maneras de ver, singularmente un juicio peyorativo en cuanto a sus formas originales de existir”. Así, el grupo inferiorizado había admitido “...que su desventura procedía directamente de esas características raciales y culturales” (p. 46). “El oprimido intenta entonces proclamar su adhesión total e incondicional a los nuevos modelos culturales”. El oprimido, con la energía y la tenacidad del náufrago, se arroja sobre la cultura impuesta. Abandona sus “formas culturales, su lengua, su alimentación, sus costumbres sexuales, su manera de sentarse, de descansar, de reír, de divertirse” (p. 47).

Al descubrir la inutilidad de su enajenación, la profundización de su despojo, el inferiorizado, después de esta fase de aculturación, de extrañamiento, encuentra, a través de su resistencia y rebeldía, sus posiciones originales. Entonces el inferiorizado se ata con pasión a esta cultura, la suya, abandonada, rechazada, menospreciada. Existe una muy clara promesa ilusoria que expresa psicológicamente el deseo de hacerse perdonar. El oprimido se extasía con cada redescubrimiento. El maravillarse es permanente. Antaño emigrado de su cultura, el autóctono la

explora (inspecciona) ahora con arrebató "...el antiguo inferiorizado está ahora en estado de gracia" (p. 50). "Las costumbres tradiciones, creencias, antaño negadas y pasadas en silencio, ahora son violentamente valorizadas y afirmadas" (p. 51).

Este redescubrimiento, esta valorización absoluta de un modo de ser casi irreal, objetivamente indefendible, reviste una importancia subjetiva incomparable (p. 51).

Reencontrando la tradición, la que vive como mecanismo de defensa "...como salvación, el deculturado deja la impresión de que la mediación se venga sustancializándose" (p. 50). Esta revalorización súbita, no estructurada, verbal, recobra actitudes paradójicas". "...El sumergirse en la inmensidad del pasado es condición y fuente de libertad", "...es el encuentro cuerpo a cuerpo del indígena con su cultura" (p. 51).

Son reclamos fuertes e impulsivos, así es la insurgencia de saberes, así se define y así se caracteriza. Esos saberes han estado largamente escondidos, invisibilizados, aparentemente extintos.

La insurgencia del "saber hacer" indígena

Los indígenas, se decía hace pocos años, ya se disolvieron, es irrevocable su desaparición, se asimilan y no les queda otra que integrarse. La política indigenista del país así lo proponía y lo aseguraba.

Ahora somos testigos de cómo retoñan esos "otros saberes" y de cómo, subrepticamente, repentinamente se visibilizan y con más fuerza que nunca, potentes, vivificados. Ahora se habla de una reaparición de tradiciones, cosmologías, cosmovisiones. Se piensa, a veces, que son inventos nuevos. Lo pueden ser, en parte, pero a la vez son brotes frescos, "nuevos", a partir de raíces enterradas (*La invención de la tradición* es el título de un libro, instalado en esta paradoja, del tan afamado historiador británico Eric Hobsbawm).

Apenas en mayo de 2009, el mandato de la Cumbre Continental Mujeres Indígenas de Abya Yala, en su declaración inicial, bajo su primer apartado “Cosmovisiones e Identidad” demandaba:

Exigimos que nuestra cosmovisión no sea folklorizada... Respeto a nuestros lugares sagrados y administración desde nuestros pueblos... Reconocimiento de nuestras autoridades ancestrales, así como la sabiduría que manejan en diferentes ámbitos: político, social, cultural, económico... para eliminar el machismo, el racismo y la discriminación... Es importante retomar la cosmovisión de los pueblos cuyos principios fundamentales son: complementariedad, dualidad, equilibrio, respeto y armonía... Es importante pasar del discurso a la práctica de nuestros valores cosmogónicos... Rescatemos la cosmovisión indígena de los pueblos para mantener viva la espiritualidad y cultura... enfatizamos la importancia de la reconstitución de la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Se había anunciado, desde la intelectualidad, desde la academia y aun desde la izquierda ilustrada, la muerte de las identidades indias, de las “etnias” como tales. Los vaticinios que haría una reconocida antropóloga hace años, y desde la academia, se reflejan en el título de uno de sus artículos: “Los indígenas: el retorno imposible”. Esto refleja los deseos inconscientes de ciertas capas de elite tanto cuanto su imposibilidad de penetrar a fondo en los intersticios de las rebeldías, insurgencias y realidades sociales, políticas y económicas indias en el continente americano. Lo afirmamos hoy, no por condescendencia, sino porque, como diría el subcomandante Marcos “nos dimos cuenta que su propuesta es mejor”.

Todo parecía muerto ya, desaparecido. Prevalecía ese ímpetu modernizante, el “desarrollo” arrasador y oportunista que dictaba sentencia de muerte a las filosofías andinas,

mesoamericanas, contemporáneas en su antigüedad. Debían, tenían que desaparecer porque el “desarrollo” moderno tenía que llegar a todos por mera, dizque justicia, aunque lo que ha logrado y sigue logrando ese “desarrollo”, es beneficiar aún más a reducidas capas de los ya ricos y poderosos. Como ya lo vimos, esos saberes filosóficos habían desaparecido según los juicios de doctos académicos y de una izquierda que ignoraban la llama escondida que pervivía.

Yo ya lo presentía y lo veía, sobre todo por mis primeras incursiones a estas tierras chiapanecas que admiro y respeto (en 1973 y 1974). Lo veía a pesar de que todo mundo dijera a mi alrededor y proclamaba que era inevitable la desaparición de los contextos, referencias y tradiciones indias... afirmando reiteradamente que la asimilación e integración eran irrevocables. Sin embargo, me decía yo internamente, un poco tercamente, “siguen vivas” y su estallido presente lo manifiesta y nos confronta ahora.

Con la esperanza renovada de que en esos espacios de lucha podemos alimentar y vislumbrar nuevas formas de ser y de estar, de convivir con el entorno, y con los demás, nuevas formas de imaginar un mundo mejor y posible. “Para que sea bueno lo que viene luego”, como lo afirma la frase final de la película *Corazón del tiempo*, en boca de una abuelita sabia.

Esta “insurgencia de saberes”, la flama que se enciende con furia (Foucault, [1976] 1997), ya está presente en Perú, en Ecuador, en Bolivia especialmente, y también en muchos otros lugares de México y del mundo, pero *sobre todo* aquí con el zapatismo, que innovó construyendo una propuesta política sintetizadora de filosofía mesoamericana maya con los útiles de una insurgencia rebelde y reconfigurada políticamente.

Un mundo en donde caben muchos mundos, un mundo y una lucha en donde se enlazan y van a la par esos saberes, esa filosofía, con las reivindicaciones de justicia política, social y económica. ¿Queremos llamarlas filosofías? o ¿cosmologías? ¿Quizás, cosmovisiones? ¿Qué decidiremos?

No importa. Lo importante es ¿qué significados les damos?, ¿cómo las redefinimos?

Quiero ahora ver cómo en esos saberes/filosofías, se redefinen varios de esos términos que aparecen ambiguos al ojo externo, o paradójicos, para algunos científicos sociales. Voy a mencionar brevemente sólo tres ámbitos en este contexto:

1. Las luchas de las mujeres de las cuales el zapatismo es ejemplo, o sea un “otro” feminismo.
2. La llamada “educación autónoma” o “educación indígena”.
3. Las formas “otras” de concebir y lograr el ejercicio de la justicia.

El zapatismo y sus mujeres

Las indígenas resurgieron. Cuando parecía que no se quejaban, no retobaban, no exigían nada. En San Cristóbal, los comerciantes coletos les arrancaban sus tejidos y les aventaban unos cuantos pesos. Así pagaban los cuatro meses de trabajo fino tintando, hilando, tejiendo, bordando. Lo vi con mis propios ojos. Ellas, calladas, inmutables, parecían incapaces de defensa, parecían asentir. Sus rebeldías estaban ocultas y aparentemente inexistentes.

Así lo demuestran ahora. Así las escuchamos en La Garrucha —especialmente a las abuelitas— quienes nos relataron cómo era antes y cómo viven ahora. Demostraron que sus “saberes para” la resistencia, su arraigamiento en prácticas colectivas ancestrales de dignidades femeninas, se habían ocultado, pero no desaparecido, que su “insurgencia y resurgimiento” ahora es poderoso, casi invencible.

Esto mismo se constata en muchas geografías: Las/los maori, de Nueva Zelanda; las/los naga, en Assam, en el nordeste de la India; las beduinas, en el desierto del Negev en Palestina-Israel. Podría extender la lista a medida de mis pere-

grinajes por el mundo, invitada a atestiguar esos acontecimientos revolucionarios, inspiradores e iluminadores de caminos aún no transitados y desconocidos.

Este contexto es en el que se dan las luchas de las mujeres zapatistas, de las mujeres kichwas de la CONAIE, en Ecuador; y de las mujeres mayas, en Guatemala, entre muchas otras.

Se encuentran con la opción y posibilidad de reclamar sus derechos como mujeres, pero a la vez están inmersas en el torbellino que las arremolina junto a los varones. No pueden hacer una propuesta sin ellos. Son ellas, pero como pueblos, como comunidades.

Así, su lucha no es contra el varón sino a su lado, como lo recalcan las nigerianas de la etnia Igbo de la región de Biafra, en un artículo de Obioma Nnaemeka, haciéndose eco de las zapatistas, en mi libro *Diálogo y diferencia*. Sin perder la especificidad de su lucha como mujeres, para “despatriarcalizar” sus comunidades, pueblos o naciones, y reclamar ser tomadas en cuenta, ejercer el mando, ser escuchadas y respetadas. Se encuentran en el momento presente subsumidas, envueltas y comprometidas con el todo que las engloba en las luchas de sus comunidades.

Así lo confía Rosalía a la antropóloga Shannon Speed (2008). En Nicolás Ruiz, su comunidad, ella y sus compañeras sólo empezaron a reclamar sus derechos como mujeres después de iniciar la lucha colectiva por sus derechos como pueblo. Ese combate las motivó. Abrió la puerta para que ellas también se colocaran en otro lugar adentro de sus comunidades. No fueron reprendidas por “desviar la lucha” como, hace años, se nos juzgaba desde las izquierdas a las mujeres “disidentes” en cuestiones de género.

Entonces, nos decían que teníamos que esperar que el cambio en la infraestructura transformara automáticamente la superestructura, léase, la ideología machista y patriarcal que nos rebajaba adentro de los mismos colectivos de lucha social. Como lo diría magistralmente la comandanta Esther ante

la reunión de la OMC en Cancún hace unos años: "...a veces es el mismo compañero, pobre como nosotras, quien nos humilla y nos violenta".

El testimonio de la comunidad de Nicolás Ruiz, y de otros lugares de luchas indígenas, es una muestra de la "insurgencia de saberes" arraigada en las filosofías mayas, cuyo mundo engloba lo femenino con lo masculino, no los enemista ni los confronta, pero sí los reacomoda.

Reflexionando, podemos constatar que la lucha indígena de mujeres se coloca en esos espacios. No puede ser una adopción literal de las propuestas feministas urbanas. Es una selección de ciertos puntos que pueden caber e incorporarse.

Estratégicamente, y puntualmente también, se apoya en esos saberes ancestrales que resurgen hoy selectivamente con renovado ímpetu.

Por supuesto, este es un *otro feminismo*, emergiendo desde, y apoyado por esa resurgencia ancestral. Pero no sólo acá, en el México indígena. Entre las igbo —en situación quizás comparable a la de las indígenas en México— se dan síntesis y forcejeos semejantes. También entre las maorí, de Nueva Zelanda; las naga, del nordeste de la India, y las beduinas del desierto del Negev, en Israel.

Es otro feminismo que no camina cojeando sobre una sola pierna. Se apoya en las dos: mujer/varón en dualidad para poder así llegar más pronto, dejándose conmover ambos por los vientos que nos empujan hacia un mundo nuevo, sin olvidar, sin embargo, que estamos inmersas en sociedades podridas por ideologías machistas y patriarcales colonialistas. A limpiar, a tirar y a revivir, pero en conjunto, con y a través de los cambios en los varones y en la cotidianidad.

La educación indígena

Ahora pasamos a otro lugar de la “insurgencia de saberes”, en la educación, por ejemplo. La educación autónoma zapatista no pretende exigir la escolarización clásica del sistema educativo mexicano. Pero “sí es educación”, afirmó con desafío, durante la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, una mujer originaria de una comunidad en el delta del río Orinoco, en Venezuela. Retomando el término “educación” y dándole otro significado, añadió: “Nosotras sí tenemos educación, aunque no vamos a la escuela”, y enumeraba todo ese proceso de entrenamiento cultural con normas y ritos de su cultura en la cual se “educaba” a niños y niñas.

La educación autónoma retoma todos esos aprendizajes locales y los combina, los entreteje. La educación autónoma tiene otro objetivo, otro método, otra forma de transmitir. Es también sabiduría colectiva, simbólica, mítica, política, económica, contemporánea y ancestral. No es la escuela primaria, secundaria o preparatoria. Es también un resurgir de saberes.

Hay que observar este lugar, el CIDECI-Universidad de la Tierra, para aproximarnos e ir entendiendo lo que quiere decir la educación autónoma, la educación indígena. Sí es educación, pero no escolarización. Tanto cuanto el feminismo zapatista, sí es feminismo, pero no es feminismo hegemónico urbano.

Otra justicia

En otro espacio constatamos también esta insurrección de saberes. Lo encontramos en los conceptos de justicia y legalidad. Podemos revisar algunos conceptos de justicia emanados de las presentaciones previas aquí. Bárbara Zamora habla de una justicia pronta, eficiente, gratuita. Ella critica

las prácticas de legalidad actuales. Se instala en pedir esa justicia transformada en eficiente, rápida y gratuita, sin cambios mayores al aparato formal legal. Es un aporte crítico indudable. Asegura que es necesario un cambio en las relaciones sociales para poder lograr imaginar otros significados de justicia. Insiste que hay que regenerar las relaciones que la ley supuestamente protege, antes de cambiar la ley: otra vez, empezar abajo y a la izquierda, no arriba.

Corinne Kumar, por su parte, aboga por una reformulación de la justicia. Ella habla consistentemente de unos tribunales (las Cortes de la Mujer) en donde la poesía, la danza y el arte convocan otras dimensiones humanas al tribunal. Reconceptualiza la justicia. Esa no debe ser retributiva, no debe ser esencialmente punitiva. Lo rápido y gratuito no le basta. Quiere que la justicia sea restauradora, sanadora, usando todos los medios al alcance. Sin juicios traumáticos para los inculpados e inculpadores. Propone oír los testimonios vividos, como pruebas fehacientes, y no los innumerables y frecuentemente onerosos, lentos y humillantes procesos legalísticos del Estado. Además, encuentra alternativas sabias y factibles en la impartición de justicia indígenas.

Los tribunales gacaca, en Ruanda, le parecen un ejemplo posiblemente recuperable y yo diría que también la práctica del “idir” de Etiopía. Son, ambas, respuestas muy contemporáneas con trasvases de estrategias y prácticas de justicia de orígenes indígenas. Provenientes de países de África, estas costumbres indígenas se combinan con ciertas prácticas legales de sus Estados, y forjan un nuevo todo.

Esto da como resultado otro sistema de justicia, otros valores, otras formas de sanción sanadora, o de resolución. Ni la exclusiva tradición indígena ni solamente el legalismo jurídico estatal. Corinne se propone incorporar, en sus Cortes de la Mujer, las formas zapatistas colectivas de ejercer la justicia... como en las Juntas de Buen Gobierno; las estudia para aprender de ellas.

Sí, estamos en contra de la violencia hacia las mujeres, en contra de la subyugación que es un lastre en muchas circunstancias y lugares. Demandamos justicia a los sistemas patriarcales estatales y otros que ocultan, propician y validan la violencia hacia nosotras, las mujeres. Violencia ejercida, también, a través del ámbito cotidiano y familiar de padres, hermanos, hijos, hasta de compañeros de lucha y de pareja.

Sí, queremos justicia, pero ¿qué tipo de justicia? No la de las leyes de un Estado que nos explota y quien es el más atroz violador de nuestros derechos, sostenido por la impunidad. Buscamos otra forma de definir y lograr la justicia. La revitalización de saberes ancestrales nos puede inspirar, con su fuerza insospechada y silente. Así es como inspira a la policía comunitaria en el estado de Guerrero, a las Juntas de Buen Gobierno, a las compañeras/os de los Trece Pueblos en Xoxocotla, Morelos; a las comunidades de base zapatista.

“Es el tiempo de actuar, y el tiempo de agarrar con nuestras manos, nuestros derechos” (fragmento del discurso del CCRI-CG, del Caracol de Oventic, el 8 de marzo de 2009).

“Viva la lucha de todas las mujeres” (palabras de la dirigente de la Junta de Buen Gobierno al cierre del Foro en contra de la Impunidad, Caracol de Morelia, junio de 2009).

Así, el feminismo indígena no es feminismo urbano, y sí es feminismo, lo es porque emerge como tal, reconfigurado desde las filosofías y saberes mayas. Así también la justicia: no es justicia a solas, y sí lo es. Especialmente cuando en los tribunales de las mujeres no abogamos por la venganza y el castigo al agresor, sino que reformulamos la justicia con acciones sanadoras y reparadoras. Que sea conciliadora y compensatoria de nuestro cuerpo, pero también de nuestro espíritu, nuestro honor y dignidad. Todo está en todo.

La interpenetración de espacios y dimensiones y del ser en el universo, es una herencia de las filosofías/epistemologías mesoamericanas mayas antiguas. Las de ayer y las de hoy, en voces de mujeres y hombres sabios. Reconozcamos sus apor-

tes para poder enriquecer nuestra visión hacia un futuro que es nuestro pasado también.

Referencias

- Fanon, F. (1965). Racismo y cultura. *Por la revolución africana* (pp. 38-52). FCE.
- Foucault, M. (1997). *Il Faut Défendre la Société*. Gallimard.
- Speed, S. (2008). *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. University of Texas Press.

LA REALIDAD NO CABE EN LA TEORÍA

*“Lo vamos a seguir demostrando,
que lo hacemos (nuestra autonomía)
entre hombres y mujeres”.*

Eloísa, joven maestra en la Escuelita (2013)

“Se necesita hombres y mujeres para sacar esta lucha”.¹

Respondo aquí a la invitación de l@s zapatistas “a reflexionar cómo se combate la represión cotidiana, la represión de la cultura y de sus manifestaciones, especialmente la represión de las mujeres, los pueblos originarios, la represión a los cuerpos, el machismo y la homofobia [...] para reflexionar teóricamente sobre lo que son las prácticas cotidianas y la resistencia al capitalismo [...] para pensarle cómo se sostienen las formas de lucha y resistencia, lo *cuir*, los feminismos, la ruptura de los binarismos”.

“Echemos trato —dicen también los compas— que yo te lo digo mi pensamiento y tú me lo dices el tuyo [porque] el pensamiento que no lucha, nada más hace ruido, la lucha que no piensa, se repite en los errores y no se levanta después de

¹ Así como cito filósof@s y teóric@s académic@s, cito a las y los compañer@s zapatistas para ponerlos en conversación y para aprender unos de otras. He preferido frecuentemente incluir referencias y citas de es@s sabi@s, grandes maestr@s zapatistas de l@s que se aprenden nuevas formas de ser mujer, ser varón, de estar viviendo una lucha colectiva y de género, justa, y de estarla viviendo hoy en lo concreto de las prácticas diarias. Nos inspiran a crear una nueva teoría social y política, una teoría feminista, una ética y filosofía de la vida con la justicia autónoma. Es por estas razones que cito a las maestras y maestros zapatistas: no para hablar por ell@s, sino porque ese ser colectivo invoca, expresa y vive la filosofía propia que no sólo renueva la nuestra, sino que la impulsa en caminos impensados.

caer [...] esperando recrear el mundo y fomentar la lucha”. Ahora, con la dialéctica atemporal del antes.

Y me coloco aquí desde mi “conocimiento situado”, como teórica feminista. Se trata de repensar teóricamente sobre lo que son las prácticas cotidianas de género y la resistencia al capitalismo con su agresivo empuje financiero y especulativo. “Resistencia”, nos explicaba un profesor/maestro durante la Escuelita, “no es sólo aguantar. Resistencia es construir”.

El capitalismo, en su fase como sistema neoliberal, ataca con saña a pueblos y comunidades, fomenta el acaparamiento de tierras, expulsión y despojo de indígenas y campesinos de sus territorios, ampara a los grandes capitales para macroproyectos que producen destrucción de pueblos, comunidades, culturas y ecosistemas.

Destronar y desbancar al capitalismo —también— desde adentro

Hay que resistir al capitalismo desde sus premisas y principios más íntimos, es decir, aquellos que generalmente escapan a nuestro ojo crítico porque forman parte íntima de cómo muchos y muchas de nosotr@s pensamos al mundo y vivimos la vida.

Propongo desmontarlo desde adentro y desentrañar aquellos útiles, con los que se construye a sí mismo, con los que forma su sistema de despojo y de muerte desde su estructura dual y binaria, que sostiene todo el aparato de destrucción y depredación. Giorgio Agamben (2007) hace una genealogía del nacimiento y desarrollo histórico de estas polaridades excluyentes en la formación del pensamiento filosófico occidental cristiano, polaridades como el ser y el hacer, la materia y el espíritu, el cuerpo y la mente.

“¿Cómo lo pensamos al mundo?”

Como la hidra del mito griego, la hidra capitalista reproduce cada cabeza que le cortan. Me parece que una de esas cabezas es el pensamiento dual, binario, que sostiene su aparato de despojo. Este pensamiento dual o dicotómico —muy diferente de la dualidad fluida del pensamiento mesoamericano— divide el mundo entre “los buenos” y “los malos”, lo que tiene un valor y lo que es desecho, entre el pensamiento “correcto” y el pensamiento “falso”.

Como consecuencia, organiza jerarquías adaptadas a su funcionamiento óptimo. Cada vez más, estas jerarquías se vuelven negativas, *jerarquías de lo descartable*, por ejemplo, las que se establecen entre las poblaciones consideradas “sobrantes”, ahora dolorosamente presentes en las noticias, sufriendo condiciones de exterminio.

En cambio, la visión mesoamericana de las dualidades fundamentales, como el día y la noche, el cielo y la tierra, la muerte y la vida, la mujer y el hombre, la luz y la oscuridad, no es excluyente sino complementaria (Moisés, 2015).

La lucha no es un relámpago coyuntural que ilumina todo y desaparece sin más. Es una luz que se alimenta todos los días y a todas horas. Una luz que no se pretende única y omnipotente. Una luz que tiene como objetivo el unirse a otras [...] para alumbrar el camino. Y no perderlos (Moisés y Galeano, 2015).

Para descubrir mi camino, reflexiono sobre las prácticas de resistencia y rebeldía zapatistas. Pienso cómo están recreando un nuevo mundo, es decir un nuevo *aquí y ahora*. Recuerdo el rumor de su marcha silenciosa el 21 de diciembre 2012. Desde 1994, pero ahora más que antes, este rumor silencioso es el de un pensamiento crítico en elaboración. El maestro Joel, en la sesión de agosto 2013 de la Escuelita, nos decía:

Los invasores quisieron borrar el modo de vida que encontraron. Pero, secretamente, en la clandestinidad, nuestra gente siguió transmitiendo la sabiduría de los antepasados.

Por su parte, la filósofa feminista María Lugones (2011) afirma: “la lógica categorial dicotómica y jerárquica es central para el pensamiento capitalista neoliberal moderno y colonial, sobre raza, género y sexualidad”. Esta jerarquización dicotómica caracteriza al pensamiento capitalista. Para la estructura de pares dicotómicos, el sujeto es siempre un sujeto individual y como sujeto abstracto, es formalmente igualable en esta lógica capitalista (Gutiérrez, 2014).

Se iguala formalmente siempre y cuando la medida de la igualación —el uno, la unidad— sea idéntico en atributos, rasgos y obligaciones. Este es un molde político organizado en torno a una “sociedad de individuos”.

La alternativa a la jerarquización de la vida toda se encuentra en el pensamiento que emerge de los pueblos. A *caminar parejo* nos convocan. Es la metáfora predilecta para expresar su forma de ser en colectivo y en pareja. Que “caminemos parejo hombres y mujeres”, que caminemos *a la par*. Así, en las propuestas que emergen de las prácticas zapatistas, existe una gestión distinta de las diferencias, en la que se vive y se es en pareja, en colectivo.

Es un estar atravesados y formados como ser singular que, sin embargo, se encuentra imbricado en el ser colectivo: las JBG, la comunidad, el municipio, la zona, la región, con todas las ambigüedades y los dilemas que entraña esta cotidianidad del colectivo. Lo constatamos en los discursos de las comandantas Miriam, Dalía, Rosalinda, y en los de las “jóvenes” Selen y Lisbeth.

El sub Moisés nos explicaba cuánto cuestan la resistencia y la rebeldía en la autonomía zapatista. Narró con varios detalles muchos ejemplos de altercados internos y diferencias

de opinión, y cómo se resuelven, se corrigen y se contienen al interior del colectivo pensante/actuante que es el zapatismo.

Se percibe que toda esa pluralidad, las y los hace ser lo que son, y que a la vez, su singularidad es múltiple, relacional e intersubjetiva. Se mueven y estallan las formulaciones dobles y dicotómicas. Estas se revierten, se reacomodan, convergen y se cuestionan, se ponen de cabeza y se reconstituyen. Emerge así un amasijo difícilmente desencastrable de personas. “Cuando se quiere hablar de una revolución, van juntos, es que va para todos, entre hombres y mujeres” (Yolanda, 2013, p. 25), nos dijo una compañera de Oventic. Y para ilustrar con música esta pluralidad, escuchemos las palabras del EZLN (2013): “Y si la banda sonora... tiene ritmo de polka-balada-corrido-ranchera-cumbia-rock-ska-metal-reggae-trova-punk-hip-hop-rap-y-los-que-se-acumulen... es porque esta casa tendrá todos los colores y todos los sonidos”.

En vez del dualismo de categorías mutuamente excluyentes, se advierte en el zapatismo una inspiración fundante y de expresiones vividas en prácticas forjadas por la dualidad de opuestos y complementarios en fluidez, en movimiento oscilatorio que permite ser/estar, en movilidad, “porque no es una lucha de mujeres ni una lucha de hombres [...] es la lucha de todo lo que estamos haciendo” (Yolanda, 2013, p. 25).

“Todo está en par”, afirma una compañera indígena, para explicar la conjunción del cosmos todo, en lo que ella observa a su alrededor. Dualidad de dualidades podríamos denominarla (López Austin, 2001). Las referencias del sub Marcos al perro-gato expresan de forma clara una metáfora/imagen que además de divertida y actual, es fácilmente comprensible. Se es gato y perro a la vez, en momentos distintos y en reversibilidad, y nunca en forma inmóvil. Se maúlla y se ladra, también se intercambian los sonidos aparentemente distintos y esto no parece perturbar la trama de la narrativa, sino que expresa a fondo sus contenidos. Se juntan y, en su radical diferencia, ¡se complementan el perro y el gato!

Por el contrario, con la lógica oposicional capitalista, de categorías opuestas y excluyentes, un polo, por ejemplo, el hombre, anula al otro opuesto, que es la mujer. Muchos polos opuestos existen en el pensamiento capitalista, pero siempre uno empuja, deshace al otro o lo anula. Los ricos deshacen a los pobres, los fuertes a los débiles, los poderosos a los de a pie.

Es toda otra lógica que se manifestó en las narrativas, a veces chistosas, pero siempre reveladoras del sub Moisés. Nos explicó eso de “amarse unos a otros [...] pero no por religión”, insistió. Nos hizo ver que ese sentimiento era la fuerza e inspiración del ser en colectivo que induce a tolerar, amar, corregir, perdonar, aguantarse, reinventarse unos a otros para sobrellevar las inevitables bajezas de la condición humana, para seguir junt@s construyendo un mundo posible y mejor.

“Es como una reconstrucción de humanidad lo que se quiere, es lo que estamos tratando de cambiar”, afirma este extracto del discurso colectivo de las mujeres en Oventic sobre el ejercicio de la Ley Revolucionaria de Mujeres (Yolanda, 2013, p. 25). Con esta lógica, tan opuesta a la lógica capitalista, se junta y separa a la vez, y también se permite convivir en equilibrio y proporción. Así lo hace el pensamiento de los antiguos mayas y de los de hoy.

Luis Villoro, en su *Ética del bien común*, sostiene —a diferencia de Kant— que toda ética está condicionada por la moralidad de la comunidad a la que pertenece el individuo y sólo puede ser desarrollada en ese ámbito. Expresa, así, filosóficamente, la propuesta zapatista profunda arraigada en el colectivo. En la última participación de Villoro (2007) en el CIDECI, sostuvo conmovido: La utopía ya está aquí, viviéndose en el zapatismo. Y Sergio Rodríguez afirma: “el pensamiento crítico debe siempre partir de un planteamiento ético...”.

Para caminar juntos compañeros y compañeras

En el pensamiento capitalista todo es unicidad y jerarquía. Cuando los compas, en sus comunidades, ofrecen soluciones prácticas de educación, salud y justicia a los “hermanos indígenas”, como ellos mismos llaman a los partidistas y no partidistas, adversarios del proyecto zapatista, expresan otro tipo de lógica, de pensamiento o teoría. Conjugan los opuestos, los unen y los desunen, en momentos diversos, en oscilación y movimiento. Esta es la lógica implícita en el quehacer zapatista.

Algunas prácticas históricas que han inspirado propuestas teóricas entre los zapatistas

El amor del compañero zapatista Elías Contreras por alguien, “la Magdalena”, que, como él lo dice, “no era ni hombre ni mujer” (Marcos, 2009), sustenta y demuestra formas de ser en movilidad en relación con las categorías de género sin negarlas, abrazándolas a ambas a la vez. No era hombre ni mujer, entonces ¿era ambos a la vez?

Esta propuesta de pensamiento, como llamaba justamente a su teoría este compañero zapatista, sería, como nos decía el difunto subcomandante insurgente Marcos (que creo está sentado aquí a mi lado), “exponer las bases rudimentales de una teoría tan otra que es práctica” (Marcos, 2009). La convocatoria a *compañeros/as*, *otros/as*, *algunos/as*, de comunicados y documentos lo expresa hoy.

Otras referencias, de otros tiempos, apoyan este punto; por ejemplo, el trabajo de revisión de documentos coloniales sobre el México antiguo del compañero Óscar González (2014). En estos documentos, sustentados en fuentes primarias de la historia de México, el compañero Óscar descubre una categoría de ser humano llamado colectivamente “los hombres vestidos de mujer”. Es como andar el tiempo a contrapelo,

al revés, es como rebobinar. Este es uno de los aportes del zapatismo a la teoría de género.

Y se hermanan estas propuestas con las de otros pueblos originarios. Dice una poetisa zapoteca, Irma Pineda, sobre aquellos que no son ni hombres ni mujeres: “Ahora los llaman gay, transgénero, vestidas, antes —dice ella con queja—, eran muxe simplemente”. Y como muxe pertenecían a una vivencia cultural ampliamente respetada, amada y apreciada adentro de la sociedad zapoteca. Se sabe que las mamás se felicitaban cuando les nacía un hijo muxe, porque que iba a acompañarlas mucho tiempo y además a apoyarlas de mil maneras (Miano, 2002).

Ni sólo la igualdad ni exclusivamente la diferencia, ambas a la vez. El *dispositivo perceptual mesoamericano*, como lo he llamado en otras ocasiones, es conjunción de múltiples dualidades (Marcos, 2011) y se nos está revelando en las formas contemporáneas de expresión y de prácticas cotidianas de autogobierno. “*Uno más uno no son dos, uno más uno es uno*”, nos decía, en cierta reunión, una mujer sabia indígena. Con esta formulación tan sencilla era capaz de develarnos profundidades filosóficas propias.

Y las compañeras zapatistas: ¿cómo viven su pensamiento?

Una profesora en la Escuelita, en agosto 2013, nos decía pensativa: “se siente pesado ser Conseja Autónoma porque no hay manual o libro”. Y añadía con un dejo de timidez y arrojo: “tenemos que pensar, proponer, decidir... de gobierno autónomo”. Parecía muy satisfecha cuando recalaba: ¡Nos toca inventar todo!

Otra maestra, Marisol, nos dejaba entrever el camino complicado, difícil, pero respaldado por la comunidad, que ella tenía que recorrer para convertir sus pensamientos en

actos y prácticas concretas, en la construcción del Gobierno en autonomía.

No debemos pensar que las apoyamos al introducir el concepto de “empoderamiento” —exigencia recurrente, parte de la práctica de ciertos feminismos—. El término del “empoderamiento”, tan querido por las feministas que luchan por la participación de las mujeres en el sistema capitalista partidista actual de gobierno, y quienes buscan compartir con los varones el poder político en los sistemas dominantes, es insuficiente para reflejar la autoridad, capacidad, inclusión, poder que enuncia esta compañera Conseja Autónoma. Ella está construyendo lo que se podría llamar la “gobernanza” autónoma aquí y ahora; está inventando una forma de gobierno que pueda satisfacer las exigencias del colectivo y las expectativas de autogobierno.

No podemos siquiera pensar que las apoyamos aconsejándoles que exijan las llamadas “cuotas de género”. Las zapatistas ejercen el poder de decidir y crear las normas interiores de su gobierno autónomo, que no es un gobierno de sólo hombres, ni un gobierno de sólo mujeres, sino los dos a la vez. La “sociedad de individuos” no prima en el zapatismo. El pensamiento rebelde zapatista es una producción teórica autónoma no centralizada, es decir, no necesitada de una aceptación desde el régimen dominante y común para establecer su validez.

Y las teorías feministas ¿qué dicen?

La propuesta de l@s zapatistas no puede ser reducida a ninguna de las teorías feministas como hoy se construyen y estudian; las rebasa. Lo que ellas están planteando puede aparecer como feminismo de la igualdad y también como feminismo de la diferencia. En realidad, es ambos a la vez en fluidez y movimiento. No es ni uno ni otro, como el gato/perro no es ni gato ni perro sino los dos en una tempora-

lidad móvil. Se cancelan las posibilidades interpretativas de pertenencias fijas e inmóviles y se camina a incorporar los opuestos en fluidez.

Desde varias perspectivas, que van del feminismo de la igualdad a un feminismo de la diferencia, se ha analizado cómo viven las zapatistas y cuáles son sus demandas en la práctica. Y se percibe, sin lugar a dudas, que su propuesta va más allá de los sesudos análisis que encontramos en las bibliotecas de las universidades especializadas en estudios de género y de las mujeres.

La realidad no cabe en la teoría

Todo lo teorizado no puede dar cuenta del pensamiento crítico feminista zapatista, de su teoría, si me permiten llamarlo así (agradezco que, aquí en el semillero, pude acompañar en esta mesa a las compañeras zapatistas, comandantas y jóvenes, a quienes solicité el permiso de llamar feminismo crítico a sus prácticas). Su postura es inclusiva y es colectiva, y es a la vez singular y por lo tanto otra.

Diferencias entre los feminismos de la igualdad y de la diferencia con las prácticas y pensamiento crítico zapatista

Volviendo ahora a las vivencias del primer curso de la Escuela, reconozcamos primero los avances en la puesta en práctica de la Ley Revolucionaria de Mujeres. Inserta en el colectivo zapatista, esta ley de mujeres no puede ser leída a la luz de ningún enfoque feminista convencional, ni teórico ni práctico. Podríamos dar el siguiente testimonio: en la Escuela, en el CIDECI de agosto 2013, fueron tres profesoras y tres profesores los que nos daban los cursos matutinos. Los

votanes, guardianas y guardianes —acompañantes de los alumnos— eran también mujeres y hombres en números y cargos iguales. Además, eran cuatro los comandantes a cargo de la recepción y organización para llevar estudiantes a las comunidades, y eran también cuatro las comandantas (Miriam, Susana, Yolanda, Hortensia), quienes clausuraron formalmente la Cátedra Tata Juan Chávez del Congreso Nacional Indígena a nombre de la Comandancia del EZLN.

En referencia a lo anterior, vemos que algunas prácticas de las zapatistas podrían interpretarse en los términos del feminismo de la igualdad. Parecería, en un primer acercamiento, que entran en convergencia con las demandas de feminismos estrictamente igualitarios. Sin embargo, ¿cómo interpretar su concepto de “igualdad” cuando afirman “somos iguales porque somos diferentes”? (Marcos, 2012).

En realidad, la propuesta aparentemente igualitaria de las zapatistas tiene un nivel profundo que es irreductible al feminismo de la igualdad. Es que no se fundamenta en el concepto de ser individual como lo hace el feminismo de la igualdad. Todo lo contrario, las zapatistas viven su ser dentro del concepto de sujeto colectivo. Esta colectividad o colectivismo (Marcos, 2013) forja una muy particular demanda de igualdad. Aunado esto al “somos iguales porque somos diferentes”, se puede ahondar en una fundamentación filosófica tan otra, que logra proponer y construir *igualdades con diferencias* en las prácticas cotidianas y políticas, sin implicar una identidad de sujetas individuales autocontenidas. Hace nacer igualdad desde, y no a pesar de las diferencias. “Somos iguales porque somos diferentes”, las y los hace “iguales”, no inferiores ni superiores.

El ser igual porque se es diferente, las y los distingue del ser igual, aunque seamos diferentes contenidos en algunas propuestas de los *feminismos de la diferencia*. Por esta razón, las aspiraciones “igualitaristas” zapatistas se deben comprender profundamente de otra forma. Parecería que hablan de la

búsqueda de la proporcionalidad, más allá de la estrechez aritmética y numérica de algunas propuestas feministas de la igualdad.

Las demandas de las zapatistas, insertas en un todo que las atraviesa, se nutren del anhelo de “estar en proporción”, “a la par”, “parejo”, varones y mujeres (Millán, 2014). Se ha expresado esta búsqueda en términos de “equilibrio” (López Austin, 2001; León-Portilla, 1996), un concepto muy querido y muy básico en Mesoamérica para expresar la armonía dentro de las colectividades y de ellas con la naturaleza. Así dirán por ejemplo “el equilibrio entre hombres y mujeres es lo que para las feministas la equidad de género” (*Memoria*, 2003).

Más allá de estas consideraciones sobre las diferencias entre las demandas de las zapatistas y aquellas del feminismo de la diferencia y de la igualdad (Lagarde, 2008), hay que aterrizar en los conceptos implícitos sobre el ser mujer y el ser hombre *en relación*. Para las zapatistas y las personas en los mundos mesoamericanos, su ser no está encapsulado. El otro, varón, mujer, hijo, madre, abuela, no está aislado, “afuera” del *sí mismo*. La colectividad es parte del *sí misma*. Se vive el yo atravesado por este colectivo comunitario.

El entorno natural como parte del sí mism@

Incluso la “realidad” externa, los cerros, las plantas, el maíz sobre todo, son parte del *sí mismo*. Ell@s son “mujeres y hombres de maíz”. Las mazorcas, en las pinturas murales del territorio zapatista, están formadas por granos que son rostros con pasamontañas. Frecuentemente, en los bordados, se encuentra un rostro zapatista en cada mazorca de maíz. Esto es lo que nos dicen con los bordados, tejidos y pinturas que expresan, a través de una acción corporal, el pensamiento filosófico que los sustenta. Su cosmovivencia (Lenkersdorf, 2008) expresa estas fusiones en símbolos y metáforas, que son

formas propias de expresar los sentidos profundos de una filosofía encarnada. En una invocación al agua, a su dimensión y a sus poderes sagrados (Marcos, 2011), viven la fusión de su ser en el entorno que nosotros llamamos naturaleza. Por eso, la tierra y el agua deben respetarse como parte del propio ser y como seres sagrados. El 3 de mayo de 2015, nos convocaron a un rito que actualiza el profundo parentesco entre ell@s y el agua.

Una vez más, como el 21 de diciembre de 2012, el zapatismo nos convocó con una referencia simbólica propia a los pueblos originarios, esta vez como forma de iniciar nuestro *semillero*. Nos invitó a echar a andar hacia atrás en un camino que nos trae al hoy. Un *antes* que es también el *ahora* (Walter, 1940), en su movimiento circular y en espiral para juntar opuestos. Nos llamaron a rebobinar para reactuar nuestro ser hoy.

“Nos quisieron quitar nuestra cultura. No pudieron arrancar nuestras raíces”, había dicho el maestro Joel en la Escuelita. No son aquí los árboles que impiden ver el bosque, se trata de un “aquí” en que hay que escudriñar las raíces.

Los ritos propiciatorios que celebran al agua develan sus significados comunitarios. Se camina, se reza, se visitan lagos, ríos, cascadas y hasta estanques, con un empeño y parsimonia ceremonial que nos deja entrever lo que el agua significa y encarna: es ell@s y sólo es, a través de ell@s (científicamente se afirma que el cuerpo humano es 70 % agua). Para ell@s, no está la naturaleza, ni está el agua “afuera”, como lo es para nosotros. En nuestro mundo, en nuestras ciudades, el capitalismo voraz la entuba y con ello se la apropia, la vuelve mercancía para la acumulación, para luego ensuciarla y con esto destruirla, volverla desecho.

En cambio, para los y las zapatistas, la relación con el agua es un intercambio con la tierra de la cual brota, con los manantiales, las cuevas. Es un dar y recibir en una cadena de reciprocidades que se retroalimenta, se complementa y

se sustenta, sustentándola. Es un todo que corresponde al yo mismo. Se trata de vivencias y percepciones culturales y filosóficas muy difíciles de comprender desde afuera. Es parte de lo que permite una cohesión comunitaria casi inasible, inmediata y duradera.

Consideraciones finales

“Hay otros mundos aún por descubrir [...] todavía hay mucho que mirar y escuchar [...] lo diferente es muestra de que no todo está perdido” (Marcos, 2013). Las zapatistas son parte de este todo. Cuando piden “igualdad” en tareas, y en derechos, y en responsabilidades, no podemos interpretar esta exigencia desde nuestro ser autocontenido e individual. Lo que las zapatistas viven y exigen no puede ser concebido en los términos de las demandas del feminismo ciudadano, sea *de la igualdad o de la diferencia*.

Cómo se articulan estas identidades simultáneamente singulares y colectivas hacia adentro y hacia afuera, está por elaborarse en palabras y en conceptos, y por descubrirse plenamente. Teorizar es vivir, y a partir de esas vivencias, mirarse y reflexionar. Así nos lo dijeron las compañeras zapatistas en la Escuelita y más recientemente en el Semillero.

“Hemos alcanzado muchas cosas, ¿cómo las va a destruir el capitalismo?, no va a poder”.

“Somos ricas, porque ya hemos conquistado nuestra libertad, es lo que nos permite estar aquí, frente a ustedes”.

“Nuestra idea es cambiar la sociedad. No queremos la de hoy”. “Queremos que hombres y mujeres vengan tomados de la mano para levantar la autonomía”. Y para seguir, nosotras, luchando a su lado para desbancar al capitalismo desde sus entrañas.

Referencias

- Agamben, G. (2007). *Qu'est-ce qu'un dispositif?*. Éditions Payot & Rivages.
- González Gómez, Ó. (2014). Entre sodomitas y cuilonime, interpretaciones descoloniales sobre “indios vestidos de mujer” y la homosexualidad en los grupos nahuas del siglo XVI. En Mágina Millán (Ed.), *Más allá del feminismo: caminos para andar, México, Red de Feminismo Descoloniales*. Pez en el Árbol
- Gutiérrez, R. (2014). Más allá del feminismo: caminos por andar. *Políticas en femenino*, 90-91.
- Lagarde, M. (2008). *Cautiverios de mujeres*. UNAM.
- Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar: enseñanzas maya tojolabales*. Plaza y Valdés.
- León-Portilla, M. (1996). *El destino de la palabra: De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. FCE.
- López Austin, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En J. Broda y F. Báez (Eds.), *Cosmovisión, rituales e identidad de los pueblos indígenas de México*. FCE.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, jul-dic.
- Marcos, S. (2011). *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. EON.
- Marcos, S. (2012). *Las zapatistas caminan su palabra*. Ponencia Seminario Internacional. CIDECI-Unitierra; SCLC.
- Marcos, S. (2009). *Ni el centro ni la periferia, parte I*. Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andres Aubry. CIDECI-Unitierra Ediciones.
- Marcos, S. (17 de noviembre de 2013). *Rebobinar 3*. Enlace Zapatista. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2013/11/17/rebobinar-3/>
- Miano, M. (2002). *Hombre, mujete y muxe en el Istmo de Tehuantepec*. Plaza y Valdés.
- Millán, M. (2014). *Desordenando el género/descentrando la nación*. UNAM.

- Moisés, S. (2015). *Palabras del EZLN en el 21 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido*. Enlace Zapatista. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/01/01/palabras-del-ezln-en-el-21-aniversario-del-inicio-de-la-guerracontra-el-olvido/>
- Moisés S. y Galeano S. (1 de marzo de 2015). *Carta del EZLN a Doña Emilia Aurora Sosa Marín, compañera del Mayor Insurgente Honorario Félix Serdán Najera*. Enlace Zapatista. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/03/01/carta-del-ezln-a-dona-emilia-aurora-sosa-marin-companera-del-mayor-insurgente-honorario-felix-serdan-najera-subcomandante-insurgente-mois-es-y-subcomandante-insurgente-galeano/>
- Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América. (2003). *Memoria*. Fundación R. M.
- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. FCE, México.
- Walter, B. (1940). Sobre el concepto de historia (B. Echeverría, Trans.). *Gesammelte Werke XVIII*. Suhrkamp.
- Yolanda. (2013). Ejercicios de la Ley Revolucionaria de Mujeres. *Participación de las Mujeres en el Gobierno Autónomo*, p. 25.

La realidad no sabe de teoría. Reflexiones para una epistemología descolonial, de Sylvia Marcos, fue editado por la Jefatura de Publicaciones en Ciencias Sociales del CICSER en junio de 2025.

Esta obra propone una reevaluación del pensamiento feminista que ha invisibilizado prácticas y presencias femeninas no urbanas/no universitarias que se desmarcan de las prácticas colonizadoras de los feminismos académicos en México. Partiendo de un enfoque trasdisciplinario y descolonial, el libro busca integrar diversos campos de conocimiento para abordar de forma crítica los complejos niveles de desplazamiento que enfrentan los feminismos no dogmáticos sujetos a determinados modelos de teorización que dictan cómo debe de encarnarse lo femenino y los feminismos.

Los trabajos reunidos pretenden, pues, una reconfiguración de las estructuras de pensamiento y de acción que posibilite un espacio de reconocimiento de las pluralidades marginadas por la colonización académica; en consecuencia, esta obra se muestra como el resultado de “años de confrontación hermenéutica, interpretativa y comparativa con aquello que ciertos Estudios de género habían elaborado desde el Norte geopolítico. Prominentemente, el pensamiento Mesoamericano no influyó en las teorizaciones colonizadas de feminismos académicos o activistas en México”. Así, la tarea del pensamiento descolonial concentra la manifestación de un acto de resistencia epistémica que reconozca la agencia histórica de las mujeres por construir feminismos más plurales y diversos.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

