

EL DEPREDADOR CELESTE. NOTAS ACERCA DEL SACRIFICIO ENTRE LOS MAZAHUAS¹

Jacques Galinier

Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative Université de Paris X, Nanterre

Los mazahuas escasamente han suscitado, hasta nuestra década, el interés de las diversas disciplinas antropológicas. La arqueología, específicamente, no ha ofrecido aún ahora ninguna clave que permita discernir cuáles fueron las modalidades del asentamiento de este grupo en la meseta de Toluca-Ixtlahuaca. Si bien las características de la lengua mazahua son ahora mejor conocidas gracias a los trabajos de Soustelle (1937) y de Amador Hernández (1976), los estudios etnohistóricos siguen siendo insuficientes, excepción hecha de las obras de Yhmoff (1979), de Ruiz de Chávez (1979) sobre la región de San Felipe del Progreso y de la tesis de Gómez Montero (1979), que describe los sistemas de cargos hereditarios. Únicamente existen dos estudios etnográficos acerca de las comunidades de esta zona, el de Cortés Ruiz (1972) y el de Iwanska (1972). Sin embargo, los mazahuas se afirman aún hoy día como un bloque masivamente indígena, ubicado a las puertas mismas de la capital mexicana. Esta población depauperada de obreros agrícolas, de pequeños propietarios a quienes sus magras tierras no les proporcionan ya el sustento, ha tenido que emigrar hacia la capital próxima, de manera esporádica en los años treinta, en forma continua a partir de 1950-70, lo cual ha dado lugar a un fenómeno sociológico original, a un movimiento pendular constante de hombres y de mujeres —al ritmo de los ciclos agrícolas y de las fluctuaciones del mercado de trabajo— entre la ciudad de México y los once municipios de la región mazahua.

En tales condiciones, no es sorprendente observar que esta integración tan estrecha de los mazahuas al medio ciudadano ha desalentado el interés de los etnólogos —en busca de "autenticidad" — por estos campesinos proletarios urbanos, y ha suscitado nuevas controversias acerca de la agonía de la tradición cultural mesoamericana. Es en este contexto que conviene examinar la tesis de la no indianidad de los mazahuas, defendida por Arizpe en un

¹ Tomado del *Journal de la Société des Americanistes*, 1984, LXX:153-166, Paris.

Traducción de Ángela Ochoa.

documentado trabajo sobre la teoría de las migraciones, y en el cual la autora, desde posiciones maximalistas, rechaza toda perspectiva etnográfica que pudiera asignar al grupo mazahua una cultura propiamente indígena (Arizpe 1978). Con convicción, la autora subraya que la mayor parte de los rasgos que permiten atribuir a los mazahuas una identidad propia son creaciones surgidas del periodo colonial, y pone de relieve el carácter obsoleto de una etnografía víctima de la ilusión de que pudiera existir una indiciencia moldeada en el crisol prehispánico. De tal manera que, según Arizpe, la especificidad cultural de los mazahuas se manifiesta casi exclusivamente por la presencia de oratorios, de algunas particularidades de su indumentaria —el uso de la faja entre las mujeres— y de una lengua amehindia (“es casi el único pilar de la cultura mazahua prehispánica”, Arizpe 1978:204). Pero la inquietud de la autora se hace más evidente cuando se trata de descubrir las normas de comportamiento social, cuyo carácter local o nacional no puede ser explicado (sumisión a la autoridad de los padres, gastos ostentosos para las fiestas, etcétera). De hecho, uno de los pocos trabajos etnográficos acerca de una comunidad mazahua con que contamos hasta nuestros días, *Purgatorio y utopía*, proporciona todos los elementos necesarios para la tesis de Arizpe (Iwanska 1972:112). En esta obra podemos leer, en efecto, que los especialistas religiosos desaparecieron desde el momento en que los mazahuas aceptaron el progreso y rechazaron todas las supersticiones “ligadas con este tipo de brujería” (*op. cit.*:112), o incluso que “el enfoque estético por la naturaleza no existe entre ellos, o que la personalización del ambiente natural es débil, si no es que nula” (*op. cit.*:95).

El asunto podría parecer entonces concluido: los mazahuas no presentan diferencias socioculturales significativas con respecto a los campesinos hispanohablantes de la meseta de Toluca.² Así, la etnografía de las comunidades indias y la sociología de las migraciones parecen confabularse para denegar a los mazahuas toda identidad indígena; la primera por falta de pruebas, la segunda en nombre de una definición política del indio, de una exteriorización de su esencia, que, por atinada que pueda ser, hace abstracción de todo lo que se refiere a las vivencias de los hombres y de las mujeres mazahuas, de su afectividad, de su relación con el mundo. Porque en cada uno de esos estudios el gran ausente es siempre el sistema cosmológico mazahua, la reflexión sobre el espacio y el tiempo, sobre el origen del

² Y sin embargo, la autora hace notar de paso que los mazahuas desconocen ciertos conceptos cristianos fundamentales y establecen además una dicotomía entre “su religión” y la religión católica (Iwanska 1972:135).

hombre y su destino. Es entonces, sin asombro, que volvemos a encontrar aquí todas las debilidades de una antropología sociologizante que, en reacción contra el "arcaísmo" de cierto culturalismo etnográfico, niega a las sociedades indias contemporáneas toda capacidad de expresión simbólica, si no está inscrita en códigos explícitamente visibles. Como si la urbanización y el mestizaje hicieran entrar en bloque a todo el sistema de representaciones indígenas dentro de un sincretismo cultural campesino, dominado por el catolicismo popular. Ahora bien, lo que desde mi punto de vista constituye el corazón de la identidad indígena mazahua, es el funcionamiento de cierto tipo de pensamiento simbólico, que en ningún caso se puede confundir con el de los campesinos mestizos, aun cuando existen coincidencias evidentes entre los sistemas cognoscitivos de estos dos grupos. Tenemos que reconocer que todas las sociedades atribuyen propiedades semánticas a los fenómenos que observan a su alrededor, y que una de las tareas mayores de la etnología sigue siendo, pese a todo, descubrir las grandes líneas de éstos, a costa, con frecuencia, de un acercamiento intimista, paciente, que requiere una escucha no solamente de lo que yo llamaría el discurso "diurno"—es decir, de todos los comentarios indígenas acerca del orden social—, sino también del discurso "nocturno", que nos devela sutilmente, si le prestamos atención, lo no dicho de la cultura, los temas más profundamente reprimidos que hablan de angustia, de deseo, de violencia y de muerte; en pocas palabras, el discurso del "diablo". Es éste uno de los aspectos inquietantes que intenté descubrir al abordar el tema del sacrificio, ya que, a mi entender, revela en toda su fuerza la identidad indígena de los mazahua.

FIGURAS VERNÁCULAS DEL SACRIFICIO

Las teorías del sacrificio, tan abundantes en la historia de la etnología, han pretendido describir una serie de fenómenos cuya complejidad y amplitud vuelven ilusorio todo acercamiento verdaderamente holístico, verdaderamente global. Cuando creemos haber abarcado el sacrificio bajo todos sus aspectos, nos damos cuenta de que éste se nos va de las manos. Ésta es una de las razones por la cual el sacrificio ha sido objeto de interpretaciones muy disímiles, de Tylor a Jung, pasando por Frazer, Mauss, o más recientemente Fortes y Beattie. No se trata en esta ocasión de hacer la síntesis de éstas, sino más bien de presentar, a partir del ejemplo mazahua, un aspecto con frecuencia dejado de lado, el del imaginario del sacrificio, cuando, como es

el caso entre los mazahuas, su campo conceptual desborda el de los actos rituales propiamente dicho para inscribirse en una verdadera cosmología del sacrificio, que abarca una multiplicidad de fenómenos de orden biológico, social o sobrenatural, considerados como otros tantos puntos de incidencia del fenómeno. Dentro del registro de los rituales, solamente para la fiesta del Día de Muertos podemos emplear el término de sacrificio, si nos atenemos a la definición técnica que lo disocia de la simple ofrenda, especialmente cuando la carne de guajolote es ofrecida a los ancestros para que la coman simbólicamente, antes de que sea realmente consumida por todos los comensales. De manera casi ontológica, el sacrificio es, desde la perspectiva mazahua, una realidad inscrita en el orden del mundo, independientemente de la conciencia que de éste tienen los seres humanos y de las prácticas que de él se deriven. Así, el campo del sacrificio se inscribe en diferentes categorías: lo humano y lo sobrenatural, lo intencional y lo involuntario. De esta manera, el sacrificio del guajolote para la fiesta del Día de Muertos pertenece al orden de lo humano y de lo intencional, en tanto que el sacrificio del sol pertenece al de las categorías de lo humano y de lo predeterminado.

El sacrificio se presenta, en todas las glosas indígenas, como una especie de consagración y de legitimación de toda muerte, del fin de los ciclos biológicos o cósmicos. Es así que, según mis informantes, dos mundos han precedido al nuestro: el primero, en el que reinaban los enanos, se acabó en un diluvio de fuego y con la destrucción de estas criaturas, contrahechas. Su aniquilamiento permitió la aparición de otro mundo, poblado por gigantes, y que sucumbió barrido por las aguas. El mundo actual está a su vez destinado a ser destruido por el fuego, a fin de precipitar el surgimiento de un nuevo universo. Esta concepción determinista de la temporalidad sirve entonces de marco intelectual a la teoría indígena del sacrificio, en la medida en que todas sus variantes son concebidas como reproducciones miméticas del que ha marcado en dos ocasiones la historia del mundo. Sea cual fuere el punto del espacio donde éstas se apliquen, las leyes del sacrificio son las mismas. Si bien el sacrificio traduce la naturaleza limitada de la energía, la fatalidad de su agotamiento revela el carácter discreto de la distribución de los centros, de los lugares donde se condensa de manera privilegiada, a saber, ciertas regiones específicas del cuerpo (la cabeza, los pies, el sexo) que se imponen como puntos de concentración máxima de la fuerza, y son entonces objeto de actos específicos de sacrificio. Lo que a primera vista aparece como pérdida, como privación de un objeto parcial, debe ser considerada como ganancia, porque en este contexto sacrificar no es eliminar, sino separar de un

conjunto vivo un elemento catalizador del proceso de reactivación de la energía cósmica, o de uno de los puntos sensibles del ambiente natural. En este sistema de representaciones, el objeto sacrificado no adquiere de ninguna manera el valor de sustituto o de símbolo de otra cosa, sino que se afirma como la realidad misma, como la sustancia necesaria al acto. Si el sacrificio no significa verdaderamente la pérdida del objeto es porque sufre una metamorfosis que lo convierte en algo diferente de lo que era. He aquí una idea esencial que, una vez incorporada por el sacrificador, se transforma en otra realidad. Estamos entonces ante una teoría original del objeto del sacrificio, que no establece diferencia entre la ofrenda y la víctima misma. El sacrificio se apoya en una relación consustancial, de contigüidad o de oposición entre el sacrificador y la víctima. Lo que importa es descubrir los mecanismos a través de los cuales se expresa este tipo de relación, ya sea en el idioma de los sexos (el hombre se convierte en víctima de la mujer), en el idioma de los astros (el sol sacrificado a la pareja tierra/luna), o incluso en el idioma de las especies animales (cazadas y depredadoras).

Pero, a fin de ponderar lo que para los mazahuas constituye el resorte oculto del acto de sacrificio, conviene introducir el examen de la cuestión del deseo, que se inscribe en él. Al igual que entre los otomíes, el deseo se expresa por una metáfora de la corporalidad, ya que la boca (*in'é*) es el símbolo del deseo. Este término indígena significa en efecto apertura, lugar de la captura, lugar de la manducación y de la transformación. Ahora bien, este deseo es, por su propia naturaleza, el resultado de pulsiones convergentes: deseo del sacrificante, ligado a la necesidad fisiológica de consumir el objeto, y el deseo de la víctima de fundirse en el elemento sacrificador. Así, en la teoría mazahua, el sacrificio aparece como la sanción insoslayable de la confrontación de dos fuerzas antitéticas, complementarias, unidas por una relación de atracción. Esta coincidencia de los dos deseos es incompatible con toda idea de sustitución, de simbolización de un elemento a través del objeto sacrificado.

Uno de los aspectos esenciales del sacrificio entre los mazahuas que debe ser subrayado a estas alturas del análisis, es el hecho de que, en su conjunto, la teoría indígena del sacrificio posee un grado muy escaso de formalización, no solamente porque no se presta a racionalizaciones coherentes más allá del estrecho círculo de los chamanes, sino en razón también del carácter indecible de las especulaciones referentes a la muerte. El sacrificio está en el centro de una serie de códigos simbólicos ocultos que constituyen una voz secreta, al margen de la cultura oficial. Hablar de sacrificio es en cierta forma introducir una subversión de orden cultural, evocar todo un universo mental ligado al

mundo mazahua tradicional, a una concepción netamente indígena del universo, y que aparece como en filigrana a través de la visión católica. Porque, de hecho, el sacrificio se impone como el revelador de la realidad última de las cosas, de la muerte, o más profundamente, de la naturaleza de la muerte. Esclarece, de alguna manera, la parte oculta de los fenómenos, justifica su existencia remitiendo su comprensión a causas sobrenaturales. Es éste precisamente uno de los rasgos culturales que dan coherencia a una visión india del mundo, todavía radicalmente ajena a las concepciones occidentales.

EL DÍA Y LA NOCHE

En el pensamiento mazahua, todo sacrificio corresponde pues a la alteración, a la desaparición de un órgano vital necesario para la reproducción de un elemento del universo. Es una muerte ligada a una finalidad específica. Inversamente, podemos también decir que toda muerte responde teóricamente a una exigencia de sacrificio. Esta idea vino a mi mente, como una especie de obsesión, durante uno de mis primeros trabajos de campo, cuando tuve noticia de casos, al parecer múltiples, de decapitación de seres humanos con fines alimentarios. Me pareció que estas creencias merecían ser tomadas en serio, es decir, que no deberían ser tomadas solamente como indicios de acontecimientos cuya autenticidad era bastante dudosa, sino en tanto que piezas de un sistema explicativo de principio de sacrificio, para lo cual era pertinente examinar este fenómeno a la luz de las representaciones cosmológicas que estructura aún hoy el imaginario mazahua.

Comencemos por el sol (*hyaru*), del cual se puede afirmar que es el numen por excelencia de los seres sacrificados. Hasta donde sé, no existe ya ningún recuerdo de un mito de génesis del astro diurno, pero la exégesis indígena que se refiere a su ciclo cotidiano evoca detalladamente las diferentes fases de su renacimiento en el mundo terrestre, nocturno, de su inmersión progresiva en un medio acuático que rodea al espacio visible, y que es descrito a veces como un lago (*hye'e*). Esta precisión es significativa: en efecto, el agua hace las veces de un regulador térmico que evita un sobrecalentamiento del mundo. Enseguida, el sol emprende su carrera matinal; "trabaja" (*pephi*) para fecundar a la tierra y asciende hasta su cenit.³ Progresivamente, sus fuerzas se agotan

³Según diversos testimonios, el sol escala una loma y desciende a partir de mediodía por el otro lado. Esta visión del trayecto del astro diurno se inscribe en la concepción de un espacio de cuatro niveles celestes y cuatro niveles infraterrestres.

y termina por perecer engullido en el abismo terrestre, al occidente (*niwa ne ngibi hayru*). Allí, continúa iluminando el mundo subterráneo, habitado por una humanidad enana, los prolíficos habitantes de un pueblo idéntico a aquel en el que viven los mazahuas sobre la tierra. Después, el sol mismo es objeto de una metamorfosis. El agotado anciano que era renacerá a la vida. Pero él sigue siendo una entidad frágil, amenazada en su trayecto por *tase*, la gran estrella, Venus matutina y vespertina que le dispara flechas e intenta incansablemente asesinarlo a cuchilladas. Aunque escapa a su perseguidor, el sol está inexorablemente condenado a perecer al iniciarse el próximo diluvio, el cataclismo de fuego que acarreará la desaparición del mundo; el astro se romperá en pedazos sobre la tierra. Efectivamente, toda su percepción debe ser definida al interior de una relación dialéctica, puesto que mantiene estrechos lazos de complementariedad con una entidad celeste, la luna (*zana*), astro de género dual, masculino y femenino. Contrariamente a lo que ocurre con el sol, ésta no sufre una verdadera muerte. Se retrae paulatinamente, desde la fase de plenilunio hasta la conjunción, y el cielo se entreabre para permitir que ella se oculte. Después, a partir del cuarto creciente, resurge obedeciendo a un movimiento alterno, metafóricamente comparado al de la cabeza de una tortuga.

La luna es para el sol un elemento amenazador. Los eclipses, en especial, son el signo de una necesidad de agua, es decir, de la sustancia fecundante, y el sol debe responder a esa exigencia de su compañera. Es por esto que las mujeres encintas deben evitar todo medio acuoso. Imperativamente, la conjunción de los astros las constriñe a estar confinadas en sus habitaciones, a fin de eludir todo contacto con objetos maléficos. Una medida muy difundida entre las mujeres embarazadas consiste en ocultar un cuchillo en su faja, a fin de proteger al niño que está por nacer. Si prestamos oídos al discurso indígena, descubrimos que la luna es un astro insaciable, que es literalmente el símbolo del hambre (*zanta*), palabra del mismo origen que *zana*, "luna". Es por esta razón que el astro selenita es eminentemente peligroso y se le compara habitualmente a una boca entreabierta.⁴ Conviene además saber que la luna llena evoca un conjunto de símbolos eróticos: marca la plenitud amorosa (*tsizizana*) y ofrece a la mirada el aspecto de un orificio bucal completamente abierto. Durante los eclipses, la luna "come" (*si'izana*), por una acción a distancia, se alimenta del feto y lo mutila de diversas maneras: puede dejarlo cojo (*mokwa*) o con labio leporino, "comido por la

⁴ El nombre de la fase de cuarto creciente, *te'è zana*, significa además "luna - boca".

luna": *oza e zana*. El astro es reconocido por doquier como una criatura depredadora, devoradora.

LA LECCIÓN DEL MITO

Si para los mazahuas la luna es la reverberación celeste de la muerte, lo es — conviene hacer la precisión — porque este astro porta en sí el signo, la marca del sacrificio de un animal que está configurado en las manchas del astro selenita. Según las tradiciones locales, podría tratarse de un borrego pequeño, de un venado — símbolo sorprendente, pero que puede asociarse a la etimología náhuatl de la palabra mazahua: "las gentes del venado" —, de un conejo (*khwa'a*), imagen ampliamente difundida entre todos los grupos mesoamericanos, o incluso de un perro (*y'o*). Esta última simbolización es objeto de una serie de glosas que se insertan en los relatos del mito del diluvio, conocido en toda el área mazahua. He aquí una variante recopilada en San Felipe del Progreso.

Un hombre cultivaba su milpa. Un tejón le dijo que dejara de trabajar, que el mundo estaba por acabarse, que iba a perecer ahogado. Le aconsejó encerrarse con otros hombres en una canoa, y que llevara morrales con tortillas. El agua llegó. Levantó la canoa, que fue a chocar contra el cielo. El diluvio duró seis meses. Después el agua volvió a bajar poco a poco. La tierra se secó entonces. Estaba cubierta de peces. Los hombres decidieron hacer lumbre y comérselos. El cielo era puro. Parecía de oro. Pronto el humo subió y lo oscureció completamente. Dios envió entonces a un emisario para que hiciera venir ante él a las gentes que habían hecho el fuego. Envío a un zopilote que se acercó a la lumbre y le dieron de comer. Pero ya no regresó. Entonces Dios envió al águila, que agarró al zopilote, lo sumergió por la cabeza en el agua hirviendo. Es por esto que los zopilotes no tienen plumas en la cabeza. El águila terminó por llevar ante Dios a todas las gentes, unas tras otras. Dios los regañó, les cortó la cabeza y se las puso en el lugar del ano. Fueron transformados en perros. Estas gentes eran los ancestros, los gigantes, de los cuales uno encuentra los huesos en la tierra.

Este relato sigue muy de cerca las variantes más conocidas del mito del diluvio que podemos encontrar entre los diferentes grupos étnicos del centro y el oriente de México. Un elemento que sería más específicamente mazahua es el comentario acerca de las plumas del zopilote. En una versión recopilada en San Bartolo del Llano, la oposición zopilote/águila se inscribe en un

código culinario que define las reglas de consumo de la carne: el zopilote es condenado a comer alimentos putrefactos, mientras que el águila, por haber obedecido las órdenes de Dios, recibe alimentación "buena", fresca.

En el relato de San Felipe, tres elementos deben ser destacados para comprender la teoría mazahua del sacrificio. El primero se refiere a peces muertos. Todo hace suponer que se trata de hombres sacrificados y metamorfoseados. La ira divina aparece así como una condena al canibalismo. Considero que esta concepción debe ser vinculada con la de los otomíes, para quienes los peces son símbolos del universo femenino o de penes mutilados. Recordemos que antiguamente, en la sierra norte de Puebla, se arrancaba con los dientes la cabeza del primer pez que se sacaba.

En el mito, el acto sacrílego ocasiona la transformación del hombre en perro (segundo elemento). Se trata de una verdadera puesta al revés del cuerpo humano. El narrador añade que las cualidades pestilenciales de los perros son "al revés" de las de los humanos. En efecto, se considera que los excrementos de los perros son inodoros y que en cambio su aliento es fétido, particularidad que encuentra su explicación precisamente en el hecho de que la cabeza del perro está atrás y su sexo adelante. Los perros son en realidad seres humanos sacrificados, lo que les confiere esa cualidad singular de psicopompos, puesto que conducen a los difuntos al otro lado de un río, al reino de los muertos.

El tercer elemento clave del mito es la referencia a los gigantes. Resulta evidente que se trata de un agregado, como es frecuente en este tipo de mitos donde las superposiciones de temas de un relato son particularmente comunes. De hecho, los gigantes ocupan un gran espacio en el imaginario de los mazahuas. Ellos poblaban la tierra, se nos dice, en un mundo anterior al diluvio —otros informantes disocian sin embargo ambos episodios—. Estos seres caníbales eran de una gran debilidad. Se desplomaban al menor soplo de viento y acabaron por perecer en un torbellino. En otros mitos, un gigante se había apoderado de un hombre y lo tenía encerrado en una cueva con unos borregos. Cuando estaba a punto de ser asesinado, el prisionero asestó un violento hachazo en los ojos del gigante y después huyó escondiéndose entre los borregos, que el monstruo enceguecido intentaba contar con sus manos.

En cada uno de estos relatos los protagonistas pertenecen a épocas ya caducas. Su sacrificio marca el advenimiento de un nuevo mundo, de una nueva raza de hombres. En todos los ejemplos el sacrificio conlleva una metamorfosis: de hombres en peces, de gigantes en piedras.

El concepto de transformación de un estado a otro es uno de los principales puntos de reflexión que encontramos en el pensamiento mazahua. Una vez más, la luna es el arquetipo de este fenómeno. El nexa perro-luna parece aquí fundamental, puesto que, como hemos visto ya, el perro circula entre las categorías desde un doble punto de vista: en tanto que hombre transformado y como psicopompo que une el mundo de los vivos con el de los muertos.

LA BÚSQUEDA DE SANGRE

La antropomorfización de las fuerzas celestes e infraterrestres, marcada por el deseo de la tierra —verdadera réplica del astro lunar— de consumir seres vivos, requiere ahora un paralelo con la representación del cuerpo humano, comparación a la que los mazahuas apelan constantemente. En realidad, la teoría indígena de la reproducción biológica aparece como el paradigma de toda cosmología. Las especulaciones acerca de la simetría de los cuerpos masculino y femenino se presentan exactamente como una duplicación de las relativas al sol y a la luna. En efecto, la unidad del hombre se opone a la dualidad femenina, basada en la existencia de órganos genitales dotados de la propiedad de metamorfosis por retracción al interior del cuerpo, como ocurre con la luna. Por otro lado, la pulsión caníbal del astro lunar se expresa simbólicamente en la mujer durante el acto sexual. Si bien en el hombre el deseo se manifiesta por un “descenso” de la fuerza vital hacia el pene; la mujer, al incorporar para sí esa fuerza, provoca en cambio un debilitamiento progresivo de su compañero. Dicho en otras palabras, ella aspira la sustancia que está en el origen de la fecundación, es decir, la médula de los huesos. El acto amoroso es entonces vivido como una dilución de la identidad masculina, que reduce al hombre al estado de esqueleto. Evidentemente, insisten los informantes, esta cualidad agresiva de la mujer es acentuada por la acción de su vagina dentada, como lo muestra esta reflexión de un hombre a su hijo, en el momento en que iba a tomar mujer: *ya di pale ko. di ki ko erramienta. tal kispí a zibi i muru ni zu* “Estoy viejo. Tengo herramientas. Voy a aserrar los dientes de la vagina de tu mujer”. No es necesario insistir sobre el hecho de que se advierte aquí el carácter devorador de las divinidades terrestre y lunar, así como el del perro, cuya cabeza es, por así decirlo, un auténtico sexo con dientes. Además, la acción de succión de la mujer sobre el hombre reproduce, como hemos visto, el de la luna sobre las mujeres encintas. Pero, de manera más evidente, esta amenaza cristaliza en la figura enigmática de la bruja. Con

este término son designadas las mujeres del pueblo que pueden ejercer su don de ubicuidad. Ellas observan a los niños cuya sangre les apetece, y luego, por la noche, se acercan al fogón, se quitan las piernas y los ojos, y los depositan a un lado de éste. Se volatilizan enseguida bajo la apariencia de una bola de fuego que surca el cielo. Entran a la vivienda y chupan la sangre de sus víctimas, ya sea por la nuca o por el otro extremo de la cabeza. El niño se debilita y llega a morir. Aunque adoptan a veces la apariencia de un tecolote, las brujas son inaprensibles. Para proteger al niño se coloca cerca de él o sobre el techo de la casa una penca de nopal. Una pistola o un cuchillo surten el mismo efecto.⁵ Como quiera que sea, subrayan los informantes de diferentes sexos, la necesidad de sangre es primordial en la mujer, y esto le confiere un carácter altamente peligroso. Aunque es ella la que da la vida, es ella también la que quiere arrancarla.

Examinando de cerca estas creencias sobre las mujeres-tecolote, aparece infaliblemente una serie de metáforas sexuales. El pie (*kwa'a*) que se quita la mujer, nos confirman los comentarios de los informantes indígenas, es un verdadero sexo, un pene. Los ojos hacen las veces de *muru*, "testículos", término fonéticamente semejante al que se utiliza para designar el ojo "torcido", es decir, el ojo femenino: *muru*. Curiosamente, cuando se expresan en español, los mazahuas le adjudican con frecuencia al aparato sexual femenino el nombre de "huevo" (recordemos que en el habla popular a los testículos se les llama "huevos"). En otros términos, la mujer bruja se deshace de su sexo masculino para llevar a cabo su acción depredadora. Después retoma su forma bisexuada mujer/hombre. La operación aparece como ineluctable, puesto que, así lo confirman todos los testimonios, la mujer cambia de sexo a intervalos regulares, y esta mutación está ligada a su necesidad de sangre (*khi*), es decir, de esperma. Es lo que los mazahuas llaman la "necesidad" de la mujer, su insaciable deseo, su "boca" (*ne'e*). El niño es así una prolongación del pene, un "pequeño diablo" (*s'imbante*), la necesidad de sangre/esperma recae pues sobre el sustituto del pene, ese *s'imbante* cuya cabeza es el elemento frágil que evoca metafóricamente el glande (*nyi'i*).⁶ Ahora bien, esta actividad depredadora es siempre mortífera, ya que el pene es separado del cuerpo, es "aprisionado" y transformado en niño. La sustancia medular se agota al paso de los años por transfusión desde el cuerpo del

⁵ Estas medidas son idénticas a las que se toman en ocasión de un eclipse, para alejar al astro lunar del niño que va a nacer.

⁶ *Mbante* significa "larga vida" y designa asimismo al falo. La terminología de parentesco revela que el padre llama a su hijo *msí'i*, es decir, "mi piel", "mi prepucio".

hombre al de la mujer, al igual que la fuerza solar se degrada a lo largo de su carrera vespertina, "de niño a viejo", según la expresión mazahua.

Esta noción de incorporación del pene en el cuerpo femenino debe ser comparada con el simbolismo de los huesos, ya que la tierra es, según hemos visto, la depositaria de los huesos de los gigantes, fuerzas masculinas desvitalizadas. En respuesta a una pregunta sobre este tema, un informante me explicó que la mujer poseía un hueso supernumerario, aquel que en la tradición bíblica ha sido extraído por Dios del cuerpo de Adán para crear a Eva. Ahora bien, el hueso (*ndoy'e nzo'e*) es un símbolo del perro (*ndoy'o, nzoy'o*) puesto que los dos términos tienen el mismo origen. El perro está ante todo vinculado con la noche, con el mundo uterino, con el mundo de los ancestros.

Durante su trayecto nocturno el sol ilumina el mundo infraterrestre, sede del fuego (*síwí*), que como sabemos es el lugar donde se opera la metamorfosis, la consumación total (*sipi*). Es exactamente ésta la imagen que dan las mujeres mazahuas, cuya denominación está ligada al mismo término, *sibi*, que es el nombre con el que se designa al fuego.⁷ Es asimismo el símbolo de la presencia masculina en el cuerpo femenino. El fuego (cuyo santo patrono es San José) aparece entonces como un elemento transformador, tanto en las profundidades infraterrestres como en la mujer "caliente" (la "bola de fuego" de las mujeres-tecolote). En este mismo registro, conviene subrayar el hecho de que los mazahuas tienen una visión de las relaciones interétnicas en términos de intercambios térmicos que se encuentran explicitados en la expresión *na hpa i si yo pobre, na hotru i si yu bota* "la sangre de los indios es caliente, la sangre de los ricos es fría". Según un informante, cuando los "ricos" (los mestizos) hacen el amor con sus mujeres, no encuentran sino un cuerpo frío. Es por esto que buscan a las jóvenes indias, cuyo calor interior está ligado a la sangre menstrual y a la luna. Está fuera de toda duda que esta concepción tan sexualizada del sacrificio como modelo del proceso de reproducción del cosmos está connotada de valores que le otorgan una auténtica trascendencia. En efecto, ¿no es significativo que el nombre del orgasmo, de la intensidad suprema del placer (*kijmi*), sea casi homófono del término que se aplica al dios cristiano (*kjimi*) y que se podría traducir como "emanación de lo sagrado"?

⁷ *Sipi* significa a la vez "vagina" y "castración", según se infiere de las representaciones evocadas líneas atrás.

SACRIFICIO Y SIMBOLISMO DEL ESPACIO

Si bien es cierto que la comprensión del sacrificio nos remite a códigos simbólicos ocultos, ésta puede apoyarse, sin embargo, en la observación de los lugares en los cuales se inscribe, es decir, ciertos puntos privilegiados del entorno. Los mitos acerca de los cerros nos invitan a esta lectura "topográfica" del sacrificio.

De acuerdo con la lógica mesoamericana, el pensamiento mazahua define series de polaridades basadas en la oposición macho/hembra. Geográficamente, la región está enmarcada por dos eminencias montañosas: el cerro de Jocotitlán al noreste y el Nevado de Toluca al suroeste. Se dice que el primero es macho y el segundo hembra.⁸ Para todos los mazahuas de la región, éstos forman una pareja y son objeto de peregrinaciones en épocas de sequía. Hoy día, este dualismo ya no parece aplicarse a otros elementos significativos del espacio, aunque ese tipo de dicotomía subsiste en la percepción del cuerpo humano. En efecto, la parte superior del cuerpo está asociada a Dios: se le llama *insa'a palesito*, "mitad del padrecito (el sacerdote católico)". La parte de abajo es el dominio del diablo, *insa'a ke peko nampephi*, es decir, la mitad de la fuerza que "trabaja". Este tipo de oposición, inscrita en una dialéctica de lo puro y de lo impuro, no deja de recordar la que existe entre el cerro de Jocotitlán y el Nevado de Toluca, ya que el primero está vinculado a un principio de pureza, el segundo al demonio. Esta deidad mayor reina al interior de una cueva —donde el suelo es de oro— e invita a los indios a recibir riquezas, sin pedir a cambio prestaciones de trabajo. En ocasiones, el diablo se deja ver en forma de una serpiente. En lo más alto del cerro se extiende una laguna, en la cual se arroja la gente que le ha vendido su alma al diablo, y que un remolino se lleva inmediatamente.

Al pie del cerro de Jocotitlán se yergue la loma de Santa Teresita, que era, en los tiempos antiguos, su propia hermana. Éstos riñeron y decidieron separarse. En ese momento los árboles frutales que crecían en el cerro de Jocotitlán fueron a fijarse sobre la loma vecina. Todos los Sábados de Gloria, cuando termina la Semana Santa, la loma de Santa Teresita se abre durante una hora y es posible ver a los hombres que viven en el interior, en medio de un jardín. Los imprudentes que se retrasan y no salen a tiempo se quedan

⁸ El nombre mazahua de "Joco" (*tatagemuru*) puede ser traducido por "Señor" o "Amo", es decir, principio masculino. El Nevado de Toluca es comparado con una mujer blanca, acostada, identificada con la Inmaculada Virgen María.

encerrados hasta el año siguiente (el nombre de las cuevas, *to'o*, significa también "sepultura"). Una vez más, estamos en presencia del principio de enclaustramiento, como lo expresa el verbo *sant'a*, "guardar en la boca", construido sobre el sustantivo *zana*, "luna", ya que el aspecto lujurioso de la cueva corresponde tanto a la visión del mundo subterráneo, de la luna (numen de la riqueza), como a la de la mujer encinta.

Entre las representaciones más significativas de las entidades del sacrificio se destaca la figura mítica de la sirena, divinidad acuática, criatura mitad animal, mitad humana, que acecha a los hombres en cuanto se sumergen en un medio líquido. Ella los lanza entonces en un torbellino y los mutila en ciertas zonas específicas del cuerpo. En primer lugar aspira el cerebro y los ojos, después les arranca las uñas para hacerse collares, finalmente los castra con sus dientes, antes de dejarlos subir a la superficie. Las glosas indígenas relativas a esas creencias son bastante confusas, aunque, si queremos descifrar su sentido oculto, no me parece demasiado aventurado pensar que el cerebro es una especie de equivalente simbólico de la médula, en razón de su consistencia. Por otra parte, ya hemos señalado líneas atrás la relación imaginaria entre los ojos y los testículos, que no es necesario retomar aquí, en la medida en que ese relato hace referencia explícitamente a la actividad castrante de la divinidad acuática. La noción de remolino confirma el fenómeno de succión por parte de la mujer. Es cierto que el "aire" femenino ocupa un gran espacio en las fantasías de los hombres mazahuas. Según distintos informantes, ese movimiento atmosférico nefasto, ese llamado de aire vagina (*oturu*) está ligado a la "temperatura" de la mujer, y participa con excepcional poder. Extraña propiedad ilustrada por diferentes narraciones relativas a las brujas. He aquí una de las más populares:

Una mujer estaba en su casa. Estaba cosiendo cerca de su bebé. De repente vio un hilo que colgaba del techo y que llegaba hasta su hijito. Lo cortó con las tijeras. Al día siguiente encontró sobre el techo de su casa un guajolote muerto. Hizo averiguaciones en el pueblo, y descubrió a una mujer muerta en su cama, con el cuello tronchado. Era ella, la bruja.

De este relato se deduce que la succión de la sangre del niño se hace, a distancia, por medio de un hilo que sube hasta el ave réplica de la mujer, el guajolote, símbolo del fuego nocturno y del mundo uterino que, por este hecho, lleva la marca de la sangre menstrual. Al cortar el hilo, la mujer suprime la alimentación del volátil, al tiempo que lo decapita, ya que el hilo no es otra cosa que su propio pescuezo, desmesuradamente alargado.

CONCLUSIÓN

Los mazahuas son buenos cristianos. Asisten regularmente a los oficios religiosos, solicitan a los sacerdotes misas para cada uno de los grandes acontecimientos inscritos en su calendario ceremonial. A través del culto de los oratorios mantienen redes de parentesco de tipo patrilineal, que constituyen un verdadero armazón de la organización social tradicional. Si veneran un gran número de imágenes religiosas de la hagiografía católica es porque confían en la Virgen de Guadalupe y en los santos, para que protejan a la comunidad contra las agresiones más diversas. A la disposición de los etnólogos acumulan sutiles exégesis sobre Adán y Eva, el Purgatorio o el Paraíso. Asisten asimismo al auge progresivo de la religión protestante en la zona, debido a la enérgica acción de los misioneros, cuyo mensaje encuentra un eco cada vez mayor en el medio indígena. Su sistema de valores tradicional se modifica profundamente día con día. De hecho, si uno se limita a una etnografía "de superficie" —para emplear una metáfora tomada del lenguaje de la arqueología— pocos elementos culturales diferencian a los mazahuas de las otras poblaciones indígenas de la meseta de Toluca. Y sin embargo, existe sin lugar a dudas una identidad mazahua que no es únicamente preservada por la resistencia de un idioma autóctono. Esta identidad se arraiga en una visión del mundo cuyos fundamentos tienen un evidente origen prehispánico, y cuya lógica interna pone de relieve cierto número de postulados que explican la economía general del cosmos, a través del idioma de la corporalidad.

Así, descubrimos que el sacrificio se plantea como la exigencia primera de toda sobrevivencia, y que no hay nacimiento posible sin muerte previa, ya sea sobre la tierra o en cualquier punto del espacio. El intercambio sexual entre el hombre y la mujer esclarece la naturaleza de las transferencias de energía que se dan entre los dos principios activos de la reproducción biológica, así como la ruptura violenta del elemento masculino. Esta dimensión depredadora del cuerpo femenino es explicada mediante una serie de creencias acerca de su equivalente celeste, la luna, cuya voracidad pone en peligro la vida del feto. El mismo fenómeno es perceptible en el mundo infraterrestre, devorador de cadáveres, o entre las brujas, las mujeres que chupan sangre.

Pero la muerte no representa sino uno de los aspectos de la operación del sacrificio, ya que el otro es la metamorfosis de la víctima. Esta trasmutación puede adoptar diversas apariencias: por el cambio de estado del sol del este, identificado con un anciano, que surge por la mañana en el oriente bajo los

rasgos de un bebé que emerge de un medio placentario; o incluso por la transformación de la sustancia medular en feto, en el cuerpo de la mujer.

Todo este simbolismo del sacrificio opera sobre un registro oculto, ya que corresponde al universo del "diablo", quien rige a la vez la pulsión de vida y la de muerte. Si las claves del sistema cosmológico mazahua aparecen tan secretas es porque ellos sitúan al demonio en su justo lugar, y nos muestran cómo pensar el universo a través del idioma de los sexos. Por lo que respecta a los postulados de la religión cristiana, no existe verdadera contradicción, ya que el sacrificio del hijo de Dios —identificado con el sol— entra de manera lógica en el sistema explicativo indígena.

En los tiempos antiguos, me decía un día un anciano de San Felipe, nuestros ancestros no veneraban más que a la luna. Ilusión de la memoria, pero que deja entrever, sin embargo, una secreta polarización del pensamiento indígena sobre el astro nocturno, cuyo misterio fascina aún hoy día a todos los mazahuas. En las profundidades de la noche, él habla de *khimi*, nombre de la sangre, nombre de Dios, es decir, del sacrificio, del cual el cuerpo femenino, reino de la muerte, manifiesta la exigencia para evitar el caos.

Nacer y morir, ascender y descender, tal es el sentido oculto de la vida.

ABSTRACT

In this article it is shown, how does exist a "Mazahua" solid identity, in spite of conclusions for a "surface ethnography" that supposes the mazahua people is practically disappeared. The basic plot, is the proposal that said identity is settled down in a world's sight which inside logic, highlights thesis explaining the cosmos general economy, by means of the bodily language expression.

REFERENCIAS

AMADOR HERNÁNDEZ, Mariscela

- 1976 *Gramática del mazahua de San Antonio Pueblo Nuevo*, tesis, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

ARIZPE, Lourdes

- 1975 *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las "Marías"*, México, SEP, Col. Sepsetentas: 182.
- 1978 *Migración, etnicismo y cambio económico. Un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México*, El Colegio de México.

RUIZ DE CHÁVEZ, Glafira

- 1979 *Contribución al estudio de los mazahuas. Estudio Etnográfico*, tesis, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

GÓMEZ MONTERO, Raúl

- 1979 *Las mayordomías hereditarias entre los mazahuas de los barrios de la villa de San Felipe del Progreso, Estado de México*, tesis, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

IWANSKA, Alicia

- 1972 *Purgatorio y utopía. Una aldea de los indígenas mazahuas*, México, SEP, Col. Sepsetentas, 41.

SOUSTELLE, Jacques

- 1937 *La famille Otomi-Pame*, París, Institut d'Ethnologie.

YHMOFF CABRERA, Jesús

- 1979 *El municipio de San Felipe del Progreso a través de la Historia*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.