

En LÓPEZ-MORENO, IGNACIO y VIZCARRA-BORDI, IVONNE, *El maíz nativo en México. Una aproximación crítica desde los estudios rurales*. MEXICO (México): JUAN PABLOS EDITOR.

# Una aproximación hermenéutica y feminista al vínculo simbólico entre la mujer y el maíz en los antiguos mitos nahuas.

RINCON RUBIO, ANA GABRIELA, VIZCARRA BORDI, IVONNE y THOME-ORTIZ, HUMBERTO.

Cita:

RINCON RUBIO, ANA GABRIELA, VIZCARRA BORDI, IVONNE y THOME-ORTIZ, HUMBERTO (2016). *Una aproximación hermenéutica y feminista al vínculo simbólico entre la mujer y el maíz en los antiguos mitos nahuas*. En LÓPEZ-MORENO, IGNACIO y VIZCARRA-BORDI, IVONNE *El maíz nativo en México. Una aproximación crítica desde los estudios rurales*. MEXICO (México): JUAN PABLOS EDITOR.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/humberto.thome.ortiz/37>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ptuO/nAr>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica* es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

# El maíz nativo en México

Una aproximación crítica  
desde los estudios rurales

Ignacio López Moreno

Ivonne Vizcarra Bordi


(coordinadores)



Casa Abierta al Tiempo  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
Unidad Lerma







Esta obra surge de la necesidad de contar con evidencias científicas sociales con una mirada crítica de los estudios rurales sobre la importancia que tiene el maíz nativo en México en sus múltiples dimensiones y realidades. En este sentir, la Red sobre Maíz, Alimentación, Tecnología y Cultura (Rematec), constituida bajo el mandato de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER), nos dimos a la tarea de debatir en catorce trabajos diversos para dar cuenta de su propia investidura en la batalla por la defensa del maíz en México. Una batalla que parece alentadora en pocas ocasiones y desoladora casi siempre, pero es en esos pequeños destellos de esperanza que esta obra retoma fuerzas con el ánimo de posicionarse en los discursos científicos, políticos, jurídicos, y en los diálogos, campañas, propagandas y tertulias de la información.





- Complexity in the Formative Period*, Washington, National Gallery of Art, pp. 297-337.
- Tena, Rafael (2011a), *Leyenda de los soles*, México, Dirección General de Publicaciones-Conaculta.
- Tena, Rafael (2011b), "Mitos e historias de los antiguos nahuas", en *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, México, Dirección General de Publicaciones-Conaculta.
- Thévet, André (2011), "Histoire du Méchique", en Rafael Tena (ed.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta, pp. 13-95.
- Torquemada, fray Juan de (1975-1983), *Monarquía indiana: de los veinte y uno libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, 7 vols., México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vapnarsky, Valentina (2003), "Recorridos instauradores: configuración y apropiación del espacio y del tiempo entre los mayas yucatecos", en Alain Breton, Aurore Monod Becquelin y Mario Humberto Ruz (comps.), *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas-Universidad Nacional Autónoma de México/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 363-381.
- Wimmer, Alexis (2006), *Dictionnaire de la langue nahuatl classique* [versión electrónica], disponible en <<http://sites.estvideo.net/malina/>>.

### 3. UNA APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA Y FEMINISTA AL VÍNCULO SIMBÓLICO ENTRE LA MUJER Y EL MAÍZ EN LOS ANTIGUOS MITOS NAHUAS\*

Ana Gabriela Rincón  
Ivonne Vizcarra Bordi  
Humberto Thomé Ortiz

#### RESUMEN

El presente texto aborda las representaciones simbólicas de la femineidad ligadas a los procesos de siembra, cosecha y cocina del maíz dentro de la antigua mitología nahua, a través de un enfoque metodológico interpretativo con base en la propuesta de la alteridad de Lévinas. La interpretación de dichos mitos pretende "traducir" algunas metáforas utilizadas por el pensamiento antiguo nahua al pensamiento filosófico occidental. El objetivo es introducir en la cosmovisión nahua a quienes participan en los debates teóricos en torno a la pertinencia del vínculo mujer-naturaleza para los esfuerzos emancipatorios de las sociedades campesinas actuales. Se concluye que el vínculo esencialista mujer-naturaleza puede ser una herramienta de emancipación espiritual y epistemológica, siempre y cuando sea interpretado desde una perspectiva feminista y decolonial.

#### INTRODUCCIÓN

México enfrenta grandes crisis relacionadas con la seguridad alimentaria y nutricional de las poblaciones rurales e indígenas que pro-

\* Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de investigación "El maíz mesoamericano y sus escenarios en el desarrollo local", con clave SEP-Conacyt: CB 2009-130947.



ducen y consumen el maíz nativo como parte de sus estrategias de subsistencia (Vizcarra, Thomé Ortiz y Rincón Rubio, 2013), experimentando además el fenómeno de la feminización del medio rural mexicano y las consecuencias del cambio climático. Ante este escenario, proponemos abrir un campo reflexivo sobre la necesidad de dialogar entre los debates biocientíficos polarizados —conservacionistas y biotecnológicos—, para construir otras propuestas y lograr soberanía y seguridad alimentaria en condiciones de paz, es decir, sin desigualdades, exclusiones, ni explotaciones que amenacen la estructura social y las relaciones armónicas con el medio natural. Los autores mencionados concluyen que se necesita elucidar una tercera vía que permita el desarrollo de la conciencia hacia el cambio social. Esta tercera vía no puede hallarse con métodos que ignoran el protagonismo de las prácticas espirituales campesinas relacionadas con los cultivos, por considerarlas fuera de la ciencia o inservibles para la investigación agrícola.

Partimos del supuesto de que el saber tradicional de estos actores ha sido sistemáticamente descalificado e invisibilizado. Aunque no se desea con dolo excluir estos saberes, muchas veces se tiende a desplazar su importancia por la dificultad para entenderlos, ya que recurren constantemente a plegarias y rezos en forma de metáforas (Romero, 2004). La teoría crítica occidental se ha considerado como la única válida y exclusiva para entender y transformar el mundo, menospreciando otros modos de teorización crítica que se producen a partir de la experiencia del *sur global*.<sup>1</sup> Por lo tanto, retomamos lo expuesto por Grosfoguel (2011), quien reconoce la necesidad de construir proyectos políticos que sean epistémicamente pluriversales, y por Santos (2010), el cual habla de un diálogo de saberes que permita la incorporación de conocimientos y experiencias de culturas no occidentales como punto de partida para retomar las experiencias desperdiciadas por la razón occidental.

La importancia del simbolismo nahua para el medio rural mexicano recae en que los mitos y la ritualidad de origen prehispánico siguen siendo parte del imaginario campesinado actual, que se ve reflejado

<sup>1</sup> El *sur global* se refiere a un conjunto heterogéneo, desde el punto de vista cultural y político, de países que comparten una posición estructural de periferia en el sistema-mundo moderno (Santos, 1995).

en las actividades agrícolas, sociales y religiosas contemporáneas. De acuerdo con Romero (2004), los rituales tienen una gran carga empírica de actividades materiales agrícolas para cuidar los cultivos. Estos rituales y prácticas materiales que se ejercen durante todo el ciclo entre la siembra y la cosecha posibilitan al campesinado el logro de plantíos; ambas actividades son indivisibles en su mundo tradicional, donde no se puede hacer una sin la otra. Cada expresión ritual conlleva acciones materiales; el campesino o campesina no espera que de la pura oración y contemplación se arreglen sus problemas agrícolas, él o ella trabajan junto con la oración en el ambiente y en el cultivo.

Después de la descripción de la metodología que se propone para abordar nuestro análisis hermenéutico y feminista, este documento se encuentra dividido en tres momentos. El primero consiste en el *qué*, para reconocer y describir el simbolismo ancestral nahua respecto a las deidades femeninas del maíz y sus repercusiones en la organización social a través de tres elementos: tierra, semilla y serpiente. Para cubrir tal propósito, abordamos textos antropológicos, teniendo en cuenta que éstos no reflejan una cultura histórica original, sino una sociedad impactada por Occidente, es decir, interpretada por terceros influidos, por no originarios.

El segundo momento se refiere a la pregunta del porqué, dedicada a la interpretación de estos mitos desde la perspectiva fenomenológica de Lévinas (2004). La fenomenología de la alteridad exige una actitud de apertura hacia aquel individuo, objeto o cultura que se encuentra fuera de nuestro universo cultural, conceptual o práctico, dificultando la comprensión. La elección de la alteridad responde de efectivamente a que nos permite superar nuestras dificultades de comprensión al concebir la diferencia como la posibilidad misma de diálogo, reconocimiento y construcción dinámica de conocimiento, donde individuos y culturas cooperan en la consolidación epistemológica.

La comprensión quedaría incompleta al ofrecer sólo un relato y un catálogo de símbolos, es por eso que consideramos necesario establecer una reflexión para nuestro tiempo, como tercer y último apartado a través del *cómo* se establece una valoración sobre la permanencia e implicaciones de esta mitología en las sociedades rurales contemporáneas.



## METODOLOGÍA

A partir de las preguntas rectoras para el ejercicio hermenéutico establecidas por Idel (2010), nuestra secuencia analítica se compone de tres pasos:

- a) En primera instancia respondemos a la pregunta “¿qué?”, en la cual describimos la mitología nahua a través de la distinción de sus símbolos y sus correspondientes significados. Aceptamos el sesgo inevitable que implica tratar de interpretar la mitología de una cultura en un tiempo y un contexto diferentes al nuestro, en consecuencia, no pretendemos ofrecer de ella una lectura fiel, pero sí aproximarnos tanto como nos sea posible.
- b) En segundo lugar atendemos a la pregunta “¿por qué?”. En esta fase intentamos *traducir* la mitología indígena, a fin de hacerla inteligible a nuestro modo de pensar occidentalizado. Para *traducir* se necesita del *Otro*, puesto que se trata de un diálogo, y un diálogo necesita réplicas. Por la lejanía temporal respecto de la cultura nahua antigua, los simbolismos serán interpretados desde la fenomenología de la alteridad.
- c) Como último punto, damos respuesta al cuestionamiento “¿cómo?”, valoramos las implicaciones de estos mitos en la realidad del medio rural a partir del debate ecofeminista en torno al vínculo simbólico mujer-naturaleza.

## PRECEPTIVAS HERMENÉUTICAS

## PRIMERA ETAPA: LA RESPUESTA AL QUÉ

Los antiguos pueblos nahuas entretrajeron todo un sistema simbólico alrededor del mundo que habitaban, el cual se infiltraba en los más íntimos resquicios de su vida comunitaria y personal. Los elementos bióticos y abióticos fueron imaginados como fuerzas sobrenaturales que se movían de modo caprichoso; la gente trataba de entenderlas y controlarlas a través de un saber en el que convivían la magia, la religión, la ciencia y el arte (Morante, 2000). El maíz, como poste cósmico esencial, vinculaba los tres espacios del universo. En la

*Leyenda de los soles* se narra la manera en que la planta del maíz se convierte en el eje del universo y vincula sus tres planos y sus cuatro rumbos. Los colores del maíz, *xihuitotlaolli*, *ixtatltaolli* o *cozticlaolli*, *yauhtlaolli* y *matlactlaolli*, aparecen en relación con los cuatro colores de los rumbos cardinales: rojo, blanco o amarillo, negro y azul.

De este modo, la cosmovisión mesoamericana se fue construyendo durante milenios en torno a la planta del maíz. Los tiempos y los actores de los mitos se entrelazan con el ciclo agrícola del maíz. Cada etapa del ciclo de vida del maíz era regida por un dios o diosa distinta: *Tláloc* y *Chalchiuhtlicue* dominaban en el momento de preparar los campos para la siembra; *Xilonen* era la diosa de la mazorca tierna; *Chicomécóatl*, la del maíz maduro; *Cintéotl*, la deidad de la semilla seca, y *Tezcatlipoca*, el de la cosecha (Morante, 2000). La primera mitad del año, llamada *xopan*, era la época crítica para la agricultura de temporal y estaba dedicada a las deidades femeninas asociadas con la tierra y la vegetación (Morante, 2000).

La relación entre el cultivo de la tierra y la mujer es muy remota y extendida. En los mitos se les liga a la nutrición y provisión de alimentos, debido a que se cree que, por la capacidad de observación de los procesos de gestación de su propio cuerpo, son quienes descubrieron la agricultura y quienes originalmente se dedicaron a dicha actividad. Algunos de los principales mitos del mundo antiguo corroboran la ancestral asociación de la mujer a la agricultura, pues se dice que la Isis egipcia, la Ishtar mesopotámica, la Démeter griega, la Ceres romana y la Chicomécóatl mesoamericana enseñaron a los seres humanos a plantar el grano (Comisarenco, 2010).

Chicomécóatl, también llamada Siete Serpientes, era la diosa en su aspecto fértil, deidad de la fecundidad agraria y humana (Solares, 2007). Entre las representaciones estatuarias de la diosa está la proveniente del Castillo de Teayo y la encontrada en Tlamanalco. En ambas se advierte el *quechquemil* propio de las diosas aztecas, plumas en el tocado que simbolizan las cañas de maíz y la particularidad de estar decorada con siete mazorca (Caso, 1971). En el lenguaje adivinatorio, “siete” significa semillas, sinónimo de buen augurio, mientras que la serpiente aludía simbólicamente al rayo, la lluvia, la fecundidad. Chicomécóatl resultaba ser la diosa de los mantenimientos, “así de lo que se come como de lo que se bebe, debió ser esta mujer la primera que comenzó a hacer pan y otros manjares guisados”



(Sahagún, 1974:345). Esta diosa en un aspecto positivo produce buenas cosechas; en su aspecto negativo es dadora de hambre y muerte.

Estas creencias estaban directamente ligadas a ritos específicos, como el de sacrificar representantes humanos de los dioses, en el que ningún pueblo parece haber igualado a los aztecas. Se conocen estos rituales por haberlos descrito los españoles que conquistaron México en el siglo XVI (Frazer, 2011). Dentro de estos sacrificios estaban los de mujeres que representaban a las deidades femeninas del maíz. La imagen de la diosa Chicomecóatl era representada en madera, en la forma de una niña de aproximadamente 12 años que vestía ornamentos pintados de vistosos colores. Sobre la cabeza llevaba una mitra de cartón; su largo cabello caía sobre los hombros; de sus orejas colgaban pendientes de oro, y alrededor de su cuello pendía un collar de doradas mazorcas de maíz ensartadas en un listón azul. En sus manos sostenía un objeto que semejaba una mazorca de maíz hecha de plumas y bañada en oro.

El festival, llevado a cabo el 15 de septiembre, era precedido por un ayuno riguroso de siete días durante el cual sólo se podían comer sobras y pan seco, y beber agua. Un día antes de comenzar el ayuno se santificaba a una mujer, que representaba a Atlatonan, la diosa de los leprosos. Terminado el ayuno, se sacrificaba a la mujer conforme el método acostumbrado: arrancándole el corazón para presentarlo al sol como ofrenda. Inmediatamente después de este sacrificio, santificaban a una niña esclava de entre 12 y 13 años, la más bonita que podían encontrar, para que representase a Chicomecóatl. La revestían con ornamentos de la diosa, ponían una mitra en su cabeza, alrededor de su cuello y en las manos, mazorcas de maíz; sobre la cabeza, sujetas y erguidas, unas plumas verdes que imitaban una mazorca. Hacían esto para significar que el maíz estaba casi maduro en la época del festival, pero como estaba aún tierno, elegían a una muchacha muy joven que caracterizaba a la diosa del maíz. Después de varios días de ritos en los que la niña era objeto de culto, finalmente se le sacrificaba acostada de espaldas sobre un montón de maíz y otros granos; le cortaban la cabeza, recogían la sangre en una artesa y asperjaban con la sangre la escultura de madera de la diosa, los muros de la cámara y las ofrendas de maíz, chiles, calabaza, granos diferentes y hortalizas amontonadas en el suelo. Hecho esto, se desollaba el cuerpo descabezado y uno de los sacerdotes se vestía con la

piel ensangrentada de la víctima, y después se ponía los atavíos que la muchacha había llevado (Frazer, 2011).

Hermeneutas como Frazer (2011) y Solares (2007) suponen que las esclavas, mujeres y niñas, manifestaban el espíritu del grano y eran sacrificadas para acelerar y fortalecer las cosechas de maíz y de los frutos de la tierra en general, infundiendo a sus representantes la sangre propia de la diosa del maíz. En cuanto al ritual en el que el cuerpo de la joven era desollado y un sacerdote vestía su piel puesta con todas las insignias y bailaba ante el pueblo, la hipótesis es que con ello se buscaba asegurar que la muerte divina fuera seguida de la resurrección divina. Si esto fue así, posiblemente la práctica de matar al representante humano de una deidad tenía el objetivo de perpetuar las energías divinas en la plenitud del vigor juvenil, no corrompidas por las debilidades y flaquezas de la vejez, que habría sufrido la deidad si le hubieran consentido morir de muerte natural (Frazer, 2011).

Por otro lado, Cintéotl, deidad del maíz, podía adoptar el género femenino o el masculino. Según su grado de madurez se le podía distinguir con distintos nombres: *Xilomen* (espiga de maíz), *Ilamatactihuatl* (la señora de la falda vieja, mazorca seca cubierta por hojas amarillas y arrugadas), *Iztacintéotl* (diosa del maíz blanco), *Tlahuquicintéotl* (diosa del maíz rojo) y *Xoxobquicintéotl* (diosa del maíz azul). El mito relata que Cintéotl se metió debajo de la tierra y de sus cabellos salió el algodón; de cada una de sus orejas y de su nariz brotó una semilla comestible distinta; de los dedos, el camote; de las uñas, una especie de maíz; del resto de su cuerpo, muchos frutos (Solares, 2007). El simbolismo de Cintéotl asocia a una criatura recién nacida con el brote del maíz tierno, que culmina el proceso del movimiento cósmico con la regeneración completa de la nueva vida que viene a enriquecer el mundo.

Solares (2007) menciona que Jung y Kerényi (2004) analizan esta simbología y concluyen que se alude a las fuerzas del origen y el nacimiento como punto de partida del devenir pleno del ser humano y la naturaleza. Dichos autores destacan que la naturaleza andrógina de su simbolismo representa la suma potencia aún en estado virtual de su desarrollada diferenciación posterior. Así, la figura de Cintéotl como criatura de los dioses no sólo trae un don alimenticio al mundo de los humanos, sino el bien de la renovación para todos los ámbitos y seres del cosmos de su propia carne hecha de maíz.



## SEGUNDA ETAPA: LA RESPUESTA AL PORQUÉ

La diferencia entre la intuición objetiva y la fenomenológica es básica para la fenomenología de Husserl (2013). La intuición objetiva, propia de la ciencia positivista, ejerce su observación a distancia y sin implicación. Su efectividad depende de la precisión de los datos obtenidos de un objeto de observación pasivo sobre el cual la ciencia ejerce una agresión directa. En contraparte, la intuición fenomenológica requiere la reflexión de la forma en que el individuo aborda la observación, puesto que de su interés y matiz emocional dependerán los resultados de la investigación; también incluye el estudio de una serie de hechos *irreales*, es decir, ideas, fantasías y fenómenos intangibles propios de la conciencia humana.

A partir de Husserl (2013), en el medio fenomenológico apareció una serie de propuestas poéticas, psicológicas y antropológicas que abordan estos contenidos de una manera sistemática, sobre todo desde el ámbito de la implicación en los fenómenos o en los textos que los expresan, dándole a la fenomenología un acento hermenéutico. Lévinas (2004) da un paso adelante y se preocupa en especial de la relación  *sujeto-sujeto*, estudiando la forma en que el individuo entra en relación con el *Otro*. Este *Otro* está caracterizado como ambiguo, incognoscible y enigmático, pero omnipresente, de tal manera que el encuentro se suscita como un tiempo de apertura. La relación con el *Otro* es activa y se construye durante la implicación; cada una de las acciones y omisiones del individuo afectan la forma en que el *Otro* lo recibe y le responde.

La espiritualidad indígena en torno al maíz entre los pueblos nahuas puede ser entendida como la expresión de un saber que construye una relación, en primer lugar del individuo con la alteridad, y después de la colectividad con su entorno. Desde el punto de vista de Lévinas (2004), *el yo* es "masculino", conocimiento, cierre del ego sobre sí mismo; la alteridad es "femenina". En palabras del autor, "La trascendencia de lo femenino consiste en retirarse a otro lugar, es un movimiento opuesto al de la conciencia. Pero no por ello es inconsciente o subconsciente, y no veo otra posibilidad que llamarlo misterio" (Lévinas, 2004:131). Entonces, "lo femenino" no es misterioso porque se esconda, sino porque es incomprendible e incommensurable en su revelación.

Interpretación: la Tierra, madre pródiga, no ha revelado nunca misterios a los seres humanos, les permite atisbar a través del rito de la ciencia, pero nunca se presenta unitaria, comprensible y mensurable como espera el científico o el dictador; la tierra no está para cumplir la voluntad de nadie, su dominio es una ilusión peligrosa. La omisión de esta condición esencial por parte de la ciencia positiva la convierte en un ejercicio de dominación y posesión alienante y anquiladora; la alteridad de la tierra se encuentra en aparente desventaja respecto a los poderes humanos, sin embargo, esto entraña otra ilusión: los ciclos terrestres pertenecen al dominio de un misterio cuyo forzamiento implica la ruptura del propio orden humano.

La simbología de las diosas del maíz establece las direcciones esenciales de la cosmología nahua, donde tiempo, espacio y regeneración son atributos femeninos bajo la forma de la serpiente, que muda de piel anualmente, un pensamiento que confronta al individuo con su entorno haciendo posible una relación directa y tensa: ese mundo es numinoso e incontrolable, pero le prodiga, renueva su cuerpo, le confiere el tiempo de la vida.

En torno a Chicomecóatl como representación de lo femenino y del misterio, y de su identificación con el maíz, se organizaban las comunidades nahuas y nahualizadas. Diosa del sustento, de la materia que se consolida y desarrolla gratuitamente, genera la totalidad de la vida: los cuatro colores del maíz expanden el horizonte original y crean el espacio, el territorio. La maduración del grano establece el paso del tiempo, marca las fiestas agrícolas y consolida las relaciones sociales al repartir el trabajo en cada época. Chicomecóatl como símbolo de la fertilidad, la reproducción y la cocina se refiere a que el maíz está directamente relacionado con la subsistencia, la cual tiene un significado más amplio que el de manutención, abarca un sentido de "continuidad". Así, mujer, maíz y continuidad guardan un vínculo estrecho.

En otro orden de ideas, la relación con la comunidad es búsqueda de múltiples circunstancias que apunta hacia el futuro. La colectividad mantiene tradiciones, saberes en común con la intención de consolidarse y desarrollarse más allá del tiempo presente. Si el puro goce del presente las motivara, no se sostendrían. Sin embargo, la búsqueda de la persistencia de la identidad individual, en esta cir-



cunstancia, aparece en otro tipo de relación que lo permite: "la paternidad es la relación con un extraño que, sin dejar de ser ajeno, es yo; relación del yo con un yo-mismo que, sin embargo, me es extraño [...] A mi hijo no lo *tengo*, sino que, en cierto modo, lo *soy*" (Lévinas, 2004:128). Mi hijo, mi descendencia, es una presencia escindida; también mantiene su diferencia, pero también mi huella en el mundo, nacido del deseo, proyectado hacia un futuro que yo no conoceré. El hijo consolida la presencia de la alteridad. Entonces, la sexualidad, la paternidad/maternidad y la muerte introducen en la existencia una dualidad que concierne al existir mismo de cada sujeto. El existir en cuanto tal se torna doble.

La figura de Cintéoti, en su dualismo sexual reafirma la diferencia. Por un lado, establece la distinción entre la semilla, la simiente conservada para la siembra de carácter femenino, frente al alimento, la simiente consumida con propósitos alimentarios de carácter masculino. Este culto pone en relación de necesidad lo femenino y lo masculino para la fertilización de la cultura y la tierra. Sin embargo, este simbolismo tiene también connotaciones más profundas, puesto que internaliza esta relación en la estructura propia de la conciencia: el mundo sistemático, íntegro, consciente y conquistador del yo se enfrenta al misterio de la alteridad, que sostiene el movimiento hacia el exterior, revelando una condición esencial: la alteridad es intercambiable, el Otro es otro para mí, y yo soy el Otro del otro. Este equilibrio de fuerzas significa la integridad de la condición humana y, por extensión, la construcción de una cultura.

La palabra *cultus*, de la cual proviene *cultivo* en sus dos acepciones, de siembra y cuidado, nos permite acercarnos con nuevos ojos a las dinámicas de la colectividad. El cultivo puede verse como un poder, es decir, como la capacidad de la persona de influir sobre los ciclos naturales y aprovecharlos en su beneficio; sin embargo, la espiritualidad nahua reconoce en la agricultura la pervivencia del misterio, la gratuidad del universo que no está obligado hacia los humanos, pero que les procura en la germinación del cereal, en el sostenimiento de su vida. El cultivo busca consolidar la fecundidad de la tierra a futuro, de hecho significa el futuro mismo: no se cultiva para alimentarse hoy, sino para sostener a la comunidad en los años venideros. La siembra simboliza el propio acto erótico, conjunción femenino-masculina que resulta en *el hijo*. La relación con la tierra depende de esta rela-

ción con el tiempo, con la esperanza de nuevos brotes, de nuevas cosechas, de una vida renovada que consolide las generaciones.

### TERCERA ETAPA: LA RESPUESTA AL CÓMO

A través de los estudios antropológicos feministas, entre ellos los de Quezada (1996), Vázquez y Velázquez (2004) y Vizcarra (2005), se ha visto que la vinculación de *la mujer indígena* con la vida, la agricultura y la comida ha legitimado diversas prácticas desiguales e injustas de trabajo, acceso y beneficios que conlleva el maíz y otros recursos naturales y culturales (Vizcarra, 2005). Por ejemplo, al hablar de la gastronomía, la vestimenta folclórica, la crianza y la transmisión de valores, o la preservación de los recursos naturales, notamos que son labores que realizan las mujeres debido a la división forzada del trabajo. El debate en torno a la pertinencia de este vínculo para las sociedades actuales ha sido objeto de estudio del ecofeminismo, corriente heterogénea de pensamiento crítico que pone en sinergia conceptual y política al ecologismo y al feminismo. El ecofeminismo no es una propuesta acabada, dentro de ella existe un debate en torno al esencialismo o determinismo y sus implicaciones en la toma de decisiones políticas que afectan directamente la vida de mujeres y hombres, sobre todo en las comunidades indígenas rurales.

Planteado principalmente por Mies y Shiva (1993), el ecofeminismo de la subsistencia, o también llamado ecofeminismo del tercer mundo (Merchant, 1996) o ecofeminismo del Sur (Mellor, 1997), es la postura que considera imprescindible rechazar la interrupción de vínculos entre la cultura y la naturaleza, así como entre hombres y mujeres, a fin de recuperar las condiciones para la supervivencia humana en las circunstancias actuales de deterioro ecológico. Puleo (2000) indica que lo distintivo de esa variante ecofeminista reside en su marcado espiritualismo. Sus propuestas intentan aprovechar la abundante presencia de ideas religiosas en las regiones del Sur. La estrategia de este ecofeminismo sería crear fuertes motivaciones en favor de éticas ecocéntricas, guiando hacia modos de comportamiento basados en la convivencia con la Naturaleza, a la que se reconocen atributos de deidad, femenina principalmente, tal cual pasa en algunas comunidades rurales mexicanas.



Siguiendo a Puleo (2000), en la mayoría de los movimientos ecologistas con vocación espiritualista, como en el caso del ecofeminismo de la subsistencia, podemos encontrar una abundante investigación e intento por revivir antiguos mitos relacionados con la Naturaleza. Por ejemplo, en las prácticas religiosas que se pretenden recuperar las deidades femeninas tenían un papel importante, incluso como las masculinas. El culto que se les rendía estaba asociado a la fertilidad, como en el caso de Cintéotl y Chicomecóatl en Mesoamérica. Según Puleo (2000), para el ecofeminismo de la subsistencia existe una relación lógica entre la desaparición del culto a las deidades femeninas, sustituidas por el predominio de las masculinas, y el paulatino desprecio de la naturaleza, lo que evidencia cierto vínculo con el ecofeminismo de la diferencia radical, el cual supone la existencia de una esencia femenina distinta a la masculina.

En contraparte, el ecofeminismo crítico se distingue por negar las premisas esencialistas: la estructura patriarcal de dominación no es natural; tampoco las mujeres poseen cualidades inherentes que las identifiquen y permitan, objetivamente, hablar de lo femenino como algo naturalmente diverso a lo masculino: la feminidad y la masculinidad se construyen, ambas categorías son históricas y de origen social. King (1998), ecofeminista crítica, señala que las ecofeministas esencialistas han intentado crear una cultura de "la mujer", con esta base, han sido las mayores defensoras de la identificación de las mujeres con la naturaleza. Al aclamar los atributos comunes de las mujeres y al enfatizar las formas mediante las cuales las mujeres son víctimas universales de la opresión masculina, se han dirigido inadecuadamente a la diversidad de vidas e historias de mujeres atravesadas por raza, clase y fronteras nacionales. Así, según las ecofeministas críticas, el esencialismo no es una descripción de hechos dados, sino que es una creación ideológica para mantener una relación de dominio.

Por su parte, Salleh (1992) señala que una ideología dominante es un conjunto de conceptos convenientes para aquellos con poder sobre otros, es decir, al mitificar las relaciones de subordinación, se asume que la inequidad sólo es el reflejo de las capacidades inherentes tanto a blancos y no blancos, como a hombres y mujeres. Desde esta perspectiva, la división sexual del trabajo, como lógica de identidad y complemento, es considerada inevitable y buena, pues protege la supuesta inferioridad y vulnerabilidad "natural" femenina.

Para evitar esto, desde el ecofeminismo crítico se niega la existencia de una *esencia* femenina, ya que esta idea se habría difundido sin una base científica y sin tomar en cuenta aquellas circunstancias que pueden suponer importantes diferencias entre mujeres.

Grosfoguel (2011) aclara que los mismos métodos "emancipatorios" no pueden ser aplicados de la misma forma en el Norte que en el Sur, porque mientras en el Norte urge desesencializar el ego occidentalcentrico para desnaturalizar las opresiones, en el Sur es necesario fortalecer identidades y epistemologías para reconstruir aquello que la colonialidad ha deshecho a través de siglos de expansión. Además, el autor denuncia que desde la teoría crítica occidental se está aplicando de manera reaccionaria el método del *antiesencialismo radical* contra los pueblos indígenas, afros, inmigrantes y otros sujetos y colectivos que producen teoría crítica desde el Sur.

En este sentido, fue elaborado el feminismo comunitario por mujeres aimaras bolivianas de Mujeres Creando Comunidad y las mujeres xinkas integrantes de la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María en la montaña de Xalapán, Guatemala. Esta propuesta tiene el objetivo manifiesto de decolonizar el feminismo cuestionando la representación del sujeto feminista dentro de las teorías y praxis feministas, como la mujer blanca, de clase media y heterosexual (Cabnal, 2010). Ellas identifican al patriarcado como "el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres" (Cabnal, 2010:16). Siendo así, el patriarcado es entendido desde la óptica del feminismo comunitario como una compleja red de relaciones heterárquicas de poder.

Para enfrentar al patriarcado, acudieron al paradigma ancestral de los pueblos a los que pertenecen, el cual les permitió retomar algunos elementos que se convirtieron posteriormente en demandas políticas; por ejemplo, la integralidad, la armonía interna y externa, el convivir, el ser estando, la vida en plenitud, la comunidad en armonía, el respeto a la tierra, el autostenimiento económico y la reciprocidad. Sin embargo, el feminismo comunitario reconoció como parte intrínseca de los paradigmas prehispánicos la existencia de un



patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este patriarcado originario ancestral constituiría una imposición ancestral de la norma heterosexual obligatoria en la vida de las mujeres y los hombres indígenas, la cual es legitimada a través de prácticas espirituales que la nombran como sagrada. Sobre todo, han identificado un “entronque patriarcal” en donde el patriarcado originario ancestral y el occidental, impuesto por la Conquista, entran en sinergia y se asientan sobre el cuerpo de las mujeres indígenas (Paredes, 2014).

En respuesta, han podido generar estrategias que les permiten inspirarse en sus culturas ancestrales, pero no en hacer una copia de éstas. Únicamente utilizan los elementos simbólicos y epistémicos que les permitan imaginar y construir otras realidades. Con esto proponen una “cosmovisión liberadora”, una manera diferente de cómo entender, mirar y convivir con el mundo; integran un nuevo imaginario de espiritualidad para una práctica transgresora. Estos símbolos promueven la liberación de la opresión histórica contra los cuerpos sexuados de mujeres y de la opresión histórica capitalista contra la naturaleza, pues su contenido está hilado con elementos que promueven la equidad cosmogónica (Cabnal, 2010).

#### CONSIDERACIONES FINALES

La lectura de los mitos nahuas ofrecida en este documento puede ayudar a “traducir” *grasso modo* las metáforas prehispánicas a los preceptos de la filosofía occidental al ser interpretados desde el pensamiento de Lévinas. Esta introducción al vínculo simbólico de mujer-naturaleza hecho por la cultura nahua prehispánica sitúa el debate teórico ecofeminista en las comunidades nahuas y nahualizadas en México. A partir de esto, creemos que el vínculo esencialista mujer-naturaleza puede ser una herramienta de emancipación espiritual y epistemológica, siempre y cuando sea interpretado desde una perspectiva feminista y decolonial, lo cual rebasa los alcances de este texto. Se sugiere desarrollar investigaciones que profundicen en la “cosmovisión liberadora” propuesta por el feminismo comunitario y cómo ésta puede aplicarse en los mitos nahuas, en la historia de la cultura del maíz y sobre todo en la cotidianidad de las mujeres indígenas y

campesinos de hoy, quienes viven diferentes y múltiples procesos de feminización en el campo mexicano.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Cabnal, Lorena (2010), “Acercamiento a la construcción y la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en Asociación para la Cooperación (eds.), *Feministas siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario con el Sur*, Madrid, ACSUR-Las Segovias.
- Caso, Antonio (1971), *El pueblo del sol*, México, FCE.
- Comisarenco Mirkin, Dina (2010), “Diosas y madres, el arquetipo femenino en Diego Rivera”, en *Athena Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, núm. 19, noviembre, pp. 191-212.
- Frazer, James George (2011), *La rama dorada: magia y religión*, México, FCE.
- Grosfoguel, Ramón (2011), “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos”, en *Memoria del IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI)*, del Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB), pp. 97-108.
- Husserl, Edmund (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, IIF-UNAM/FCE.
- Idel, Moshé (2010), *Cábala hebrea y cábala cristiana*, Buenos Aires, Lilmod.
- Jung, Carl Gustav y Karl Kerényi (2004), *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid, Siruela.
- King, Ynestra (1998), “Curando heridas: feminismo, ecología y dualismo naturaleza/cultura”, en María Xosé Agra Romero (comp.), *Ecología y feminismo*, Granada, Comares, pp. 76-79.
- Lévinas, Emmanuel (2004), *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca, Sígueme.
- Mellor, Mary (1997), *Feminism and Ecology*, Cambridge, Polity Press.



- Merchant, Carolyn (1996), *Earthcare. Women and the Environment*, Londres, Routledge.
- Mies, Maria y Shiva Vandana (1993), *Ecofeminism*, Londres, Zed Books.
- Morante López, Rubén B. (2000), "El universo mesoamericano. Conceptos integradores", en *Desacatos*, núm. 5, pp. 31-44.
- Paredes, Julieta (prod.) (2014), Charla de Julieta Paredes sobre feminismo comunitario realizada en la Casa de las Mujeres Nguillumapu [video], disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=kR1E-dbPLYI>>.
- Puleo, A. (2000), "Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de naturaleza y de ser humano", en Celia Amorós (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis.
- Quezada, Noemí (1996), *Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*, México, Plaza y Valdés/UNAM.
- Romero Contreras, Tonatiuh (2004), "Rituales y actividades materiales en la antigua agricultura indígena", en *Ciencia Ergo Sum*, vol. 11, núm. 1, marzo-junio, CICA-UAEM, pp. 25-35.
- Sahagún, fray Bernardino de (1974), *Primeros memoriales de fray Bernardino de Sahagún*, México, INAH-SEP.
- Salleh, Ariel Kay (1982), "On the Dialectics of Signifying Practice", en *Thesis Eleven*, núms. 5-6, mayo, pp. 72-84.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Nueva York, Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Epistemologías del Sur*, México, Siglo XXI.
- Solares, Blanca (2007), *Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo*, Barcelona, Anthropos.
- Vázquez García, Verónica y Margarita Velázquez (coords.) (2004), *Miradas al futuro, hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, México, UNAM.
- Vizcarra Bordi, Ivonne (2005), "Asignación e identidad femenina campesina en la responsabilidad alimentaria: las acostumbradas actoras", en Yolanda Massieu Trigo, Michel Chauvet Sánchez y Rodolfo García Zamora (coords.), *Los actores sociales frente al desarrollo rural*, tomo 5, *Transformaciones del campo mexicano: una mirada desde los estudios de género*, México, Praxis, pp. 501-518.

Vizcarra Bordi, Ivonne; Humberto Thomé Ortiz y Ana Gabriela Rincón Rubio (2013), "Maíces nativos en estrategias alimentarias campesinas feminizadas frente al cambio climático. Debates biocientíficos y ecofeminismo crítico", en *Veredas. Revista del Pensamiento Sociológico*, año 14, núm. 27, pp. 43-67.