

DEVENIRES

Artículos

MIGUEL ÁNGEL URREGO ARDILA Reformas o revolución. Las incertidumbres del comunismo y las izquierdas en México...

RAUL VILLASEÑOR TALAVERA
Y HUGO RODRÍGUEZ URIBE Discurso y emancipación de la consciencia: contribuciones desde la pedagogía crítica

Dossier

Filósofas de la Modernidad temprana

DOMINIQUE RABY Xochiquétzal múltiple. Amor y sanación en la filosofía (palabra-acción-mundo) femenina prehispánica

GABRIELA DOMEQ Estrategias retóricas y usos de la Biblia en el *Traité de la morale et de la politique* de Gabrielle Suchon

JULIA MUÑOZ VELASCO Los mundos fantásticos de Margaret Cavendish

AÍDA ATENEA BULLEN AGUIAR La pintura y la ciencia de María Sibylla Merian...

Traducción

MARTIN HÄGGLUND Materialismo radicalmente ateo: una crítica a Meillassoux

Entrevista

ÍÑIGO SÁNCHEZ, RUBÉN SÁNCHEZ
Y CHRISTIAN DUECKER Nihilismo y sentido. Entrevista a Costantino Esposito



XOCHIQÚETZAL MÚLTIPLE. AMOR Y SANACIÓN EN LA FILOSOFÍA (PALABRA-ACCIÓN-MUNDO) FEMENINA PREHISPÁNICA

Dominique Raby
El Colegio de Michoacán
dominiqueraby@colmich.edu.mx

Resumen: Este trabajo pretende analizar las características de una filosofía femenina a través de palabras y prácticas nahuas prehispánicas. Se discuten primero las grandes líneas de lo que se conoce como filosofía indígena, para preguntarse luego cómo se pueden pensar las aportaciones femeninas, en particular desde una sociedad patriarcal como la nahua prehispánica. La poesía de amor y los sortilegios de curación que hacen referencia a una figura femenina fundamental, Xochiquétzal, diosa de las flores y de la sexualidad, parecen el lugar idóneo para encontrar estas aportaciones. Las características diversas y contradictorias de esta figura, invocada y encarnada por las mujeres, permiten expresar ideas (palabras-acciones-mundo) que interrogan y hasta contradicen las normas de género. Así, a través del análisis de los textos en náhuatl, el Árbol florido de Xochiquétzal se constituye como un lugar-pensamiento (Watts 2013) fundamental para una filosofía femenina.

Palabras clave: Náhuatl, nahuas, mujeres, poesía, curanderas, filosofía indígena.

Recibido: septiembre 1, 2025. **Aceptado:** noviembre 20, 2025.

XOCHIQUETZAL MULTIPLE. LOVE AND HEALING IN PRE-HISPANIC FEMININE PHILOSOPHY (WORD-ACTION-WORLD)

Dominique Raby
El Colegio de Michoacán
dominiqueraby@colmich.edu.mx

Abstract: This article seeks out the characteristics of a pre-Hispanic feminine philosophy through Nahuatl words and practices. It begins by discussing the main lines of what is known as indigenous philosophy, in order to ask if characteristically feminine contributions can be found therein, despite the patriarchal character of Nahuatl society. An idoneous place to look for such contributions seems to be the love poems and healer's spells in which a fundamental female figure appears: Xochiquetzal, the goddess of flowers and sexuality. The diverse and contradictory characteristics of the goddess, invoked and personified by women, allow for the expression of ideas (words-actions-world) that question and even defy gender norms. Through the analysis of Nahuatl texts, Xochiquetzal's Blooming Tree appears as a fundamental Place-Thought (Watts 2013) for a feminine Nahuatl philosophy.

Keywords: Nahuatl, Nahuas, women, poetry, healers, indigenous philosophy.

Received: September 1, 2025. **Accepted:** November 20, 2025.

Introducción

En este trabajo, mi intención es rescatar una filosofía femenina a través de las palabras y prácticas de las mujeres nahuas prehispánicas, en particular la poesía de amor y los sortilegios de curación que hacen referencia a una figura divina femenina, Xochiquétzal.¹ Para emprender una reflexión sobre una filosofía femenina en el México nahua prehispánico, se necesita sin embargo un breve examen previo de lo que se entiende por “filosofía indígena”. En efecto, tal reflexión se ubica en la intersección de dos poblaciones que han sido excluidas por el canon filosófico tradicional: las mujeres y los pueblos indígenas.

Así, cuando el filósofo e historiador Miguel León-Portilla publicó su obra clásica *La filosofía náhuatl* en 1956, resultado de su tesis de doctorado, no encontró de inmediato anuencia en la academia sobre la existencia de tal filosofía. Para el autor, más allá de la cosmovisión y de las respuestas implícitas de la mitología, los sabios nahuas manifiestan “la percepción explícita de problemas en el ser de las cosas”, al preguntarse “cuál es su sentido y valor, o yendo aún más lejos, inquieten sobre la *verdad* de la vida...” (1974 [1956]: 55). Esta percepción e inquietud filosófica era, según el autor, particularmente sensible en la poesía náhuatl. Sin embargo, en el extranjero el libro fue traducido en inglés y en francés como “El pensamiento azteca”, evitando así (por lo menos en la portada) una afirmación sujeta a controversia. Al publicarse la versión francesa, un reseñador (antropólogo) opinó que, en cuanto a la “cuestión filosófica” central en el libro, la demostración “no convence”; aunque la idea

¹ Este artículo retoma en parte y desarrolla una conferencia impartida en el ciclo “Mujeres indígenas: pasado y presente” del Museo de la Mujer de la Ciudad de México, el 15 de agosto de 2024. Agradezco al Museo de la Mujer por su invitación, y a las y los participantes por sus interesantes comentarios y preguntas. El título de la conferencia y del artículo, “Xochiquétzal múltiple”, está inspirado por el trabajo de la filósofa-antropóloga AnneMarie Mol, “El cuerpo múltiple” (2023 [2002]).

seduce, en parte porque subraya la presencia, en cualquier cultura, de individuos que expresen opiniones divergentes a la norma (Désveaux 1986: 155). A pesar de estas primeras reacciones un tanto reticentes, no cabe duda de que esta obra abrió camino para pensar la filosofía más allá de las tradiciones europeas.

Así, la necesidad de abrir la definición de la filosofía, de tal manera que contemple y dialogue con tradiciones no occidentales, ha sido recientemente subrayada por varios filósofos (por ejemplo, Marshall 2019, Van Norden 2017). En México, el estudio de las filosofías indígenas está ya bien arraigado, con obras tempranas como la del filósofo-etnógrafo Carlos Lenkersdorf (2002, Cáceres Centeno 2013) y otras más recientes (por ejemplo Maffie 2014, 2019, Sánchez-Antonio 2020).² Esta reflexión está íntimamente vinculada a la larga tradición de estudios antropológicos mesoamericanistas, que han considerado los mismos conceptos, metafísicas y éticas desde su propia perspectiva, y bajo denominaciones que por cierto siguen siendo usadas y debatidas por filósofos. Un espíritu decolonial marca varios de estos estudios al subrayar la importancia de revalorizar tanto las civilizaciones antiguas de México, y en particular la nahua o “azteca” (más afines, desde criterios occidentales, a tener una forma de filosofía), como las poblaciones indígenas actuales, las cuales tienen mucho que aportar para repensar el mundo occidental (para América Latina, véase el metaanálisis en Correa Mautz 2024). Como antropóloga de perspectiva decolonial convencida de la importancia de la interdisciplinaridad, mi postura es entonces enteramente favorable a un reconocimiento de una filosofía indígena definida según sus propios parámetros (y no desde la filosofía occidental). Este reconocimiento coincide con la idea de repensar las “cosmovisiones” y “creencias” como una verdadera ética de vida. Esta ética corresponde en antropología a la noción de “Buen Vivir”, traducción armonizada de varias expresiones similares en lenguas indígenas de las Américas, principalmente de

² No incluyo aquí los trabajos de Sebastian Purcell quien, aunque presente una interesante perspectiva comparativa entre filosofías europeas y azteca (2020), basa su construcción de un concepto como *netiliztli* (2017) sobre evidencias muy tenues e imprecisiones en la traducción del náhuatl.

América Latina. En dos palabras, el Buen Vivir es un concepto de bienestar colectivo, basado en relaciones de reciprocidad y ayuda mutua, cuyo valor fundamental es el respeto de la vida y del medio ambiente, y donde los elementos del medio ambiente son sujetos de relación en vez de objetos de explotación (Langlois 2012).³ El Buen Vivir implica una complementariedad de los sexos, que no siempre es el equivalente de equidad de género (regresaré sobre este punto más adelante).

Pero hay más. Hoy en día, fruto de diversas iniciativas en educación intercultural (por ejemplo, Reed-Sandoval 2014), se nota en México un interés creciente entre jóvenes estudiantes de origen indígena por examinar los conceptos propios de su cultura desde un ángulo filosófico. Esta tendencia ya está arraigada en América del Norte donde surgieron reflexiones por filósofas y filósofos de origen indígena (ver por ejemplo la compilación de Waters, 2004), que vienen apoyar y enriquecer la visión decolonial de una filosofía autóctona en las Américas. Lauren Eichler (2018: 8-10) proporciona una muy útil síntesis de estos trabajos de filósofos indígenas, en lo que ella llama los “tres principios de la metafísica de la lógica indígena”. Este marco, que sintetizo a continuación, se puede sin mayor dificultad aplicar a la filosofía y ética relacional nahua y a la reflexión en América Latina sobre el Buen Vivir. En un espíritu interdisciplinario, agregó entre paréntesis lo que podemos considerar equivalentes antropológicos de las mismas ideas.

1. Una concepción de la verdad como local. Los pueblos tienen diferentes versiones de la creación del mundo (principal ejemplo aquí de Eichler), y se acepta, en contraste con los dogmas cristianos, que otras poblaciones puedan tener un conocimiento y experiencias distintas. En ausencia de una jerarquía de diferencias, los individuos se consideran como iguales involucrados en relaciones y procesos (corresponde a una forma del “posicionamiento situado” de Haraway 1988 y a la noción de (in)dividuo de Strathern 1988, donde la persona es un ser social antes de ser un individuo).

2. En consecuencia, existe un énfasis en relaciones éticas: lo Bueno no es un concepto abstracto sino una forma de interrelacionarse, regida

³ En América Latina, el Buen Vivir cobra una dimensión política vinculada a la autodeterminación de los pueblos indígenas, una cuestión que rebasa el marco del presente trabajo.

por las tradiciones, y que implica tomar acciones correctas y desarrollar relaciones sanas. Acciones y performances con sentido y valores son tan importantes como el lenguaje; son formas de transformar la realidad y el mundo a través de las relaciones, y últimamente crear una verdad conforme a la moralidad de estas acciones. Estas relaciones éticas involucran seres ambientales y no humanos, es decir, el Buen Vivir (sobre la importancia de acciones y reciprocidad en el México indígena, ver Magazine 2015, 2020 y Pitrou 2016; también Maffie 2014).

3. El mundo entonces es vivo, y debe ser abordado de manera respetuosa, personal y como persona(s), con cuerpo, mente y espíritu. Las entidades que componen el mundo están involucradas en relaciones entre ellas y con los humanos; así, pueden influir sobre la vida de los humanos (es decir, los no humanos: animales, plantas, objetos, elementos ambientales, etc. Ver, por ejemplo, Descola 2012, Santos Granero 2009, Viveiros de Castro 1998, también Watts 2013).

Además, los tres principios subrayados por Eichler están basados en una visión inclusiva que permite (al contrario, nos dice, de la lógica clásica occidental) la resolución de los dualismos y diferencias (Lévi-Strauss 1992 aborda esta característica en la cosmovisión nahua prehispánica). Un ejemplo particularmente claro es la importancia, en varias culturas indígenas, de una tercera categoría de género, que trasciende las categorías de hombre y mujer (Eichler 2018: 8; véase Saladin d'Anglure 1986, 2012, Bacigalupo 2003). En lo que sigue llamaré esta visión inclusiva el *principio transversal* de la filosofía indígena.

Ahora, ¿cómo podemos pensar la contribución de las mujeres a una filosofía nahua concebida bajo estos principios generales? Eichler subraya las similitudes entre las críticas que feministas occidentales y filósofas y filósofos indígenas formulan a la filosofía clásica, para proponer una alianza productiva;⁴ pero no abunda en las características de una filosofía femenina indígena. Propongo, a lo largo de este artículo, revisar esta

⁴ Ciertas filosofías occidentales, como la de Guattari y Deleuze (2004), parecen más adaptadas para pensar el mundo indígena que el canon filosófico tradicional, pero también necesitan complementarse por una perspectiva de género (véase Raby 2019, y las reflexiones de Fischer 1999, Sahlins 1996).

cuestión a partir de mi conocimiento de la sociedad nahua prehispánica. Pero, antes, destacaría tres puntos interrelacionados, indispensables para desarrollar la discusión: la dimensión patriarcal de esta sociedad, las consecuencias en cuanto a los textos disponibles y la naturaleza a menudo contrahegemónica del discurso femenino nahua.

1. Los trabajos de mujeres indígenas de América del Norte (sean filósofas o de otras disciplinas) enfatizan la dimensión igualitaria de estas sociedades indígenas, aun en términos de género, y la dimensión destructiva del Estado colonial, quien impuso su lógica patriarcal (por ejemplo Waters 2003, Watts 2013). Pero la sociedad nahua es una sociedad patriarcal *desde tiempos prehispánicos*, es decir una sociedad marcada por un conjunto de formas de dominación del sexo masculino sobre el femenino. Por ejemplo, el hombre era considerado como el principal origen del linaje, los puestos más prestigiosos de poder político y religioso eran ocupados por hombres; existía un doble estándar en materia de sexualidad, donde los hombres tenían más libertad que las mujeres, y la poligamia era común entre las élites. Al igual que en otras sociedades de América, el Estado colonial tuvo un efecto destructor. Debilitó fuentes de prestigio y poder económico femenino, mientras introdujo nuevos rasgos patriarcales y fortaleció los ya presentes en la sociedad nahua (véase Kellogg 1997). Es decir que la sociedad nahua prehispánica, previo a estos cambios que siguen afectando las comunidades actuales, se puede considerar como un ejemplo de un “patriarcado de baja intensidad” (Segato 2013), y como tal puede aportar ideas interesantes para repensar las relaciones de género.⁵ Un “patriarcado

⁵ Segato (2013: 69-99) propone los términos “patriarcado de baja intensidad” y “patriarcado de alta intensidad” para distinguir entre dos sistemas de relaciones de género patriarcales. El “patriarcado de alta intensidad” corresponde al “mundo Estado” moderno colonial, y sus principales características son el binarismo uno/otro de los sexos y una letalidad que se expresa en particular en el feminicidio (ver también Labrecque 2005). El “patriarcado de baja intensidad”, por su parte, es pensado desde el “mundo aldea”, es decir principalmente comunidades indígenas de América Latina. No se trata de dos mundos aislados; al contrario, el “mundo aldea” es atravesado de intrusiones coloniales. Pero no cabe duda de que la distinción es útil analíticamente. Aun cuando la organización social de los antiguos nahuas corresponde a una forma de Estado, sus características en términos de relaciones de género se acercan más a un patriarcado de “baja intensidad”. Cabe señalar que las fuentes nos describen principalmente las élites, y tenemos poca información sobre las relaciones de género entre el pueblo. La

de baja intensidad” se caracteriza en particular por la noción de complementariedad de los sexos, que atraviesa desde la división sexual del trabajo hasta la cosmovisión, en los ámbitos simbólicos, domésticos, públicos, y (de manera menos marcada) políticos; incluye también la presencia de un tercer género.⁶ Además, en la sociedad nahua la violencia conyugal era un comportamiento despreciado (al contrario de sociedades europeas de la misma época, quienes la permitían, véase Raby 2015).

Es importante no perder de vista que esta complementariedad, en el caso nahua, se inserta en la jerarquía de género (en intersección con edad y clase) que impregna todos los ámbitos. Así, si es cierto que el mundo está dividido en principios femeninos y masculinos en apariencia equivalentes, no cabe duda de que existe un valor diferencial (según la expresión de Hérítier 2002) asociado al lado femenino, que es en general más negativo (por ejemplo, el Oeste es asociado a las mujeres y a la muerte, mientras que el Oriente, como espacio de nacimiento del sol y de vida, lo es a lo masculino). Es decir, la “igualdad” que propone la “metafísica de la lógica indígena” expuesta anteriormente (principio 1) debe ser matizada al incluir cuestiones de género en sociedades de América Latina caracterizadas por la presencia del patriarcado, aun cuando sea de “baja intensidad”. De ahí la importancia particular de delinear los aportes de una filosofía femenina en estas sociedades. De hecho, el feminismo comunitario indígena de América Latina reconoció esta contradicción entre Buen Vivir y jerarquía de género. Plantea entonces la necesidad de repensar la complementariedad humana y cosmogónica fuera del patriarcado y de la heteronormatividad. Aquí, la reflexión sobre el cuerpo femenino como cuerpo-territorio es particularmente importante; la violencia o el cuidado hacia el cuerpo femenino se reflejan en el territorio, que es el mundo vivo tal como se presentó en el principio 3 (Cabnal 2010, Paredes 2013; véase también Varea y Zaragocin 2018, Watts 2013).

ausencia de poligamia en las clases bajas y la centralidad del trabajo para la unidad doméstica permiten pensar que la complementariedad de los sexos era particularmente importante en estas clases.

⁶ Cabe señalar que el reconocimiento de un “tercer género” puede variar sustancialmente en sociedades mesoamericanas según la época y la región (véase por ejemplo Olivier 2004 Mirandé 2016).

2. La contribución femenina nahua a la filosofía se realizó no sólo en palabras, sino también en performance y acciones o prácticas, que son formas de transformar la realidad y el mundo (principio 2). Así, en ausencia de tratados filosóficos, la filosofía nahua, incluyendo la femenina, se encuentra en palabras que son parte de performances –la poesía cantada que León-Portilla identificó como la primera fuente de información sobre la filosofía– y de acciones rituales que pretenden transformar la realidad (los sortilegios, en ciertos aspectos similares a una poesía). Pero estas palabras-acciones-mundo (para resumir el principio 2) son reportadas en documentos escritos por y para los hombres en la época colonial. Las informaciones sobre las mujeres son fragmentarias y en general tratadas como secundarias en importancia por quienes elaboraron estos documentos, nahuas o españoles. Todo ejercicio de interpretación debe ser cauteloso en estas condiciones de doble sesgo: de género y colonial. De hecho, podemos decir que hoy en día por lo general sigue presente este proceso de invisibilización de las mujeres en trabajos sobre filosofías indígenas.

3. Sin embargo, este contexto general nos remite a una dimensión particularmente interesante aquí. Irónicamente, quizás las mujeres nahuas prehispánicas son (de manera colectiva) las que más “expresan opiniones divergentes a la norma”, según la expresión de Désveaux anteriormente citada. Pues las mujeres piensan y practican desde posicionamientos fragmentados en la organización familiar y social patriarcal (madres-esposas, suegras, hijas...), desde cuerpos femeninos y sexuados, y desde acciones asociadas a trabajos que son tradicionalmente los suyos, como los cuidados, la sanación o las actividades nutricias. Sus palabras y acciones emergen desde *posicionamientos situados* como mujeres, cuyas identidades son atravesadas por varias intersecciones dentro de una sociedad patriarcal.⁷ Veremos más adelante cómo una filosofía femenina nahua utiliza sutilmente estas contradicciones entre la igualdad fundamental en la filosofía indígena (principio 1) y las desigualdades de género.

⁷ Ver los trabajos clásicos de Abu-Lughod (2011 [1990], Jordan y De Caro 1986, Radner y Lanser 1987, Raheja y Gold 1994, etc.; podemos pensar también, para las mujeres nahuas prehispánicas, en Quezada 1975.

Las reflexiones anteriores fueron parte de la hipótesis principal de mi tesis de doctorado (Raby 2003), donde analicé lo que llamé (siguiendo a Ortner 1990) “discursos contrahegemónicos” (o diferentes en ciertos aspectos a la norma), en términos de la representación más o menos importante de las mujeres en ciertos grupos sociales (élite político-religiosa, poetisas, parteras y curanderas). Como en cualquier sociedad patriarcal, la sexualidad es el dominio donde se concentra el control social más intenso hacia las mujeres. Es de esperar entonces que ahí encontraremos las articulaciones más complejas entre poder y resistencia (Abu-Lughod (2011 [1990]: 182-183). Para analizar cómo este nexo se refleja también en la filosofía femenina nahua (entendida como palabras y acciones arraigadas en un mundo como persona), me concentraré aquí en la figura que representa la sexualidad femenina (o más bien, el aspecto más positivo de esta sexualidad): Xochiquétzal, persona divina que es a la vez flor, sexo y juventud. Necesitamos entonces una breve descripción de sus características.

Xochiquétzal: una flor en el tiempo-espacio

Xochiquétzal (Flor-Pluma preciosa) era para los nahuas la diosa o persona divina (*teotl*) asociada a la juventud, la belleza, el amor y la sexualidad, las flores, la música-poesía, y los trabajos del telar. Es decir, representa como persona la juventud y la belleza tanto humana-femenina (como joven mujer sexuada) como del mundo ambiental (las flores, las aves, el agua de la temporada fértil), y de los artefactos (los preciosos textiles tejidos por las mujeres, las artes).⁸ Xochiquétzal tiene como doble masculino al joven Xochipilli, asociado a la música, el baile y las flores. Todo esto parece muy positivo, sin embargo, como es de esperar

⁸ La dimensión de fertilidad maternal, sin embargo, es encarnada de manera más completa por el conjunto de diosas-madres asociadas a la Tierra, la Luna y los trabajos del telar. Sobre la organización de los dioses nahuas a partir de elementos compartidos que cobran más o menos importancia según el conjunto personificado, ver en particular López-Austin 1994, el análisis de los trabajos de López-Austin en Descola 2012, y Dehouve 2021.

en una sociedad patriarcal, la sexualidad, y particularmente la femenina, es también (ante todo) peligro y transgresión.⁹ Así, a través de Xochiquétzal la sexualidad es simultáneamente valorizada y despreciada. De un pedazo de su sexo salieron las flores, afirma un mito, pero se lavó dos veces: salieron primero las flores de mal olor, y después las de buen olor (véase Dupey García 2013). Esta aparente contradicción entre aspectos positivos y negativos de la sexualidad se resuelve aquí por una organización a la vez moral, espacial y temporal, en lo que Dehouve (2019) llama una contracción espacio-temporal. Así, las características de la persona divina se pueden dividir en dos categorías, que también corresponden a la división del espacio-mundo y al ciclo agrícola anual (Raby 2003).

Un primer grupo de características está asociado a la temporada de lluvias, evidenciada por el Árbol florido (Xochitlicacan) en Tamoanchan-Tlalocan: corresponde al cielo y el oriente-sur de la superficie terrestre. El compañero de la joven en este ámbito es, según las fuentes, Tlaloc (dios masculino del agua en su forma de lluvia) o Centeotl (dios del maíz en su aspecto masculino). El dominio de la diosa en Tamoanchan-Tlalocan está caracterizado por la alegría, la creación de bellos tejidos (su telar está amarrado al Árbol florido según los *Primeros Memoriales* 1993, f. 254r), la fertilidad terrestre. El aspecto más oscuro de Xochiquétzal, por su parte, está asociado a la temporada seca y al Mictlan (inframundo y norte-occidente), con compañeros vinculados al inframundo (Tezcatlipoca) o al sol guerrero (Huitzilipochtli, Piltzintecutli). Encontramos aquí al (mismo) árbol quebrado, a los juegos, la prostitución, la sexualidad en su aspecto de falta.

El movimiento que dinamiza estas asociaciones corresponde a un recorrido mítico circular que parte de la vida feliz de Xochiquétzal cerca

⁹ Uso el término transgresión para dar cuenta de la concepción prehispánica de falta (*tlahtlacolli*), como un desorden a la vez individual, social y cosmológico. El uso por los misionarios del término *tlahtlacolli*, para designar el pecado cristiano, ha difuminado con el tiempo la distinción entre las dos concepciones, nahua y católica. En el periodo prehispánico, la dimensión *tlahtlacolli* de la sexualidad era personificada de manera más evidente por la diosa Tlazolteotl. En una sociedad patriarcal, la sexualidad femenina es particularmente “peligrosa” entre otros motivos porque su control es la única forma de asegurar la importante filiación entre padre e hijo; la sexualidad femenina debe estar entonces al servicio de la reproducción.

del Árbol florido, seguido de su seducción por Tezcatlipoca y una estancia con él en el inframundo. En este momento, tomando un papel de prostituta (*abuiani*), Xochiquétzal engaña al enemigo de Tezcatlipoca, Quetzalcóatl el rey de los toltecas (es el famoso relato de la sequía y caída de Tula o Tollan, véase Raby 2003). Finalmente, regresa a Tamoanchan, donde al parecer da nacimiento al maíz.

El eje cielo-inframundo que atraviesa este recorrido está directamente vinculado al Árbol florido, cuyas ramas sostienen el cielo, y cuyas raíces penetran en el inframundo. La bifurcación de su tallo resulta, según López Austin, en dos troncos que, “torcidos uno sobre otro en forma helicoidal, son las dos corrientes de fuerzas opuestas que en su lucha producen el tiempo” y son los “caminos de los dioses” (1994: 19-21, 225-226). Quizás fue el camino de Tezcatlipoca hacia Xochiquétzal. Al igual que el Árbol florido entonces, Xochiquétzal encarna fuerzas opuestas y temporales. Ella es, adaptando aquí la expresión de Strathern, “más que una, menos de dos” (2004: 36), en conformidad con el principio de resolución de las contradicciones de la filosofía nahua. Veremos ahora cómo en estas características contradictorias, así como en la diversidad de elementos que constituyen esta persona divina, están puestos en escena dos géneros de palabras-acciones femeninas donde Xochiquétzal aparece: la poesía-performance amorosa y el sortilegio-acción ritual.

El *cococuatl*, poesía-performance amorosa: entre moralidad y felicidad

Sabemos poco en realidad de la poesía amorosa nahua y de su contexto de elaboración y de performance.¹⁰ El único ejemplar de *cococuatl* (literalmente “canto de tórtolas” o “canto de mozas”) que nos llegó es un extenso poema incluido en el manuscrito del siglo XVI conocido como *Cantares mexicanos* (2011, folios 74v-77r), y compuesto de siete escenas.

¹⁰ Presenté la poesía de amor nahua en un trabajo anterior derivado de mi tesis de doctorado, Raby 1999; resumo aquí las informaciones útiles sobre el contexto y las poetas, y remito al artículo original para mayor detalles y fuentes.

Como toda poesía náhuatl, el *cococuicatl* era cantado (usaré aquí canto y poesía como sinónimos), y el manuscrito indica ritmos de tambor. Se acompañaba de baile, y muy probablemente de una interpretación gestual, como sugiere una de las escenas que veremos a continuación.

La fuente principal en cuanto al contexto de performance de la poesía de amor es la *Historia de las Indias* de Fray Diego Durán (1984: 188-196), quien escribió en la segunda mitad del siglo XVI. El *cococuicatl*, nos dice, “eran bailes y cantos de placer, que ellos llamaban ‘bailes de mancebos’, en los cuales cantaban algunos cantares de amores y de requiebros” (Durán 1984: 192-193). Se podían cantar en el *cuicacalli* (la “casa de los cantos” situada a un costado de la plaza principal en el caso de México-Tenochtitlan), en casa de los nobles, en las bodas o las ceremonias para la muerte de un cónyuge, y durante el mes Tecuicuitontli (“pequeña fiesta de los señores”). “Este día [de la fiesta Tecuicuitontli] salían todas las concubinas de los señores de las casas y encerramientos donde las tenían, y les era permitido andar por las calles, con guirnalda de flores en las cabezas y a los cuellos. Ibán las festejando y requiebrando muchos de los caballeros y gente principal de la corte [...] Hecho el paseo estas damas, había baile y cantos entre ellas y los galanes y saraos, y acabados, se iban cada una a su palacio donde eran sujetas” (Durán 1984: 263-264). De hecho (y tal como aparece en el texto del *cococuicatl* que veremos a continuación) sólo las mujeres cantan poesía de amor, mientras los hombres contestan con temáticas guerreras. Durante esta fiesta, se observa entonces una situación de inversión temporal (conocida como el “carnavalesco” de Bajtín, 1987) donde se permite que las esposas secundarias, de quienes se exige normalmente un comportamiento sexual irreprochable, se dejen cortejar por otros hombres en el espacio público.

Otro contexto sobre el cual Durán nos da información son los encuentros cotidianos en el *cuicacalli*, entre guerreros (*tequihua*) y *ahuianimeh* (plural de *ahuiani*, literalmente “que es contenta, alegre”), jóvenes mujeres que se dedicaban a una forma de prostitución, o “cortesanas”. Éstas, sin ser valorizadas en la sociedad nahua, llegaban a participar en varios rituales, en particular como representación de Xochiquétzal, en su papel de compañera de Tezcatlipoca. Así, el encuentro en el *cuicacalli* se

puede interpretar como una representación de la misma pareja divina. Los guerreros, nos cuenta Durán, se presentan vestidos con sus mejores atavíos, y cuando uno de ellos siente que una mujer lo mira con interés, la llama y baila con ella cogiéndola de la mano, ofreciéndole plumas preciosas, joyas y maquillaje, “festejando lo mejor que podía a aquella mujer” (*ibid.*, 195). Si Durán no menciona qué cantos acompañaban los bailes, no cabe duda de que los más indicados parecen ser los *cococuícatl*. En la tarde-noche, después de la salida de los guerreros y *ahuianimeh*, el *cuicacalli* se convertía en escuela de danza y cantos para los jóvenes, ya que su conocimiento era indispensable para el buen desarrollo de los rituales. Las clases del *cuicacalli* también servían de espacio de cortejo para los jóvenes (de entre doce y quince años). Finalmente, en la noche los maestros del *telpochcalli* (escuela de los muchachos) usaban el espacio del *cuicacalli* para sus bailes (sin que se haga mención si tenían acompañantes). A través de estas informaciones fragmentarias, vemos entonces que el *cococuícatl* funge como un canto-poesía esencial en la representación y en la experiencia vivida del amor y de la juventud. Se acompaña de flores y de varios atributos de la belleza (ropa, joyas, maquillaje, plumas preciosas...) que son los de la persona divina. Sin embargo, como la sexualidad era percibida como un peligro, no es de sorprender que el *cococuícatl* se performe en momentos de inversión o de una cierta suspensión de la norma (ritos “carnavalescos”, bodas o funerales), o en espacios cerrados como los palacios de los nobles o el *cuicacalli*. De hecho, los pocos ejemplos que han sido conservados son algo sugerentes. Sin embargo, es importante no confundir el *cococuícatl* con el *cuecuechcuicatl*, danza que Durán condena como “lasciva”, de carácter sexual burlesco y con presencia, además de los personajes masculinos, tanto de mujeres como de hombres vestidos de mujeres (ver Johansson 1991, Raby 1999: 209-211). Así, sabemos que el *cuecuechcuicatl* “La mujer de Chalco” no fue compuesto por una mujer sino más bien por un hombre noble.

Ahora bien, ¿la palabra de los *cococuícatl* es realmente femenina? Tenemos varios testimonios de la existencia de mujeres poetas, que se encuentran, sin sorpresa, entre las hijas, esposas y concubinas de los nobles. Dos solamente son conocidas: la “Dama de Tula”, concubina del

dirigente de Texcoco, sin poema atribuido, pero de la cual sabemos que intercambiaba poesía con el hijo de su esposo, lo cual hizo sospechar una relación amorosa entre los dos (Ixtilxóchitl 1965, II: 295) y Macuilxochitl, hija del consejero real Tlacaelel, a quien se atribuye un poema de temática guerrera (sin relación con el *cococuiatl*), donde se subraya el valor de las mujeres enemigas (ver León-Portilla 1994: 195-209, y análisis en Raby 2003: 296-297). Es decir, la producción femenina seguramente no se limitaba a poesía amorosa. Sin embargo, el *cococuiatl* constituye un conjunto poético que podemos relacionar a un grupo femenino, mayormente constituido por concubinas y amantes (*abuianimeh*) de hombres poderosos. Mujeres por cierto con poco poder o prestigio propio, y definidas socialmente por su relación con un hombre; pero poseedoras de un modo de elocución que constituye un espacio privilegiado para expresar sus emociones y experiencias.

Hoy en día, después de haber trabajado sobre narrativas nahuas contemporáneas durante dos décadas, me parece aún más claro que, si bien no podemos atribuir un *cococuiatl* a una autora en particular, podemos y debemos vincular este género a las características propias de una tradición oral. El ejemplar que sobrevivió quedó fijado artificialmente en la escritura alfabética, después de la conquista.¹¹ Al pertenecer a una tradición oral, la poesía era en parte un espacio de creación a partir de matrices y fórmulas conocidas (como es el caso de los cuentos y de otras poesías orales). En el caso de la poesía de amor femenina, esta creatividad enmarcada en la tradición, performada en contexto privado o de inversión social, permitía a personas en posición de subalternidad expresar sentimientos e ideas que en otros contextos parecerían inapropiados o hasta subversivos.¹² En cambio, los cantos religiosos, enseñados en el *cuicacalli*, se componían por hombres bajo la tutela de un sacerdote, encargado de vigilar que los cantos sean “en regla”.

¹¹ Ver León-Portilla 1996, sobre oralidad nahua y escritura. Cabe señalar que las sociedades nahuas prehispánicas tenían una forma de escritura iconográfica (bajo control masculino), pero no era adaptada para la reproducción de la poesía.

¹² Véase Abu-Lughod 1986 y Verdier 1997 sobre poesía de tradición oral, creatividad y subversión femenina, y Dégh 1995 sobre el margen de improvisación en el performance de cuentos tradicionales.

Existen varias traducciones del *cococuatl* de los *Cantares mexicanos*: Garibay 1964-68, Bierhorst 1985, Raby 1999, León-Portilla *et al.* en *Cantares mexicanos* 2011, Szoblik 2018: 201-236... Estas traducciones son a menudo muy distintas, ya que el texto es bastante oscuro. En efecto, las palabras son cortadas por exclamaciones, su transcripción es a menudo incierta (a pesar de la bella escritura del escribano), los cambios de personajes (o cantantes) no siempre son claros, y las oraciones poéticas se pueden interpretar de varias formas en ausencia de contexto o glosa. Así que considero que no existe ni existirá una traducción definitiva del poema. Cada una de las traducciones mencionadas tiene su utilidad y sus desafíos,¹³ incluyendo la presente, en el proceso de la cual he consultado y evaluado las soluciones encontradas por otros autores.

Empiezo por un resumen de todo el *cococuatl*, con las anotaciones del ritmo de tambor. En efecto, dichas anotaciones marcan la alternancia entre los cantos de las mujeres y de los hombres (mencionada por Durán). El género de los cantantes es sugerido por sus nombres, así como la temática (amorosa o no) que abordan. Así interpretaría entonces esta alternancia (llamo “versos” a las oraciones, de una a seis líneas, que componen cada una de las siete escenas):

1. *Toco toco tiquiti tocón tiquitin toco toco tiquiti*

Empieza un hombre, Tozcuatectzin (Señor-cabeza-de-plumas-amarillas), con versos introductorios sobre la precariedad de la vida, de las flores y de los cantos, y su transformación en un ave bella cantante, con referencia al Oriente y a su población huasteca, asociada por los Mexicas a la sexualidad (folios 74v-75r. 8 versos);

¹³ Bierhorst (1985) y Szoblik (2018), por ejemplo, proponen interpretaciones en relación principalmente con ritos funerarios o al sacrificio humano (del representante de Tezcatlipoca), que no parecen tomar en cuenta la variedad de contextos de elocución del *cococuatl*. La muerte y la precariedad de la vida son temas comunes (de hecho, formularios) en varios estilos poéticos nahuas. La gran calidad de la paleografía y traducción de León-Portilla y colaboradores (*Cantares mexicanos* 2011) se refleja en la cantidad de notas explicativas, tanto del texto en náhuatl como de la traducción en español. Sin embargo, siendo una traducción literal sin interpretación, el texto queda muy oscuro.

2. *Ti. Titico, titico, tocotico, tocotocoti titico titico*

Sigue un diálogo entre dos mujeres, Nanotzin (sentido incierto: maternidad o matriz femenina o madrecita como cariño) y Chalchiuhnetzin (Figurilla-de-jade o sexo femenino de jade), donde la primera comparte su ambivalencia, al hesitar entre la moralidad y la felicidad amorosa; luego, Quetzalmiyahuaxoch (Flor-de-maíz-preciosa) lamenta su vida disipada y Quetzalxotzin (Flor-preciosa), al contrario, se felicita de no vivir así, y pide a su madre reprender a sus dos hermanas o compañeras disipadas (75r-75v, 8 versos);

3. *Toco toco tico tocoti titico, titico, tocoti*

El turno siguiente es tomado por dos hombres: cantan Ahuitzotl (nombre de un emperador del siglo XV), quien lamenta la muerte de valientes guerreros, y Tlacahuepan (uno de ellos, muy famoso); al final una mujer hace una breve transición hacia la escena siguiente (75v, 7 versos);

4. *Toco toco tico tihti to(co)toco tihti tocoti tocotihtoto*

Esta mujer resulta ser Papaloxochitl (Flor-mariposa), quien cuenta su “disputa florida” o amorosa (*xochiyecolli*), es decir, cómo se enfadó su amante y se fue con otra; lamenta la precariedad del amor, pero evoca la belleza del Árbol florido (75v-76r, 6 versos);

5. *Cototi tocoti cotoquiti quiti quiti quiti tico tocoti*

6. *Toco toco tiquiti tiquiti toco toco tiquiti tiquiti*

Se intercalan aquí lo que parecen ser dos intermedios con ritmos distintos, el primero femenino donde Cohuanentzin (Figurilla-de-serpiente) canta y baila con Quetzalxotzin y Nanotzin; y el segundo, masculino, reúne el cantor Cuauhtzin (Águila), y Quetzaliczotzin (Palmera-preciosa), tañedor del tambor *huehuetl* (76r, 5 versos y 76r-76v, 6 versos);

7. *Toco toco titi toco toco titi toco toco titi*

En esta última escena Cozcatototl (Pájaro-collar), al sonido de la flauta, expone su condición de mujer y su tensa relación con su madre, ya que le gusta la vida alegre; luego Champotzin (Arete),¹⁴ una mujer oto-

¹⁴ Traducción incierta, se esperaría Champochtzin, lo cual se podría traducir por “arete” o “hija de la casa”; la misma contracción aparece en Quetzalxotzin, cuando se esperaría Quetzalxochtzin. En el náhuatl actual del Alto Balsas, *potzin* es el diminutivo de *ichpochli*, “muchacha, hija”. O quizás Champotzin sea la deformación de un nombre otomí.

mí, menciona su bello *quechquemitl* (prenda originaria del oriente), se alegra al escuchar el tambor y el *cococuatl*, y ofrenda plumas de quetzal; se juntan Quetzalpetlazin (Estera-preciosa) y Chalchiuhnenetzin para el final de la representación (76v-77r, 8 versos).

Dado el tema de este trabajo, me concentraré aquí en las escenas 2, 4 y 7, y sus contenidos en términos de una filosofía (palabra-acción-mundo) femenina.¹⁵ Pero antes, dos observaciones. Primero, sobre los papeles femeninos y masculinos: llama la atención que los ritmos que acompañan las escenas masculinas parecen relativamente simples y repetitivos, mientras los ritmos femeninos son más complejos (el escribano se equivoca dos veces al reproducir los ritmos 4 y 5). Algo similar caracteriza hoy en día las danzas rituales en el Alto Balsas nahua: los ritmos que acompañan las danzas de muchachos son más apoyados y repetitivos, lo cual resulta en una danza apreciada como más varonil. El ritmo parece en el *cococuatl* también marcar un dualismo hombre-mujer, ya señalado por Garibay en cuanto al contenido.¹⁶ Llama la atención además que las mujeres ocupan cuatro escenas (27 versos) y los hombres tres escenas (21 versos). Los personajes femeninos son más numerosos (aparecen once mujeres y cinco hombres si se acepta la repartición presentada aquí) y tres de ellas (Nanotzin, Chalchiuhnenetzin y Quetzalxotzin) aparecen en dos escenas distintas. Como es de esperar por la jerarquía de género, un hombre abre el *cococuatl*, y mujeres lo cierran. Pero no cabe duda de que el *cococuatl* es un espacio donde prevalece lo femenino. Segundo, se nota la presencia en todo el poema de símbolos asociados a la fertilidad y sexualidad, el Oriente (con varios poblados nombra-

¹⁵ De las tres escenas que presento aquí, una (escena 7) fue traducida para el presente artículo. Las dos otras fueron retrabajadas y aumentadas a partir de mis trabajos anteriores, en parte porque retomé algunas soluciones de León-Portilla y colaboradores (*Cantares mexicanos* 2011), y en parte porque veinte años de práctica del náhuatl en el Alto Balsas han transformado mi acercamiento a la lengua (tomando en cuenta que se trata de una variante distinta espacial y cronológicamente).

¹⁶ Subraya en el *cococuatl* (que interpreta como cantos de *abuianimeh*) el “dualismo que materialmente se advierte en la relación sexual, que es como emblema del dualismo universal, en lucha y en unión constante” (Garibay 1964-68, citado en León-Portilla 2011: 251-252). Regresaré más adelante sobre la diferencia entre este dualismo sexual y la complementariedad.

dos), el agua, aves y flores preciosas, etc., que son reminiscente del Tamoanchan-Tlalocan-Xochitlicacan. Se hace referencia a los huastecos, a otomís, a foráneos; pero la mayoría de las personas presentes (quizás también del público) son caracterizadas por relaciones de parentesco que simbolizan relaciones éticas de respeto, empatía o amistad: hermanas y hermanos, sobrinas y sobrinos, madres, y “nuestros padres” que también puede hacer referencia a figuras ancestrales.

La escena 2 empieza con el siguiente diálogo (indico en cursivas en el texto en náhuatl lo que considero ser exclamaciones sin sentido lexical):

Realmente te dañaste, Nanotzin, mi hermanita - Chalchiuhnene, no sé todavía, estoy en mi casa, mi madre me reprende.

Sólo me río, tú me ves, mujer que tiene un hombre, sólo deseo tu casa, ah, que yo no esté en mi casa,¹⁷ mi madre me reprende.

Nanotzin, ¿hacia dónde se fue? - Que me muera, compañera [mujer como yo], no entiendo todavía, mi madre me reprende. Que entré en mí con algo [o: que algo sea, con él que está conmigo], entonces estaré en paz, estaré tranquila.

Oh mi corazón se sentirá abatido, madre, quién tiene contento, él que vive en la disipación, no lo entenderé, por eso me reprendes.

...

Camach timitlaco tiniuctzin Naanootzin Chalchiuhnene *ya* ayoc nonmati ye nochan in yeto *yao ohuaye* ne nachaua *ya çan ca ye nonan*.

Ça nihuetzca *ya* tinechaytta oquiche cihuatl mochan *o* nicnequi *a* nochan niyeto *ya o ohuaye* nechaahua *ya çan ca ye nonan a*.

Nanotzin campa qui nehne in manimiqui in tinocihuapoya ayoc nel niccaqui *a* nechaahua *ya çan ca ye nonan* matel ytla yca *ya a* qui nocaya anca ço ancan tlacaco niez tlacaco nietoz *ha*.

Ohuan ca tlatzihuiç noyal tinonan aquin huelamatia ahuilnemia yn mach nel oc nicaquiça y ca tinechahuaya.

...

El diálogo entre las dos mujeres (sin indicación clara de los cambios de locutoras) no es de fácil interpretación, pero de inmediato da el tono de la reflexión: una constante ambivalencia entre la moralidad esperada de una mujer, y la felicidad del amor y del placer. Moralidad y felicidad no son presentados como conceptos abstractos: al contrario, se expresan a través

¹⁷ *Ma* indica el optativo, y *mâ* (con *a* larga) el optativo negativo. Como las vocales largas no están indicadas en el manuscrito, elijo aquí la negación (“que no esté en mi casa”) *ya* que desea otra casa.

de relaciones (siguiendo así el principio 2 de la filosofía indígena tal como es presentada por Eichler 2018).

Así, la figura de la madre representa el aspecto moral (lo bueno, *cualli*, lo derecho, *yectli*): casi cada verso termina por sus reprimendas, las cuales no nos son compartidas, pero surgen de la relación jerárquica que tienen madres e hijas. Las mujeres poetas-cantante (concubinas, *ahuianimeh*) comparten estas normas: Chalchiuhnene pregunta a su compañera si se dañó por sexo excesivo (es el sentido literal de *timitlaco*). La sociedad nahua prehispánica no condenaba el placer sexual, pero sí el adulterio (con mujeres casadas únicamente en el caso de los hombres) y, como cualquier exceso, la sexualidad incontrolada tanto para mujeres como hombres.

Después de sus excesos, Nanotzin parece vivir en casa de su madre y anhelar la situación de su compañera que vive con un amante o esposo. Cuando ésta le pregunta dónde se fue alguien, que interpreto es el amante de Nanotzin, ésta expresa la nostalgia de su presencia y su deseo de relaciones sexuales, sólo así encontrará un estado de paz interior. Es decir, se cuestiona aquí la validez de las reprimendas, y finalmente se les hace poco caso. “Que me muero” se puede interpretar tanto como la expresión de su tristeza por la separación o el abandono (veremos en la escena 4 una temática similar), como una exclamación de culpabilidad por desear una situación inmoral. Así, sigue preguntándose qué realmente aporta contento en la vida, dirigiéndose ahora a la figura madre-moralidad. Podemos pensar entonces que la interrogación en la poesía masculina sobre la naturaleza de la vida, subrayada por León-Portilla en *Filosofía náhuatl*, aparece aquí también, pero orientada hacia la vida y la condición de mujer. Como el hombre, la mujer está confrontada a las tristezas y a la fragilidad de la vida, a menudo simbolizada en la poesía por las flores efímeras. Pero la condición de la mujer es aún más exigente, en particular para las *ahuianimeh* y concubinas, cuyo deseo es considerado inmoral, y que, una vez su belleza y juventud se marchitan a los ojos de los hombres, pueden ser abandonadas por otra mujer (como veremos en la escena 4). Estas mujeres parecen anhelar que su deseo, al igual que el de las mujeres casadas, pueda ser considerado como parte del conjunto relaciones éticas que conforman la sociedad nahua (es decir el Buen Vivir, en su versión prehispánica).

La escena 7 va en el mismo sentido y así empieza:

En tierras calientes, donde se vive a la orilla del agua, las flores vinieron a erguirse, el cazador de los juncos-turquesas¹⁸ toca la flauta. Yo, Pájaro-collar, vivo en manos de gente, sólo soy una mujer, ah, parece.
 ¡Qué dichosas son mis flores, qué dichoso es mi canto! A levantarlo viniste aquí en el Lugar-de-la-ciénaga, el cazador de los juncos-turquesas toca la flauta. Yo, Pájaro-collar, ando en manos de gente, sólo soy una mujer, ah, parece.
 Qué piensas de mí, madre, al parecer soy un collar, y me escondes así solita, mi corazón gustará el placer, por eso lloro. Sólo me iré, me pides salir madre, al parecer soy un collar, y me escondes así solita, mi corazón gustará el placer, por eso lloro.
 ...

Tlaltonayan atla ca tempan moquetzaco
 xochitl *a* xiatolamaz tlapitza *ya*
 nicozcatototl temac ninemi çan ca
 nicihuatl *in ayao aye* anca *yahue aya*.
 Quen mach ami ye noxochiuh quen mach
 ami ye nocuic tiquehuaco ye nican
 çan Chiauhtzinco xiatolamaz tlapitza
ya niCozcatototl temac ninenemi çan
 ca nicihuatl, etc.
 Tle ypan on tinechmati tinonan anca
 nicozcatl *i* tinechtlati *a* anca yoccan
 ahuiliz tlamatiz noyoliol yca nichoca
ya.
 Çan niyaç *on an* tinechquixtlani tinonan
 anca nicozcatl *an* tinechtlati *a* anca
 yocan ahuiliz tlamatiz noyoliol yca
 nichoca *ya*.

...

Notamos en esta escena un tono más alegre, por lo menos al principio; sus bellas flores-canto (difrasismo para designar la poesía) son un consuelo, un orgullo para la poeta-cantante, así como el hermoso lugar que la rodea (metafóricamente, o quizás algún tipo de escenario), en compañía de músicos. Cada uno de estos dos primeros versos sin embargo termina en palabras de lamentación: vive y anda “en manos de gente”, ya que “sólo es una mujer”. Esta oración también puede tener doble sentido, uno sexual, y uno social, ya que como mujer su libertad es limitada por la jerarquía de género. “Sólo soy una mujer” se escucha a menudo hoy en día en el Alto Balsas para comentar la condición de género en varios contextos (falta de posibilidades, superación de su condición, etc.).

¹⁸ El término *-tollamaz-* aparece algunas veces en el *cococuicatl*, su sentido queda oscuro. Aquí puede ser compuesto de *xiuh* (turquesa), *tollan* (lugar, tierra de juncos o arte, ciudad de Tula) y el verbo *ma* (cazar, cautivar) en futuro; con todas las metáforas que esta asociación puede sugerir. Ver también *Cantares mexicanos* 2011: 1223, notas 814-815.

El término *anca*, que aparece varias veces en la escena, significa “parece, al parecer, se dice, quizás” y se usa particularmente “en exclamaciones de resignación o indignación” (Wimmer 2006; también como conjunción puede significar “de manera que”, alterno entre las dos posibilidades según el contexto). La poeta-cantante se dirige luego a la figura madre-moralidad, y de nuevo se expresa una ambivalencia difícil de superar entre moralidad y placer, a través del tema de la casa maternal. La cantante se compara a un collar: la palabra aparece en su nombre (Cozcatototl), pero “collar” también es un término cariñoso usado por los padres dirigiéndose a sus hijos e hijas. Las hijas virtuosas y dignas de amor familiar y social (*tlazohтли*) se debían “guardar” (*-pia*) en casa como personas preciosas (también *tlazohтли*, para personas y objetos); probablemente a esto hace referencia el término “me escondes”. De nuevo, la poeta-cantante reorienta símbolos de las relaciones éticas para yuxtaponerlas a sus propias relaciones de amor, creando una confusión entre moralidad e inmoralidad. Así, su performance transforma de manera sutil la realidad y crea una verdad conforme a la naturaleza (in)moral de sus acciones (de acuerdo con el principio 2 de la filosofía indígena). Sin embargo (y quizás al contrario de Nanotzin), Cozcatototl parece renuente a irse de la casa, aun cuando su corazón gusta el placer. Al igual que el “que me muera” de Nanotzin, el “por eso lloro” debía provocar en el público empatía por el personaje femenino, es decir una relación ética entre los dos. Puede ser interpretado tanto como tristeza de separación (aquí de la madre-moralidad) o por culpa de preferir el placer. Aquí termina su canto y Champotzin toma el relieve.

Por cuestiones de espacio, no consideraré la intervención de Champotzin y regreso más bien a la escena 4, cantada por Papaloxoch (únicamente omito el primer verso de introducción):

...

Ya está empezando, aquí en el Lugar-de-la serpiente-turquesa ¡hermanit@! ya está resonando el tambor florido de mi nahual, mi corazón lo siente ¡ya elevo mi canto!

Con esto me regocijo, yo Flor-de-mariposa, que yo cante con él, mi disputa florida alegrará, ofrezco, entono mi canto:

He aquí lo que hemos hecho, hermanit@, y por eso mi hombre está enfadado, por lo que hemos mostrado, sobrin@, que yo lo regañe, que yo lo deje, ay madre, mi hombre.

Oh, me ve bien su mujer, entonces viene a sentarse al borde de las cañas ¿qué voy a hacer? mi hombre se siente bien con la Flor-de-cañas,¹⁹ entre sus brazos me marchité, me dejará.

¡El árbol florido está brotando, las plumas preciosas se esparcen, ah, hace bailar a mis hermanit@s, a mis sobrin@s!

¡Los cascabeles preciosos están brotando, se esparcen sobre nosotros, ah, florecen, se menean, se sacuden!

...

Pehualo ya nican Tziuhcohuac *a* niuchuan in nao cocomontoc ixochihuehueuh *abaya* nonahual *ah ha* noyol quimati *a obuanca* ye nocuic çan nocon *ya* yehua lca nompaquí *a* niPapaloxoch ma *yan* itlan *aya* noncuica *ya* y noxochiyecoli ahuiliz nic mana *ya* noo cuicaytoa *ya* Iz tle ye ticchiuhque çan tiniuctzin yca qualania *aya* noquichui yuhquin *ah* tittatehque *an* nopilotzin ma çan nicahua *ya* niccahua çan tinonan *aya* noquich *a*

O qualli nechitta *ya* çan ca ye icihuauh ne hualmotlali acatempa *i* ach quen noconchihuaz *aya* noquich in Acaxochitl *o* ipan nomati ymac noncuetlahuich nech *ya* cahuaz.

Xochinquahuil cueponi *a* on quetzalli xelihui *a* ça ye conittotia nicuihua çan ca ye nopilohuan *a ho ha* mayice ayoo *obuaya ninocaya*.

Quetzalcoyolina *huia* cueponi *a* topan *a* moteca ya xochihui molihui motzetzelohua *ya o a* maye ayiao *haha mayie ayao obuaya ninocaya*.

Al igual que Cozcatotl en la escena 7, Papaloxoch empieza con alegría y entusiasmo, aquí al sonido del tambor que la anima a cantar (es muy posible que ella misma toque el tambor, véase Raby 1999: 214). Avisa a su público que su poema-canto presentará una “disputa florida” (*xochiyecolli*). *Yecolli* es un sustantivo construido a partir del verbo *yecoa* el cual (con su reduplicación *yehyecoa*) significa probar, ensayar, tener una relación sexual o esgrimir. A estos significados particularmente sugerentes se agrega el “florido” (*xochi-*) como señal de arte y sentimientos elevados. En comparación con el tono de lamentación-resignación-indignación de las dos escenas presentadas anteriormente, el tono será

¹⁹ El texto náhuatl *nomati* se tiene que corregir; opto por *momati*, él se siente bien, a gusto, porque combina con una “disputa florida” (ver análisis), ofrece una cierta lógica espacial y crea un albur entre sentirse bien en el lugar de cañas y en Flor-de-cañas. Otra solución es *ninomati*, “yo estoy bien en lugar de cañas”.

entonces algo más subversivo, en sintonía con el contexto de inversión social y permisividad que caracteriza el *cococuicatl*. Así, Papaloxoch hizo algo con otra persona, y por esto se enojó (*cualani*) su amante. El hecho se representa en el performance, y nada impide pensar que podría ser un movimiento amoroso entre compañeras.

Papaloxoch también se enfada y quiere regañar y dejar a su hombre (algo inesperado si consideramos la posición de género vulnerada de las *abuianimeh* y de las concubinas). Esta reacción nos permite pensar que en ojos de Papaloxoch, el mal humor de su amante es injustificado. Hoy en día en el Alto Balsas, se considera que la principal causa de “enojo” de un hombre hacia una mujer es por celos, y las mujeres casi invariablemente consideran que estos celos son injustificados. El verso siguiente parece sugerir que el amante regresa con otra mujer (Flor-de-caña) mientras la Flor-de-mariposa se marchitó entre sus manos. Ya nos dijo Cozcatotl que la mujer vive en manos de otros, y nos compartió Nanotzin que fue abandonada. Flor-de-mariposa articula estos dos estados con la idea de que la belleza se marchita, primera causa del abandono y de la tristeza que provoca. Así el poema subrayaría no sólo la fragilidad de la vida, sino también los límites de la agencia y posibilidades que tiene una mujer en una sociedad que permite la poligamia, otorga más libertad sexual a los hombres y evalúa las mujeres a partir de su apariencia física.²⁰ No es sorprendente entonces que Papaloxoch termine su canto evocando al Árbol de Xochiquétzal, con sus flores, aves y cascabeles, espacio donde la juventud, el placer y la sexualidad femenina son considerados como lo bueno. Al invertir este espacio, la poeta llama de su lado, en el *xochiyecolli* que parece ser su vida, las fuerzas benéficas de las personas divinas que son Xochiquétzal y su Árbol de vida, evocando el mundo vivo del principio 3 de la filosofía indígena, en su versión femenina.

²⁰ La idea de que la belleza de la mujer se marchita como una flor parece ser un tropo de la poesía masculina: se encuentra tanto en los versos de un poeta nahua, Tlaltecatzin (Cantares Mexicanos 2011: folios 30r-30v) como en el poema más famoso de Pierre de Ronsard (poeta del siglo XVI), todavía en el programa del bachillerato francés, aparentemente sin análisis feminista.

En síntesis, el *cococuicatl*, en sus escenas femeninas, presenta una visión del mundo desde la experiencia de vida de una cierta categoría social de mujeres, concubinas y *ahuianimeh*, que comparten un estatus precario, en una importante subordinación de género. ¿Cómo pensar el Buen Vivir, lo bueno, las relaciones morales, desde tal posición, que excluye el estatus de esposa, o de esposa principal, donde la mujer no puede valorizarse a partir de la complementariedad que caracteriza la pareja hombre-mujer en el matrimonio, como reflejo normativo de la dualidad del universo? La respuesta parece ser una constante interrogación sobre el lugar de las relaciones morales frente al bienestar y a la paz que generan las relaciones amorosas (entendidas como involucramiento de sentimientos y cuerpo, mente y espíritu). Esta interrogación es posible porque la sociedad nahua considera el dualismo (aquí, de lo moral y lo inmoral) como algo permeable, inclusivo y que puede ser resultado (ver el principio trasversal de la filosofía indígena). Así, Xochiquétzal encarna fuerzas opuestas, positivas (moral) y negativas (inmoral) con las cuales las mujeres se pueden identificar y a partir de las cuales presentan una reflexión encarnada. Estas fuerzas opuestas son a la vez cronológicas y sincrónicas: si las *ahuianimeh*, compañeras indispensables de los guerreros, pueden ser y son vistas como la vertiente más inmoral y subversiva de Xochiquétzal, son *a la vez* las primeras representantes del Buen Vivir junto al Árbol florido. Y desde el Árbol florido se construye entonces una versión femenina del mundo que puede ser considerada una verdad entre verdades (como lo sugiere el principio 1 de la filosofía indígena).

El *nahuallatolli*, o cómo la sexualidad femenina sana el mundo

Aquí entramos en otro mundo, donde no prevalece la ambivalencia sino más bien la aserción: el mundo de las curanderas y curanderos. De nuevo estamos frente a un colectivo: no hablaremos aquí de filósofas, sino más bien de una palabra-acción-mundo desde una perspectiva femenina. Como en el caso de las poetas del *cococuicatl*, estamos en presencia

de una práctica donde participan mujeres y hombres, pero que podemos también caracterizar como femenino, aunque por razones muy distintas. En efecto, sabemos que, en tiempos coloniales y probablemente prehispánicos, las curanderas eran más numerosas, y en general más reconocidas que los curanderos. Remito a mi tesis, Raby 2003, para más detalles.²¹ En particular, mostré cómo las palabras de las parteras prehispánicas del Valle Central, que conocemos a través de la obra de Sahagún (1950-1982, Libro 6), reproducen en gran parte el discurso normativo sobre las mujeres y el parto (Raby 2003: 204-206). Aquí me centraré en curanderas y otros practicantes rurales de una región relativamente alejada del Valle Central, región donde se hablan las variantes coixca (hoy, del Alto Balsas) y tlahuica del náhuatl. Si se considera a las mujeres que lo componen, se trata de un grupo por cierto muy distinto al de las poetas-cantantes en términos interseccionales, salvo en cuanto al género (ver Tabla 1).

Tabla 1. Características interseccionales de dos grupos de mujeres, poetas-cantantes y curanderas.

<i>Xochiquétzal interseccional</i>	<i>CANTOS DE AMOR</i> <i>Cantares Mexicanos, siglo XVI</i>	<i>SORTILEGIOS</i> <i>Tratado de las Supersticiones,</i> <i>por Ruiz de Alarcón, 1629</i>
<i>Etnorregión nahua</i>	Valle Central	Coixca y Tlahuica
<i>Clase social</i>	Élite	Campesinos macehuales
<i>Espacio-tiempo</i>	Urbano prehispánico	Rural colonial
<i>Ocupación</i>	Concubinas, <i>ahuianimeh</i>	Curander@s
<i>Contexto</i>	Fiestas Público-privado	Curación Privado
<i>Jerarquía</i>	Masculina	Femenina
<i>Palabra-acción</i>	<i>Cococuiatl</i> Poesía-canto performance	<i>Nahuallabtolli</i> Sortilegio-acción ritual

²¹ Por cuestiones de recursos y tiempo, desgraciadamente mi tesis de doctorado no se tradujo al español (salvo una primera versión del capítulo 8 sobre *cococuiatl*, Raby 1999). Este apartado es la ocasión de ofrecer en español una versión actualizada de una parte del capítulo 7. La tesis transformada en libro se publicó en 2003 con un prefacio de Miguel León-Portilla, y el documento original se encuentra en línea.

Conocemos sus prácticas y palabras –la mayoría en forma de sortilegios– por el *Tratado de las Supersticiones*, manuscrito escrito en 1629 por el sacerdote Hernando Ruiz de Alarcón. El propósito del sacerdote era documentar las prácticas “supersticiosas” de los pueblos indígenas de su región para poder erradicarlas; paradójicamente fue lo que permitió que estas prácticas llegaran hasta nosotros, en náhuatl y en forma bastante detallada.²² El texto no se limita a las prácticas de curación. También contempla otras actividades, éstas dominadas por hombres: la brujería y todo el abanico de actividades que, según la división sexual del trabajo, corresponde a los hombres, como llevar bultos, cazar, pescar, cultivar las plantas, etc. Los sortilegios o *nahuallahtolli* (literalmente, “palabras disfrazadas”²³) también tienen sus desafíos de traducción: se construyen con metáforas y metonimias no siempre transparentes y, al igual que el *cococuiatl*, las relaciones son expresadas en términos de parentesco (véase Raby 2006); las traducciones del sacerdote, siempre imprecisas, a veces ayudan y a veces son erróneas.

Xochiquétzal aparece de forma múltiple en el *Tratado*. Es invocada por l@s curander@s, y por dos clases de hombres, los brujos, por una parte, y los cazadores y recolectores de miel, por otra. Es importante señalar sin embargo que un brujo también puede ser curandero: sus saberes y poderes pueden servir tanto para dañar como para ayudar a los otros. Empezaré aquí por los hombres, para subrayar luego la forma muy original en la cual las curanderas conciben y encarnan a Xochiquétzal.

Entre los hombres, un ladrón-brujo y un viajero (quien llevaba los bultos del tributo hacia la ciudad) se autoidentifican como guerreros, a través de personificaciones de Tezcatlipoca.²⁴ Estos hombres evocan a la diosa para representar a una víctima fácil. Así, el ladrón hipnotiza a sus víctimas,

²² Ver los trabajos y traducciones clásicas: López Austin 1966, 1967a, 1967b, Quezada 1975, Coe y Witthaker 1982, Andrews y Hassig 1984, Bernand y Gruzinski 1988; también publiqué dos estudios sobre el *Tratado*, complementarios a mi tesis, Raby 1997, 2006 que no discutiré aquí. El análisis, al igual que en el caso del *cococuiatl*, ha sido repensado para la temática del presente trabajo.

²³ O disimuladas, secretas, engañosas, etc.

²⁴ Tezcatlipoca como tal no es nombrado en el *Tratado*, parece ser conocido bajo otros de sus nombres o epítetos, como Yaotl, Moquequeloatzin o Telpochtli (muchacho).

hombres y mujeres, para robar y abusar de ellas (ver López Austin 1966). Pone en escena una versión particularmente violenta del viaje de Xochiquétzal en el inframundo, adaptada a su propósito:

Aquí estoy, yo del nombre de tinieblas [...] Ven sueño-flor, ahora vine a buscar mi hermana mayor en el cielo (Chicnauhtopan). Yo el sacerdote, a mi hermana mayor Xochiquétzal [...] la llevaré al inframundo (Chicnauhmicltan), en el centro de la tierra [...] la volveré en cuatro direcciones y no se dará cuenta, soy el Guerrero, soy el Burlador, me burlaré de ella.

Nòmcatca nēhuatl ninoyaloatzin, [...] iniquac tlixihualhuin in temicxoçh, iniquac in nicanato, in nohueltitih chicnauhtopa. Nitlamacazqui in nohueltiuh Xochiquetzal [...] inic ye nichuicaz in chicnauhmicltan, in oncan nichuicaz tlalli innepantla, [...] inic naucan niccuezpaz inic àmo quimatiz nēhuatl niyaotl, ninoqueueloatzin, inic ye nicàahuiltiz...

Ruiz de Alarcón 1987 [1629]: 154.²⁵

Los compuestos de *abuil*, que significaban alegría o disipación en la poesía, refieren aquí al lado oscuro del juego, burlarse de otro. En el Alto Balsas de hoy, *nahuiltia* (reflexivo) significa jugar, en particular los niños, o cantar los pájaros, mientras *kinahuiltia* (transitivo) tiene el sentido de abusar, en particular sexualmente.

El viajero sigue la misma lógica para defenderse de posibles asaltantes en el camino; sin aludir un rapto, el sortilegio pone en escena a Xochiquétzal como la representación de un femenino frágil, incapaz de defenderse:

Así será ahora: me burlaré de mis hermanas mayores (nota de Ruiz de Alarcón: “llama así a sus enemigos por valdon” [sic]), humanas como yo [...] Yo el sacerdote, el Guerrero, el Burlador, ya vienen mis hermanas mayores, humanas como yo, acompañan a mi hermana mayor Xochiquétzal, [intentarán] burlarse de mí con su aliento, su sacudidor de algodón y su ovillo de hilo!

Ye axcan yez: niquinmāahuiltiz nohueltihuan, nitlacaxillohuan, [...] nēhuatl nitlamacazqui, niyaotl, nimoqueueloatzin, ca ye no izhtuitze nohueltihuan, notlacaxillohuan, ye quihualhuica in mohueltiuh in xochiquetzal, quihualhuica in ihiyo yez in iichca tlahuítec, in iicpateuh inic nechàahuiltizque.

Ruiz de Alarcón 1987 [1629]: 152-153.

²⁵ Las traducciones del náhuatl presentadas aquí son mías; las citas del texto o de la traducción en español de Ruiz de Alarcón están identificadas como tal.

El sacerdote explica a sus lectores que estas armas son inútiles. De hecho, son atributos de Xochiquétzal como labradora de algodón, por lo cual el viajero podrá vencer fácilmente a sus enemigos.

Otro hombre, simplemente enamorado, toma los atributos de Tezcatlipoca para seducir a Xochiquétzal, quien representa la mujer que desea. Se define como guerrero y joven hombre, pero no como burlador. El enamorado se presenta como un mujeriego (*nocihuayotl*), atraído “por el florido y trasparente sexo femenino”. Esta última expresión es proporcionada únicamente en español por el sacerdote, sin el náhuatl correspondiente; y desgraciadamente, omite lo que sigue del sortilegio “por la modestia y castos oydos” (*ibid.*: 181). Vale la pena citar sin embargo parte de la bella introducción, por su semejanza con una poesía amorosa, pero aquí masculina:

En la Montaña del espejo, en el Lugar del encuentro, llamo a una mujer, canto a una mujer: estoy triste, estoy angustiado. Acompaño a mi hermana mayor Xochiquétzal, se engalana con su prenda Un-Serpiente, se ciñe la cadera con otra, se ata el cabello. Desde ayer, desde antes de ayer, lloro, estoy triste. Es realmente una diosa, realmente es maravillosa [...] Soy el Joven, el Guerrero, resplandecí como sol, me levanté como alba.

Tezcatepec, nenamicoyan; niçihuanotza, niçihuacuica nonnentlamati, nihualnentlamati. Yenoconhuica in nohueltiuh in xochiquetzal, ce coatl ica apantiuitz, ce coatl ica cuitlalpitiuitz, tzonilpitiuitz. Ye yalhua, ye huiptla ica nichoca, ica ninentlamati. Ca mach nelli teotl, ca mach nelli mahuiztic [...]. Nómcatca néhuatl, nitelpochtli, niyaotl, nonitonac, nonitlathuic.
Ruiz de Alarcón 1987 [1629]: 181.

En una última metamorfosis del lado de los hombres, la diosa personifica la esposa del cazador, del pescador y del recolector de miel. Sólo este último se define como el Guerrero; los otros se presentan más humildemente como el Huérfano, o el Dios del maíz (Centeotl, esposo de Xochiquétzal en Tamoanchan). Sin embargo, el sortilegio siempre es una forma de engaño, y esta Xochiquétzal parece identificarse a la mujer seductora de Quetzalcoatl, quien causó la caída de Tollan. El recolector de colmenas y miel, por ejemplo, describe así las abejas, y luego les habla:

Buscaremos nuestros tíos los sacerdotes, los dioses, los sacerdotes de Tollantzinco, los de prendas amarillas, los de alas amarillas, habitantes de campos floridos, habitantes de casas altas, los de Tollantzinco. [...]

No me tengan miedo, no me vean con temor, los llevaré a ver mi hermana mayor Xochiquétzal.

Tiquintètemozque yn totlàtlàhuan tlamacazque teteo tlamacazque yn tollatzinca, yn coçauhqueme, yn coçauhmatlapalèque, yn xochimilpan tlaca, yn àcocalpaneca, yn tollantzinca. [...]

mayaca nechinmaciti, mayaca nechmauhcahuati; niquinhuicaz quithuatihui l. quittatihui noueltiuh xochiquetzal.

Ruiz de Alarcón 1987 [1629]: 160-161.

Comenta Ruiz de Alarcón: “y parece que alaua a las avejas la hermosura de su mujer para aficionarlas a que vayan a vivir con ella”. En Tollantzinco (la colmena) reconocemos un “pequeño Tollan”, lleno de abejas hábiles y trabajadoras. De hecho, Ruiz de Alarcón traduce Tollantzinco por “los que viven en compañía”. Hoy en día en el Alto Balsas, *tolla* (sin referencia directa a la antigua ciudad) sigue significando “mucho gente”, como en una casa llena de invitados.

También agrega el sacerdote que “para tener buen suscesso, no han de ocuparse en las dichas obras teniendo pesa enojos, ni pependencias, antes los an de executar con mucha paz y gusto, que con esto hallarán con muy gran facilidad lo que desean” (*ibid.*: 161). Es decir, nos describe aquí el principio 3 de la filosofía indígena presentada en introducción: abordar el mundo vivo con respeto, como personas y con cuerpo-mente-espíritu. Reconocemos la importancia de la paz en las relaciones, mencionada también en el *cococuicatl*. Por esta razón, a menudo el recolector o cazador se disculpa, afirmando a los animales que él y su esposa (Xochiquétzal) tienen hambre y son pobres, y por eso los necesitan. De hecho, para hablar al venado (quien vive en Tollan) del hambre de su esposa (y la suya), de su deseo de carne de venado, el cazador-Centeotl utiliza exactamente los mismos términos que el enamorado: “Desde ayer, desde antes de ayer, por eso llora, está triste mi hermana mayor Xochiquétzal” (*ibid.*: 164).

Vemos entonces que el relato de la relación de Xochiquétzal con Tezcatlipoca es bien conocido en la región, en un abanico de versiones que van de la seducción mutua hasta el abuso (reminiscente del actual uso de sustancias incapacitantes). No obstante, los curander@s no utilizan directamente esta dinámica, y más bien se refieren a otro relato sobre la diosa, conocido únicamente por el *Tratado*. Este relato es puesto en escena para curar una persona del veneno del alacrán. Ruiz de Alarcón nos proporciona el relato en español, con diálogos en náhuatl, y luego las palabras-acciones del *nahuallahtolli*. El relato va así:

En el principio del mundo, cuando los animales eran seres humanos a punto de transformarse, Yappan hace penitencia [ayuno y abstinencia sexual], en una piedra grande (Tehuehuatl), para complacer a los dioses y mejorar su suerte. Pero como persevera en su penitencia exageradamente [lo cual aumenta su fuerza de manera peligrosa], los dioses mandan a Yaotl (el Guerrero, Tezcatlipoca) para vigilarlo. Algunas mujeres intentan seducir a Yappan, para hacerle romper su penitencia, pero sin éxito. Sabiendo que se iba a transformar en alacrán, y para evitar que fuera tan mortal, las diosas hermanas Citlalcuye (la Vía Láctea) y Chalchiuhcuye (el Agua terrestre) determinaron que su hermana (de ellas) la diosa Xochiquétzal bajase del cielo para ir a tentarlo. Entonces ella baja y habla así a Yappan:

—Mi hermano mayor Yappan²⁶, ya vine, yo tu hermana mayor, Xochiquétzal, vine a saludarte, a descansar.²⁷

—¿Viniste, mi hermana mayor, Xochiquétzal?

—Sí, vine. ¿Por dónde puedo subir?

—Espérame, ya voy por allá.

Nooquichtiuh yappan: onihualla nimohueltiuh, nixochiquetzal nimitztlapaloco, nimitzciahquetzaco. Otihuallauh nohueltiuh, xochiquetzale. Onihualla. Campa ye nitlècoz. Xicchie, ye ompa niauh.

Ruiz de Alarcón 1987 [1629]: 221.

Con algunas palabras aparentemente anodinas, el relato pone en claro el poder de seducción inmediato e irresistible de Xochiquétzal. Ella

²⁶ *Oquichli* significa en general “hombre, esposo” y así se tradujo en el *cococuatl*. Sin embargo, la forma poseída irregular *-oquichtiuh* se entiende como “hermano mayor”.

²⁷ *Nimitzciahquetzaco* significa “vine a saludarte” (al igual que *nimitztlapaloco*), pero literalmente se puede entender como “parar tu cansancio”; Ruiz de Alarcón por su parte traduce “darte alivio y placer”.

entonces cubre a Yappan con su huipil y él “faltó en su propósito” (según la expresión del sacerdote, *ibid.*). Luego, Yaotl (quien espiaba todo este tiempo) avergüenza a Yappan por haber caído y le corta la cabeza, así como a su esposa. Los dos se convierten en alacranes, y Yaotl en langosta. Concluye el relato: “Y por auer peccado Yappan determinó la Diosa Citlalcueye, que no muriesen todos los que fuesen picados del alacrán”.

Este suceso toma lugar en el periodo en el cual Xochiquétzal vive en el cielo, junto al Árbol florido podemos pensar, aun cuando éste no se menciona en el relato. Sorprende la presencia de una pareja femenina (Citlalcueye y Chalchihucueye) como instancia decididora de este mundo, mientras Tezcatlipoca-Yaotl se reduce a un ayudante, transformado como los otros humanos en animal. En este mundo, la sexualidad de Xochiquétzal es enteramente positiva y sorprendentemente libre. Refleja las posibilidades de agencia de mujeres campesinas, seguramente más extendidas que las posibilidades que tenían esposas secundarias de la urbe, xochiquetzales involucradas en una estricta jerarquía de género y de clase. Pero también, por su enfoque hacia curación, vida y feminidad, y su ausencia en otras fuentes, quizás este relato podría ser específico de las curanderas (y curanderos) de la región. Sin duda era particularmente apreciado y transmitido por esta clase de mujeres profesionales, gozando de un cierto prestigio.

Así, en caso de piquete de alacrán, y para mayor poder de sanación, la curandera (utilizaré el femenino aquí para simplificar) personifica a la persona divina y empieza por amonestar a Yappan desde una posición moral que recuerda la de la madre en el *cococuícatl*:

Mi hermano mayor cara-rapada, ¿no tienes vergüenza? ¿Por qué estás engañado a la gente? ¿Por qué te estás burlando de la gente? ¿No sabes, no recuerda tu corazón, que yo vine a hacerte quebrar tu penitencia, yo Xochiquétzal, allá en Tehuehuetl, donde dormiste conmigo? Vine otra vez, yo tu hermana mayor Xochiquétzal, a saludarte, a descansar, para que dejes a mi macehual [la persona enferma]. Con mi huipil te cubro, con mi huipil te abrigo, te envuelvo: sólo duérmeme tranquilamente, duermo en tus brazos, te abrazo, te beso.

Nooquichtiuh pelxayaqui: ahmo tipinahua tleica in teca timocacayahua? tleica in teca timalhuiltia? Cuix amo ye ticmati, ahmo quimatica yn moyollo in onimitzneçahualpoztequito, in ompa tehuehueticpac, in nixochiquetzal: in nompa nohuan oticoch. Onihualla in nimohueltiuh, nixochiquetzal, nimitztlapaloco, nimitzciahquetzaco; çan yhuian xictlalcahui in nomacehual. Tla nimitzhuipiltepoya, tla nimitzhuipillapacho, tla nimitzhuipilquimilo; çan yhuian xicochi: tla nimitzamacochiui, tla nimitznapalo, tla nimitznahuatequi.
Ruiz de Alarcón 1987 [1629]: 221.

Si el curandero es hombre, usa su manta, pero si es mujer, cubre al paciente con su huipil y luego toma el listón o cuerda que ata su cabello. Al apretar su listón como torniquete (haciendo un carácter circular con las ligaduras),²⁸ el tono cambia completamente:

Así estarás, así estarás. Vine a atarte, vine a pararte: aquí termina tu poder. No pasarás.

Yuhqui tiez, in yuhqui tiez, in nican nimitzilpico, nimitztzacuilico: çan nican tlan-tica in monemac. Ahmo tipanoz.
Ruiz de Alarcón 1987 [1629]: 223

En este mundo específico, la sexualidad femenina salva a la humanidad y tiene un poder de sanación. Contrariamente a lo que encontramos en el *cococuiatl*, aquí es la sexualidad masculina la que es sujeta a vergüenza e inmoralidad, no la femenina. Esta sexualidad femenina, asociada al cielo, no necesita maternidad o matrimonio para justificarse, Xochiquétzal es todo lo contrario de una madre-esposa. La persona divina se construye aquí de manera única, reensamblando sus elementos en un nuevo conjunto. Un conjunto que invierte la valencia diferencial atribuida a lo femenino, de negativo a positivo. El relato no es “una versión más” del mito de Xochiquétzal (como en general se presenta): a mi parecer es una versión radicalmente reelaborada desde un mundo de sanación y cuidados, de predominancia femenina.

Por otra parte, en el *nahuallabtolli* benévolo, el de l@s curander@s y los cazadores-recolectores (no el de los brujos), lo bueno y lo moral, lo

²⁸ Ver Serna 1987 [1656]: 424, Andrew y Hassig 1984: 379.

cualli y lo *yectli*, incluyen una cierta forma de engaño, justificada por el hecho de que el humano (el y la macehual) sufre, es pobre y enfermo. Esta sabiduría permite al sujeto subordinado, sea mujer, campesino, indígena en contexto colonial, construir una visión de sí mismo no victimizante y agentiva (véase Beaucage 2015). No sin razón entonces, los hombres aparecieron más en el análisis del *nahuallahtolli* rural que en el *cococuicatl*. Desde posiciones vulneradas, el cazador puede engañar al venado, el recolector a las avispas y sobre todo la curandera al alacrán, perfecto representante de una masculinidad abusiva que debe ser controlada. Pero siempre teniendo como objetivo el Buen Vivir, en un espíritu de “paz y gusto”, y no cabe duda de que la sanación implica aquí una mayor agencia de las mujeres para lograr esta paz.

Conclusiones: pensar bajo el Árbol florido

Empecé este trabajo preguntándome qué podemos entender por filosofía indígena y cuál podría ser la contribución de las mujeres nahuas prehispánicas en ella. Creo que, a pesar de la poca información que tenemos sobre mujeres nahuas (en comparación con los hombres) y de los retos encontrados en interpretar esta información, la pregunta valía la pena. Pues en cada uno de los principios que caracterizan lo que académicos indígenas (y no indígenas) consideran como la filosofía de los pueblos de las Américas, hemos observado aportaciones desde dos formas de palabra-acción-mundo femeninas, el *cococuicatl* y un *nahuallahtolli*, vinculadas a una figura tutelar cosmogónica, Xochiquétzal. La diversidad de elementos constitutivos de esta persona divina permite interpretaciones también diversas, por las mujeres (y también los hombres) que la invocan y la encarnan. No se limitan a uno u otro de las dos vertientes, positiva y negativa, de Xochiquétzal: eligen y recombinan ciertos elementos hasta producir una imagen propia de la diosa, adaptada a su propósito. El resultado es una “Xochiquétzal múltiple”. Parafraseando las palabras de Mol sobre el “cuerpo múltiple” (inspirada por las reflexiones

de Strathern y Haraway), podríamos decir que en cada conjunto de palabras-acciones, la persona divina “toma formas diferentes: es puesta en acción de maneras distintas. Esta multiplicidad (...) no resulta en una fragmentación (...), es más-de-un[a], pero menos-que-much[a]s” (Mol 2023: 60). El resultado es un gran potencial para incentivar la creatividad y hasta la subversión en el dominio de la ética de las relaciones (o Buen Vivir).

Sintetizaré a continuación los resultados del análisis en función de los tres principios de la filosofía indígena subrayados en la introducción (Eichler 2018), hilándolos con las tres advertencias en cuanto a la posición de las mujeres en una sociedad patriarcal como la nahua prehispánica (ver tabla 2). Debemos observar que esta forma de filosofía palabra-acción-mundo es colectiva, y esto es aún más cierto para las mujeres. No hemos encontrado aquí autoras, sino voces anónimas pero creativas, elevándose a partir de espacios sociales donde prevalece lo femenino. Es decir (si retomamos el principio 1), se trata de verdades locales, emitidas desde un posicionamiento situado. O, como dice Haraway acerca de la “objetividad feminista”, estamos hablando aquí de “espacios limitados y conocimiento situado, no de transcendencia y división entre objeto y sujeto” (1988: 583, traducción propia). Podemos entender también por “espacio limitado” no sólo el grupo social (poetas, curanderas), sino el contexto de elocución de las mujeres. Como hemos visto, éste es a menudo privado, como suele ser en sociedades patriarcales (la sanación en casa, el performance en el palacio); o puede ser de inversión social o liminalidad, donde la jerarquía se disuelve (fiestas carnavalescas) o el cotidiano se suspende (bodas, funerales), para dar lugar a palabras y acciones que en otros contextos serían inapropiadas (Abu-Lughod 1986, Bajtín 1987, Turner 1969). Finalmente podemos entender “espacio” como el cielo Chicnauhtopan y el Árbol florido de Xochiquétzal. Este espacio constituye un lugar-pensamiento, es decir un espacio vivido en las intersecciones comunes a lo femenino, lo espiritual, lo vegetal y lo animal (es el Place-Thought de la académica indígena Watts, 2013 y véase Raby 2019, en varios aspectos afín al cuerpo-territorio del feminismo comunitario).

Tabla 2. Aportes de la palabra-acción-mundo de las mujeres nahuas a la filosofía indígena.

<p><i>Principios de la filosofía indígena (Buen Vivir); Eichler 2018</i></p>	<p><i>Aportes de la palabra-acción-mundo de las mujeres nahuas</i></p>
<p>1.1 Concepción de la verdad como local: los pueblos tienen diferentes versiones de la creación del mundo, y se acepta que otras poblaciones puedan tener un conocimiento y experiencias distintos.</p>	<p>También los sexos, dentro de un mismo pueblo, pueden tener verdades propias. Las verdades propias de las mujeres nahuas incluyen la expresión de la sexualidad femenina, y su importancia para un mundo sano.</p>
<p>1.2 En ausencia de una jerarquía de diferencias, los individuos se consideran como iguales involucrados en relaciones y procesos.</p>	<p>Sin embargo, existe una jerarquía de género en la cual se atribuye un valor diferencial a las verdades femeninas y masculinas. El reconocimiento de las verdades femeninas como iguales a las masculinas armonizaría la lógica de género a la lógica de la filosofía indígena.</p>
<p>2.1 Énfasis en relaciones éticas: lo Bueno no es un concepto abstracto sino una forma de interrelacionarse.</p>	<p>Para las mujeres poetas y curanderas, relacionarse en una sexualidad fuera del matrimonio puede (en ciertos contextos regidos por Xochiquétzal) hacer parte de lo Bueno.</p>
<p>2.2 Acciones y performances con sentido y valores son tan importantes como el lenguaje; son formas de transformar la realidad y el mundo a través de las relaciones, y últimamente crear una verdad conforme a la moralidad de estas acciones.</p>	<p>Las mujeres nahuas expresan sus verdades en un lenguaje puesto en acción, a través de los performances de la poesía cantada y del ritual. En estos contextos, las relaciones amorosas y sexuales crean una verdad moral vinculada al bienestar y la sanación.</p>
<p>3. Las relaciones éticas involucran seres ambientales y no humanos: el mundo es vivo, y debe ser abordado de manera respetuosa, personal y como persona(s), con cuerpo, mente y espíritu.</p>	<p>Las verdades femeninas en torno al amor y la sexualidad incluyen una relación respetuosa y cercana al Árbol florido, y a las aves, mariposas y otros seres que viven gracias a él. El Árbol y su entorno es su <i>lugar-pensamiento</i>. Al contrario, una masculinidad tóxica daña el Árbol florido, como mundo vivo femenino.</p>

<p><i>Principios de la filosofía indígena (Buen Vivir); Eichler 2018</i></p>	<p><i>Aportes de la palabra-acción-mundo de las mujeres nahuas</i></p>
<p><i>Principio transversal:</i> los tres principios están basados en una visión inclusiva que permite la resolución de los dualismos y diferencias.</p>	<p>El lugar-pensamiento del Árbol es por naturaleza inclusivo. El dualismo hombre-mujer es la base del pensamiento nahua. Sin embargo, el Buen Vivir concibe el dualismo como complementariedad (en particular del trabajo) dentro del matrimonio; mientras la sexualidad fuera del matrimonio es un dualismo bajo el signo de la lucha entre fuerzas opuestas y la inmoralidad. Las verdades femeninas son más inclusivas, al considerar la sexualidad fuera del matrimonio en un dualismo hombre-mujer que puede ser moral, resuelto por la unión amorosa (poetas) o la neutralización de la masculinidad tóxica (curanderas).</p>

Es decir (y aquí retomo los principios 2 y 3) que, desde el lugar-pensamiento femenino del Árbol florido, se repiense las relaciones éticas a partir de palabras-acciones, y se crea una verdad conforme a la moralidad de estas palabras-acciones (sanación, en el caso del *nahuallah tolli*) o por lo menos interrogaciones y desafíos (*cococuatl*). Es importante subrayar la importancia de la sexualidad en estas relaciones, una sexualidad desvinculada de la reproducción. El amor está a la base de las relaciones éticas (o de Buen Vivir) en la sociedad nahua prehispánica (Raby, en prensa), sin embargo, se trata de un amor familiar y social, donde el valor de la persona depende de su moralidad (como vimos en el caso de la hija virtuosa), y que contempla al placer sexual únicamente dentro del matrimonio. Elevar el amor sexual fuera del matrimonio o la sexualidad sin sentimiento de amor a una relación posiblemente moral es un movimiento particularmente atrevido. Pensadoras indígenas como Waters (2003: ix-x) y Cabnal enfatizan hoy en día la importancia de la sanación para las comunidades y las mujeres, como recuperación de la “memo-

ria cósmica corporal de las ancestras” como cuerpo-territorio (Cabnal 2010: 22), a través de la sexualidad, del arte, de las relaciones con los no humanos... Y, sin embargo, el canon patriarcal no duda en ridiculizar la poesía erótica actual escrita por mujeres indígenas.²⁹

Así, el espacio del Árbol florido (como precursor prehispánico del concepto de cuerpo-territorio) permite repensar la sexualidad femenina como positiva y sanadora, protegida de la violencia masculina, fuera de las normas y valencias habituales de la complementariedad, y posiblemente fuera de la heterosexualidad (como hemos visto en el *xochiyecolli* de Papaloxoch); tal como lo preconizan feministas indígenas contemporáneas (Cabnal 2010, Paredes 2014 [2008]). En este sentido, las mujeres nahuas prehispánicas proponen, a través de la poesía y el sortilegio, repensar la dualidad femenina-masculina y su resolución más allá de la complementariedad matrimonial, para de esta manera incluir las sexualidades como fuerza central, unificadora y complementaria, dentro de relaciones éticas, es decir, en términos actuales, como un elemento esencial del Buen Vivir. Estas configuraciones femeninas son posibles precisamente porque las filosofías indígenas son por naturaleza inclusivas (*principio transversal*): inclusivas de no humanos, de verdades, de espacio-temporalidades, de sexualidades. Es lo que permite una Xochiquétzal múltiple, ya que cada una de sus temporalidades, de sus metamorfosis y sexualidades constituían verdades situadas que se podían expresar —antiguas palancas, hoy olvidadas en los nexos del patriarcado—, y que vale la pena volver a encontrar.

²⁹ Véase <https://www.jhonnyoliverquintal.com/2025/09/docente-de-bellas-artes-se-mofa-de.html> Agradezco a una lectora o lector anónimo de la revista *Devenires* por compartirme este link y por sus comentarios muy atinados que me han permitido clarificar varios puntos de la argumentación.

Referencias

- ABU-LUGHOD, L. (1986). *Veiled sentiments. Honor and poetry in a bedouin society*. Berkeley: University of California Press.
- ABU-LUGHOD, L. (2011 [1990]). La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas. In M. Cañedo Rodríguez & A. Marquina Espinosa (Eds.), *Antropología política. Temas contemporáneos* (pp. 179-207). Barcelona: Bellaterra.
- ANDREWS, J. R., & Hassig, R. (Eds.). (1984). *Treatise on the heathen superstitions that today live among the indians native to this New Spain, 1629, by Hernando Ruiz de Alarcón*. Norman: University of Oklahoma Press.
- BACIGALUPO, A. M. (2003). Rethinking Identity and Feminism: Contributions of Mapuche Women and Machi from Southern Chile. *Hypatia*, 18(2), 32-57.
- BEAUCAGE, P. (2015). Tlacuaches y coyotes en la Sierra Norte de Puebla: Las representaciones y el proceso social Nahuatl. In C. G. Eshelman & D. Raby (Eds.), *Múltiples formas de ser Nahuatl. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas* (pp. 225-247). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- BERNARD, C., & Gruzinski, S. (1988). *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Seuil.
- BIERHORST, J. (1985). *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- CABNAL, L. y A.-L. S. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: ACSUR - Las Segovias y Ministerio de Igualdad.
- CÁCERES Centeno, G. (2013). Homenaje a Carlos Lenkersdorf: filosofía en clave tojolabal. *Devenires*, XIV(28), 141-154.
- CANTARES mexicanos (2011). *Cantares mexicanos. II-tomo 2. Del f 42v al 85r, paleografía, traducción y notas de Miguel León-Portilla, Guadalupe Curiel Defossé, Ascensión Hernández de León-Portilla, Liborio Villagomez y Salvador Reyes Equiguas*. CDMX: UNAM, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Teixidor. Disponible en línea: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cantares/cm03.html
- CHAN Mex, T. d. J., & Castillo León, M. T. (2022). Avances en el concepto sobre el Buen vivir. Revisión sistemática. *Tla-melaua: revista de ciencias sociales*, 51(2022).
- COE, M. D., & Whittaker, G. (Eds.). (1982). *Aztec sorcerers in seventeenth century Mexico: The treatise on superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany.
- CORREA Mautz, F. (2024). La filosofía indígena desde la filosofía académica latinoamericana. *Veritas*, 57 (abril), 79-102.

- DÉGH, L. (1995). *Narratives in society: A performer-centered study of narration*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- DEHOUE, D. (2019). The Aztec Gods in Blended-Space: a Cognitive Approach to Ritual Time. *Journal of Cognition and Culture*, 19(2019), 385-410.
- DEHOUE, D. (2021). El patrón de composición de la diosa Xochiquetzal en los Códices Borgia y Vaticano B. In J. J. Batalla Rosado, L. Pérez Lugones, & M. Á. Ruz Barrio (Eds.), *La expresión de la cultura indígena en los códices del centro de México*. Varsovia: Universidad de Varsovia.
- DELEUZE, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- DESCOLA, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y de la cultura*. Madrid: Amorrortu (primera edición en francés, 2005).
- DÉSVEAUX, E. (1986). M. Léon-Portilla, La Pensée aztèque. *L'Homme*, 26(99), 154-155. https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1986_num_26_99_368734
- DUPEY GARCÍA, E. (2013). De pieles hediondas y perfumes florales. La reactualización del mito de creación de las flores en las fiestas de las veintenas de los antiguos nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 45, 7-36.
- DURÁN, F. D. (1984). *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*. México: Editorial Porrúa.
- EICHLER, L. (2018). Sacred Truths, Fables, and Falsehoods: Intersections between Feminist and Native American Logics. *APA Newsletter on Native American and Indigenous Philosophy*, 18(1), 4-11.
- FISCHER, E. F. (1999). Cultural logic and maya identity: Rethinking constructivism and essentialism. *Current Anthropology*, 40(4), 473-499.
- GARIBAY Kintana, Á. M. (Ed.) (1993 [1964-68]). *Poesía Náhuatl* (Vol. 1). México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- HARAWAY, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- HÉRITIER, F. (2002). La valencia diferencial de los sexos ¿se halla en los cimientos de la sociedad? In F. Héritier (Ed.), *Masculino/femenino: El pensamiento de la diferencia* (pp. 15-28). Barcelona: Ariel.
- IXTLILXÓCHITL, D. F. d. A. (1965). *Obras Históricas*. México: Editora Nacional Edinal.
- JOHANSSON, P. (1991). El cuecuechcuicatl: Canto travieso de los Aztecas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 21, 83-97.
- JORDAN, R. A., & Caro, F. A. (1986). Women and the study of folklore. *Signs*, 11(3), 500-518. <http://www.jstor.org/stable/3174007>
- KELLOGG, S. (1997). From parallel and equivalent to separate but unequal: Tenochca Mexica women, 1500-1700. In S. Schroeder, S. Wood, & R. Haskett (Eds.), *Indian women of early Mexico* (pp. 123-143). Norman: University of Oklahoma Press.

- LANGLOIS, D. (2012). Bien Vivre et droit à l'autodétermination des peuples. *La Chronique des Amériques*, 6(novembre), 1-11. http://www.ieim.uqam.ca/spip.php?page=article-ameriques&id_article=8082
- LENKERSDORF, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. CDMX: Porrúa.
- LABRECQUE, M. F. (2005). Miradas feministas sobre algunas masculinidades en México: Los casos de Yucatán y de Ciudad Juárez. In R. A. Sanz & C. M. González (Eds.), *Antropología feminista y/o del género. Legitimidad, poder y usos políticos* (pp. 113-130). Sevilla: Fundación El Monte.
- LEÓN-PORTILLA, M. (1974 [1956]). *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LEÓN-PORTILLA, M. (1994). *Quince poetas del mundo Náhuatl*. México: Editorial Diana.
- LEÓN-PORTILLA, M. (1996). *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica.
- LEÓN-PORTILLA, M. (2011). Estudio introductorio a los Cantares. Volumen I: Estudios. In *Cantares mexicanos* (pp. 151-295). CDMX: UNAM, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Teixidor. Disponible en línea: www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cantares/cm01.html
- LÉVI-STRAUSS, C. (1992). *Historia de lince*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- LÓPEZ Austin, A. (1966). Los temacpalitotique, brujos, profanadores, ladrones y violadores. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 6, 97-177.
- LÓPEZ Austin, A. (1967a). Términos del nahuallatolli. *Historia Mexicana*, 17(1), 1-36.
- LÓPEZ Austin, A. (1967b). Cuarenta clases de magos del mundo Náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, 87-117.
- LÓPEZ Austin, A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAFFIE, J. (2019). The Nature of Mexica Ethics. In C. Marshall (Ed.), *Comparative Metaethics. Neglected Perspectives on the Foundations of Morality* (pp. 60-80). New York: Routledge.
- MAGAZINE, R. (2015). *El pueblo es como una rueda: Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México: Universidad Iberoamericana.
- MAGAZINE, R. (2020). La producción interactiva: una propuesta mesoamericana para la práctica antropológica. In P. Pitarch (Ed.), *Ensayos de etnografía teórica. Mesoamérica* (pp. 31-56). Madrid: Nola Editores.
- MARSHALL, C. (Ed.) (2019). *Comparative Metaethics: Neglected Perspectives on the Foundations of Morality*. New York: Routledge.

- MIRANDÉ, A. (2016). Hombres mujeres: An indigenous third gender. *Men and Masculinities*, 19(4), 384-409. <https://doi.org/10.1177/1097184X15602746>
- MOL, A. (2023 [2002]). *El cuerpo múltiple. Ontología y práctica médica*. Barcelona: Bellaterra.
- OLIVIER Durand, G. (2004). Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del posclásico. In P. Escalante Gonzalbo (Ed.), *Historia de la vida cotidiana en México, tomo I: Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España* (pp. 301-338). CDMX: Colmex, Fondo de Cultura Económica.
- ORTNER, S. B. (1990). Gender hegemonies. *Cultural Critique*, 14(Winter), 35-80.
- PAREDES, J. (2014 [2008]). *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (2a. ed.). México: Cooperativa el Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que's pa largo y AliFem.
- PITROU, P. (2016). Co-activity in Mesoamerica and in the Andes. *Journal of Anthropological Research*, 72(4), 465-482. doi:10.1086/689295
- PRIMEROS Memoriales. (1993). *Primeros memoriales. Facsimile edition*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- PURCELL, S. (2017). Eudaimonia and Neltiliztli: Aristotle and the Aztecs on the Good Life. *Apa Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, 16(2), 2-21.
- PURCELL, S. (2020). Hermeneutic, Comparative, and Syncretic Philosophy. Or, On Ricoeurian, Confucian, and Aztec Philosophy. *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, XXVIII(2), 46-69.
- QUEZADA, N. (1984 [1975]). *Amor y magia amorosa entre los Aztecas* (1ère éd. 1975 ed.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- RABY, D. (1997). Le Voltigeur turquoise et le Prêtre froid. Plantes divinisées et pratiques rituelles nahuas dans le Traité des superstitions d'Alarcón (1629). *Recherches Amérindiennes au Québec*, 27(3-4), 69-83.
- RABY, D. (1999). Xochiquetzal en el cuicacalli. Cantos de amor y voces femeninas entre los antiguos Nahuas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30, 203-229.
- RABY, D. (2003). *L'épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature nahuatl du Mexique préhispanique*. Paris: L'Harmattan.
- RABY, D. (2006). Mujer blanca y dolor verde. Uso de los colores, del género y de los lazos de parentesco en el Tratado de Ruiz de Alarcón. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 37, 293-315.
- RABY, D. (2015). 'Es que aquí hay mucho machismo'. Representación de las masculinidades como modelo explicativo nahua de la violencia intrafamiliar en el Alto Balsas, Guerrero. In C. G. Eshelman & D. Raby (Eds.), *Múltiples formas de ser Nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas* (pp. 195-222). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

- RABY, D. (2019). Calling through the water jar. Domestic objects in Nahua emotional assemblages. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9(3), 529-544.
- RABY, D. (en prensa). Del hijo precioso a la nuera huérfana. Orígenes de los conceptos nahuas de “amor y respeto”, para pensar la violencia hoy. In *Entrelazar la historia y la antropología: aportes teóricos y metodológicos de Catharine Good Eshelman*. CDMX: INAH.
- RADNER, J. N., & Lanser, S. S. (1987). The feminist voice: Strategies of coding in folklore and literature. *Journal of American Folklore*, 100(398), 412-425.
- RAHEJA, G. G., & Gold, A. G. (1994). *Listen to the Heron's words. Reimagining gender and kinship in North India*. Berkeley: University of California Press.
- REED-SANDOVAL, A. (2014). The Oaxaca Philosophy for Children Initiative as Place-Based Philosophy: Why Context Matters in Philosophy for Children. *Apa Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy*, 14(1), 9-12.
- RUIZ de Alarcón, H. (1987 [1629]). Tratado de las supersticiones y costumbres genéticas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España. In F. Benítez (Ed.), *El alma encantada: Anales del Museo Nacional de México* (pp. 123-223). México: Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica.
- SAHAGÚN, B. d. (1950-1982). *Florentine Codex, general history of the things of New Spain* (A. J. O. Anderson & C. E. Dibble, Trans.). Santa Fe, New Mexico: University of Utah Press.
- SAHLINS, M. (1996). The sadness of sweetness. The native anthropology of western cosmology. *Current Anthropology*, 37(3), 395-428.
- SALADIN d'Anglure, B. (1986). Du fœtus au chamane: La construction d'un 'troisième sexe' inuit. *Études Inuit*, 10(1-2), 25-113.
- SALADIN d'Anglure, B. (2012). The “Third Gender”. *Revue du MAUSS*, 39(1), 197-217.
- SÁNCHEZ-ANTONIO, J. C. (2020). Cosmovisión mesoamericana, descolonización de las ciencias sociales y diálogo mundial de saberes. *Eidos*, 34, 351-388.
- SANTOS Granero, F. (2009). Introduction: Amerindian constructional views of the world. In F. S. Granero (Ed.), *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood* (pp. 1-29). Tucson: University of Arizona Press.
- SEGATO, R. L. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- SERNA, J. d. l. (1987 [1656]). Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas. In F. Benítez (Ed.), *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México* (pp. 263-475). México: Instituto Nacional Indigenista y Fondo de Cultura Económica.
- STRATHERN, M. (1988). *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- STRATHERN, M. (2004). *Partial connections. Updated edition*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

- SZOBLIK, K. (2018). *Entre los papeles de ocelote entono mi canto, yo Quetzalpetlatzin. El lugar de la mujer dentro de la oralidad nahua*. Bielsko-Biała y CDMX: CEAM.
- TURNER, V. W. (1969). *The ritual process. Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- VAN NORDEN, B. W. (2017). *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*. New York: Columbia University Press.
- VAREA, S., & Zaragocin, S. (Eds.). (2017). *Feminismo y buen vivir: Utopías decoloniales*. Cuenca: Pydlos Ediciones – Universidad de Cuenca.
- VERDIER, Y. (1997). Little red riding hood in oral tradition *Marvels and Tales: Journal of Fairy-Tale Studies*, 11(1-2), 101-123.
- VIVEIROS de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.
- WATERS, A. (Ed.) (2004). *American Indian Thought: Philosophical Essays*. Malden, MA: Blackwel.
- WATERS, A. (2003). Introduction: Indigenous Women in the Americas. *Hypatia*, 18(2), ix-xx.
- WATTS, V. (2013). Indigenous place-thought & agency amongst humans and non-humans (First woman and sky woman go on a European world tour!). *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 2(1), 20-34.
- WIMMER, A. (2006). *Dictionnaire de la langue nahuatl*. Editions Sup-Infor (CNRS). doi: <http://sites.estvideo.net/malinal/nahuatl.page.html>

