Las seductoras macabras (Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica)

Félix Báez-Jorge

El sueño de la razón produce monstruos

Francisco de Goya

Liminar

Numerosos estudios etnográficos reportan que en las cosmovisiones de ciertos grupos indios de México están presentes ambivalentes imágenes femeninas a las que se atribuyen poderes sexuales sobrenaturales. Cuentos, leyendas y relatos de experiencias personales refieren sus atributos malignos, los medios eróticos mediante los cuales embelesan y enloquecen a sus víctimas, y su belleza fantasmal, características de su condición de seductoras macabras. Aunque no existen análisis monográficos sobre el tema, puede adelantarse que no se trata de divinidades en el estricto sentido del término, si bien los perfiles ideacionales que reúnen las sitúan en una dimensión vinculada a la de ideologías religiosas. Son *imágenes numinosas* en tanto aprehenden y conmueven el ánimo, configuradas por elementos racionales e irracionales arraigados en las profundidades psíquicas, que se manifiestan a partir de un complejo entramado de determinantes socioculturales, como diría Otto (1980: 22 ss). Este planteamiento hipotético orientado a explicar su vigencia y función social considera explícitamente su relación simbólica con los antiguos sistemas religiosos mesoamericanos, así como los fenómenos de reformulación y sincretismo operados durante el proceso de cristianización colonial. Con base en una exploración bibliográfica, en este ensayo se plantea desarrollar un análisis preliminar en base a materiales recabados entre los mayas, tzotziles, zoques, huaves, mixes, chinantecos, zoques-popolucas y nahuas de Durango.

1. *El cortejo de las seductoras*

Xtabay: Cazadora de almas

Hace medio siglo, durante sus andanzas entre los mayas de Quintana Roo, Villa Rojas (1978:299-300) registró la presencia sobrenatural de la *X-tabai*, imaginada como hermosa mujer que habitaba en el tronco de las viejas ceibas. De acuerdo con las explicaciones recabadas, *X-tabai* busca robar el alma de los hombres mediante engaños valiéndose de su presencia insinuante; de caer en el engaño la víctima quedaría en un estado de anormalidad o enajenación: la seductora "se lleva el alma al infierno". Un vecino de Tusik transmitió su experiencia respectiva, de esta manera:

> Una vez que deshierbaba mi milpa mientras lloviznaba, cruzó ante mis ojos, de manera violenta, un sonoro relámpago que, por un momento, me dejó aturdido. Más tarde, cuando comencé a darme cuenta de lo que había ocurrido, vi que de las ramas de un árbol cercano salía humo con olor de azufre o de pólvora. Cuando se lo conté a mis compañeros, me dijeron que fue el *chac* quien azotó el árbol por ser refugio de la *X-tabai*. Muchos dicen que la *X-tabai* se origina de las culebras que, en forma de mujer, se oculta en los árboles para salir al paso de los hombres con el fin de robarles el alma y llevarlas al limbo que está en el fondo de la tierra.

A fines del siglo pasado, Brinton (citado por Foster 1945: 202-203) también obtuvo datos respecto a la tentadora *X-tabai*. De acuerdo con la descripción que proporciona, vive bajo una sombreada emparrada en los bosques, peinando su cabello largo y hermoso. Cuando un cazador la espía, ella da la vuelta y huye sin prisa, más bien de manera tal que sus miradas hacia atrás inviten a la persecución. Cuando el fascinado cazador finalmente la alcanza y aprieta su bella forma en fuerte abrazo, ella se convierte en un arbusto espinoso y sus pies se vuelven garras, como de ave salvaje. Atormentado y sangrando retorna penosamente a su casa, y pronto muere por un ataque de fiebre delirante.[1]

---

[1] Lévi-Strauss (1968: 317) al examinar uno de los mitos tukuna (amazonia) en el que los hombres evocan el arcoiris como una "turbadora amante", remite evidentemente al relato obtenido por Briton (o a una variante muy próxima), indicando (basado en Cornyn) que: "Es curioso cuando menos que un cuento maya, vestigio probable de un viejo mito, transforme después de morir, a una novia abandonada, cuyo nombre podría tener el sentido de 'Tía Arcoiris', en una divinidad engañadora que seduce a los viajeros y después se vuelve serpiente de cola bífida, cuyas puntas inserta en las ventanas de la nariz de su víctima y la aplasta con su peso (...). En efecto, esta cópula inversa es simétrica con respecto a la traída a cuento (...) a propósito de un dios zarigüeya. Así se hallaría en México la reunión de la serpiente, el arcoiris y el zarigüeya como seductor (transformado aquí en virgen antiseducida y luego en serpiente hembra seductora de hombres de la manera que una seductora macho aplica a las hembras)". Al respecto debe recordarse que Blom (1983: 213) –basado en el *Diccionario de Motul*– indica que *Ix Chel* o *Ah Ix Chel* significa "dios femenino del arco iris", lo que establece claras implicaciones selénicas para la "serpiente seductora", en términos de la vinculación Serpiente-Luna-Arco Iris-Sexo (seducción). Véase Báez-Jorge (1988, cap. II, 2.1).

Thompson (1982: 373-374), refiriéndose a los dioses de la caza de los antiguos mayas, explica que

> Tabai o, con el prefijo masculino *Ah Tabai* sobrevive todavía en forma de nombre de los espíritus malignos que moran en la ceiba; sus equivalentes femeninos, las *Xtabai* son seres bellos (pero con la espalda como troncos de árboles huecos) que inducen a los hombres a abrazarlas y así los matan o los vuelven locos.

En su compendio etnográfico sobre los tojolabales, tzeltales y mayas, Basauri (1931: 149) incluye una breve referencia a la *X-tabai* (que él escribe *Xtabay*, como lo haré en adelante). Con tono novelado transcribe la leyenda:

> En épocas remotas una hermosa princesa maya se enamoró profundamente de un apuesto guerrero, cuya fama y laureles le habían conquistado la admiración y el respeto de su tribu e infundían pavor a sus enemigos; mas el guerrero, solicitado por las más bellas mujeres, nunca fijó sus ojos en la enamorada princesa. Así pasaron algunos años, en los que la princesa, consumida por el dolor de su amor no correspondido, iba perdiendo lozanía, profundas ojeras circundaban sus ojos, su mirada era tristísima y su cuerpo semejaba un "bejuco" por su delgadez. La princesa murió, y antes de exhalar el último suspiro, pidió a "Dios", como gracia, que le concediera el poder de vengarse en todos los hombres, de los desdenes sufridos del veleidoso guerrero.
>
> Desde entonces, han sido muchos los jóvenes que al atravesar las selvas por las noches, escuchan la voz de una mujer que los llama. Si atienden este llamado, contemplan una hermosa doncella vestida con un 'huipil'y que, semioculta tras de una ceiba, les hace señas de que se acerquen, y peina una hermosa cabellera negra, que cae sobre sus hombros abundante, como una rama de espinas. El hombre queda fascinado con la hermosura de esa mujer, y no tiene fuerza para retirarse; se acerca anhelante a la princesa, y ésta, entonces, se convierte en una horrible serpiente que tiene la cola terminada en dos puntos durísimas y filosas, que le introduce en las fosas nasales, hasta que lo ahoga.

Aunque el análisis que García (1985: 23-24) realiza de la *Xtabay* es epidérmico, cumple con informar que su imagen ha sacudido la imaginación literaria de César Lizardi Ramos, Manuel Rejón García, Leopoldo Peniche Vallado (en su comedia "La que se salió del camino"), Luis Rosado Vega y Antonio Mendiz Bolio. Este autor le dedica parte de sus *Leyendas Yucatecas* (1951) y desnuda sus connotaciones psicológicas en *La Tierra del Faisán y el Venado* (1965). Precisamente en el libro antes citado el prolífico escritor yucateco poetiza la leyenda, describiendo las características personales de aquellos a quien puede aparecerse *Xtabay* (pp. 150-154):

> – Si tienes los años frescos y el corazón animoso
> y la cara alegre, y puedes detener un venado a
> la carrera entre sus brazos"(...)
>
> – Si ya has conocido lo dulce de embriagarte con
> el olor de la vainilla que hay en el cabello
> de las mujeres (...)

– Si no sabes atar tus pies a la tierra cuando para una doncella que te mira y te sonríe; si tienes fuerzas para amar siete veces en un día y no la tienes para resistir el amor (...).

Mendiz Bolio –que convirtió los relatos de los ancianos en prosa poética– concluye recomendando al hombre depositario de los condicionantes caracterológicos descritos:

Pon cuidado. Cuando vayas solo por el camino a la luz de la Luna y debajo de las estrellas; el viento del Oriente soplará sobre ti y te hará sentir que floreces como el árbol bajo la lluvia. Entonces serás joven como si tuvieras tres juventudes, y la *Xtabay*, que te ha espiado se te aparecerá (...) Has de verla, toda vestida de blanco... Verás sus largos cabellos negros y brillantes, y verás sus manos entretejerlos y peinarlos con la hoja del ramón; y verás sus pies así como dos pequeños pájaros que vuelan junto al suelo ... y sentirás sus ojos clavarse en ti como dos flechas que no te puedes arrancar (...) La *Xtabay* es la mujer que deseas en todas las mujeres y la que no has encontrado en ninguna todavía. ¡Ay de ti si la vez aparecer una noche delante de tus pasos! ... Pero entretanto, desventurado de tisi en el camino has de encontrar aquella que escapara como el humo y a quien tu seguirás como el viento; aquella que cuando te haga su cautivo te parecerá que sale del tronco de una ceíba y no sale sino del fondo de tu propio corazón.

Más allá de los giros literarios, Redfield (1945: 28), agudo y analítico, definió esta fémina macabramente seductora, en términos precisos:

La Xtabay, forma característica de ser sobrenatural con figura de mujer que induce a los hombres a su perdición, es uno de esos entes menores más generales reconodos.

Yeguatzíhuatl, Xpakinte' y Pajkintaj: La voz de las mujeres queridas

En su estudio sobre el habla y la literatura popular de San Cristóbal de las Casas (Chiapas), Francis (1960: 58-59) incluye una sección dedicada a las "leyendas de origen indohispánico", de la cual forma parte el relato de la *Yeguatzíhuatl*, fantasma insinuante que provoca el ahogamiento de los trasnochadores, cautivados por su belleza. El texto es elocuente:

Es ésta una hermosa mujer que vaga por los contornos de la población en las noches de luna. Sus cabellos negrísimos contrastan con sus vestiduras siempre blancas. Los que la llegan a ver huyen de ella muy cuerdamente, pues se le atribuyen perversos sentimientos. Pero los 'bolos'* sintiéndose muy 'machos', la siguen animados por las formas y ademanes provocativos de la mujer que los invita a ir con ella a un lugar denominado La Isla, sito entre el río amarillo y los arroyos Chamula y Del Chorro, o bien a otro lugar igualmente pantanoso, a donde la *Yeguatzíhuatl* y su imprudencia los llevan a ser devorados por las ciénagas.

Una vez aprisionados por el lodo, imposibilitados para librarse de él, los hombres escuchan con terror las carcajadas de la *Yeguatzíhuatl* estremecer las tinieblas y el silencio. Entonces, si ni su borrachera ni sus deseos se han disipado del todo, reciben

* Ebrios.

con fruición de la bella mujer que así los burla, unos sus cigarros y unos sus nuégados, con los que habrán de consolarse hasta que llegue la mañana y sean rescatados por algún compasivo caminante.
Y tal regalo, que recibieron en recuerdo de su aventura, resulta solamente estiércol y huesos de animales.

Gossen (1979: 363) registró entre los tzotziles de Chamula, es decir en el marco regional de San Cristóbal de las Casas, una interesante narración que bien podría ser la versión más antigua de la leyenda de la *Yeguatzíhuatl*. Se habla en aquella de una mujer-serpiente igualmente seductora y macabra, representación que remite a la arcaica serie simbólica mesoamericana Mujer-Serpiente-Muerte. El autor le ubica en un límite temporal de "151 a 500 años atrás". El relato dice:

Un hombre soltero se encontró con una encantadora mujer joven a orilla del río; la mujer lo sedujo y entonces fueron a la casa del hombre para hacerse el amor. El hombre ya estaba listo para hacer el amor y tenía su pene erecto, cuando oyó un sonido de cascabeles. La mujer se había transformado en una de esas serpientes. Muy asustado, el hombre la mató con su machete y la enterró. Al día siguiente, cuando fue a a ver la tumba, halló a una mujer viva junto a la cabeza de una serpiente tirada en el suelo. También a esa criatura la mató y la enterró. Varios días después, mientras roturaba la tierra para preparar su milpa, golpeó con su azadón el sitio de la tumba, del cual salieron muchas serpientes, una de las cuales lo picó. El hombre murió.

Guiteras Holmes (1965: 159-160) reporta que los tzotziles de Chenalhó temen a la *Xpakinte'*, mujer de la que en la antigüedad se decía que vivía "en un árbol grande". Llamaba a los hombres con intenciones amorosas y los enfermaba; los engañaba imitando la voz de las mujeres queridas.

En la misma área chiapaneca, Ruz (1983: 434) recopiló entre los tojolabales las creencias respecto a la *Pajkintaj*, imagen femenina que "puede aparecer sentada en un ocote *(taj)* peinándose los cabellos, y desde allí llamar a los hombres para perderlos, o puede simplemente hacerles extraviar el camino, ya que al pasar por un sendero donde ella haya previamente transitado se 'taranta' la cabeza, y da uno vueltas tratando, inútilmente de encontrar el camino; incluso los perros se confunden". Explica el autor que *Pajkintaj* también puede aparecerse a los hombres personificando a sus amantes o queridas (chailal), extraviándolos durante días, conduciéndolos por ríos y barrancos hasta enloquecerles y provocarles la muerte.

Es la mujer –asienta Ruz– del que habita y preside el inframundo", el *Niwan Pukuj* ('gran brujo o diablo'), que en una de sus facetas es el 'Dueño del Monte', encargado de 'propiciar y controlar la caza'.

Nawayomo y su vagina dentada[2]

Para los zoques que habitaban en las montañas del norte de Chiapas la *nawayomo* ("mujer mala" o "mujer de agua") es identificada con el *mazacoate*, reptil no venenoso que limpia de roedores las milpas. Los hombres infieles pueden ser víctimas de este ser sobrenatural dado que se cree que toma el lugar de sus amantes, y después de seducirlos los asesina en la cópula con su vagina dentada. El poblado de Ocotepec un informante me explicó:

> *Nawayomo* es víbora porque dice mi paisano que una vez mató una con una aguja en la cabeza. La aguja llevaba un hilo, la fueron siguiendo hasta una cueva donde encontraron una víbora con una aguja enterrada en la cabeza, era *Nawayomo*.

Con pleno convencimiento de su existencia, un vecino de Chapultenango manifestó:

> Hay una culebra en los arroyos, es grande como mazacoate. Es la culebra que se vuelve *Nawayomo* (...) es mujer pero su cosa [órgano genital] es la boca de una culebra; los muchachos no saben y la siguen. Por eso se mueren de hemorragia, porque los muerde cuando la usan [copulan]; salen en las noches.

El anciano Santiago Avila (cuando habitaba en la comunidad Guayabal, antes de la erupción del Volcán Chichonal) reveló que él había visto a *Nawayomo*, describiéndola como:

> culebra grande; es un demonio que se cambia en otro cuerpo; se ríe como una mujer, pero se conoce porque sólo tiene tres dedos en la mano. Toma forma de muchacha pero si te acuestas con ella te mata, su cosa de mujer es la víbora boca amarilla; su espalda es hueca como cajón. Antes andaba mucho por el pueblo, yo la vi una vez lavando ropa como una muchacha. Su cabello es largo hasta las pantorrillas.

La imagen de *Nawayomo* se asocia a la de *Nawapiot*, sobrenatural masculino que se aparece a las mujeres infieles: "es un hombre que tiene un coralillo en lugar de su cosa [pene], se los mete y los mata", de acuerdo a la definición de uno de mis informates.

Destaca, de manera especial, la vinculación simbólica entre *Nawayomo* y *Piowačwe*, mujer sobrenatural, relacionada con los volcanes Chichonal y Tacaná (en Guatemala). Según un relato mitológico, *Piowačwe* quiso seducir a *Tunšawe* ("uno mono") quien evitó sus insinuaciones al describir que tenía dientes en la vagina. Ella se enojó y se "volvió volcán".

---

[2] Estos datos han sido incluidos en Báez-Jorge (1983) y Báez-Jorge *et al.* (1985). El tema de *piowačwe* es ampliamente tratado en Báez-Jorge (1988).

La mujer-nagual: una gran serpiente brava

Los huaves, habitantes de la región lagunera en la costa meridional del Istmo de Tehuantepec (Oaxaca), también tienen en su cosmovisión la presencia de una mujer serpiente, simultáneamente tímida y seductora. En un extenso relato recopilado en San Mateo del Mar por Toledo (1973: 79), se detalla su condición numinosa en términos de "mujer-nagual"[3] que finalmente, se acopla con un hombre-armadillo. Se presenta a continuación un fragmento del texto correspondiente:

> La mujer es bonita, una mujer guapa. Es una mujer famosa, es nagual, siempre gana todas las apuestas. Todos los hombres la quieren. Todos los mujeriegos les gusta platicar con ella, ella nunca se niega. Cualquier hombre puede platicar con ella, ella pregunta qué es lo que quieren. Hay algunos, dicen, que están enamorados de ella. Ella no contesta mal. Ella dice: 'Sí estoy dispuesta para usted y todo lo que usted quiera'. La mujer dice en qué lugar nos vamos a ver. Al hombre que le gustan las mujeres, pues le dicen un lugar apartado en el monte, el hombre busca un lugar donde puede platicar, donde puede usar a la mujer. El hombre va a esperar a la mujer. El hombre ve cómo la mujer se acerca, cómo la mujer se transforma en serpiente. El hombre vio de lejos cómo la mujer viene con su buena ropa y sus trenzas bonitas y viene perfumada, el hombre contento. Pero cuando volteó a ver a la señora, la señora está llegando más cerca y él está más contento hasta cuando la muer se vuelve serpiente. Ahí, el hombre se espanta y se va corriendo. Ahí pierde su cita. Y a todos los enamorados les pasa lo mismo, ninguno de ellos aprovecharon por miedo, así perdieron su palabra, su apuesta.
>
> Un día el hombre más triste del pueblo, chaparrito, delgado y con su vestido muy pobre, al que nadie hace caso, se encontró a la mujer en la calle. El hombre empezó a enamorarse de ella y quería platicar con ella. La mujer le contestaba: Qué va a servir, si eres un pedazo de gente, si mejores hombres han venido a platicar conmigo y quisieron conocerme, pero nunca cumplieron. El hombre dijo: Aunque me ves que soy así, yo sí cumplo. Yo quiero a usted, acepte mi palabra.
>
> –Pero va a cumplir, dijo la señora.
>
> –Sí.
>
> Entonces la mujer dijo: Nos vamos a ver en tal lugar. El lugar de siempre. Y el hombre fue, y a la hora de la cita, ya se ve la mujer de lejos, con su pañuelo blanco y con su ropa buena. Y ya está cerca, y el hombre se pone contento y de repente, la mujer desaparece, y luego aparece convertida en una gran serpiente brava. Y el hombre ¿qué va a hacer?: Se sentó. Agarró su sombrero, se lo puso en la espalda, se transformó en armadillo. Le dio un piquetazao en la cáscara del armadillo, hasta tronó. Volvió a darle otro golpe, tampoco le hizo nada. No le pudo quebrar ni con el tercer golpe. Entonces el armadillo levantó la cola. Le dio un colazo que hasta se dobló la culebra. Y dio un salto para darle otro colazo y se lo dio, se volvió a doblar la culebra. Ya tenía preparada la cola para el tercer golpe cuando la culebra se transformó en gente y dijo: Ya me ganaste. El armadillo se transformó en gente y empezaron a hablarse de conformidad. Así se hicieron amantes (...).

---

[3] Tranfo (1979: 190) advierte que entre los huaves de San Mateo del Mar *"nagual"* no es una palabra que posea un significado unívoco. Ello, no sólo a causa de que el término no es originario del lugar, sino también por el diverso nivel cultural de las personas con que se trata el argumento.

Miller (1956: 126ss, 234ss) incluye algunas narraciones y experiencias personales que sus informantes mixes de Camotlán (Oaxaca) le confiaron en relación a *Wügiñ*, fantasmas que asumen dos figuraciones diferentes. Cuando aparece de día se asemeja a

> una dama española en contraposición a la de una mujer mixe; su pelo rubio en vez de negro; sus enaguas de material fino (y tal vez de estilo diferente) (...) Sus actividades durante el día parecen ser las de dar a comer a los hombres y platicar con ellos (...) mientras trabajan o ayudarles a sembrar.

Sus apariciones diurnas no implican la seducción, no así las nocturnas; de noche "toma a veces la forma de mujeres mixes" o la de sus amantes. En Ixcuintepec, Miller registró esta experiencia:

> ¿No recuerdas aquel Pablo que era Presidente Municipal de Ixcuintepec, en 1944, cuando fuiste (allá) con Pedro y Maximiano? Pues, él también vio Wügiñ.
> El es que me (lo) contó una vez.
> No estaba en su casa (cuando sucedió lo que cuenta).
> Estaba por otra parte. Tal vez mayordomía o algo.
> Dice que tomaron un poco pero no estaba bien borracho. Todavía estaba en juicio, cuando salió para ir a su casa. Entonces encontró dos mujeres en la calle, por ahí. Parece del pueblo. Parece que las conoce. Entonces, una mujer le dice:
> 'ven a dormir con nosotros'.
> Y se fue con ellas. Iban, al parecer de Pablo, por las calles mismas de su propio pueblo. Iba con ellas a pasar la noche. No sentía él nada hasta cuando, de repente, sintió que desaparecieron las mujeres y que no se ven las casas y las calles de su pueblo. Así es que engaña ese *Wügiñ*.

En otro relato recopilado por Miller en Camotlán, se advierte la asociación de *Wügiñ* a los campos de cultivo, en tanto imagen numinosa de la sexualidad. Antes de transcribirlo es necesario consignar el punto de vista del autor, en el sentido de que en las creencias mixes –en contraste con la de los grupos examinados– los hombres seducidos no mueren por el contacto con la imagen femenina sobrenatural. Esta apreciación es evidente en el material que incluye, sin embargo, la negativa de los hombres a la relación sexual con *Wügiñ* y el estado de terror que su presencia imaginada les produce, connota la muerte. Se presenta a continuación el texto mencionado:

> Pero semanas después, cuando ya era tiempo para cuidar la milpa, estaba (Albino) durmiendo ahí en su pedazo, una noche, cuando se despertó y vio una muchacha muy bonita que le estaba mirando. Ya era más de las once.
> –'¿Por qué quedas aquí solo?', preguntaba ella.
> –'Estoy cuidando mi milpa'.
> –'Cada noche duermes aquí, verdad? Yo te he visto cuando voy pasando. Por eso vine por ti. Vamos a la casa de mi papá'.

–'Por qué ¡No! Yo no voy a ninguna parte'.
–'Muy bien. Entonces vamos a dormir acá'.
–'¡No! ¡Anda, vete! No quiero dormir contigo!'
–'¿Por qué? ¿Es que soy fea que no me quieres?
¿O es que no eres hombre suficiente para dormir con una mujer?'
Entonces agarró su escopeta ese Albino, porque ya sabía que ésa era *Wügiñ*, la mujer demonio, y dijo:
'Anda vete tú! ¡Alárgate o te voy a fusilar!'
–'¡No! No me puedes fusilar. Y aunque me trates de fusilar, no me puedes pegar. Pero si no quieres dormir conmigo, no es a fuerza. Ya me voy'.
Y se fue, subiendo el camino ahí. Pero cuando llegó ella allá arriba algo estaba riendo mucho. Sonó por todos lados como se fue. Y siguió sonando. Así es que se fue, pero era (de seguro) *Wügiñ*.
Después de eso, Albino no quiso dormir solo en el campo. Tiene miedo que le va a hablar *Wügiñ*. Así es que mi compadre, su papá de Albino, me lo contó.

Los mixes hablan también de *Tekytýuk*, el hombre demonio, sin relacionarlo con *Wügiñ*. Este busca llevarse a los hombres y se aparece también en las milpas. No se le refieren atributos sexuales.

Matlacíhuatl y La Llorona

Entre los chinantecos se habla de *Matlacíhuatl*, mujer sobrenatural que, de acuerdo a los relatos registrados por Weitlaner (1977: 138ss, 145ss) en su habitat de la región noreste de Oaxaca, es una visión nocturna. A diferencia de las imágenes que se han descrito en páginas anteriores, se convierte en gigante y, al parecer, no involucra la acción seductora, por lo menos de manera evidente. En una narración se le describe con enormes bolas de fuego como ojos, y se subraya el daño que hace a los hombres que la siguen, quienes después del encuentro (que provoca su paralización) enferman de calentura y mueren. El elemento del pelo peinado insinuantemente, está presente. Se incluye a continuación uno de los relatos:

En la costa anda una mujer llamada *Matlacíhuatl*. Hay dos clases de aparecidos: *Matlacíhuatl* y duendes. Estos duentes son como niños y los que los ven se atontan; las *Matlacíhuatl* llevan a la gente al bosque. La *Matlacíhuatl* tiene solamente un pie, como se ve en su rastro. Cuando uno la ve, entonces se muere uno.

Se cree que "la *Matlacíhuatl* es un par (...) El agarra mujeres y ella agarra hombres. Son sombras". Por otra, la imagen de *Matlacíhuatl* se asocia a la de La Llorona, también fantasma nocturno vinculado a la noche.[4]

[4] La Llorona es una imagen configurada en la Colonia que recubre un complejo simbolismo. Su leyenda se narra en numerosos lugares de México. Caso (1983) le hace derivar de *Cihuacóatl*; Francis (1960:58) opina que nació del culto a *Centecíhuatl* deidad del maíz, "pues se tomaba por la voz de la diosa azteca al murmullo quejumbroso del viento nocturno agitando las hojas y los jilotes de las milpas. Esto lo personalizaban los indios en una bella mujer que deambula por las noches llorando la pérdida de sus hijos, personaje que

Victoriano Méndez, uno de los informantes de Weitlaner, la describió (en 1945) con notable detalle:

> Esta Llorona anduvo antes por el camino siempre llorando, él mismo había visto a una Llorona en noche de luna. Era muy grande con un sombrero grande. La mula de él echó un gran brinco y la mujer siempre anduvo detrás de él. El habló a ella pero ella nunca contestó; él subió arriba adonde estaba una casa y le contó a la gente lo que había visto, y la gente dijo que ellos también habían visto a la mujer; la mujer tenía un sombrero muy grande y una camisa negra que le daba hasta las rodillas, el informante regresó pero no alcanzó a verla otra vez. Otra gente también la había visto a ella y habían tirado hacia ella pero no le pegaron y tampoco habló. Otra vez el informante había ido al monte a cazar y se encontró con una mujer a media noche. La mujer tenía ojos verdes, ellos enfocaron sus luces hacia ella y regresaron.

Makti: Seductora encantada

En su excelente antología de relatos y creencias de los zoque-popolucas de Veracruz, Foster (1945: 180-181, 202-203), se refiere a los *Matki* seres encantados (masculinos o femeninos) que buscan capturar a los humanos del sexo contrario. Las *Makti* son imaginadas de singular belleza, andan desnudas y son provocativamente irresistibles para los mortales; viven en lo alto de los árboles. Cuando un hombre es víctima de sus insinuaciones nunca puede volver a su hogar, aún si su cuerpo lo hiciera, su alma permanecería junto a la seductora sobrenatural y pronto moriría. Este es el sentido que expresa el siguiente relato:

> Una vez un hombre fue a trabajar en su milpa, y allí vió la huella de una mujer. Le dijo a su esposa, 'me gustaría saber quién pasó por nuestra milpa'. Pero la mujer dijo a su esposo, 'Tu estás engañándome.' 'No, no estoy engañándote,' replicó el esposo. 'Parece ser la huella de una mujer' 'Tu dueña ha pasado por ahí,' dijo la mujer. 'No, no es mi dueña,' replicó el hombre. Después el hombre volvió a la milpa, diciéndose a si mismo, 'Si encuentro a la mujer me casaré con ella.' Luego vio su caminta en la milpa, y de nuevo se dijo a sí mismo, 'Sí, si la encuentro me casaré con ella,' Llegó el medio día y

---

en algún momento sufrió una confusión con otro que por su fuerza y singularidad parece haber producido un impacto sobre la mente popular: La Malinche". Al respecto Rodríguez (1935) realiza una detallada revisión de algunos de los autores que se han ocupado, desde el siglo pasado, de la asimilación mítica entre Malinche y la Llorona. El tema ha sido recogido por la literatura. Ligada a las fantasías y controles sociales impuestos en el medio familiar durante mi infancia. La Llorona será motivo de un estudio específico, para una publicación posterior. Véase Horcasitas y Butterwoth (1963) para una explicación sober las tendencias del sincretismo advertido en la leyenda.

comenzó a comer su almuerzo. Luego llegó la mujer y dijo, 'Qué estás haciendo aquí?'. 'Aquí estoy, replicó. 'Tú eres quien dijo que si encontrabas a la mujer podrías casarte con ella, verdad? Bueno, aquí estoy. 'Me casaré contigo' respondió el hombre. Lavaré tu piel porque comes sal'. Lo lavó un poco más. La mujer podía decirle cuan salado era él lamiéndole su piel. 'Ahora ciertamente estás muy bien'. dijo, y lo levantó hacia un árbol donde había extendido su hamaca. 'Aquí viviremos,' dijo a el hombre. Durante tres días la esposa del hombre esperó pero no retornó. Al día siguiente fue a buscar a el hombre en la milpa (...) diciendo 'Ay hombre viejo. Preséntate a mí. 'La *Makti* dijo a el hombre, 'Ahora tú estás siendo buscado.' Mi esposa ha venido a buscarme, dijo el hombre. Pero ahora no puedes ir a verla, 'respondió la *Makti*, luego escuchó que la mujer comenzaba a llorar. 'Está llorando una gran cantidad', dijo la *Makti*, 'Pero no puedes hablarle, si le hablas, morirás'. Al día siguiente el hombre fue a trabajar, y al medio día su esposa vino. 'Donde haz estado perdiendo tu tiempo?' preguntó. 'Aquí, replicó. Luego la mujer lo abrazó y dijo, 'Ahora iremos a nuestra casa.' Tres días después que el hombre retornó murió, porque su espíritu había regresado con la *Makti*.

En su extenso compendio etnográfico sobre el Istmo Veracruzano, Münch (1987: 285) incluye significativos datos que completan la imagen de estas seductoras macabras:

Las mujeres Makti

Había un campesino que tenía su esposa y sus hijos. En una ocasión, cuando iba al campo vio una mujer rubia muy bella bañándose en el río. Se acercó a ella, platicaron e hicieron amistad. La mujer Makti, lo bañó con jabón negro y le raspó la piel con una piedra. Esto lo hizo porque las mujeres Makti piensan que los hombres son muy salados. Después ella le lamió todo el cuerpo para acabar de quitarle la sal. Cuando llegaron al pueblo de las mujeres Makti, se empezaron a pelear por aquel hombre, todas lo querían. Estas mujeres viven en selvas muy espesas, no tienen hombres para vivir con ellas. Las mujeres son muy fuertes, hacen el cultivo de la milpa y el trabajo de la casa. Aquel hombre se aburrió de vivir en la holganza y le pidió permiso a la mujer Makti para ir a visitar a su familia. El se encontraba triste porque desde allá podía ver cómo sufrían sus familiares sin él. La mujer le dio permiso de ir a su casa con la condición de que no tocaran. Su esposa al verlo lo abrazó y el hombre murió de inmediato. En ese momento el rancho que había construido la mujer Makti se destruyó, las parcelas de milpa se convirtieron en bosques y todo el lugar se llenó de avispas. Desde entonces, las mujeres Makti se burlan o espantan a los hombres adúlteros cuando van a cazar, o bien cuando ofrecen los productos de la caza y la pesca a sus queridas.

Tepusilan: La vieja que comía hombres

Según los nahuas de Durango y *Tepusilam* (la "vieja de cobre") una de las advocaciones de la Madre Tierra se transfigura en joven mujer para seducir a los hombres. De acuerdo a la narración mítica obtenida por Preuss (1982: 91ss) en esta imagen sobrenatural se asocian la antropología, (que eufemísticamente podría significar el acto sexual), la bisexualidad y el sacrificio humano. Con el fragmento del relato que se inserta a continuación termino esta breve revista a la corte de las seductoras macabras, cuyas implicaciones simbólicas se examina en la siguiente sección. Este es el texto:

Era una vez una vieja que comía hombres. Los que andaban por los caminos no estaban seguros, pues la vieja se comía a los hombres. A los caminantes se presentaba con aspecto de mujer y seducía a los hombres.
Confiaban en ella, hacían lo que quería, jugaban con ella y cometían cierto acto. Luego cuando él dormía, cuando el hombre estaba dormido abrazado a ella, entonces la vieja lentamente se extendía. En sueño el hombre sentía a veces cómo ella lentamente se extendía. Entonces se levantaba rápidamente y se iba.
Era una vez un hombre, a quien encontró esta mujer. La engañó porque la reconoció. Se divirtió con ella y al rato la mujer se durmió. El hombre lo sintió, se levantó, calentó el hacha que traía y se la puso junto a su oreja. El hombre se levantó y se fue corriendo. Después de un largo rato la vieja se despertó y miró alrededor: nadie estaba. Lo siguió hasta donde él vivía. Entonces vio al hombre durmiendo en el tapanco y lo llamó.
–Parece que mi hermanito está durmiendo– dijo.
El no contestó, porque tenía miedo.
Llamó otra vez y luego entró en la casa. Luego lo picó con su bastón, lo volteó una y otra vez, hasta que su pariente cayó del techo.
Bien. Lo cogió para matarlo. El otro que estaba durmiendo junto a su hermano despertó.
–¿Qué le estás haciendo a mi hermano mayor?
–Bueno –contestó ella–, vengo por él para comérmelo. Es que me ha engañado.
Lo mató y se comió un pedacito. Sobró la mitad. Su cabeza la tiró. Luego canta, baila y canta bailando. Después de bailar se fue. En el camino devoró el pedazo que sobró. Se lo comió todo, pero después siguió con hambre.
–¿A lo mejor ha sido esa vieja? –dijo el hermano menor, pensativo.
Ella siguió adelante y pensó:
–¿Dónde encuentro ahora algo que comer?
Bueno –dijo– voy a buscar a una mujer y luego me la como.
Entonces la vieja se convirtió en hombre, fue donde estaba la mujer, la llamó y dijo:
–Estoy aquí, sal para que pueda hablar contigo.
La mujer salió y él se fue adelante. Habían quedado en que se encontrarían en un lugar.
Cuando la mujer llegó donde estaba el hombre, dijo él:
–Ya estás.
–Sí –dijo ella. La mujer se sentó. El hombre se acercó y la tocó, luego jugaron. Pronto la mujer se aburrió.
–Quisiera irme –dijo–. Aquí no voy a dormir de ningún modo. Me harían reproches. Quisiera dormir en casa.
Así la mujer se fue a su casa. Al rato apareció ahí el hombre.
–¿Hermanita, estás durmiendo? –preguntó. Llamó pero ella no quiso hablar. Le tenía miedo al pariente que la estaba llamando.
–Bájate –dijo–, al cabo no te voy a comer.
La mujer le tenía miedo y no contestó. Entonces entró en la casa y miró alrededor. No había nadie.
Buscó en el tapanco, ahí estaba. Entonces la picó con su bastón la volteó y la jaló.
Entonces la pariente cayó al suelo.
–Ah, aquí estás –dijo. La agarró y se la puso en la cabeza.
Luego bailó detrás de la casa, cantando bailó detrás de la casa. Luego se alejó.
A su pariente la llevaba sobre la cabeza.
Dicen que ella también comía a los niños que se quedaban solos cuando la gente se iba. Cuando los padres volvían, el niño ya no estaba. Sólo se veía una huella.

2. *El eco de los símbolos*

A excepción de La Llorona, que vinculada a una concepción prehispánica se configura durante el periodo colonial, el conjunto de imágenes descritas

fueron unidades significativas en el contexto de los antiguos sistemas religiosos mesoamericanos. Las representaciones que examinamos llegan a nosotros después de un largo viaje por las aduanas inquisitoriales y los ejercicios evangélicos de la Colonia; tienen por tanto una apariencia fragmentaria o un perfil casi folklórico. No obstante, es posible desentrañar (o intentarlo al menos) las claves de su código numinoso, para lo cual es preciso atender el eco que dejan escuchar sus símbolos arraigados en las viejas cosmovisiones.

Las concordancias y discordancias advertidas se traducen en símbolos afines, articulados por un contenido numinoso compartido. Se trata de representaciones colectivas que dan cuenta (pese a su proceso transfigurativo) de la ubicación de la mujer como ambivalente depósito de energía sobrenatural. En el lenguaje de Eliade (1981: 47) constituyen kratofanías negativas dado que integran la noción de *fuerza* y de *eficiencia*. Su morfología remite a hierofanías multiplés (p.e. fisiológicas, agrarias, selénicas, etc.) si se considera que manifiestan una dimensión significativa diferente a su propia imagen, lo cual explica sus funciones sociales.

Xtabay nos transporta, necesariamente, al pensamiento religioso de los antiguos mayas; en particular a las advocaciones de la diosa selénica. Se vincula desde luego, a *Tabai* patrona de la cacería cuya fiesta se celebrara al día siguiente de la *Ix Chel*, de deidad lunar por excelencia. De acuerdo con Barrera Vázquez y Rendón (1963: 176, nota 7) *Tabai* se identifica con *Ixtab*, divinidad lunar asociada a la muerte por ahorcamiento que, desde mi punto de vista, era una manera sagrada de morir entre los mayas. Los citados autores advierten que la mención que Landa (1982: 94) hace de esta deidad como *Zipitabai*, acopló las dos denominaciones (*Zip y Tabai*). Toda vez que *tab* significa "cordel o cuerda con la que los indios atan y llevan cargas"(*Diccionario de Motul*) señalan que "sin duda se refiere a la misma deidad, quizás como patrona de la caza con lazos". Indican que la forma *tabai* está compuesta de *tab* más el sufijo *-ai o ay*, denotativo de acción o ejercicios.[5]

En opinión de Hangert (1978: 219 ss), la relación de las diosas de la cacería (o dueña de los animales) con las divinidades lunares es un fenómeno sincrético posible en el marco de las religiones de las sociedades agrícola-estatales.

Debe tenerse presente que, como corresponde a las concepciones selénicas, en la deidad lunar los mayas reconocían subrayados atributos licenciosos, a los que se sumaban los de carácter macabro. *Ix Chel* e *Ix Chebel*, las principales diosas lunares, aparecen figuradas con huesos cruzados y serpientes, símbolos de destrucción. Thompson (1982: 368)

---

[5] Consúltese Báez-Jorge (1988: 70 ss).

identifica el tejedor de la muerte del Códice de Madrid como mujer por ser el tejido labor femenina, precisamente asociado con las deidades antes mencionadas.[6]

De acuerdo con Landa (1982: 94) en el ritual dedicado a las deidades de la caza *Aca num, Zuhuyzib* y *Zipitabai (Itabai)* se bailaba con una calavera de venado untada con betún azul. El venado era también un símbolo sexual; Thompson (1982: 436, 442), en base a un mito mopán, refiere a que la vagina de la Luna fue creada por la impresión de la pezuña del venado. Estos datos establecen una clara identificación simbólica entre la diosa de la caza *Itabai* con la deidad lunar, y revelan sus atributos sexuales que, en su condición maligna, se advierten en la imagen de *Xtabay*. Así se explica su vinculación con la cacería y con la serpiente (en el relato de Brinton). Por otra parte, la asociación de *Xtabay* con la ceiba (*yaxché*, el árbol sagrado) es indicativa de su pretérita configuración sagrada. Para los mayas por las raíces de la ceiba salían al mundo los ancestros, y a través de las ramas de su tronco llegaban los muertos al traceavo cielo.[7]

En estas breves reflexiones en torno a las relaciones simbólicas, Luna-Mujer-Serpiente-Muerte-Sexo, es necesario tomar en cuenta el valioso punto de vista de Stone (1985: 10) quien opina que cuando se penetra al lado más íntimo del pensamiento maya, se advierte que la sexualidad humana enmarca grandemente su visión del mundo. Indica, además, que el poder de la mujer, su relación especial con la fertilidad, parece haber sido reconocido por los mayas, pero al mismo tiempo trasladado a un vocabulario y a un sistema político marcadamente masculino.

Más allá de sus diferencias formales, los seductores fantasmas femeninos expresan encadenamientos ideacionales con algunas de las diosas de los aztecas y de los tarascos. Toda una gama de elementos simbóicos manifiestan afinidades evidenciando así su pertenencia a un mismo substrato cultural. Las configuraciones simbólicas de *Xochiquetzal, Cihuacóatl* y *Mauina* se perciben en las epifanías de las sobrenaturales bellezas pánicas examinadas. Repasemos los atributos de *Xochiquetzal:* se llamaba "diosa del bien querer", de las relaciones sexuales ilícitas y de las prostitutas que vivían con los jóvenes guerreros del tepochcalli; advocación lunar, "la querida del dios Solar", nos dice Seler (1980: 230-231, T. II).[8] Torquemada (1975: 299, libro décimo, T. II), al describir las celebraciones que los tlaxcaltecas dedicaban a esta diosa durante el mes *Quecholli*, indica que:

---

[6] En términos semejantes se ha expresado Ruz-Lhullier (1981: 198).

[7] Thompson (1982: 243, 271, 364) proporciona amplia información respecto al simbolismo del *yaxché*.

[8] Consúltese Spranz (1982: 403), Muñoz Camargo (1982: 154 ss), Sahagún (1969, libro segundo, T. I).

sacrificaban muchas doncellas en memoria de los amores, agregando que "se manifestaban las mujeres públicas y deshonestas y se ofrecían en sacrificio (...) que eran las que iban a las guerras con la soldadesca, y los llamaban *maqui*, que quiere decir: las entrometidas, y se aventuraban en las batallas y muchas de ellas se arrojaban a morir en ellas. Este género de mujeres era muy deshonesto y desvergonzado (...).

Las Casas (1966: 50) menciona a una deidad cuya descripción integra elementos asociados a *Xochiquetzal, Cihuacóatl, Mauina* y *Tlazoltéotl*. Escribe:

> Tenían otra diosa los mexicanos y los de sus comarcas (...) de la cual dicen o finguen que una vez se les tornaba culebra, y afirmarse por cosa notoria; otras veces se transfiguraba en una moza muy hermosa y andaba por los mercados y provocábalos a su ayuntamiento, el cual cumplido los mataba.

Cihuacóatl, recordemóslo, se concebía "como la mujer del dios del infierno" según la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*; la "mujer culebra" era la Madre de los dioses o la "mujer blanca", "la que hace germinar".[9] En Torquemada (1975: 80-81, T. I) leemos que *Cihuacóatl-Quilaztli* era una poderosa hechicera que tenía el poder de transformarse en imágenes femeninas ofídicas, de guerrera, de águila, o infernales. *Mauina*, como se ha dicho en páginas anteriores, es presentada en la *Relación de Michoacán* como una mujer mala que:

> Iba al tianguez (...) y hizo que le hiciesen (...) una tienda o pabellón llamado *Xupáquata*, (arco iris) y (...) en aquel pabellón hecha una cámara de muchas mantas y (...) decía que la llamasen los mancebos hermosos que pasaban por el mercado y todo el día se juntaba con ellos (...) (p. 243).

El espacio numinoso de *Tlazoltéotl*, en tanto "diosa de la carnalidad" como la llama Sahagún (1969: 51-52, libro primero T. I), completa esta conjunto simbólico, debiendo subrayarse su simultánea identificación con el inframundo. Seguramente la fuente documental que mejor describe la imagen de esta diosa es uno de los textos legados por los informantes de Sahagún, traducido por León-Portilla (1983: 420-421):

> Se llamaba devoradora de inmundicias, porque ante su rostro se decían, ante ella se cantaban las acciones de la carne. En su cara se decían, se enderezaban todas las obras del placer, por muy espantosas que fueran, por muy depravadas, nada se escondía por vergüenza, todo en su cara se aclaraba, se decía... El polvo y la basura, las obras de la carne, *Tlazoltéotl* las provocaba, las encendía, *Tlazoltéotl* las fomentaba. Y sólo ella descargaba, ella purificaba, aliviaba, ella lavaba, bañaba, en sus manos estaban las aguas las de color verde, las de color amarillo... Ante ella se conocía el corazón, ante su rostro se purificaba la movilidad de la gente...

---

[9] Véase Durán (1967: 125 ss, cap. XIII, T. I), Garibay (1971: 406), Sahagún (1969: 46-47, libro primero, T. I.).

Como espejos sometidos a la luz de los antiguos símbolos, *Yeguatzihuatl, Pajkintaj, Nawayomo,* la Mujer Nagual de los huaves, *Wügiñ, Makti* y *Tepusilam*, reflejan el antiguo entramado sagrado de la sexualidad vinculada a la muerte; la epifanía de la Mujer-Serpiente simultáneamente seductora y macabra, cavidad de placer (vida) y de destrucción. No representan divinidades en el sentido estricto de la palabra, pero son seres sobrenaturales que, aunque desarticulados de sus sistemas religiosos de origen, continúan ocupando jerarquías en las respectivas cosmovisiones. Por su condición de kratofanía negativas de implicaciones sexuales y pánicas no se sintetizaron con los cultos marianos, estableciendo puentes identificatorios con las fantasías de la maldad y la posesión diabólica propias del catolicismo. De ahí que a sus implicaciones hierofánicas de índole agraria, selénica y fisiológica provenientes de las antiguas culturas agrarias, se hayan sumado, en algunos casos, las ideas en relación a la actividad sexual ilícita, características del cristianismo. La transfiguración Mujer-Serpiente "Querida" (amante) se relaciona precisamente con esta síntesis demológica, toda vez que en tal circunstancia el fornicar con el espíritu maligno (espejismo del amor ilícito), implica la sanción sobrenatural, la muerte. Ante la presencia de manifestaciones de este tipo, el ensamble que se produjo durante el periodo colonial debe examinarse a partir de sus afinidades respecto a las concepciones de lo sexual, de su regulación e imbricaciones sagradas y de sus prácticas mágicas. El ejemplo más relevante en este sentido es el de La Llorona, fantasma nocturno que incorpora los rasgos de las seductoras prehispánicas en su figura fantasmagórica de mujer no india. En esta representación (como lo señalado en la nota 4) se han asimilado las imágenes simbólicas de *Cihuacóatl, Centecihuatl* y de la controvertida *Malinche*.

En su estudio ejemplar sobre la magia erótica entre los aztecas, Quezada (1984: 113-114) ha explicado las razones que determinaban que en su endoculturación y socialización se insistiera en la continencia sexual y en la sanción a los excesos sexuales, planteamiento que matiza atinadamente. Así, señala la necesidad de entender las circunstancias en que se expresa lo erótico, en tanto comportamiento social:

> para todos los textos morales –nos dice– el erotismo es un exceso nefasto de la sexualidad. Pero como aparece indispensable cuando la sociedad misma tiene algo de excesivo, mientras la prostituta es condenada, resulta socialmente aceptada la sacerdotiza acompañante obligatoria de los jóvenes guerreros, hombres cuya función es dar a recibir la muerte.

Quezada enfatiza que, en este horizonte ideológico-social, las connotaciones estériles o lúdicas del erotismo son condenadas, no así en el nivel de las funciones sacerdotales y guerras. Advierte:

> más allá de la fecundidad agraria que se expresa, por ejemplo, en ciertas ceremonias para la reproducción del maíz, se encuentra un erotismo bien cimentado (...) En el culto a los dioses del amor, elementos como el placer *Xochipilli* y *Xochiquétzal*, el amor carnal y la escatología *Tlazoltéotl*, encuentran su lugar.

Es esta la razón (el erotismo regulado, en tanto permisible en circunstancias especiales) que determina su transformación en –dice la autora–

> aspiración apasionada e insatisfecha hacia el otro y lo diferente, conscientes sin embargo, de que no llenarán el vacío (...) no encuentra su equilibrio sino en un componente esencial en la sociedad azteca y mexicana, la obsesión del miedo y del deseo de la muerte.

En esta argumentación queda claro que lo sexual y lo erótico son dos formas de comportamiento que, si bien no deben confundirse, tienen que analizarse paralelamente. La ambivalencia que el comportamiento sexual tenía entre los aztecas queda al descubierto en el poema dedicado a la prostituta, "La alegradora", traducido de los *Cantares Mexicanos* por León-Portilla (1983: 425). El texto refleja claramente los ejes simbólicos de la sexualidad en el México antiguo: la maternidad, el placer y la muerte:

> Ave roja de cuello de hule,
> fresca y ardorosa.
> luces tu guirnalda de flores.
> ¡Oh madre!
> Dulce, sabrosa mujer
> preciosa flor de maíz tostado,
> sólo te prestas,
> serás abandonada,
> tendrás que ir
> a donde todos quedarán descarnados.

Aludo brevemente a las rígidas sanciones que se establecen en el cristianismo a la sexualidad no regulada. Como sabemos en el decálogo judeocristiano hay dos referencias precisas al adulterio y a "desear la mujer del prójimo".[10] Durante la Edad Media los juicios inquisitoriales por excesos sexuales o magia erótica (actos asociados a la brujería) fueron frecuentes. *Incubos* ("demonios masculinos") y *súcubos* ("demonios femeninos") eran imaginados como culpables de copular con los humanos durante el sueño provocando su posesión, trance que requería la intervención de los exorcistas. Se explica así que una rama de la teología cristiana se llame Demonología, por estar dedicada a los demonios,[11] conceptuados en este

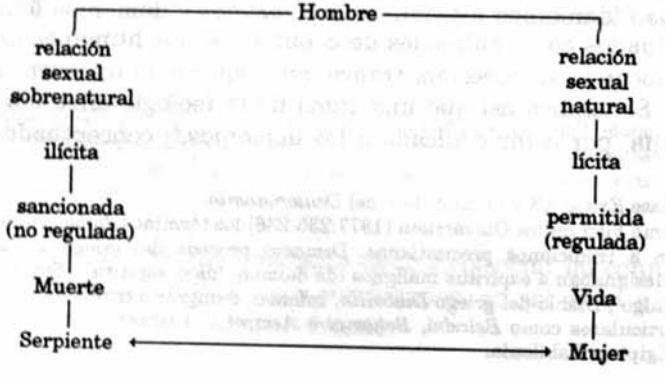
---

10 Véase *Exodo* XX y el capítulo V del *Deuteronomio*.

11 Como bien indica Olavarrieta (1977:235-236) los términos *diablo, demonio, satán*, etc. "remiten a tradiciones precristianas. *Demonio* procede del griego *daimonion*, que usualmente designaban a espíritus malignos (de daimon, 'dios, espíritu'); Satán del hebrero *satan* y 'enemigo'; Diablo del griego *Diabellin*, infamar, denigrar a través del latín *diabolus*. Nombres particulares como *Belcebú, Behemot o Astarot* (...) tienen remotos orígenes que conducen a Egipto y Babilonia.

contexto ideológico como "ángeles caídos", desposeídos de la presencia de la divinidad. Al producirse las síntesis coloniales en esta dimensión, se apoyaría la permanencia de aquellos rasgos de la cosmovisión cristiana que manifestaban una mayor afinidad con los del pensamiento precolombino, lo que debió conducir a una dinámica de consolidación recíproca. Se amalgamaron las formas malignas provenientes del cristianismo con las expresiones negativas asociadas a la serie simbólica Mujer-Serpiente-Muerte-Sexo que emergen del ámbito numinoso de las deidades vinculadas a la Tierra y a la Luna, aquellas en las que la *coincidentia oppositorum* es el atributo paradigmático.

Es realmente significativo el conjunto de concordancias que mantienen entre sí las fantasías seductoras, de *Xtabay* a las *Makti*. Como se aprecia en el cuadro comparativo adjunto, expresan afinidades con el agua, los árboles, el monte, la noche. Tienen en común su capacidad transfigurativa que las vincula con los naguales y las define como impostoras mágicas; la insistencia en el detalle seductor de sus largos cabellos; las monstruosidades corporales ocultas en su belleza sobrenatural (espaldas huecas, tres dedos en la mano, un pie, vagina dentada, *alter ego* ofídico, gigantismo, ojos flamígeros) y la obsesiva insistencia en la captura de los hombres (de sus espíritus o cuerpos) que se expresa simbólicamente en la cópula y remite, por la vía del erotismo, a su enajenación o a su deglución-castración, a su sacrificio (o sanción) por participar de un acto sexual numinoso, prohibido en el plano sobrenatural, e igualmente condenado en la dimensión de lo social. Sus imágenes implican, por tanto, la imbricación dialéctica de lo sagrado y lo profano, la sexualidad en su connotación sobrenatural y en su realidad humana, el placer que prodiga la sexualidad y su concepción maléfica en tanto impulso no regulado que tiene necesariamente que expiarse. En el antiguo México estas oposiciones se integraban en las epifanías de *Xochiquetzal* y *Tlazoltéotl*. Veamos su ordenación en el siguiente esquema:



En la pantalla explicativa del psicoanálisis –de acuerdo a la versión de Roheim (1973: 23, 647)– los fantasmas femeninos seductores y macabros formarían parte del *superyó*,

> aparato inconsciente negativo de equilibrio que se origina en la situación madre, niño y que más tarde se organiza más formalmente en la situación triangular o edípica.

El citado autor considera que el *superyó* está constituido por dos partes, el *ideal del yo* (tu debes) y el *numen* (tu no debes), que difieren desde el punto de vista psicológico, instintivo y genético. El *ideal del yo* tiene, a su vez, dos raíces, una de las cuales.

> consiste en el intento del *yo*, de desviar el curso de la agresión del instinto de muerte del *yo* como objeto hacia otros objetos que por eso mismo adquieren un carácter terrorífico pues se substituye un peligro externo proyectado por un interno. Este intento fracasa. Esta realización del instinto destructivo halla su análogo en el *eros*, que incorpora los objetos temibles al *yo*, donde se convierten en objetos de su narcisismo.

Atrincherado en esta posición analítica Roheim adelanta que los análogos interculturales,

> aunque *pueden tener un sentido adicional determinado por el contexto**, poseen un significado subyacente que es independiente del sistema social, la cultura o las instituciones fundamentales y que se funda en la naturaleza del proceso primario. Existe lo que podemos llamar un simbolismo potencialmente unviersal.

Por mi parte, pienso que las imágenes numinosas de la sexualidad femenina que se han analizado hunden sus raíces en el pensamiento prehispánico de Mesoamérica, al mismo tiempo que arraigan en las particulares cosmovisiones de los pueblos campesinos del México actual. Si bien expresan formas simbólicas de orden universal, subrayan sus cimientos terrenales que participan de elementos propios de las sociedades cultivadoras remotas, como del cristianismo medieval, y de los aditamentos ideológicos coloniales. Su vigencia, entonces, se explica no a partir del proceso primario, sino de las tradiciones culturales que han integrado las formas desarticuladas de las antiguas religiones en las visiones el mundo configuradas en el crisol de la catequesis cristiana, en relación a formas específicas de existencia social. Por lo mismo, no todos los grupos indios de México tienen en sus cosmogonías estas imágenes, aunque en la totalidad de ellas se concretan los procesos primarios de orden biológico y psicológico, como es obvio.

Al margen de su condición folklórica, se sostiene que la creencia en estos seres sobrenaturales está concadenada a aquellas visiones del mundo

---

* Subrayado del autor.

en las que la sexualidad y el erotismo se conciben articulados o lo sagrado, como paradigmas que integran la fertilidad agraria con la condición femenina. Ciertamente, esta solución remite a la conocida serie simbólica Tierra-Mujer-Muerte-Vida, pero también incorpora las categorías valorativas propias de la demología cristiana. Si bien estos fantasmas femeninos expresan formas simbólicas de orden universal (como lo postula la etnología de orientación psicoloanalítica), tienen que examinarse y definirse en la perspectiva de sus particulares contextos étnicos. Su vigencia se explica, entonces, no por las determinantes refereidas al *proceso primario* (G. Roheim), o por representar *arquetipos* (C.G. Jung), sino por las tradiciones culturales que han reelaborado elementos simbólicos desarticulados de las antiguas religiones mesoamericanas para responder a requerimientos de interacción social e identidad étnica. Cumplen así funciones de control social en la regulación del comportamiento sexual: infidelidad, límites étnicos para la relación de las parejas, circunstancias y momentos de ciclo vital en los que el aparamiento se prescribe, etc. Además, en tanto expresiones ideológicas, estas imágenes son claves en el proceso desocialización para identificar los planos maléficos, negativos o contrarios a la condición humana y al bienestar familiar. A través de su mediación las categorías normativas se articulan simbólicamente con las prácticas sociales. Son importantes componentes de la realidad social apenas advertidos por los análisis antropológicos.

En estas cosmovisiones la vida y la muerte (entendidas en términos analógicos por cuanto hace a los vegetales y los humanos) son opuestos complementarios que se unen por intermedio de la acción sexual en la mujer, conceptuada como imagen contradictoria, bella y mostruosa, seductora y macabra. Mitificación, deidificación, ritualismo son las expresiones de síntesis configuradas por los ritmos de esta dialéctica simbólica. "Las diosas del amor que en todas las religiones aparecen apareadas por la muerte", como bien resumiera el asunto Alejo Carpentier en su formidable ensayo dedicado al barroco y lo real maravilloso. La serpiente (realidad e ilusión mítica con connotaciones bisexuales) que paulatinamente fue conjuntando estas diversas ideaciones, proceso posibilitado por sus múltiples identificaciones y afinidad simbólica (en el cristianismo la serpiente es la imagen del pecado), y más ampliamente dicho, en la fuerza de la ofidiolatría mesoamericana.[12] Por otra parte, las indagaciones respecto a la intensidad de

[12] Olavarrieta (1977:220-221), refiriéndose al sincretismo operado en las prácticas mágicas en la región de los Tuxtlas, indica que al ubicarse en una misma montaña, los sitios de residencia del Diablo y el "encanto bueno" –culebra, debe reflejar la visión indígena más antigua– (...) trata ya de integrar los polos del sincretismo europeo mesoamericano representado por el Diablo y la serpiente. Tal integración implica tres pares de oposiciones muy significativas: Diablo/Culebra, Europa/Mesoamérica, Malo/Bueno.

la represión a la libertad sexual en las sociedades respecto a la intensidad de la represión a la libertad sexual en las sociedades indias que otorgan vigencia a las seductoras sobrenaturales, es un elemento de especial importancia analítica para la reformulación, o en su caso, la disprobación o comprobación de la hipótesis propuesta.

De la pluma de Goethe nació una sentencia que bien puede dar cuenta de la complejidad que trasluce la corte de las seductoras macabras:

> Todas las formas se parecen, ninguna es igual a otra, más su coro guía hacia una ley oculta.

La cuestión no está en explicarlas simplificadamente como arquetipos universales, como personificaciones emergidas de formaciones sociales particulares, como resultado de las condiciones de sujeción de la mujer, o bien integrando analíticamente paradigmas psicológicos y sociológicos. En todo caso, debe avanzarse más allá de interpretaciones epidérmicas de carácter folklorista, alegórico o monista.

El capítulo de la antropología mexicana dedicado a examinar las implicaciones sagradas de la sexualidad y sus determinantes económicas y psicosociales en Mesoamérica, todavía está por escribirse. Sorprende su relegamiento analítico que –excepciones aparte– pareciera seguir las pautas marcadas en las descripciones de los cronistas coloniales, aparentemente ruborizados ante el "pecado nefando", la prostitución sagrada y los excesos orgiásticos articulados a la propiciación de la fertilidad agraria. El tema de las deidades femeninas mesoamericanas (incluyendo sus advocaciones marianas) rebosa de sexualidad y erotismo.

Bibliografía

Báez-Jorge, F. "La cosmovisión de los zoques de Chiapas" en *Antropología e Historia de los mixes-zoques y mayas. Homenaje a Frans Blom.* Editado por Lorenzo Ochoa/Thomas A. Lee Jr. Universidad Nacional Autónoma de México-Brigham Young University, México, 1983, pp. 338-412.

——— *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México).* Ed. Universidad Veracruzana, Colección Ciencia, Xalapa, Ver., México, 1988.

Báez-Jorge, F. *et. al. Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra.* Ed. Instituto Nacional Indigenista, México, 1985.

Barrera Vázquez, A. y Rendón, S. *El Libro de los Libros de Chilam Balam.* Ed. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1963.

Basauri, C. *Tojolabales, tzentales y mayas. Breves apuntes sobre antropología, etnografía y lingüística.* Ed. Talleres Gráficos de la Nación, México, 1931.

Blom, F. "Woman's place a mong the ancient Maya" en *Antropología e Historia de los mixezoques y mayas. Homenaje a Frans Blom.* Editado por Lorenzo Ochoa/Thomas A. Lee Jr. Universidad Nacional Autónoma de México-Brigham Young University, México, 1983, pp. 305-320.

Carpentier, A. "Lo barroco y lo real maravilloso" en *Razón de Ser.* Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1984.

Caso, A. *El Pueblo del Sol.* Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Durán, Fr. D. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme.* Edición preparada por Angel María Garibay K. 2 tomos. Ed. Porrúa, S.A., México, 1967.

Eliade, M. *Tratado de Historia de las Religiones.* Ed. Era, S.A., México, 1981.

Foster G.M. "Sierra Popoluca Folklore and Beliefs" en *American Anthropology and Ethnology.* Vol. 42, núm. 2, University of California, Berkeley y los Angeles, 1945, pp. 175-250.

Francis S. *Habla y Literatura popular en la antigua capital chiapaneca.* Ed. Instituto Nacional Indigenista, México, 1962.

García, L.B. "La Ixtabay del amor incumplido" en *Revista de la Universidad de México.* UNAM, Vol. XL, México, 1985, pp. 409-410.

Garibay, A.M. *Historia de la Literatura Náhuatl.* Ed. Instituto Nacional Indigenista, México, 1971.

Gossen, G.H. *Los Chamulas en el mundo del Sol.* Ed. Instituto Nacional Indigenista, México, 1979.

Guiteras Holmes, C. *Los peligros del alma: Visión del Mundo de un tzotzil.* Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

Hangert, W. *El Pensamiento Religioso. Intento de una interpretación de elementos religiosos en relación con determinados sistemas socioeconómicos.* Edición mimeografiada, Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver., México, 1978.

Horcasitas F. y Butterworth, "La Llorona" en *tlalocan*, Vol. IV, núm. 3, México, 1963, pp. 204-223.

Landa, Fr. D. de. *Relación de las cosas de Yucatán.* Introducción de Angel María Garibay K., Porrúa, S.A., México, 1982.

Las Casas Fr. B. de. *Los Indios de México y Nueva España* (Antología). Ed. Porrúa, S.A., México, 1966.

León-Portilla, M. *Toltecayolt. Aspectos de la cultura náhuatl.* Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Lévi-Strauss, C. *Lo crudo y lo cocido.* (Mitológicas I). Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

Mendiz Bolio, A. "Leyendes yucatecas" en *Leyendas y Tradiciones Yucatecas.* Ed. Yucatequenses, México, 1951.

——— *La tierra del faisán y el venado.* Ediciones Botas, México, 1965.

Münch, G. *Etnología del Istmo Veracruzano.* Ed. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1987.

Miller, W.S. *Cuentos Mixes.* Ed. Instituto Nacional Indigenista, México, 1956.

Muñoz Camargo D. *Historia de Tlaxcala (Crónica del Siglo XVI).* Ed. Innovación, S.A., México, 1982.
Olavarrieta, M. *Magia en los tuxtlas.* Ed. Instituto Nacional Indigenista, México, 1977.
Otto, R. *Lo Santo. Lo Racional en la idea de Dios.* Alianza Editorial, Madrid, 1980.
Preuss, K.T. *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental.* Estudio introductorio de Elsa Ziehm, Ed. Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.
Quezada, N. *Amor y magia amorosa entre los aztecas.* Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.
Redfield, R. "Los indígenas y su cultura" en *Enciclopedia Yucatequense,* Vol. VI, Mérida-México, 1945.
Rodríguez, G.A. *Doña Marina. Monografía Histórica.* Ed. Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1935.
Roheim, G. *Psicoanálisis y Antropología.* Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1973.
Ruz Lhullier, A. *El pueblo maya.* Ed. Salvat, México, 1981.
Ruz, M.H. Aproximación a la cosmología tojolabal" en *Antropología e Historia de los mixezoques y mayas. Homenaje a Frans Blom.* Editado por Lorenzo Ochoa/Thomas A Lee Jr., Universidad Nacional Autónoma de México-Brighman Young University, México, 1983. pp. 413-440.
Sahagún, Fr. B. de. *Historia General de las cosas de Nueva España.* Numeración, anotaciones y apéndices de Angel María Garibay K. 4 tomos, Ed. Porrúa, S.A., México, 1969.
Seler, E. *Comentarios al Códice Borgia.* 2 tomos. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
Spranz, B. *Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia.* Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
Stone, A. "The Moon Godes at Naj Tunich" en *Mexicon.* Vol. VII, núm. 2, 1985, pp. 23-30.
Toledo, E. "Cuentos Huaves" en *Revista de la Universidad de México,* UNAM, Vol. XXVIII, núm. 3, 1973, pp. 29-30.
Torquemada, Fr. J. de. *Monarquía Indiana.* 3 tomos, Ed. Porrúa, S.A., México, 1975.
Thompson, J.E.S. *Historia y religión de los mayas.* Ed. Siglo XXI, México, 1982.
Tranfo, L. "Tono y nagual" en *Los Huaves de San Mateo del Mar. Ideología e Instituciones Sociales.* Ed. Instituto Nacional Indigenista, México, 1979.
Villa Rojas, S.A. *Los Elegidos de Dios. Etnografía de los Mayas de Quintana Roo.* Ed. Instituto Nacional Indigenista, México, 1978.
Weitlaner, R.J. *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla.* Ed. Instituto Nacional Indigenista, México, 1977.

27-NOV-1981