

BOLETÍN CULTURAL INFORMATIVO

UNIVERSIDAD "DR. JOSÉ MATÍAS DELGADO" NUEVA ERA AÑO XI No. 46 ABRIL - MAYO - JUNIO DE 2012

LA SEXUALIDAD EN EL MUNDO NÁHUAT



EDICIÓN, DISEÑO GENERAL Y DIAGRAMACIÓN:
CLAUDIA HÉRODIER

MOTIVO DE PORTADA:
QUETZALCOATL - LA SERPIENTE EMPLUMADA

C
R
É
D
I
T
O
S

DR. DAVID ESCOBAR GALINDO
RECTOR

CLAUDIA HÉRODIER
COORDINADORA DE PUBLICACIONES
PERIÓDICAS

C
O
N
T
E
N
I
D
O

PRÓLOGO
BIOPOLÍTICA:
SUJECIÓN DE LA SEXUALIDAD
A LA POLÍTICA.
LIC. JOSÉ GUILLERMO MÁRTR HIDALGO
PÁG. 3

SEXUALIDAD NÁHUAT
HISTORIA - CONCEPTO:
EL CUERPO HUMANO Y LO REAL
DR. RAFAEL LARA MARTÍNEZ
PÁG. 7

LA SEXUALIDAD
EN EL MUNDO NÁHUAT
DR. RAFAEL LARA MARTÍNEZ
PÁG. 20

NOTAS BIOBIBLIOGRÁFICAS
PÁG. 41

BOLETÍN CULTURAL INFORMATIVO

Órgano de difusión de rectoría.
Universidad “Dr. José Matías Delgado”.

AUTORIDADES:

Dr. David Escobar Galindo
Rector

Dr. José Enrique Sorto Campbell
Vicerrector

Dr. Fernando B. Castellanos
Vicerrector Académico

RESPONSABLE EDITORIAL:

Claudia Hérodier
Coordinadora de Publicaciones
Periódicas

EDICIÓN

ISSN 2076-9024

URL: <http://www.ujmd.edu.sv>

Queda hecho el depósito que marca la ley.
Impreso y hecho en El Salvador

Plataforma InDesign CS5

Tipografías Poor Richard, Times New Roman,
Arial, Lucida Calligraph.

Conceptualización, Diseño Gráfico y Diagramación

Lic. Claudia Hérodier

© 2012 **Boletín Cultural Informativo**

Universidad Dr. José Matías Delgado,
Campus I, Km. 8½ carretera a Santa Tecla.
Antiguo Cuscatlán, Departamento de la Libertad, El Salvador, C. A.

Teléfono (503) 22781011 ext. 203, Fax. 22 89 53 14.

Correo electrónico: *boculin@yahoo.es*

El contenido de los artículos es exclusiva responsabilidad de los autores.



BOCULIN
Boletín Cultural Informativo
Universidad Dr. José Matías Delgado



Comisión de Acreditación
de la Calidad Académica
UNIVERSIDAD DOCTOR JOSÉ MATÍAS
DELGADO (UJMD)
REACREDITADA
2008-2013



NÚMERO ESPECIAL

LA SEXUALIDAD
EN EL MUNDO NÁHUAT

PRÓLOGO

BIOPOLÍTICA: SUJECCIÓN DE LA SEXUALIDAD A LA POLÍTICA.

Lic. José Guillermo Mártir Hidalgo

La sexualidad está sujeta a la política, esa es la tesis del psicoanalista freudo-marxista de origen francés, Michael Foucault, en su obra *“Historia de la Sexualidad: voluntad de saber”*. El sexo, expone, es un verdadero ejercicio de poder y dominación. La sexualidad es una exposición profunda y definitiva del poder, son relaciones de poder.

La aplicación concreta de la sexualidad se da por la tematización que el lenguaje hace, desde el poder, de esa realidad, convirtiéndola en protagonista social. Los discursos sobre el sexo buscan someternos a su dominio y convertirlos en mecanismo de integración al ámbito social. Por eso, la relación poder-saber es básica en el planteamiento de Foucault. La verdad, expresa, es atravesada por las relaciones del poder.

En la Sociedad Victoriana, comenta, el discurso desde el poder presentaba al sexo como algo perverso que era necesario combatir y explicaba nuestra conducta sexual desde la lógica de la concupiscencia. Foucault, asevera que la sexualidad ha sido nuestro foco de atención en los últimos tres siglos.

La obra citada busca superar la hipótesis represiva de la sociedad, la cual sostiene que la tematización y legalización del sexo es parte de la explotación del proletariado por una burguesía empresarial, cuyo fin es obtener la máxima ganancia. Según Wilhelm Reich, citado por Foucault, la censura respecto al sexo es susceptible de funcionar y surtir efecto en la economía. Entonces, la represión se convierte en motor de ese proceso de acumulación económica.

La represión, de orden religioso-moral, contrasta con la forma de comportarse la clase adinerada de dicha sociedad, la cual oscila entre la prevención de enfermedades y la degeneración de la descendencia, fruto de la perversión sexual. La ideología burguesa, madre del capitalismo, es espiritualista. Por lo que Foucault sostiene que el principal motor de la contienda contra el sexo es la extensión de los mecanismos preventivos a las clases humildes, frente al peligro de contagios y enfermedades.

La verdad es que la Sociedad Burguesa es la sociedad de la perversión, es la primera en tematizar escrupulosamente, en tratar comprensivamente y en prevenir las consecuencias de la degeneración de la conducta sexual. El dispositivo de la sexualidad, desde la mecánica del poder, no pretende su supresión. Más bien busca darle una realidad analítica, visible y permanente. Por tanto, el discurso de la sexualidad apela a introyectarse en la interioridad y desde ahí romper las resistencias para la integración social (uniformización). El discurso promueve un sexo sin ley en el ámbito social como en el político un poder sin rey.

Aldous Huxley lo plantea claramente en el prólogo de su novela *“Un Mundo Feliz”*. A los detentadores del poder, más les valdría facilitar la Libertad Sexual para que el esclavo se concilie con su servidumbre. Ésta, debe usarse en proporción inversa al decrecimiento de la Libertad Económica y Política. Leamos lo que Huxley nos dice en su prólogo:

“Ya hay algunas ciudades en las cuales el número de divorcios iguala al número de bodas. Dentro de pocos años, sin duda alguna, las licencias de matrimonio se expenderán como las licencias para perros, con validez sólo para un período de doce meses, y sin ninguna ley que impida cambiar de perro o tener más de un animal a la vez. A medida que la libertad política y económica disminuye, la libertad sexual tiende, en compensación, a aumentar. Y el dictador (a menos que necesite carne de cañón o familias con las cuales colonizar territorios desiertos o conquistados) hará bien en favorecer esta libertad”.

Como lo plasma Huxley, se trata de pautar un patrón de conducta que funcione como narcótico ante la servidumbre.

En *“Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea”*, Erich Fromm caracteriza a la sociedad moderna: *Producción en Masa-Consumo en Masa*. En dicha sociedad, el sexo se ha convertido en una mercancía de consumo. *“No dejes para mañana la diversión que puedes tener Hoy”* es la sentencia. Por tanto, el sexo es un deseo fugaz que hay que satisfacer. Lo paradójico es que dicho discurso consumista, nos ha convertido en permanentes lactantes insatisfechos deseando constantemente un pecho, una vagina o un falo. No hay duda que el dispositivo de la sexualidad surte efecto en la economía y es un efectivo mecanismo de control social. Hay que citar que la industria sexual (pornografía, juguetes sexuales, casas de citas, etc.) deja redituables ganancias.

POLÍTICA Y SEXUALIDAD EN LA SOCIEDAD NÁHUAT-PIPIIL

Igual a nuestra *“Sociedad Moderna”*, los relatos náhuat-pipiles plantean el estrecho vínculo que existe entre la política y la sexualidad. Rafael Lara Martínez, lingüista salvadoreño y Premio Nacional de Cultura 2011, nos presenta una introducción al pensamiento indígena y nos brinda una visión no-occidental de la sexualidad, en el Seminario-Taller: *“Sexualidad Náhuat”*.

Lara Martínez nos presenta la visión que tenían las poblaciones indígenas mesoamericanas de la anatomía humana, la cual guarda relación con la aritmética, agricultura y cosmografía. La mano presupone un sistema aritmético, el hígado corresponde a la memoria histórica y el olvido. La cabeza, las cuatro extremidades y el torso completo, obedecen a su propia visión. El acto sexual es un deseo que prevalece sobre los genitales y gobierna la reproducción humana. El conflicto político está simbolizado en el cuerpo humano: el pene se relaciona con el poder, el ano con la derrota o el fracaso, la castración marca al vencido y las aberturas corporales, como las cuevas terrestres, son entradas al inframundo, lugar donde se custodian las reliquias ancestrales. La tierra es percibida como organismo vivo que necesita nutrirse, los mortales consumen *“la sangre de la Tierra”* que son los vegetales y la Tierra absorbe animales y cuerpos humanos.

Las culturas náhuat-pipiles creían que los cuerpos incorporan almas, energías ajenas y a la vez, descargan energía propia hacia afuera. Concebían que la misma energía era compartida por hombres, animales, plantas y seres inorgánicos.

Lo primordial de la exégesis * náhuat-pipil es, sostiene Lara Martínez, la biopolítica. Es decir, la reconfiguración de lo biológico por el poder y la cultura. De manera que injertar un árbol, destazar un animal, quebrar rocas y mutilar humanos son formas de controlar el transcurso natural de las cosas. El día, la noche, el paso del tiempo las relacionaban con la rotación del universo, dentro del cual hay dos planetas regentes: El Sol y La Luna. Esta última, influye en el prototipo de personas fluidas y cambiantes.

Ya decíamos que las cuevas como las diversas aberturas corporales, son entradas al inframundo. Por eso, la cópula o coito es interpretado como descenso a los infiernos y riesgo de deglución del pene.

Para nuestras poblaciones mesoamericanas ancestrales, la cópula o coito oscilaba entre placer y encuentro gladiatorio. La astucia era ilustrada con la figura del conejo y el pensamiento era localizado en los testículos. La subordinación jerárquica al recién vencido era sumamente dramática: castración y penetración.

El asiento corporal de la política se encontraba en el cuerpo sexuado del vencido. La entrega anal del derrotado unificaba lo biológico con lo político. La penetración del derrotado marcaba jerarquías sociales: el activo o penetrador expresaba la potencia viril del amo o gobernante, mientras que el pasivo o penetrado, la degradación del vencido.

Falo-Ano, explica Lara Martínez, conceptualizaba la jerarquía social y dominación política. La remisión de lo anal caracterizaba al vencido. Al vencedor le interesaba humillar al enemigo. El derecho a penetrarlo va dirigido a que reconozca su fracaso. Y la degradación del vencido a la servidumbre se simbolizaba con la poda del pene o los testículos. Por tanto, los genitales masculinos representaban el poder del amo o gobernante y sumisión sexual del vencido. Lo masculino era penetrar y lo femenino ser penetrado.

Nuestro laureado lingüista nos cuenta, que las poblaciones náhuat-pipiles mostraban una “*ambigüedad sexual*” respecto a la mujer. La vagina era una “*boca*” cuyos labios ocultaban órganos duros de masticación.

El clítoris era un símil de diente. Los órganos femeninos eran percibidos como “*Vagina Dentada*”. La vulva, como las cuevas terrestres, era entrada al inframundo. Y los seres que lo habitaban, intentaban engañar a quien ingresara. La vulva no tenía nombre propio, era llamada “*cosa podrida*”, asociándola a fetidez.

En la cópula o coito, el falo entraba a una boca que lo engullía y lo masticaba, si la vagina no estaba bien ajustada. Por eso, en el imaginario mítico náhuat-pipil, el joven inexperto cedía a su joven esposa a un anciano para que éste le ajustara la vagina. La joven tenía que habitar con el anciano por un mes, antes que el joven esposo la poseyera.

El clítoris era percibido como un órgano fálico que era necesario “*domesticar*” en la recién casada, antes que el novicio se le acercara.

Existía una concepción depredadora del sexo, que impulsaba a buscar una presa para saciar el *hambre*. Esto tiene su correlato en nuestra “*sociedad moderna*” en el “*derecho de pernada*” del hacendado o en el hombre mayor a la caza de quinceañeras.

Finalmente, la cópula o coito era sinónimo de “*combate sexual*” ya que era interpretado como duelo gladiatorio o combate guerrero asociado a la depredación. En dicho duelo, el hombre tenía que doblegar el clítoris y quitar el deseo femenino.

* N.E. exegesis o exégesis. (Del gr. ἐξήγησις, explicación, relato). 1. f. Explicación, interpretación. <http://lema.rae.es/drae/>

LA SEXUALIDAD COMO CATEGORÍA POLÍTICA

En base a los relatos náhuatl-pipiles, Lara Martínez nos ilustra la sexualidad como categoría política, la cual imprime su ley en el cuerpo de los vasallos. Mientras que Foucault, nos presenta el dispositivo de la sexualidad como un mecanismo de dominación a través de su tematización por los discursos desde el poder.

Tanto en la sociedad náhuatl-pipil como en la “*sociedad moderna*”, la sexualidad es un verdadero ejercicio del poder. Una expresión más cruda en la primera y más sutil en la segunda. Pero, hay que aclarar que la sociedad náhuatl-pipil no contaba con los modernos aparatos ideológicos de “*domesticación*” que en la actualidad son los Medios de Comunicación.

Aunque, si se mira con más detalle, las diferencias de crueldad no son tan abismales, pues todavía registramos expresiones de crueldad corporal en las guerras de maras o mafias donde los descuartizamientos de cuerpos humanos, luego de haber sufrido vejámenes sexuales, expresan el poder de la estructura criminal sobre hombres y mujeres de la pandilla rival con la intención de infundirles miedo. Así como la práctica castrense de violar masivamente a mujeres de poblaciones enemigas en las diversas guerras: los rusos con las mujeres alemanas en la Segunda Guerra Mundial, los serbios sobre las mujeres bosnias en la Guerra de los Balcanes, etc. Lo que queda claro es, que existe un estrecho vínculo entre Sexualidad y Política.

San Salvador, El Salvador C.A.
Noviembre 2011

SEXUALIDAD NÁHUAT

Historia – Concepto: el cuerpo humano y lo *Real*
Sociedad Psicoanalítica de Aztlán, Verano de 2010

RAFAEL LARA-MARTÍNEZ

El pueblo de Izalco y el volcán
(circa ¹ 1950)



“Sexualidad náhuat” ofrece una introducción a un pensamiento indígena de *Centro* América. El seminario introduce al público a una visión no-occidental de percibir la naturaleza y el cuerpo humano, en la cual no existe una distinción entre el mundo físico y el metafísico. El cuerpo y el alma —lo terrestre y lo divino— se agrupan en una sola sustancia fenoménica.

Interesa entender el idioma náhuat en su función simbólica originaria, en su representación del mundo, la cual funda una estructura sociológica de lo *real*. Más que por la estructura lingüística, la lengua náhuat se estudia por sus categorías filosóficas, implícitas de entendimiento, tales como contar y la mano, alma/energía/psique y el corazón, el cuerpo y un concepto fluido de la personalidad, memoria-olvido y el hígado, poder político y el falo, sumisión y el ano, etc. Como *poiesis* ², lo lingüístico rebasa lo puramente gramatical (fonología, morfología, sintaxis, etc.) para expresar una “ciencia de lo concreto”, un ordenamiento de lo *Real*, al igual que un sustrato afectivo, vivido por los propios hablantes.

Las lecciones para la política actual son múltiples, ya que conducen del concepto de identidad y personalidad volátiles y fluidas, al papel institucional de los “*homosexuales*”, a la sexualidad

¹ N.E. Para otros usos de este término, véase *Circa (desambiguación)*.

La palabra *latina* *circa*, abreviada *c.*, *ca.* o *cca.*, significa *alrededor* o *cerca de*. Se usa en la bibliografía científica para expresar que, aunque se carece de la certeza necesaria para proporcionar un valor único, existen otros datos fehacientes que permiten asegurar que el hecho o dato que se comunica en el texto se produjo en un momento —o tuvo un valor— anterior o posterior al que se cita en la escala de referencia utilizada, pero siempre relativamente cercano al que se transcribe. <http://es.wikipedia.org/wiki/Circa>

² N.E. *Poiesis* es un término *griego* que significa ‘creación’ o ‘producción’, derivado de ποιέω, ‘hacer’ o ‘crear’. Platón define en *El banquete* el término *poiesis* como «la causa que convierte cualquier cosa que consideremos de no-ser a ser». Se entiende por *poiesis* todo proceso creativo. Es una forma de conocimiento y también una forma lúdica: la expresión no excluye el *juego*. <http://es.wikipedia.org/wiki/Poiesis>

como categoría política acallada, hasta la configuración política de lo biológico, la bio-política, etc. Lo político imprime su ley en los cuerpos de los vasallos, como tatuaje escrito y palpable que su derecho soberano cobra efecto concreto.

El taller-seminario atraería a toda persona que desee comprender cómo una *matriz* simbólica moldea el *desierto de lo real* (*physis*). El seminario le interesará al público general que desee



expandir su conocimiento sobre la manera en que la cultura afecta la percepción del mundo y del cuerpo humano. También concierne a antropólogos, especialistas en estudios culturales y regionales, al igual que a estudiantes de historia y filosofía. Los psiquiatras, psicólogos y terapeutas se beneficiarían de una discusión profunda sobre una concepción no-occidental del medio ambiente, del cuerpo humano y de la sexualidad condicionada por prácticas culturales distintas, las cuales no derivan de una predeterminación biológica.

Una familia indígena de Izalco (circa 1900)

La lengua y la cultura

El náhuat o pipil es una lengua en peligro de extinción hablada en la región occidental de El Salvador. Está estrechamente relacionada al idioma hablado por los mexicas (o aztecas, “x = sh”) y sus vecinos en el altiplano central de México —náhuatl o mexicano— lengua con la cual se le confunde a menudo. Pertenece a la familia yuto-nahua, una cadena de idiomas que se expande del oeste de los EEUU (Utah, Arizona, Nuevo México...), al norte, centro y sur de México, hasta Centro América. La conferencia enfatiza la idiosincrasia náhuat —aritmética quintesimal (5) en vez de vigesimal (20), concepto divergente del alma/energía/psique y del cuerpo...— sin diluirla dentro de un pensamiento mexica o mesoamericano generalizado. No obstante, es necesario contrastar las nociones pipiles menos conocidas con la abundante bibliografía sobre la filosofía mexica. Los mitos y sus conceptos derivados deben estudiarse en la lengua original ya que toda traducción —salvo quizás una literal, “cinco (5) = “lo que toma a la mano o se *man*-tiene (*maintenant*, francés, “*ahora*”)”— traiciona la intencionalidad náhuat original.

Síntesis

La Introducción (0) sitúa la lengua en un lugar geográfico específico (véase: foto y mapa al final) y sus recursos literarios peculiares. La poética náhuat utiliza un procedimiento de reiteración similar a la música minimalista y repetitiva contemporánea, del “Bolero” de Ravel a Philip Glass, Terry Riley, etc. Un control estricto de los sonidos y de sus secuencias gobierna el ritmo del discurso literario; v. b., la reincidencia de la frase “*ne at*”, “el agua” en la oración siguiente y la serie de enunciados cortos y precisos: “*axkan xini ne at*, — *Musta inté gi-ma ne at*, *in-té uetsi ne at*: *gi-chiu-a yek túnal*”, “Ahora cae el agua. Mañana no da el agua; no precipita el agua. Resulta útil el sol (Ahora llueve; mañana no gotea. No llovizna. Sale e ilumina el sol)”. (15 minutos)

El volcán de Izalco y el Cerro Verde

La primera (I) sección introduce un ejemplo de disparidad conceptual entre el náhuat y la cultura occidental. La aritmética mesoamericana tradicional ofrece un sistema vigesimal, o base veinte (20), el



cual evoca la clásica representación de Leonardo da Vinci del cuerpo humano desplegado con sus cuatro extremidades extendidas hacia los puntos cardinales. En náhuatl, la secuencia decimal (10) y sus múltiples se reemplazan por la serie siguiente: veinte (20: *cempoalli*); cuatrocientos (400: *centzontli*); ocho mil (8,000: *cenxiquipilli*), etc. En náhuatl, esta sucesión la reinterpreta un sistema quíntesimal o base cinco (5), para el cual cuatrocientos (400) equivale a cuatro por cinco por veinte ($4 \times 5 \times 20$).



El aspecto central del número cinco (5) resulta esencial para entender la filosofía náhuatl. Su cuenta (*píwal*) establece un enlace entre la mano abierta —exponiendo sus cinco dedos (*ma-apípil*)— cinco mazorcas y los vértices de una estrella distante. De la anatomía humana, el náhuatl conduce su reflexión hacia la aritmética, la agricultura y la cosmografía, exhibiendo cada parte del cuerpo como segmento autónomo portador de una noción metafísica o abstracta. Si *los humanos habitan poéticamente*, es porque piensan *quíntesimalmente* de la mano, cuyos hijos están hechos de mazorcas, hacia una estrella distante que desean asir. (25 minutos)

Coyolxauhqui o la mujer en fragmentos

(El cuerpo fragmentado significa derrota total y renacimiento eterno, paso de una vida mortal a otra celestial perdurable, así como la decapitación se halla ligada a la fertilidad terrestre y a su opuesto, la ruina e inundación. El raro torso desnudo remite a la sumisión sexual y a la pureza. Aguilera, 2001).

Si la mano presupone un sistema aritmético, es posible asumir que otras partes del cuerpo también representen campos autónomos de análisis. En efecto, el hígado se corresponde con la memoria histórica y el olvido. “Recordar” se traduce como “*el-namik* (hígado-encontrar)” y, literalmente, “olvidar” se interpreta “*el-kawa*, (hígado-perder)”, como si una de las entrañas más profundas de lo humano filtrara el registro de la historia. Regida por una dinámica entre la memoria y el olvido, toda identidad retiene del pasado lo que “encuentra entrañable” y “pierde lo despreciable”. Parafraseando a un clásico empolvado, *el olvido y el error histórico son un factor crucial al crear la nación salvadoreña*. (30 minutos)

La segunda (II) sección de la conferencia revela que el cuerpo humano se comporta como un *objeto fractal* recortado en trozos soberanos que se mueven a su propio arbitrio por un energía psíquica particular. Un mito de creación —“La mujer en fragmentos (véase: la Coyolxauhqui mexicana y “Rocas en fragmentos” al final)” — ilustra la manera en que la cabeza, las cuatro extremidades y el torso entero, de la nuca a la cadera, obedecen a su propia pulsión.



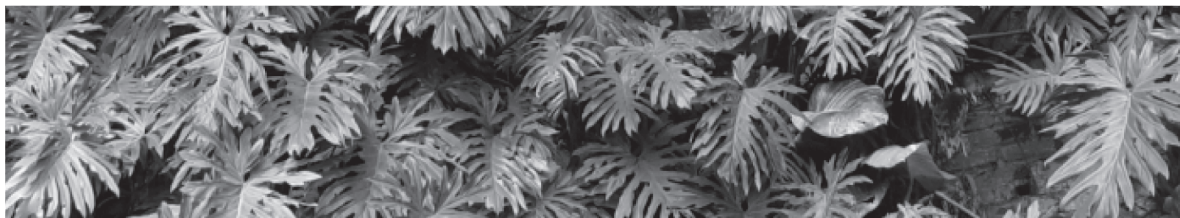
En el acto sexual el deseo prevalece sobre los genitales y gobierna la reproducción humana. El conflicto político también lo regula una intervención directa sobre el cuerpo humano, en la cual el pene y su capacidad de incremento se relaciona con el poder, mientras el ano denota el fracaso. La clásica oposición mexicana entre “escorpión incontinente” o pene y “flor” o vulva, la reemplaza el contraste *kulútsin-kulutchín-chin*, “escorpioncillo” o pene y *tíli*, “ano”, cuya etimología remite a lo oscuro. La castración

Camino a San Salvador con la Catedral al fondo
(Vollmberg, 1932)

marca simbólicamente al vencido: al gigante Sesimite, de *sisimit*, “monstruo, aparición fenómeno, fantasma” cuyo pene tostado se le ofrece a su amante, Tanteputz, de *tan*, “diente” y *teputs*, “espalda, detrás”, es decir, “la de espalda o trasero dentado”). A la postre, las cuevas terrestres y las aberturas corporales custodian las reliquias ancestrales de las cuales renace la civilización actual. Si existe una vida después de la muerte, el pensamiento náhuat nos obliga a reconocer que también hay una vida antes de la vida. (30 minutos)

En la tercera (III) sección, la conferencia descubre la Tierra como organismo vivo con necesidades nutritivas semejantes a las de un animal o humano. Esta exigencia dietética establece un prerrequisito sacrificial de los humanos hacia su ambiente natural. Al alimentar a todos los seres terrestres, la Tierra inicia un ciclo bio-lógico depredador. Su “*sangre la absorbe la flora*” —“*giti-lana ne i yésiu ne tal*” — la cual nutre a los animales y a los humanos. Estos últimos seres gratifican el medio ambiente con sus propios cadáveres y ofrendas para completar el ciclo biológico más sencillo, a saber: → Tierra → Plantas → Animales/Humanos →.

Los mortales consumen la “*sangre de la Tierra*” disfrazada de vegetal, de la misma manera en que la Tierra absorbe animales y cuerpos humanos. Este acto de alimentación recíproco presupone que existen vidas en mundos paralelos subterráneos, cuyos habitantes trabajan bajo órdenes estrictas de la Tierra como entidad de múltiples figuras según le corresponde a su supremacía. La fortaleza psíquica de un ser la manifiesta su personalidad fluida, la Tierra como Anciano, Serpiente, Árbol y sus cambios de identidad sexual. (20 minutos)

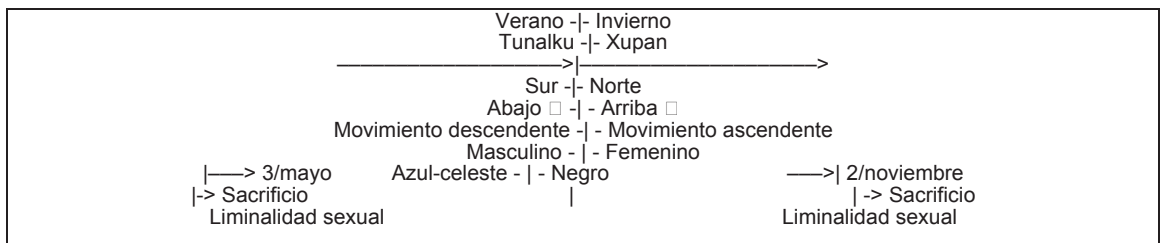


Flora que absorbe la sangre de la Tierra

La cuarta (IV) sección estudia las distinciones y semejanzas entre las tópicas psíquicas del Náhuat y del Náhuatl con dos o tres centros energéticos: *Túunal-Yúltuk-(Iják)* vs. *Tonalli-Yóllotl-Ihíyotl* (Energía solar-Corazón-Aliento vs. Cabeza/Sol-Corazón-Hígado). El alma o psique se halla dispersa alrededor de un organismo vivo o inorgánico, otorgándole a esa criatura la capacidad de sobrevivir, al igual que concediéndole la habilidad de proyectar porciones considerables de esa energía a su entorno. El cuerpo se constituye como una entidad fluida que incorpora almas-energía ajena y descarga la suya propia para vivir y modificar su hábitat. La fluidez y falta de auto-contención de la energía explican que un organismo propague fracciones de su propia energía psíquica hacia fuera de sí. Esta falta de fronteras entre la persona y su entorno señala una cierta ubicuidad del concepto náhuat de persona, tal cual lo ejemplifican las figuras múltiples de la Tierra en III.

Un corolario esencial de la tópica psíquica considera que la energía diseminada en el cuerpo de los humanos también la comparten animales, plantas y seres inorgánicos. Por esta distribución universal de la energía, entre todas las criaturas, injertar un árbol, destazar un animal, quebrar rocas y mutilar humanos serían instancias de una intervención cultural idéntica en su propósito de controlar el transcurso natural de las cosas. Todas estas actividades fundan lo que la actualidad reconocería como una bio-política o reconfiguración de lo biológico por el poder y la cultura. Por último, la repartición universal de energía entre todas las entidades —el hecho de compartir un solo espacio-tiempo— presupone una utopía política que obliga a compartir el producto social entre todos los miembros de una comunidad. (30 minutos)

En la quinta (V) sección, la división del día, de las estaciones y del paso del tiempo se relaciona con la rotación del universo, con la Vía Láctea (*Mixpanti*, “cerco nublado”) y con los dos planetas centrales y regentes: el Sol (*Túunal*, nótese su relación con uno de los centros energéticos) y la Luna (*Métsti*). El cuadro siguiente describe la dicotomía del año tropical regulado por sus dos regentes, al igual que las dos fechas claves que transforman una extremidad en su opuesto, cuyas consecuencias para una liminalidad³ sexual —travestismo, culerismo, mariconismo, marimachismo, etc.— quedan por determinarse. La Luna ejemplifica el prototipo de una personalidad fluida y cambiante que se expresa en sus múltiples fases. El satélite nocturno varía su identidad generacional, de una joven solterona y mujer seductora a una matrona con experiencia plena. Esta cualidad que transforma la pureza de una virgen en la de una dama calificada define un *espanto* y una personalidad fluida que afectan todas las cuestiones terrenales (*maultía*, “espantar, aterrorizar”; nótese el equivalente *Terra-Terror*). La Luna gobierna las mareas o ritmos menstruales de la mar, los terremotos, el volcán de Izalco y otros fenómenos terrestres. (20 minutos)



En la sexta (VI) sección, la conferencia analiza someramente un motivo narratológico universal: el descenso a los infiernos. La secuencia estricta de tópicos poéticos los enumera el cuadro siguiente. La discusión se concentra en el contenido sexual explícito de varios motivos, tales como la edad y el género masculino del neófito (*ne piltsin*), cuyo *descenso oblicuo* por una cueva conlleva un acto de penetración.⁴

El descendimiento hacia las entrañas de la Tierra implica una exploración de sus cavidades, de igual manera que la cópula supone un examen de las aberturas del cuerpo humano.⁵ La exposición también revela la existencia de una población subterránea, la cual almacena las reliquias de mundos anteriores y de los muertos recientes. Algunos de estos vestigios —los huesos, relacionados al semen, y las plumas, a lo femenino— suplementan el acto sexual para incluir un hecho biológico dentro de una matriz cultural con reglas estrictas.

El último tópico relevante al diálogo lo describe la transformación en la identidad de la persona que emprende el viaje al inframundo, cuando emerge de nuevo hacia la “*superficie de la Tierra*” (*taltík-pak*). Esta temática conclusiva ejemplifica el concepto de personalidad mutante y fluida. (20 minutos)

³ N.E. La liminalidad proviene de la palabra latina limen, que significa "umbral". Este concepto se caracteriza por la ambigüedad, la apertura y la indeterminación influye en el sentido de identidad del objeto que aborda, disolviéndolo en cierta medida, dando lugar en muchas ocasiones, a la desorientación.

<http://brendita-trabajoscolares.blogspot.com/2011/08/que-es-liminalidad-la-liminalidad.html>

⁴ El enlace sacrificio-sexualidad-penetración-fertilidad-guerra sería uno de los núcleos de la festividad mexicana de Toxcatl, en honor a Tezcatlipoca, cuya ofrenda es un cuerpo sexualmente liminal, masculino-femenino. Hasta qué punto esta festividad coincida con el Día de la Cruz, con el 3 de mayo, se halla abierto al debate.

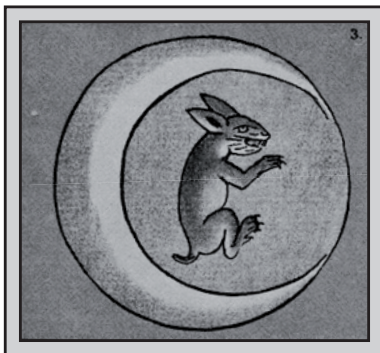
⁵ Por ejemplo, *cueviar* (*hurgar los genitales femeninos*), palabra coloquial salvadoreña que calca la asociación náhuatl cueva-vagina-abertura, tal cual lo verifica el náhuatl clásico en el diccionario de Fray Alonso Molina (1970: 78-79) por la cercanía entre *otzyotl*, “preñez”, y *oztoc*, “cueva, escondrijo”.

Motivos narratológicos náhuatl del descenso ad inferos

0. Obertura. Siembra y derrumbe de la ceiba milenaria
- I. Un muchacho se interna en el bosque/selva (variante: en el lago)
- II. Encuentra a un desconocido quien le sirve de guía
- III. Desciende al inframundo terrenal o acuático
- IV. Observa directamente el inframundo que describe al emerger
- V. Egresada de nuevo hacia la superficie de la tierra (con/sin recompensa)
- VI. Recibe recompensa monetaria o en especie (huesos, plumas, plantas, pito...) que le otorga riqueza o prestigio (antes o después de emerger)
- VII. Transmite comunicación testimonial de experiencia personal a comunidad o a grupo selecto

**Detalle de una cueva en El Salvador central**

La séptima (VII) sección describe cómo se encarna “la astucia de la razón” en una figura animal concreta, el conejo, un pícaro o *trickster*. El roedor representa uno de los dobles de la Luna, desde época prehispánica hasta el presente. Definida por su cambio generacional, el satélite también manifiesta una transformación decisiva de género. El personaje clave del conejo establece una correspondencia entre la sagacidad y una parte específica del cuerpo, los testículos, como órganos del pensamiento. La conferencia subraya el paralelismo latino de *testa/testimonio/testículo* (cabeza/testimonio/testículos), así como la notable mutación de la identidad que sufre la Luna. De ser una soltera joven y una vieja matrona, se caracteriza por poseer testículos y, por tanto, como portadora de una perspicacia suprema. Su enemigo y contrapuesto padece un acto cruel de castración, una remoción de los testículos, para expresar su contradicción flagrante (sobre travestismo socialmente aceptado en el campo, véase “*La corrección de menores*”⁶ (1923) de Francisco Herrera Velado). (20 minutos)

**El conejo en la faz de la Luna
(Sahagún, glifo del siglo XVI)**

La octava (VIII) sección concluye con una observación sobre la sexualidad como categoría política. Si se castra al vencido (secciones II y VII), su derrota también puede acompañarse por un acto de penetración que demuestra su subordinación jerárquica recién asignada. En ningún momento, al hombre que desempeña el papel pasivo (*cuiloni* en náhuatl) se le percibe en términos de homosexual. En cambio su propia hija le reclama la falta de goce en la relación sexual. En cuanto al activo (*tecuilonti* en náhuatl), la misma hija lo acepta como modelo prototípico de masculinidad⁷. Habría una correlación estrecha entre el triunfo político —viceversa, el fracaso de un movimiento social— y la identidad de género que se le atribuye a sus rivales.

⁶ N.E. Ver ANEXO pág. 16.

⁷ La dificultad de unificar las múltiples “*homosexualidades*” prehispánicas la documentan sus diversos apelativos: *cuiloni*, el pasivo; *tecuilonti*, el activo; *chimouhqui*, “puto, afeminado”; *cocoxqui*, “enfermo, tullido, puto, afeminado”; *ciuanacayo*, “hombre delicado (derivado de los genitales femenino (*ciua/cihua*) y *nacayotl*, “carne”), que tiene carne de mujer”; *xochihua*, sirviente travesti de género ambiguo (lit.: “portador de flores”); *patlachuiá*, “hacerlo una mujer con otra, hermafrodita”. Nótese que tanto *cuiloni*, “palo que echa flores” en pipil actual, como el náhuatl *xochihua*, se relacionan a la flor como atributo erótico femenino. Igualmente, resultaría cuestionable hablar de sexualidad propiamente dicha —esfera autónoma y componente intrínseco de una identidad— si su apelativo clásico *tlalticpacayotl* refiere “las cosas que pertenecen a la superficie de la tierra”, “lo mundano” y “lo terrestre”. Por último, tampoco la idea hegemónica de homosexualidad podría unificar el español salvadoreño coloquial con sus numerosos apelativos: travesti-culero/culispipian-marica/maricón-marimacha, etc. En el habla popular, la multiplicidad de sinónimos evidencia la importancia simbólica de un hecho que la historia ignora.

Además, la cópula revela una confrontación sexual entre los participantes, cuyo paradigma mítico lo expresan el Sol y la Luna. En este conflicto de género, el clítoris (*iteen*, “el diente”) actúa como un instrumento cortante e incisivo, el cual amenaza al pene que desea penetrar la abertura inferior del cuerpo femenino, una *cueva* cuyo “olor fétido” (*ijlak*) afecta incluso al ser más diabólico. En remedio al descenso a los infiernos, durante la cópula, existe el riesgo de deglución del pene (el enlace entre el diente de la vagina y el de una cueva proviene de la época prehispánica). La sexualidad oscila del placer de un orgasmo al enfrentamiento gladiatorio o *erotomaquia*. (20 minutos)

Tzitzimime, deidad femenina con falo/serpiente
(Código magliabechiano)

Nota final sobre sexualidad mestiza

De manera radical, los siguientes versos de Herrera Velado (1923) concluyen cómo “la confusión del sexo” afecta la identidad personal de los pueblerinos mestizos hacia principios del siglo XX. Según el testimonio o “narración verídica” de “*Luis llamado Luisa*”⁸, el odio de su tía por los varones le exige a temprana edad vestirse de “mengala bonita” y ejecutar labores domésticas femeninas. Una imposición y simbolismo sociales deciden su identidad de género. Pero sus gustos masculinos “pecaminosos” establecen una compleja red de contradicciones, en la cual los papeles sociales asignados chocan con un imaginario personal y un cuerpo biológico.

*Ya no sé lo que fui ni lo que soy...—
un hombre a quien vistieron de mujer,
y creen mujer vestida de hombre hoy—.*



Al presente, la concentración exclusiva de la historia en lo socio-económico oculta los “cruels modos” que utiliza el poder para adaptar sexualmente a un individuo que alterna entre lo masculino y lo femenino. Según la ley de *soberanía*, su deseo volátil se somete a las siguientes autoridades que lo moldean a su arbitrio: la tía que lo viste de mujer, “los gustos de muchacho [de una] muchacha (actuar de mujer ante una lesbiana)”, el calificativo social de “lesbiana” por interesarse en mujeres, los “asuntos perversos” de un hacedor de “*versos*”, desnudarse y “ser mujer” ante la autoridad policial, los “instintos depravados” en vigor social, las “porquerías y refinadas picardías” de sus empleadores, la “atroz cochinería [que] quiere hacer hombres honrados”.

El cuerpo humano sometido a regímenes de deseo y poder aún espera que se inicie un recuento histórico del olvido. Su sumisión suprema la desglosa la fascinación anal que reporta el “alma niña” en un clásico salvadoreño: *Cuentos de cipotes* (1945) de Salarrué, con una veintena de referencias al ano. Hacia el despegue de la guerra civil en los ochenta, “la importancia de vesti[rse] de prostitutas” para “el despertar político de los estudiantes” la testimonia un comandante guerrillero (Alfonso Hernández, “Click, Click”, *Esta es la hora (antología)*, 1989: 158). (20 minutos)

Conclusión – Manipulación de cuerpos

Las enseñanzas de la sexualidad náhuatl para el siglo XXI son complejas y variadas para un debate serio sobre una bioética actual. Se dilatan de la jardinería o *arte* de injertar plantas, a la veterinaria o *arte* de selección de razas, a la medicina o *arte* de la cirugía, trasplante de órganos y límite de la vida, a la tortura y la guerra o *arte* de controlar territorios, recursos naturales y humanos. La manipulación del cuerpo-alma sería un núcleo de lo político.

⁸ N:E. Ver ANEXO pág. 16

Tiempo total: Un mínimo de doscientos cuarenta (240) minutos o cuatro (4) horas, que podrían dividirse en cinco sesiones de cuarenta y cinco a cincuenta minutos (45-50) de presentación, y diez o quince (10-15) minutos de preguntas, con uno o dos recesos de café intermedios.

El seminario o taller podría extenderse por varios días o una semana distribuyendo material bilingüe el cual se analizaría con los participantes. (*El seminario puede impartirse en inglés o en español*).

Lista esquemática de los temas

0. Introducción

- Náhuat como lengua *centro*-americana
- Del Náhuat y su reiteración poética



Detalle de una cueva en el occidente de El Salvador

I. De lo conceptual a lo afectivo

- Aritmética: sistemas de conteo quintsimal y vigesimal
- Partes del cuerpo y escisión
- Un ego post-cartesiano
- Partes del cuerpo y *meta*-física
- De la mano al maíz y las estrellas

II. La mujer-nación en fragmentos

- Sexualidad sin sexo
- Un cuerpo con dos cabezas: hermafrodita
- Partes autónomas del cuerpo y reproducción
- Conflicto político, castración y desafío fálico de la jerarquía generacional
- Cuevas, maíz y reliquias

III. La Tierra – La Serpiente

- Ciclo biológico de depredación
- Despliegue del ego: Tierra-Anciano-Serpiente-Árbol
- Mundos paralelos



Retrato de una mujer de Nahuizalco

IV. Almas-Energía-Psique: Una tópica indígena lacaniana

- *Yúultuk – Túunal – Ijíak vs. Tonalli – Yóllotl – Ihíyotl*

V. El Sol – La Luna

- De la oposición dual a la Luna como ejemplo de múltiples egos

VI. *Descenso a los infiernos*

- Un Dante indígena – Mundos paralelos II

VII. El conejo – El Pícaro-*Trickster*

- Castración II
- *Testa – Testimonial – Testículos*: Una lección sobre astucia política

VII. Sobre sexualidad y política

- La sexualidad como categoría política
- El mito de la *vagina dentada*
- Homosexualidad pasiva y derrota
- Genitales femeninos, fetidez y la libido

Bibliografía selecta

Aguilera, Cristina. *Coyolxauhqui. The Mexica Milky Way*. Lancaster, CA: Labyrinthos, 2001.

Allouch, Jean. JeanAllouch.com/articles.

Ethnohistory, Vol. 57, No. 1, 2007.

Halperin, Michel. *How to Do History of Homosexuality*. Chicago/London: U. of Chicago P., 2002.

López Austin, Alfredo. *Tamoanchan, Tlalocan*. Austin: Texas U. P., 1997.



---. *Cuerpo humano e ideología*. Mexico: UNAM, 1984.

Quignard, Pascal. *Le sexe et l'effroi (El sexo y el espanto)*. Paris: Gallimard, 1998.

Schultze-Jena, Leonhard. *Mythen in der Mutter Sprache der Pipil von Izalco in El Salvador*. Jena: Fischer, 1935. (Introducción General, Introducción por Capítulo, Traducción del alemán y náhuatl, e Interpretación de Rafael Lara-Martínez, San Salvador: U. Don Bosco, 2010-2011).

Sigal, Pete. *Infamous Desire*. Chicago: U. of Chicago P., 2003.

Mapa de El Salvador y algunos pueblos indígenas del occidente (Izalco, Nahuizalco...)



Piedras en fragmentos – Huesos de la Tierra



Retrato de una muchacha en el puerto

ANEXO**“La corrección de menores”¹ (1923)
Francisco Herrera Velado (1876-1966)**

Para Amílcar Ávila y Raúl Ávila

La criminosa autoridad jurídica,
a la orden siempre de un jayán colérico,
dejó en mis nervios impresión fatídica
y un terrible trastorno disentérico.
Hoy os daré la narración verídica
de mi carácter tímido e histérico;
pues siento vocaciones apostólicas
ante las leyes del país, diabólicas. (8)

Un célebre doctor hizo el diagnóstico
de que hay desequilibrios en mi brújula
por mis raras tendencias al acróstico
y versificación asaz esdrújula.
Como es peligrosísimo el pronóstico,
Quiero evitar esa obsesión tan úlula,
Y observaré conducta más sintética;
Porque fue mi niñez algo hipotética. (16)

II

Me llamo Luis, pero me dicen... “Luisa...”
No os pongáis a reír, que soy muy hombre,
y es un prejuicio tonto vuestra risa.
A mi tía le debo el sobrenombre;
pues me crió con enaguas y camisa,
y cumplí catorce años con tal nombre.
Nada más. La devota ña Tomasa
Nunca admitió calzones en su casa. (24)

Yo no sé los motivos que tenía
para odiar cordialmente a los varones;
mas recuerdo muy bien que no podía
ver de cerca ningunos pantalones.
Quizás alguna vez joven sería,
tengo para creerlo mis razones;
y guardó desde entonces aquel odio;
pero no es conocido el episodio. (32)

Mujer de posición independiente
Aquella cristianísima señora,
Salía de su casa solamente
A oír la santa misa de la aurora;
o si Nuestro amo hallábase patente;
o si llegaba del sermón la hora;
y como tales eran mis quehaceres
no hice lo que hacen las demás mujeres. (40)

Que no sé de costura ni puntada,
y no sé de lavada ni zurcido
y no sé de comida ni planchada...
De planchas sí: la plancha de mi vida
que ya os la contaré bien detallada.
El Kaiser la encontró muy divertida,
E hizo un poema, con un vals anexo,
Para probar la confusión del sexo. (48)
De veras, fui mengala muy bonita;
con unos ojos como dos luceros,

tan llena de candor, tan modosita...
Ya bien sabéis que no hay tales carneros;
Mas esta adulación se necesita
Para ciertos asuntos venderos.
Lo que más elogiaba el padre Antón
Eran mis dientecitos de ratón. (56)

Mi tía llenaba de coraje
Por mis gustos un poco pecadores,
y dábame pellizcos como gaje,
porque mucho miraba a los señores...
Mas lo que yo miraba era su traje,
instintos de mi sexo, defensores;
aunque también causaban muchas riñas
mis ojos insolentes con las niñas. (64)

Siempre mi traje admiración produjo:
un chal color de grana que lucía,
y enaguas verdes de cambray pirujo;
casi era una tajada de sandía
con aquellos colores y aquel lujo,
mas tal era el antojo de mi tía;
faldas largas, y botas intermedias,
para cubrir las indecentes medias. (72)

Tenía prohibición de usar espejo—;
no sé qué imaginaba la señora,
ni lo quiero decir, no soy pendejo—.
Yo me miraba en una cantimplora;
Veíame con ojos de cangrejo
y boca de taltuza, roedora;
pero un día bebiendo en una espita
el agua hermana me copió bonita. (80)

III

Vivía en la parroquia una señora,
prima de don Carmelo el señor cura,
quien no obstante lo buena y rezadora
tenía un ángel condenado. Pura,
una hija divinal y seductora
de inmensa devoción y travesura;
y llevábame a ver a sacristía,
con gran satisfacción para mi tía. (88)

Era mayor que yo, más vivaracha,
de ojos hondos y azules como lagos;
con gustos de muchacho, la muchacha...
unos antojos y caprichos vagos...
Yo era el machete de la floja cacha,
pues había vivido en otros pagos;
y sentía en la vértebra cosquillas
cuando ella me sentaba en sus rodillas. (96)

Y conocimos la maldad secreta
de bostezar en misa y jubileo,
de ansias sin nombre la amistad inquieta
que es en las niñas precursor deseo.
El caso de Romeo y de Julieta...
mas Julieta era yo, y ella Romeo.
Buscábame afanosa, me quería,
Con gran satisfacción para mi tía. (104)

Pura llegaba mucho a nuestra casa;
éramos dos muy íntimas chicotas;
cual dice la academia, “muy del asa”.
Pura cosía mis enaguas rotas,
Todo entre risas e inocente guasa,

¹ N.E. Tomado de: <http://sexualidadguanaca.blogspot.com/p/la-correccion-de-menores-manuscrito-de.html>

causando envidia a las demás devotas
por celos al honor que nos hacía...
con gran satisfacción para mi tía. (112)

IV

Y he aquí que yo, con la divina Pura,
frecuentamos la casa de una abuela:
orden de don Carmelo el señor cura,
varón más persuasivo que una espuela.
Cocina, dulces finos y costura,
eso sería nada más la escuela
(amén de otras secretas socaliñas
que con tiento procuráanse las niñas). (120)

Era la anciana aquella, doña Tona,
buena mujer de un alma inmaculada;
y yo también era una gran persona;
tanto que Pura se quedó asombrada
de conocer amiga tan simplona
que no sabía de los rezos nada...
Pero parece que sabía poco,
Y tal vez me equivoqué, me equivoqué. (128)

En los días festivos la señora
nos llevaba a su finca, en Sonzacate,
pueblo que sólo dista un cuarto de hora
de mi ciudad natal de Sonsonate.
Era aquella una fiesta encantadora,
Y hacíamos melcochas y chilate,
Riéndonos de una tal tía Coneja,
Una chismosa y maliciosa vieja. (136)

¡Días de mayo! ¡Verdes naranjales,
huertos donde, dos almas, despertamos;
perfumes voluptuosos y nupciales
del azahar de embriagadores ramos!
¡Noches de ensueño, noches tropicales
que con dulce tristeza recordamos!
¡Noches sin luna... claridades bellas
del patio, que iluminan las estrellas! (144)

¡Mañanitas del campo! Los reflejos
de una niebla dorada yo veía,
besando apenas los postigos viejos
y los rotos tejados: era el día.
Cantaba un gallo... y otro... y otro lejos,
contestaban con loca algarabía;
y luego despertábase los nidos
entre dianas de arrullos y piídos. (152)

Recuerdo aquella vida placentera.
Voz retozona y juvenil se escucha;
es que se levantó la molendera,
la india de cara alegre y morenucha,
y muele su maíz junto a la hoguera,
en el oficio de la piedra, ducha.
Joven, bonita, con los pechos duros
Y erectos, como nisperos maduros. (160)

Se oye el *dichoso-fui*, que con ternura
canta al instante de un placer lejano
y añora su paso de ventura...
"Dichoso fui..." "dichoso fui..." (¡oh hermano!)
La *chiltota* responde en la espesura;
uy hay un *tres-besos-pido*, casi humano,
un bribón que en su nido del rastrojo
repite sin cesar aquel antojo. (168)

—¡Güenos días, Chavela!... —¡Güenos, rica!...
Son los mozos que piden su pitanza;
con risas la muchacha les replica—:
"Tener decencia, niños, y confianza".
Va del poyo al comal, se multiplica
por servir a su rústica amistanza.
Maliciosos la miran de hito en hito;
ella es la que despierta el apetito. (176)

Cada cual va cogiendo su tanate
de las ramas de un viejo tiguilote:
los chismes necesarios del matate,
un complicado y excelente lote;
la cuma, y el timbudo tecomate
que a guisa de tapón tiene un olote:
y se marchan después a su tarea—.
"Adiós, sabrosa.—"¡Bruto!—"Achís la fea". (184)

Un corral. Unos bálsamos frondosos.
Un rancho con tapial, para gallinas.
Allí pasamos ratos deliciosos
haciendo confidencias peregrinas...
Allí abrazos y besos... milagrosos...
(¡Hay en el mundo cosas tan divinas!
Allí supe de besos en la boca...
Locas bocas de un loro, y una loca). (192)

Besos lentos, tan lentos y pausados
que parecen dormidos o rendidos;
besos que son después sobresaltados
como extraña obsesión de los sentidos;
éxtasis de dos seres adorados
en un espasmo solo confundidos;
embriaguez de divinos embelesos;
¡toda la vida en un instante... besos! (200)

V

... "y no leímos más desde aquel día..." [cita
de la *Divina Comedia* Canto V: 116]
Luego mandaron a un convento a Pura,
y a mí a la calle me mandó mi tía;
porque estaba furioso el señor cura:
la tal Coneja, la maldita espía,
hizo un relato que causó pavora.
(Por suerte, aquella vieja perillaza
creyóme una viciosa, una lesbiana). (208)

¿Diré que fueron mis desgracias, muchas?
¿Nombraré "amor primero", "corazones?"..."
¿Maldeciré la mala suerte?... ¡Puchas!
Antes que Pura y todo... ¡mis calzones!
No soy de novelescas paparruchas,
y me sé aprovechar las ocasiones.
Con la maleta que me dio mi tía
llegué a San Salvador el otro día. (216)

VI

¡Oh la impresión de vida bulliciosa
en esta alegre capital, de noche!...
la ciudad corrompida y voluptuosa
¡qué hace de luces y de alcohol derroche!
Cómo gocé mi libertad dichosa,
De ocultis y prendido en algún coche;
O, pagando mi cuis en el tranvía...
¡canastos, la ex-sobrina de mi tía! (224)

¿Quién dijo miedo a la miseria, vamos,

cuando el oficio por doquier vemos!
 ¿Las maletas de viaje?... ¡las llevamos!
 ¿Los diarios de la tarde?... ¡los vendemos!
 ¿Los zapatos del rico?... ¡los lustramos!
 ¿Las pupusas de queso?... ¡las comemos!
 No sólo soy de cuentos, soy de cuentas,
 Y viví sin apuros de mis rentas. (232)

VII

En el Parque de Barros cierto día,
 Un doctor con anteojos y colones
 Don Juan Zacaña, díjome que había
 un empleo con quince patacones.
 Por supuesto, acepté con alegría
 y le di referencias —mis calzones—.
 Ganaba mi *chojín*, y las *holandas*
 Por dignarme llevar el portaviandas. (240)

Pero jamás tendré dicha completa.
 Algo bestia y tartajo aquel sujeto
 vivía sólo en verso: era poeta.
 Como yo le tenía gran respeto
 Deploraba muchísimo su treta:
 Las noches las pasaba con perfecto... —
 “Dame un *perfecto*, celestial garzón”—
 Yo leía en el whisky: “perfección”— (248)
 —“Ya no beba doctor...” —“¡Ah! No me adules;
 las consonantes y hemistiquios tersos,
 aeroplanos de amor... lona de tules... —
 dame un *perfeto*... —los azules versos...”
 Total, lo que pensé: diablos azules;
 porque trató de asuntos tan perversos,
 tan... versos... que el demonio los detalle...
 y aquella noche me largué a la calle. (256)

Después me habló también una señora,
 profesora de lenguas, fortaleza
 a quien topé en la calle a toda hora
 y vivía solita en una pieza.
 ¡Un demonio la gringa profesora,
 ¡con mucha *perfetión* en la cerveza!
 Le expuse mis deberes y cariños:
 tenía una mujer y doce niños. (264)
 —“¿Tú?... quince años quizás... ¡uno imposible!...
 ¡doce *bébis!*... ¡aoh!” —Yes, sin jactancia:
 que tengo una mujer tan susceptible...
 ¡es de repetición, una elegancia!...
 además, doña *miss*, todo es posible
 con cerveza de marca “La Constancia”
 (Que otro, de tu guayabo se desguinde:
 la guardia muere, pero no se rinde). (272)

¡Al diablo los empleos condenados!
 Queden para las gentes del gobierno,
 que no seré cual esos arrastrados;
 los empleos son gajes del infierno
 que dejan a los hombres asustados.
 Yo soy un periodista muy moderno;
 y aunque con usufructos asaz módicos
 puse otra vez mi venta de periódicos. (280)

VIII

¡Ay, el maldito Ardía!... Don Augusto,
 fue un tiempo director de policía;
 “el Tigre...” sólo el nombre causa susto;

porque era un tigre don Augusto ardía;
 de genio de vinagre y ceño adusto
 ¡y de peor conciencia todavía!...
 y tan feroz, que se mordía él solo
 cuando echaba de ver que estaba bolo. (288)

Guerra mortal tenía declarada
 para los otros bolos, sus colegas;
 él debía beber: los otros nada;
 es verdad que bebía por entregas,
 copeo fino sin perder patada,
 y sin hallarles fin a sus bodegas.
 Además, mis queridos compañeros
 me contaban sus hábitos groseros. (296)

No odiaba solamente a los borrachos;
 aquel granuja nos odiaba a todos;
 que vagos nos llamaba a los muchachos
 y nos hostilizó con crueles modos.
 Los que éramos un poco vivarachos
 pudimos escapar, con acomodados;
 pero ¡ay! Era un martirio todo el día
 luchar con la maldita policía. (304)

Yo tuve muy corteses atenciones
 con las señoras de la vida airada,
 y nunca rechacé sus relaciones,
 pues no me habían ofendido en nada;
 y, servíanme en muchas ocasiones,
 contra la policía condenada.
 Correspondía la amistad, es claro,
 siempre que había que comprar el guaro. (312)

De aquella sociedad un tanto loca
 recuerdo con cariño a la Cirila,
 notable intelectual en cuya boca
 tronaba la dicción de Vargas Vila;
 llamábanla por guasa, “*Lira choca*”,
 y era muy erudita en el tequila.
 Inspiran gran cariño estas muchachas,
 Aunque sean loquitas y borrachas. (320)

IX

Tomaba en la cantina del “*Idilio*”
 mi copa de anisado y oigo: —“¡Vos!...”
 y un pito policial que pide auxilio...
 Entran los policías... uno... dos...
 y a mí: —“Pasá, cipote”. —“¿Señor cuilio?...
 ¿con qué motivo?”... —“¡Tú motivo, sos!”
 (Y me llevan, raspando las paredes,
 un inocente servidor de ustedes). (328)

En esta contingencia singular
 me topé con el lírico doctor,
 quien dijo llegaríame a sacar,
 promesa que escuché con estupor;
 le advertí que no fuera a gestionar,
 pues tenía papá que era “señor”—.
 ¡Bien dice el dicho que tras cuernos, palos!
 ¡Gracias, poetas de los versos... malos!— (336)

Tal como un reo condenado a muerte
 llegué del fiero “Tigre” a la guarida;
 y aunque había probado que soy fuerte
 en situación extraña e invertida,
 por vez primera maldecí la suerte
 que juzgó de tal modo con mi vida.

Llegué a la Dirección. —“Vení, muchacho, Te espera el coronel en su despacho”. (344)

—“Adelante, precioso, caro amigo...”
cuando entré, tal me dijo aquel bayunco;
y sentí que frunciase mi ombligo
como principio de sombrero-junco...—
“Desnúdate, miremos el testigo
de aquella noche que perdióse el tunco”.
Y gritando furioso: —“Vos, petate,
habís sido mujer en Sonsonate”. (352)

¿Y cómo protestar? ¿y qué iba a hacer?
No sé cómo demonios vivo estoy
Después de tal afrenta padecer;
ya no sé lo que fui ni lo que soy...—
un hombre a quien vistieron de mujer,
y creen mujer vestida de hombre hoy—.
Yo sollocé: —“Mi tía... mi prejuicio...”—
“¡Hablá bien! Y contame ese perjuicio”. (360)

Después de tan terribles vejaciones
dispuso el coronel Augusto Ardía
que yo estaba en soberbias condiciones
para la escuela... digna de mi tía;
y sonriendo, me dio dos coscorrónes—:
“Yo haré de vos un hombre de valía”.
Mandóme con dos cuilios a su escuela,
Y heme aquí sin entierro y con candela. (368)

X

En los días primeros del ingreso
sufrí lo que no sufre un condenado;
porque es ingrata cosa hallarme preso
después de haber la libertad probado.
Pensaba en mi “debut” —mi primer beso—,
el idilio de amor que os he contado;
tanto, que por vivir en este arrobo
mis compañeros me creyeron bobo. (376)

Hacíame con gran impertinencia
Las más inesperadas travesuras;
Conocí la abyección y la indecencia
que hay en estas imbéciles criaturas;
mas perdí cierto día la paciencia,
y con valentón hice diabluras:
le di una pescozada tan rebuena
que el ojo le quedó cual berenjena. (384)

No quiero amigos. Son desvergonzados,
indignos de amistad como la mía;
conozco sus instintos depravados
que rayan en atroz cochinería.
¡Y de ellos quiere hacer hombres honrados
el ignorante coronel Ardía!...
¡Y dicen los señores profesores
que con estiércol se cosechan flores! (392)

Yo soy de gustos buenos y sencillos,
dedicado al trabajo y la lectura,
y llevo bien repletos los bolsillos
con ejercicios de literatura...
y paquetes también de cigarrillos,
hábitos que delatan mi cultura;
que me siento poeta y caballero,
aunque estoy aprendiendo a zapatero. (400)

¡Canastos... con los otros escolares!
Aquí supe de muchas porquerías;
todos tienen antojos singulares
para muy refinadas picardías.
Son sus gustos cochinos y vulgares:
el naípe es su pasión todos los días...—
porque siempre que voy a asuntos varios
les veo sus perennes solitarios—. (408)

XI

De la irrisión de mi niñez pasada
sólo un recuerdo me consuela: Pura;
y siento que en mi vida desolada
como una luz de bendición fulgura.
Ya sé dónde la tienen encerrada...
(La Cirila recados me procura)
¡Quién sabe!... pues me quiere, pues la quiero,
ya dirán: “la mujer del zapatero...” (416)

Mientras, dedico mis ociosos ratos
a hacer la narración de mis secretos;
tal vez con estos gratos garabatos
aclare algunos dichos indiscretos.
Como es mi oficio fabricar zapatos,
me dedico también a los sonetos;
y ya lo veis, sin consonancia esdrújula,
por los desequilibrios de la brújula. (424)

Tengo un libro que va siempre conmigo;
Un tesoro de líricas cadencias
Que es en la escuela mi mejor amigo.
Ya me sé de memoria sus sentencias;
mas siempre con fruición leyendo sigo
su poema *Las falsas apariencias*...
Son, para mi alma de cartujo, fratres
los versos del divino Pepe Batres. (432)

“Si me dicen que el sol, que por el cielo
describir un gran círculo se mira...”
digo entonces que el padre don Carmelo
no sólo en torno de las copas gira;
porque un día, bolito aquel abuelo,
dijo que lo que dicen es mentira,
aunque mi tía así lo represente,
porque una su sobrina lo desmiente. (440)

“Si sumerjo en un líquido una caña
y la veo quebrada desde afuera...”
entonces digo que el señor Zacaña
sabía que la caña estaba entera;
porque quiso brindarme una cucaña;
para que los prejuicios desmintiera;
mas yo le contesté, que si quería,
le pidiera los datos a mi tía. (448)

LA SEXUALIDAD EN EL MUNDO NÁHUAT

Serie de cuatro relatos sobre la sexualidad en el mundo náhuat

RAFAEL LARA-MARTÍNEZ

New Mexico Institute of Mining and Technology

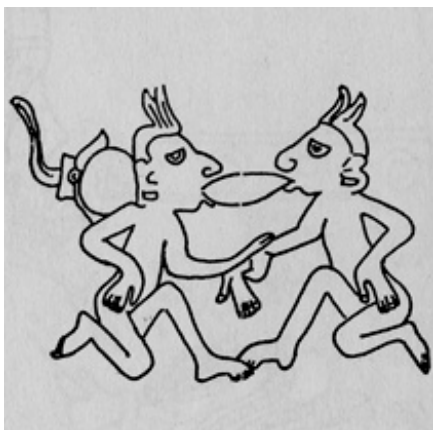
soter@nmt.edu

Desde Comala siempre...

Sexualidad náhuat

Introducción general

Si Aristóteles dice que “no se puede pensar sin imágenes mentales (*phantasmatos*)”, el latín *simulacra* traduce del griego *eidôla*, al igual que el griego *phatasmaton*, ya que al origen *hypnos*, *eros* y *thanatos* designan la capacidad humana de imágenes en el alma. La sombra de los muertos, las apariencias del pasado político (*omnia ficta*), sustituye lo real del acontecimiento histórico. El término griego para la pintura, *zôgraphos* (la escritura de lo viviente), lo glosa el latín *artifex* (quien hace un *arte*, una obra *artificialis*), tal cual la historia, la antropología y las demás ciencias sociales (*simulacra fugacia*). Aun si somos polvo y sombra —*pulvus et umbra sumus*— deseamos que la memoria mítica de lo que somos no la absorba la tierra. Pascal Quignard, *El sexo y el espanto*, 1994.



Pareja en el acto sexual (Códice Borgia)

0. Introducción general

Es notable cómo la memoria histórica se alimenta del olvido. En estricta exégesis náhuat-pipil, “de manera entrañable la historia pierde (*el-kawa*)” adrede el recuerdo de lo inoportuno para “encontrar” con igual afecto (*el-namiki*) lo virtuoso. Sólo lo que deleita y nutre el presente la historia lo admite como hecho pasado. Una sociedad salvadoreña que nace del choque violento entre el mundo mediterráneo y lo indígena elimina todo comentario sobre las nociones de cuerpo y sexualidad en ambas culturas en conflicto. Sólo un eco lejano musita, “mis cenizas (*meus pulvus*) son tu recuerdo”. ¿Por qué intentas tapar la noche que evoca el recuerdo del mundo primigenio? Eso me pregunto.

Sin embargo, en esta área vedada por la razón política se desglosa un encuentro excepcional entre mares alejados que se ignoran. Las aguas tibias del mar del sur irrigan el temple cultural del sur de la Europa. Más allá de toda “conquista sexual”, de la imposición de una visión única de la historia, se halla un dispositivo que unifica lo biológico con lo político. Este enlace hace que el *obsequio* (*obsequium*) del esclavo en Roma y la entrega anal del vencido en Mesoamérica los resuelva un acto semejante de poder. En el teatro político doméstico, por ese cuerpo denegado “el *Dominus* ejerce su poder de amo” sobre el sirviente; el *dominari*, “dominar,” definiría el ejercicio político y el derecho del *dominus*, “amo, señor”.

Esta acción política determina que el primer complemento del hombre no lo constituya la mujer. Lo instituye el homosexual pasivo —el penetrado o *culero*, en español salvadoreño vulgar— quien sirve de asiento a la potencia viril del amo o gobernante. El segundo relato transcrito —“La boda del vagabundo”— ofrece una explicación folclórica de esa práctica mediterránea y mesoamericana ancestral.

El modelo de la dominación —del *domus* u hogar como célula mínima de lo político— se realiza en el cuerpo sexuado de la servidumbre. Hasta el presente, existe un temor por revelar el asiento corporal de la política. Pero, desde época prehispánica, la distinción entre el *cuiloni* (el *culero*, pasivo o penetrado, relacionado a la flor y lo afeminado por el término *xochihua*) y el *tecuilonti* (el *vergón*, activo o penetrador) marca jerarquías sociales que la antropología política debe explicar.

Igualmente, en Roma, el estatuto de libertad prohibiría la pasividad la cual le resulta un deber al esclavo (Quignard). De la amalgama de mundos en mestizaje, emerge la “*pudicia*” del hacendado clásico en la literatura regionalista salvadoreña, cuyo “derecho de pernada” lo oculta una valoración estética, apolítica del arte, como simple formulario sin contenido de revelación. Léase “la honra” de Salarrué como paradigma del ejercicio masculino del poder de un hacendado.



**

Asimismo sucede con la “ambigüedad sexual” de la mujer, cuyo modelo lo exhibe la Luna con sus fases tan cambiantes como su identidad generacional y de género según los pipiles de Izalco. Hacia el centro de México, para los otomíes, el enigma femenino lo aclara la posesión de un órgano fálico, el clítoris, el cual le concede la capacidad de “metamorfosis” hacia lo masculino (J. Galinier, “L’homme sans pied”,

1984). Si la interpretación pipil identifica la vagina a una boca por el uso del término *iteen* para “diente y clítoris” a la vez, el discurso otomí la describe como una “boca (*nde*)” cuyos “labios (*xinde*)” ocultan los órganos duros de la masticación.

Bajo otra perspectiva, mediterránea ahora, en ese “ojo único de la vulva”, “el ojo cíclope del fallo” entra en colisión abierta con el órgano eréctil femenino (Quignard). La cópula queda identificada a la caza, a la depredación, al duelo gladiatorio y a la *erotomaquia*. El desafío del “combate sexual” varía de proponer el coito como “primer espejo” —cuyo reflejo remite al Yo a su identidad primigenia— al acto originario denegado del encuentro urano-genital de la fecundación, hasta culminar en la castración.

Lo animal no designa a un extranjero que vive al interior de lo humano. Nombra a ese depredador muy nuestro para quien “la caza precede a la guerra y a la religión ya que constituye sus dos afluentes: la destrucción del otro y el sacrificio en común” como ordenamiento de lo social (Quignard).

El griego *phallos* —el latín *fascinus*; el *escorpioncillo* pipil (*kulútsin*)— fallece en la empresa y emerge de su *descenso ad inferos* como *mentula* flácida (*penis*) y sin ninguna virtud (*virtus* o potencia sexual), es decir, sin el *vir* o *virilidad* masculina precedente. Para los otomíes, el ingreso al mundo uterino, vaginal, no designa el amor sino se llama *kwati*, el “acabamiento, diluvio, muerte” (Galinier). Se reitera una temática común, mediterránea y meso-americana: la transformación del *phallos* en *penis*, del *fascinus* en *mentula*, la muerte del escorpioncillo o pérdida de la *virtus*. El ocaso del sol.

En términos romanos, “la *virtud/virilidad* del hombre se engulle en el goce zoológico de igual manera que el cuerpo desaparece en la muerte” (Quignard). Acaso el crepúsculo incluiría una imagen semejante de ingreso a un mundo uterino y oscuro con sentido semejante al del *fascinus*. Es la Muerte que se acerca como retorno al mundo subterráneo y uterino.

En esta “escena primitiva” se resuelve la trama poética más compleja de la literatura pipil, el descenso a los infiernos de un Dante indígena. Como el cosmos es un *zōon* u organismo vivo —el universo, un animal— las cavidades terrestres representan el modelo arquetípico de las aberturas del cuerpo humano. En náhuatl-mexicano, Chicomoztoc —lugar de las siete cuevas, de las siete aberturas del cuerpo humano— señala el origen o salida de las entrañas de la tierra hacia su superficie habitable.

De manera inversa, las cuevas por las que un neófito pipil se desliza hacia el hallazgo de mundos paralelos al nuestro semejan el coito o, al menos, la entrada a un organismo ajeno por una de sus rendijas. Las cavernas son bocas, orificios (*spintrias*), que le tienden igual coartada a quien ingresa por ellas, como la vagina dentada le lanza patrañas al *fascinus*, *phallos* o *escorpioncillo* que la penetra.

Tal cual al sol, en su descenso al nadir —al interior de la tierra— los seres inframundanos intentan engañar a todo Dante indígena para retenerlo por siempre en la oscuridad uterina primigenia. De esa inmigración *ilegal*, hay casos célebres de hundimiento y desaparición, como la de un pescador inuit, en Alaska, quien acaba “reabsorbido en la propia noche, la noche primigenia, en el sexo femenino de la cueva originaria donde la misma escena de fusión lo concibe y lo metamorfosea en cuerpo” (Quignard).

En revancha, el imaginario mítico pipil no le concede un nombre propio a la vulva la cual queda oculta bajo expresiones metafóricas e indirectas (otros diccionarios la llaman: *palanki*, “cosa podrida, vulva [Calvo Pacheco]”). Su sentido más íntimo la asocia a la fetidez, al *ihiyotl* del náhuatl-mexicano, como centro anímico de la desidia humana. No obstante, su verdadero valor deriva de la violencia que el falo le propicia —como golpe penetrante y agudo— a la mujer durante la lucha ancestral que las lenguas occidentales denominan sexualidad humana (véase: tercer relato a comentar, “*El diablo y el borracho*”).

Con estos paralelismos en mente —vagina dentada, coito como caza y guerra, homosexualidad pasiva como obsequio del sometido y vulva como abertura que provoca el furor del falo— se examinan tres relatos náhuatl-pipiles que revelan el vínculo estrecho entre la política y la sexualidad.

Se trata de un capítulo olvidado adrede por todos los libros de historia nacional y por todos aquellos que reclaman la memoria. Con esta exégesis intento que “aun si somos polvo y sombra, el recuerdo mítico de lo que somos no lo absorba la tierra”.

Si “*mortibus vivimus*”, si de los muertos vivimos, es porque “la veta más antigua” (el náhuatl) revela la verdad de la escena primitiva, la del “encuentro urano-genital entre dos mamíferos que se acoplan previo a nuestro nacimiento”. He ahí los inicios bio-políticos que la memoria histórica y la propia antropología política se jactan de olvidar, a sabiendas que el mito no es la experiencia según el adagio clásico que toda ingenuidad rechaza, comienzo.

Sexualidad náhuatl I

La vagina dentada

I. Sexualidad, categoría política

I. 1. Intermediación adulta

La convención establece que la sexualidad la regule el derecho consuetudinario. No se trata del simple común acuerdo de pareja. Entre ambos interviene el grupo familiar en su conjunto. La modalidad más tradicional consiste en la petición de mano que gestionan los padres del futuro esposo con los de la consorte. Esta solicitud —incluso por escrito formal— presupone una intermediación de carácter diplomático de la generación adulta en el vínculo matrimonial que establecen los jóvenes. A la cónyuge puede consultársele su decisión, o bien su juicio resulta irrelevante para padres que requieren el apoyo de su hija única, al igual que para muchachas obedientes cuyo hermano decide su suerte matrimonial. El deseo de los mayores y el masculino tiende a prevalecer sobre el de los menores y el femenino.

Una falta de arbitraje la describe una presunta costumbre antigua, en la cual sólo interviene una moneda entre cónyuges que les concede libre expresión a su deseo. Esta práctica autónoma la contradice el relato siguiente. Un pájaro que actúa como voz de la conciencia comunitaria denuncia la relación directa y oculta que se establece entre una pareja en el bosque. La comunidad actúa drásticamente y encarcela al muchacho, quien luego de pagar multa, decide matar al pájaro antes de continuar su relación libre con la joven enamorada.

Parecería que la narrativa pipil oscila entre esos dos polos contradictorios: la mediación adulta y la relación directa entre jóvenes pese al castigo comunitario. De lo familiar y comunitario se vuelca hacia la decisión personal. Este mismo conflicto por la autonomía de jóvenes casaderas la relata un texto precedente, en el cual la serpiente, personificación de la tierra, apoya la iniciativa de las adolescentes que desean independizarse de sus madres. Acaso ese resguardo de la tierra misma hacia la autonomía femenina marcaría uno de los primeros relatos feministas salvadoreños.

La participación de los adultos se inicia con la petición de mano de la futura esposa, para continuarse con los preparativos de boda. Luego de acordar el matrimonio de la joven pareja bebiéndose “un medio”, el padre del marido toma la iniciativa de elegir a los padrinos que acompañarán a los novios; a la vez, entre ambas familias convienen los preparativos de la ceremonia. El

nombramiento de los padrinos sería secundario si no fuera porque una práctica sexual ignorada cobra vigor entre sus manos. Se trata de la desfloración de la joven esposa a quien debe domesticarse debido a lo que en mitología comparada se llama “mito de la vagina dentada”.

Pareja en el acto sexual
(Códice Borgia)



I. 2. Mito de la vagina dentada

Asociados a un inefable temor de castración, los genitales femeninos se visualizan como boca que engulle y mastica el falo que la penetra. La cópula se concebía como supeditada a la manducación. Varios términos náhuatl establecen esta equivalencia. En primer lugar, la palabra para boca —*teen*, náhuatl *tentli*— significa “boca, orilla”, al igual que “labio” para extender su sentido hacia “abertura, borde” (Campbell, 1985: 491-493 y Rémi-Siméon, 1977: 481; para la vulva, véase: Sexualidad náhuatl III). Es así que la puerta de una casa, la entrada a una cueva se denomina *teen-kal* (boca/abertura-casa). Asimismo, al ano —*tili*, ámbito del tizne (*tiil*), oscuro y

negro (*tiil-tik*)— se refiere como “*i tem-pan ne mu tilí*”, sea *-tem-pan*, “boca/abertura-locativo” (renglón 33 de “La boda del vagabundo”; Campbell, 1985: 489).

En seguida, el vocablo para “diente —*tan*; náhuatl *tlantli*— significa también “clitoris” (náhuatl, *zacapilli* (López Austin, 1984: 128), el cual se sitúa “en la vulva” como «“diente en boca”», refiere Schultze-Jena. En tercer lugar, la paridad la subraya el hecho de que una vagina que no se “ajusta bien [...] muerde al joven inexperto” (renglón 22 de “ayudantes”).

En la cópula, como angustia del mordisqueo, aparece de nuevo el diente: *tan-kua*, “morder”, “diente-comer”; náhuatl *tlanqua*, “apretar los dientes con cólera, morder a alguien, desgarrar con los dientes sin llevar el pedazo” (Campbell, 1985: 460 y Rémi-Simeón, 1977: 626). “*Gitan-kua ne piltitsin*” señala peligros inminentes para muchachos ineptos salvo que un anciano, el mayor, “la ajuste bien”.

En este “arreglo”, existe un entendimiento supremo entre las partes. La esposa acepta que se le enseñe a “ejecutar la labor”. El anciano “cohabita por un mes” con la joven”. Por su parte, el esposo —aun si reconoce que “no me duele al penetrar hasta el fondo” (renglón 49)— cede a su mujer “otros ocho días”, antes de “poseerla”. Esta entrega le resulta ineludible ya que, de lo contrario, el “diente/clitoris” seguiría creciendo (*mu-ulini*), acaso hasta “moverse” como falo e infringirle una derrota humillante.

En ese breve relato sobre la desfloración de una joven pipil se actualiza un doble mito. En primer lugar, aparece la idea de una vagina en la cual como boca o abertura el clitoris desempeña el papel de diente que corroe. Su labor incisiva amenaza de esterilizar al joven neófito pipil, quien con amplio temor a la castración, cede a su recién consorte al más anciano de los convidados para que “la ejecute”.

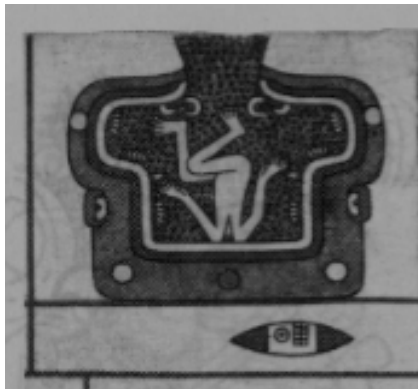
Por los cuentos del conejo sabemos que emasculación resulta una característica corporal que el vencedor le impone al vencido. Para el joven pipil, la manducación del falo sería símbolo infamante de su derrota.

En segundo lugar, el clitoris aparece como órgano fálico que se mueve y se desarrolla —*ulini, olini* (“moverse, agitarse, seguir su camino [...] temblar [...] aborto”, Rémi-Simeón, 1977: 355)— el cual es necesario “domesticar” antes de que un novicio se le acerque. El renglón diez y seis de “Boda. 1. Anuncio” explicita la labor que el anciano debe ejecutar en la joven virgen: *taj-kali-lía*. La expresión náhuatl “*gi-taj-kali-lía ni tan ne siua-pil-tsin*” fluctúa desde su acepción de “botar(le) el diente/clitoris a la muchacha” hacia “empujar, derribar, talar”, hasta culminar en el náhuatl *i(h)cali* como concepto guerrero: “escaramucear, guerrear, combatir” (renglón 43; Campbell, 1985: 435; Rémi-Simeón, 1977: 165 y Karttunen, 1983: 96). En los *Romances de los señores de la Nueva España* (Bierhorst, 2009: 98-99), “*Y Chalco ycalicoya*” se traduce por “*Chalco’s come to fight*”.

En otro relato intitulado “Feudo de muertos” se utiliza el mismo verbo *gitajkalit* en referencia directa a la tala de un árbol, como si la poda primaveral o para la obtención de leña se correspondiera con la domesticación del clitoris de la recién casada.

En resumen, la cópula estaría no sólo supedita a la alimentación y a la masticación sino también poseería un viejo resabio de conflicto bélico entre las partes. Se trata de un combate, una escaramuza en la cual el hombre debe doblegar el clitoris —el deseo femenino— para no caer él mismo derrotado en el litigio. Ambos peligros —vagina dentada y mujer fálica— se conjugarían para convertir la cópula en combate guerrero primordial asociado al acto de depredación. Esta concepción depredadora de lo sexual se mantiene viva hacia el despegue del siglo XX, cuando la poeta argentina Alfonsina Storni visualiza al hombre mayor a la caza de quinceañeras como felino carnívoro en busca de presa para saciar su hambre. “Sueñas echarle garras, oh goloso animal” (Storni, *Antología*, 1992: 65).

A continuación se transcribe el relato náhuat-pipil que apoya la interpretación precedente. En primer lugar, se ofrece una traducción poética en castellano. En seguida, se transcribe el texto original en lengua indígena para continuar con una traducción lingüística-literaria. Por último, se anotan una serie de comentarios a los términos claves del relato, fundados en diccionarios náhuat recientes y en glosarios clásicos del náhuatl-mexicano, con el objetivo de ampliar al máximo la connotación múltiple de ciertas palabras enigmáticas.



náhuat recientes y en glosarios clásicos del náhuatl-mexicano, con el objetivo de ampliar al máximo la connotación múltiple de ciertas palabras enigmáticas.

“Retorno al Mictlán por las fauces (la vagina dentada) de Tlaltecuhlii”
(Báez Jorge, *El lugar de la captura*, 2008: 348), quien se alimenta “de la carne y sangre de los muertos”.

Sus fauces son “una *vagina dentada* que tritura a los hombres para que puedan pasar al mundo de los muertos” (Matos Moctezuma, *Los dioses de la muerte*, 1999).

II. Traducción poética

Boda

1. Anuncio

El padre de un muchacho replica. “Deseo que te cases”. (1)

“Sí, me caso”. (29)

“Mañana voy a pedirla. Veré qué me dice”. (2)

El hombre llegó a decir: “Aquí vengo yo. Me manda mi joven hijo quien ha visto a tu muchacha, con quien desea casarse”. (3)

(Padre de la muchacha): “Yo me alegro que hayas pensado en mi muchacha. Y vendrás en ocho días. Yo voy a preguntárselo. Veré que me dice. Volverás para escuchar lo que va a decirme”. (4)

(Después de ocho días, el padre del muchacho): “¡Yo aquí vengo! Llego como lo hemos acordado. Veré qué me dices”. (5)

(Padre de la muchacha): “Yo se lo pregunté y me dijo: *Sí, yo me caso, para (lo cual) trabajo, (pero), no puedo (hacer) mucho*”. (6)

Luego replicó (el padre del muchacho): “Pero ésa no es razón. Se lo podemos enseñar poco a poco, para que ejecute la labor”. (7)

“Así quedamos. Y ahora vamos a beber un poco”. (8)

Al beberse un medio, dijo (el padre del muchacho): “Ahora convendremos quiénes irán en compañía de los desposados”. (9)

2. Ayudantes de la boda

(Después de unos días, el padre del muchacho dijo): “Yo aquí vengo a notificarte que tengo a quienes los acompañarán. Son los (habituales) tres muchachos y tres muchachas. Ahora quedamos que van al matrimonio”. (10)

“Una de las mujeres va a venir. Vendrá a llevar a la muchacha adonde están los demás. Ahí se reúnen con mi hijo”. (11)

“Yo deseo que vayan tú y tu esposa adonde llegarán nuestros muchachos”. (12)

Luego convienen dónde van a comer y beber. Y al terminar de comer, comenzaron a bailar. (13)

Entonces preguntaron: “¿Quién es el que va a cohabitar (con ella)?”. (14)

Luego replicaron: “Nos preguntamos. Deseamos averiguar quién es el que cohabitará con la muchachilla. Quién le introducirá/talará el diente/clítoris a la muchachilla, para que no muerda a este joven (inexperto)”. (15)

“El mayor que la acompañe. Tú la acompañarás. Le introduces/talas/guerreas el diente/clítoris, para que no muerda al joven (inexperto)”. (16)

“Cohabitas por un mes. Duermes con esta muchachilla, para arreglarla/ajustarla bien, para que nada ocurra al llegar el joven (inexperto) a su lado”. (17)

“Cohabitas por un mes. Duermes con la muchachilla para que la ajustes bien; para que nada ocurra cuando llegue el joven (inexperto) a su lado”. (18)

Al pasar un mes, le dijo (el ayudante/iniciador al esposo): “Joven, ven aquí. Ven a probar y palpar si está bien”. (19)

Luego llegó al lado de su mujer y le dijo al anciano: “¿Cómo lo ejecutas /realizas tú?”. (20)

(El ayudante/iniciador): “Ven aquí. Le darás un poco a tu esposo. Acuéstate. Ábrete. Ahora ven tú”. (21)

Y le agarró el brazo. Lo llevó al lado de la mujer para que probara/palpara... Y le dijo (el joven esposo): “Está bien. Nada ocurre. No me duele al penetrar hasta el fondo”. (22)

“Yo deseo que duermas otros ocho días. De ningún modo, crecerá el diente/clítoris ni es posible que me dañe si no crece/mueve”. (23)

“Por eso, te la doy/entrego viva otros ocho días. Luego permanece en mi posesión”. (24)

III. Texto náhuatl

Boda

1. Anuncio

Ina ne teteku pal ne i piltsín: “ni-k-negi ma-xi-mu-namik-tía”. (1)

“E, ni-mu-namik-tía!”. (2)

“Musta niu-níua ni-k-taj-tani, — ni-g-ida-s, ken nech-ilía”. (3)

Ási-k, g-ilía ne tágat: “naja ní-uits nigan, ual-nech-titanía ne nu telpuch: ga g-its-tuk ne mu siuapil-tsin, ga gi-negi mu-namik-tía i uan”. (4)

“Naja ni-pagi, ga ti-g-el-namik-tuk ne nu siuapil-tsin! Uan ti-uala-s chikuei túnal: naja niu-ni-k-taj-talanía, ni-g-ida-s, ken yu-nech-ilía. T-al-mu-kuepa-s ti-ta-gagi, ken yu-nech-ilía”. (5)

“Naja nigan ni-uíts, ni-asi-ka ken-né ti-mu-kau-túuit: ni-g-ida-s, ken ti-nech-ilía”. (6)

“Naja ni-k-taj-tuláni-k uan nech-íli-k”: “e, ni-mu-namik-tía naja, pal ni-tegiti, — inté ni-ueli miak!”. (7)

Kuaguni ina-k: “ga uni, — inté! Ne ueli ti-k-mach-tía-t chiuj-chiupi, pal tei ne yu-gi-chiua”. (8)

“Ijkiuni ti-mu-káua-t, — uan axan tiu-ti-áti-t chiupi!”. (9)

Tajku nemi áti-t, g-íli-k: “axan tiu-ti-mu-káua-t ne yu-yáuit in uan, pal mu-namik-tía-t!”. (10)

2. Ayudantes de la boda

“Naja nigan ní-uits ni-mets-naua-tía, ga ni-k-peia ka ne yu-yáuit in uan: nemía ne yei ukichket uan ne yei siuát-ket. Axan ti-mu-káua-t, ga yáui-t mu-namik-tía-t”. (11)

“Yú-uits se ne siuát-ket, yú-uits gi-uiga ne siuapil-tsin kan-né némi-t ne seki: ne mu-sen-tepéua-t uan ne nu piltsín”. (12)

“Uan naja ni-k-negi, ma-xú-met taja uan ne mu lamáj-tsin kan yáuit ásit ne tu pípil”. (13)

Kuaguni yek-chiú-ket kan-né yáuit tá-kua-t uan áti-t. Uan kan támi-k tá-kua-t, péj-ket m-ijtu-tía-t. (14)

Kuaguni iná-ket: “ka ne yu-mu-káua?”. (15)

Kuaguni iná-ket: “ti-mu-taj-talí-gan! Ti-négi-t ti-g-ída-t: ka ne yu-mu-káua uan ne siua-pil-tsin, gi-taj-kali-lía ni tan ne siua-pil-tsin, pal-té gi-tan-kua ini pil-tsin-tsin?”. (16)

“Ne mas achtu yu-mu-káua! Taja tiu-ti-mu-káua ti-k-taj-kal-ilía ni tan, pal-té gi-tan-kua ne pil-tsi-tsin!”. (17)

“Ti-mu-káua pal se metsti, ti-kuchi i uan ini siua-pil-tsin, pal ti-yek-chíua yek, — pal inti-átka gi-pía, kuak asi i tech ni pil-tsin-tsin”. (18)

Kan pánu-k ne metsti, g-íli-k: “chule, xíui nigan! Xíui xi-gi-jeku, su yeka!”. (19)

Kuaguni ási-k i tech ne i síua uan g-íli-k ne chúlet: “ken ti-k-chíua taja?”. (20)

“Xí-ui nigan! Tiu-ti-k-má chiupi ne mu xulejiu, — xi-mu-tega, xi-mu-pej-pelu, — axan xí-ui taja!”. (21)

Uan g-itski-k i mei, g-axi-tik i tech ni síuau, pal gi-jekúa, ... uan g-íli-k: “yeka! Inti-atka gi-pía, inté nech-kúku-k, kan ni-kala-k ijtik”. (22)

“Naja ni-k-negi ma-xi-kucíu séyuk chikuei túnal, ma-seya yu-mu-(u)lini ni tan uan ueli nech-kukúa, su mu-(u)lini”. (23)

“I-ga ni-mets-má yuk ne séyuk chikuei túnal. Kuaguni nakaya nú-pal!”. (24)

IV. Traducción lingüística-literal

Boda

1. Anuncio

Cuenta/relata artículo/demostrativo padre artículo/demostrativo su muchacho: “yo-lo-deseo exhortativo-imperativo-reflexivo-encontrar-causativo/casar”. (1)

“Sí, yo-reflexivo-encontrar-causativo/casar!”. (2)

“Mañana yo-voy-yo-voy yo-lo-reduplicación-pedir, —yo-lo-ver-futuro, cómo me-dice”. (3)

Llegar-pretérito, lo-dice artículo/demostrativo hombre: “yo yo-vengo aquí, hacia/aquí-me-manda artículo/demostrativo artículo/demostrativo mi joven: razón lo-ver-participio/perfectivo artículo/demostrativo tu muchacha-diminutivo, razón lo-desea reflexivo-encontrar-causativo su compañía”. (4)

“Yo yo-alegrar, razón tú-lo-hígado-encontrar-participio/perfectivo artículo/demostrativo mi muchacha-diminutivo. Compañía tú-venir-futuro ocho día/sol: Yo yo-voy-yo-lo-reduplicación-pregunto, yo-lo-ver-futuro, como va-me-dice. Tú-hacia/aquí-reflexivo-volver-futuro tú-algo-escuchas, como va-me-dice”. (5)

“Yo aquí yo-vengo, yo-llegar-pretérito como-artículo/demostrativo nosotros-reflexivo-queedar/dejar-perfecto: yo-lo-ver-futuro, como tú-me-dices”. (6)

“Yo yo-lo-reduplicación-preguntar/interrogar-pretérito compañía me-decir-pretérito”: “Sí, yo-reflexivo-casar yo, beneficio yo-trabajo, —no yo-puedo mucho”. (7)

Luego contar/relatar-pretérito (el padre de la muchacha): “razón eso, —no. Artículo/demostrativo poder/posible nosotros-saber-causativo/enseñar reduplicación-poco, beneficio que artículo/demostrativo va-lo-hace”. (8)

“Así/igual nosotros-reflexivo-dejar/quedar, —compañía ahora vamos-nosotros-beber/agua poco”. (9)

Medio existencial beben, lo-decir-pretérito (el padre del muchacho): ahora vamos-nosotros-reflexivo-dejar/quedar su compañía, beneficio reflexivo-casan”. (10)

2. Ayudantes de la boda

(Después de unos días, el padre del muchacho dijo): “Yo aquí yo-vengo yo-te-pipil/avisar-causativo/aconsejar/informar, razón yo-lo-tengo quién artículo/demostrativo va-van su compañía: existencial artículo/demostrativo tres joven-plural compañía tres mujer-plural. Ahora nosotros-reflexivo-que damos, razón van reflexivo-casan”. (11)

“Va-viene una artículo/demostrativo mujer-plural, va-viene lo-lleva artículo/demostrativo mujer-diminutivo cuando/donde-artículo/demostrativo existencial artículo/demostrativo otros: artículo/demostrativo reflexivo-reúnen compañía artículo/demostrativo mi muchacho”. (12)

“Y yo yo-lo-deseo, exhortativo-imperativo-ir-plural tú compañía artículo/demostrativo tu anciana-diminutivo cuando/donde van llegan artículo/demostrativo nuestros muchachos”. (13)

Luego/entonces bien-hacer/arreglar/elaborar-plural dónde-artículo/demostrativo van algo-comen compañía beben. Compañía cuándo/dónde terminar-pretérito algo-comen, comenzar-pretérito-plural reflexivo-bailan. (14)

Luego/entonces contar/relatar-pretérito/plural: “¿Quién artículo/demostrativo va-reflexivo-queedar/cohabitar/acompañar?”. (15)

Luego/entonces contar/relatar-pretérito/plural: “nosotros-reflexivo-preguntar-plural. Nosotros-deseamos nosotros-lo-vemos: quién artículo/demostrativo va-reflexivo-queedar/cohabitar/acompañar compañía artículo/demostrativo muchacha, lo-tirar/empujar-aplicativo artículo/demostrativo diente/clitoris artículo/demostrativo muchachilla, beneficio-no lo-diente-come/muerde este muchachillo”. (16)

“Artículo/demostrativo más primero/mayor va-reflexivo-acompañar/cohabita. Tú vas-tú-reflexivo-acompañar/cohabitas tú-lo-introduces-aplicativo artículo/demostrativo diente/clitoris, beneficio-no lo-diente-coma/muerda artículo/demostrativo muchachillo”. (17)

“Tú-reflexivo-acompañar/cohabitas beneficio un mes/luna, tú-duermes su compañía esta muchachilla, beneficio tú-bien-haces/arreglas/ajustas bien, —beneficio nada/no-algo lo-tiene, cuando/mientras llega su junto artículo/demostrativo joven (inexperto)”. (18)

Cuando pasar-pretérito un mes/luna, lo-decir-pretérito: “joven, imperativo-venir aquí. Imperativo-venir imperativo-lo-examinar/palpar, si bien”. (19)

Luego/entonces llegar-pretérito su junto artículo/demostrativo mujer compañía lo-decir-pretérito artículo/demostrativo anciano. “¿Cómo tú-lo-hacer tú?”. (20)

“Imperativo-venir aquí. Vas-tú-lo-das poco artículo/demostrativo tu esposo. Imperativo-reflexivo-acostar, imperativo-reflexivo-reduplicación-abrir. Ahora imperativo-venir tú”. (21)

Compañía lo-agarrar-pretérito su brazo, lo-llegar/llevar-pretérito su junto artículo/demostrativo mujer, beneficio lo-prueba/palpa, ... Compañía lo-decir-pretérito. “Bien. Nada lo-tiene, no me-doler-pretérito, cuando/donde yo-entrar-pretérito adentro”. (22)

“Yo yo-lo-deseo exhortativo-imperativo-dormir de nuevo ocho días/sol, no-uno va-reflexivo-mover artículo/demostrativo diente/clitoris compañía poder/posible me-duele/daña, si reflexivo-mover”. (23)

“Su-razón yo-te-doy corazón artículo/demostrativo de-nuevo ocho días/sol. Luego queda/permanece mi-beneficio”.(24)

V. Notas a renglón número:

(5) Si “casarse/desposarse” se dice “reflexivo-encontrar-causativo”, “pensar” traduce otro encuentro, “hígado-encontrar”. Acaso la traducción opacaría que los campos semánticos del náhuatl —el encuentro de los opuestos (hombre/mujer; sujeto/objeto), por ejemplo— difieren enormemente de los occidentales (Campbell, 1985: 358-359 y 207, naamiki, naamiktia, elnaamiki). López Austin relaciona la raíz namiqui a la expresión idiomática del pensamiento dualista mesoamericano (*The Myth of the Opposum*, 1990: 173 y Rémi Siméon, 1977: 301). Su multiplicidad de sentidos calca la “pluralidad de formas contrapuestas” que recorta el universo. Sin embargo, no menciona el verbo ilnamiqui, “acordarse de una cosa, imaginar, pensar”, cuyo cognado ¹ pipil, el-namigi/el-naamiki, posee el mismo sentido (Rémi Siméon, 1977: 188). Esta significación dificulta asociar al hígado, (y)el/eltapach, exclusivamente con lo sexual (Campbell, 1985: 298, el, “adentro, interno”, tapach, “concha”), ya que expresaría también una función cognitiva superior.

Recuérdese que para el conejo un órgano corporal inferior —los testículos (B.XXXII.148)— garantizan un pensamiento astuto. Esta doble asociación —testículo/astucia e hígado/pensamiento-/imaginación— disuelve la equivalencia nítida entre parte inferior del cuerpo y funciones psíquicas infames la cual, para López-Austin, caracteriza la ideología náhuatl sobre el cuerpo humano.

(15) Mu-kaua, mu-kawa, “dejar de llorar”, kahkaawa, “dejar, abandonar”, Campbell, 1985: 272 y 260. Es obvio el contrasentido del verbo que lo aclara aún más el siguiente renglón. No se trata del “cese” de una acción sino de su antónimo, la “permanencia”. La idea consiste en “quedarse, cohabitar, acompañar” a la muchacha, con ciertas implicaciones sexuales implícitas (otro sentido de este verbo es “acordar, quedar en algo, convenir”, véase: renglón 20 de “La boda del vagabundo”).

(16) Tajkalilfa, tahkali, “botar”, Campbell, 1985: 435. Pero Schultze-Jena lo relaciona al náhuatl icalí, “escaramucear, guerrear, combatir” (Rémi-Siméon, 1977: 165), lo cual implicaría una concepción de la cópula —en particular de la desfloración de la joven— como conflicto bélico. La oración “gi-taj-kali-lífa ni tan ne siua-pil-tsin” se gloriaría de varias maneras: “le bota el diente a la joven” (Campbell); “le combate el diente a la joven” (Rémi-Siméon); “le quitas el diente a la joven”. Tankua, tankwa, “morder”, de tan, “diente”, y kwa, “comer”, Campbell, 1985: 461. Esta idea de los genitales femeninos mordiendo —devorando— al joven esposo refuerza la visión de la cópula como escaramuza. Acaso se trata de una versión pipil del mito de la “vagina dentada” como ansiedad de castidad de los jóvenes neófitos.

(19) (E)jeku, ehakwa, “ejercitar, hacer las cachas, hacer todo lo posible [...] probar (comida)” (Campbell, 1985: 205). Náhuatl, yecoa o yecoua, “tener relaciones carnales con alguien [...] terminar, concluir una cosa; probar la comida, experimentar una cosa, hacer la guerra, combatir” (Rémi-Siméon, 1975: 176). Nótese que el sentido se acerca más a la connotación sexual clásica del náhuatl que a la alimenticia que le otorga Campbell, salvo que exista una estrecha correlación entre nutrición y sexualidad (véase: renglón cuarenta y nueve (49), el cual verifica el sentido sexual del término).

(23) (U)lini, uliini, “menearse, moverse”, Campbell, 1985: 551. Pero este movimiento está vinculado con el crecimiento, por lo cual puede significar también “crecer”. Aplicado al clitoris/diente expresa el temor por una mujer fálica y devoradora de falos.

¹ N.E. (Del lat. cognātus). 1. adj. Gram. Emparentado morfológicamente. 2. m. y f. Pariente por cognación. <http://buscon.rae.es/drae/drae.html>

Sexualidad náhuatl II

Homosexualidad pasiva y poder

I. Carácter anal del vencido

Si la regulación occidental moderna del cuerpo brota hacia “las postrimerías del siglo XVIII” —su “control judicial y médico a fines del XIX” (Foucault, *Historia*, 1977: 140 y 148)— no extrañaríamos que conceptos tardíos —oposición homo/heterosexualidad— aún no hagan mella en la mentalidad pipil de 1930. Existiría un conflicto de percepciones entre lo que Schultze-Jena denomina “perversión” (C.2.) y la manera en que el indígena vive ese mismo acto.

El escándalo que provoca en la mentalidad europea lo anuncia la renuencia del antropólogo alemán por traducir los renglones veinte y cinco (25) al cuarenta y tres (43) en su propia lengua, los cuales glosa sólo en latín para doctos iniciados. Lo que le resulta tan extraño no es nada menos que un régimen distinto de regular la sexualidad, en la cual se explicita su correlación sustancial con el poder. Otros relatos demuestran que la oposición falo-ano/abertura —testículo-castrado, etc.— se conceptualiza en términos de jerarquía social y de dominación política. Las divinidades supremas, los Tepehuas, castran al gigante vencido llamado Sisimit (náhuatl, *tzitzimitl*, “diablo, demonio, habitante del aire” [Siméon]), al igual que obligan a la abuela a reconocer su falta de falo y la asocian con lo anal (véase: capítulo I.B). Mitos; el nombre de la abuela es Tanteputz, de *tan*, “diente” y *teputs*, “espalda, detrás”, es decir, “la de espalda o trasero dentado”. Por último nótese que el término “Muchachos de la Lluvia” no traduce el náhuatl Tepehua(s) sino le impone una interpretación ajena).



Por su parte, el doble de la Luna, el conejo, reafirma su astucia —su carácter de *trickster* diría la antropología anglo-americana— al pensar con los testículos (acaso la homofonía testa/testimonio/testículo propondría equivalentes latinos). A sus contrincantes derrotados les impone la castración (véase: B.3. Retratos naturales). El poder se ejerce por la poda del pene o de los testículos que degrada al vencido a la servidumbre.

**“Un ser muerto, sacrificado que lleva la marca de la castración
(Figura otomí)”**

(Galinier, “El depredador celeste”, 1990: 648)

En este capítulo, la remisión a lo anal caracteriza al vencido (renglones 9 y 33). Un padre que no desea entregar a su hija en matrimonio le impone a todo pretendiente beberse el agua de un río para extraer un queso que se halla al fondo. El primer joven que lo intenta, absorbe tanta agua que “le sale aún por el ano” (renglón 9).

A un recurso similar recurre el cabecilla de una pandilla de ladrones, en un relato no incluido al final de este comentario. Para apropiarse del botín, se propone engañar a sus secuaces. Compra dos candelas de las cuales le introduce una encendida a su colega en el ano. Al gatear hacia atrás, todos creen que se trata del diablo cuyo rostro carece de “orejas”. Sólo cuenta con “mejillas y un ojo” (en Mesoamérica, la idea de cíclope se relaciona a la uretra, vulva o ano como abertura única de esa sección del cuerpo). En ambos casos, el triunfo presupone la degradación anal del vencido.



**‘El pene como símbolo de fertilidad natural’, El Tajín.
(Báez Jorge, 2008: 347)**

Por último, más radical resulta la decisión de un vagabundo quien le impone al referido padre —celoso de su hija— sus propios designios sexuales. No sólo lo obliga a entregarle a la muchacha, sino también debe ofrecerse a sí mismo como objeto pasivo de penetración. De este acto, el vencedor no obtiene placer alguno; en cambio, le interesa humillarlo y que el enemigo reconozca su fracaso.

En remedo a acciones míticas (Tepehuas) y folclóricas (conejo) precedentes —que asignan la castración del vencido— tres casos de este capítulo —padre, vagabundo y cabecilla de ladrones— proponen una remisión anal del personaje derrotado.

Por oposición, al vencedor lo caracteriza la posesión astuta de genitales masculinos por los cuales ejerce poder y sumisión. Impone cercenamiento del falo, de los testículos o sumisión sexual del vencido. “Agárrame el pene y te lo colocas en la abertura del ano” (renglón 33; véase: Sigal, *Infamous Desire*, 2003: 4, para quien “la mayoría de sociedades [indígenas] trataban la existencia de los conocidos sodomitas “pasivos” con gran desdén”).



La diosa Xochiquétzal (izquierda),
un guerrero soltero (centro)
y una sacerdotisa (derecha).

[http://www.youtube.com/watch?v=Cq-VoiFFaE
&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=Cq-VoiFFaE&feature=related)

II. “Homosexualidad pasiva”

En sentido estricto actual, el derecho de penetrar al vencido —pero “no vayas a metérmelo hasta el fondo” (renglón 34)— la percibiríamos como acto homosexual. Sin embargo, queda por averiguar si esta misma percepción la valida el texto pipil. Al padre que se le obliga aceptar el

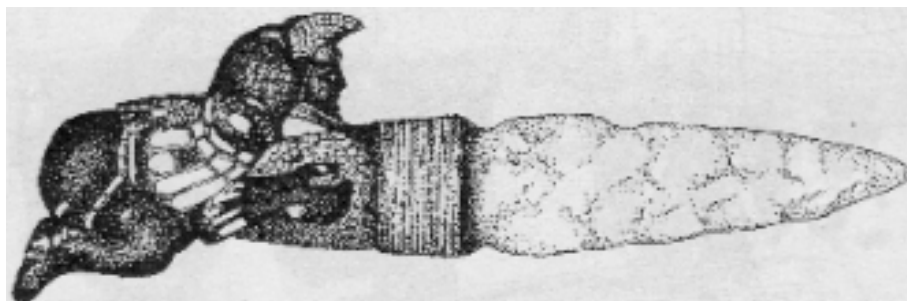
papel de receptor del falo, en absoluto le preocupa el término clínico que se emplee para denominarlo. Primero, lo inquieta el dolor mismo de la aguda penetración —“al sentir que se lo introducía [...] comenzó a gritar/graznar” (renglón 35)— y en seguida, lo acongoja las consecuencias físicas del acto. “Siento que los intestinos se me salen. Y los excrementos [...] gotean sin cese” (renglón 39).

En términos técnicos, se trata de una evisceración, la cual se define como “salida de asas intestinales fuera del abdomen por dehiscencia de la sutura de una laparotomía o a través de una herida traumática”. El trauma de la derrota se vive como aceptación de los designios sexuales del vencedor, al igual que como acción quirúrgica que le extirpa los intestinos. El concepto “moderno” de homosexualidad queda fuera de la vivencia pipil. El vagabundo obliga al padre a doblegarse, entregándose “desnudo” a su arbitrio genital como gravamen de un castigo legal. La acción que el presente vislumbra en términos de sexualidad, el pensamiento pipil lo aprecia como dimensión estricta de lo político (véase, Sigal, “Cihuacóatl” (2100), para quien la fertilidad natural y la guerra, el buen gobierno de los asuntos sociales enmarca lo sexual).

Igualmente, sin percibir el acto homosexual, reacciona la hija quien acepta al vagabundo como amante y esposo. A él lo desea con vehemencia, ya que su cercanía le provoca la secreción de “la humedad uterina” (renglón 94). Ella no observa a su nuevo consorte como “homosexual”, ya que no existe vínculo directo entre una identidad tal y comportamiento sexual. En cambio, “al sentir perfectamente” su presencia le otorga una masculinidad suprema de la cual hace prueba su sagaz capacidad de penetración. Incluso, a ella misma le sorprende que el goce sexual no lo haya compartido su padre al recibir el falo (renglón 44).

En este reproche (renglón 44), es posible percibir cierta “fluidez” en el concepto mesoamericano de género, deslizamiento de lo masculino hacia lo femenino (Marcos, 1998). Sin embargo, no se

ofrece “equilibrio” alguno entre las partes ya que la posición pasiva o penetrada sufre evisceración y muerte, ante el galardón que recibe su antónimo. Desde la antigüedad prehispánica, la mutilación del vencido —como ejemplo, el de Colyolxauhqui por Huitzilopochtli— señalaría el ascenso político de un grupo y el destino del grupo sometido, como se domina la sexualidad femenina y la tierra para la reproducción material del vencedor.



Cuchillo de piedra sacrificial a imagen fálica.

Estas vivencias expresan sentimientos que pertenecen a un régimen social en el cual no opera la oposición homo/heterosexualidad como constitutiva del campo de lo erótico. Incluso, el concepto europeo de “sodomía” —históricamente anterior— también carece de aplicación. Antes bien, se halla en juego la remisión anal del vencido —su fatal evisceración— la afirmación de suprema masculinidad del vencedor por su facultad de penetración aguda y, a la postre, la obtención del galardón máximo: la posesión de la fémica.

Como lo percibe Schultze-Jena, los valores sociales no juzgan de manera equitativa al “homosexual pasivo” (náhuatl, *chimouhqui*, *cuiloni* (acaso de *cui-lo-ni*, “tomar-pasivo-agentivo”, es decir, “el que es tomado”; en náhuatl, *kwiluuni/cuiluuni* significa “palo que echa flores” (Campbell, 1985: 321)), que al “activo” (náhuatl, *tecuilonti*, (Molina, 93, “el que hace a otro pecando contra natura”) cuya terminación *-ti* denota un causativo), ya que el primero sucumbe al acto y el segundo sale premiado. Conceptualmente, no podrían unificarse bajo un mismo concepto de “homosexual”, al poseedor y al receptor del falo según lo estipula Fray Alonso de Molina en su *Vocabulario* (1571), al igual que el relato con el destino tan diverso que se le depara a ambos personajes.

En breve, se trata de un ordenamiento social —¿pre moderno; posmoderno?— que desafía aquellos conceptos que juzgamos eternos y sin historia: la (homo)sexualidad. Sea que la sexualidad la regule la generación adulta —que la desafíen jóvenes en el bosque, bajo la mirada represiva de un ave— sea que se imagine una vagina dentada a domesticar y un clítoris a lidiar, sea la cópula enmarcada por la manducación y el conflicto bélico, sea por último que el vencido equivalga al castrado, sin testículos u “homosexual pasivo”, la sexualidad establece una esfera política en la cual se dirimen jerarquías sociales rígidas entre lo masculino, el que penetra, y lo vencido, lo penetrable.

Pero, hay que anotar que esta dicotomía política de lo masculino/femenino jamás se confundiría con la biológica de hombre/mujer, ya que la existencia de una mujer fálica y castradora como la Luna-conejo o la de un ‘homosexual pasivo’ desafía toda categoría contemporánea de una identidad sexual rígida e inmutable.

A continuación se transcribe el relato náhuatl-pipil que apoya la interpretación precedente. En primer lugar, se ofrece una traducción poética en castellano. En seguida, se transcribe el texto original en lengua indígena para continuar con una traducción lingüística-literaria.

Por último, se anotan una serie de comentarios a los términos claves del relato, fundados en diccionarios náhuatl recientes y en glosarios clásicos del náhuatl-mexicano, con el objetivo de ampliar al máximo la connotación múltiple de ciertas palabras enigmáticas.

“Escultura en forma de pene, la cual se clavaba en la tierra con fines de fertilidad”.
(Báez Jorge, 2008: 340, según Johanson, “Escatología y muerte”, 2006: 58).



III. Traducción poética La boda del vagabundo

Había un hombre que tenía una hija y pensó para sí: “Lo que es con mi hija, nadie se casará con ella. Los [= los pretendientes] haré que se beban el agua. Nadie sabrá del embuste”. (1)

Entonces llegó el primero. “Aquí vengo. He escuchado que deseas casar a tu hija”. (2)

Luego dijo el viejo: “Sí, (pero) no es contigo. Dile a tu joven hijo que venga. (3)

(El pretendiente): “Aquí vengo”. (4)

(El anciano): ¿Eres tú quien deseas casarte con mi joven hija?”. (5) “Sí”. (6)

Entonces el viejo replicó: “Ven aquí. Ven a ver este queso. Quien desee casarse con mi hija, tiene que beber toda el agua, para secar el agua”. (7)

“Es posible que saquemos el queso para que se alimenten (los recién casados)”. (8)

Entonces el muchacho queda bebiéndose el agua. Al estar sorbiéndola, el agua le salía aún por el ano. Entonces, murió definitivamente. (9)

Entonces pensó el anciano: “Y es así que mataré a todos, a aquellos que deseen casarse con mi hija”. (10)

Entonces lo escuchó un vagabundo quien llegó y le dijo: “Yo aquí vengo. He escuchado que deseas casar a tu hija”. (11)

“Sí, la casaré”, dijo. “Ven aquí. Observa este queso. Lo deseo para quien se case con mi hija. Deseo este queso para que se alimenten” (Imaginarariamente, el queso está colocado al fondo de un pozo, pero se trata del reflejo de la luna en el agua). (12)

“(Los pretendientes) Deben beber toda el agua. Entonces sacaremos el queso”. (13)

Entonces el vagabundo pensó para sí: “Lo hago sin problema, ya que es la luna. Es un embuste. Embaucaré al viejo. Sí, me bebo toda el agua. Y te advierto que secaré el agua”. (14)

“Y debes entregarme el queso. Y si no, verás lo que te pasará”. (15)

Entonces el anciano replicó: “De ser cierto, te entrego a mi hija y a mí mismo también, si secas el agua”. (16)

Entonces replicó el muchacho: “Sí, voy a secarla”. (17)

Entonces fue a desviarla, cerrarla con rastrojo y tierra. Entonces el agua agarró hacia otro cauce. (18)

Entonces fue él, el muchacho, donde estaba el agua. Hizo como si la sorbía. Esperó que se cara el agua. Y de inmediato secó. (19)

Entonces el muchacho llamó al viejo, (para) que fuera a observar, que había terminado de beber el agua. Y/pero el queso no estaba ahí. Y agregó: “¿Recuerdas en lo que quedamos?”. (20)

“¿Recuerdas en lo que quedamos?”. (21) “No”. (22)

“¿No recuerdas que tú eres mío? Ahora me entregarás a tu hija y tú eres mío”. (23)

“En cuanto a mi hija, es cierto. Pero en cuanto a mí, no lo es”. (24)

“¿Y no recuerdas en lo que quedamos?”. (25)

“Tú has madurado más. Por eso precedes. Duermes conmigo. La que es tu hija, ella es más tierna. Ella puede aguardar para otra noche. Tú, que eres su padre, precedes”. (26)

Entonces preguntó: “¿Y qué me harás?”. (27)

“Nada. Sólo vas a dormir conmigo”. (28)

Entonces el vagabundo pensó para sí: “Ahora para dormir con el viejo, me emborracharé, para agarrar a ese viejo cuando esté borracho”. (29)

Entonces llegó donde estaba/vivía el anciano, le dijo: “Dormiremos juntos. Quitate la ropa. Yo deseo que estés desnudo”. (30)

Preguntó el anciano: “¿Me tomarás también?”. (31)

Entonces contestó el joven: “¿Y no recuerdas en lo que quedamos?”. (32)

Luego se acostaron y al acostarse, le dijo: “Agárrame el pene y te lo colocas en la abertura del ano”. (33)

Entonces lo agarró y lo colocó donde le dijo. “No vayas a metérmelo hasta el fondo”. (34)

Entonces al sentir que se lo introducía, entonces comenzó a gritar, a graznar como pájaro. (35)

Y al amanecer, le dijo: “Ni te deseo viejo. Vete; entrégame a tu hija”. Se marchó. (36)

Entonces preguntó la muchacha: “¿Cómo has amanecido?”. (37)

“Lo que soy yo, siento que muero y te morirás también. Con una noche yo siento que muero. Ahora tú con muchas noches”. (38)

“Lo que soy yo, al levantarme siento que los intestinos, siento que se me salen. Y los excrementos ni siquiera me levanto, gotean sin cese”. (39)

Y al anocheecer, el joven fue a dormir con ella. Y al amanecer, fue donde estaba el viejo. (40)

Y al ver que venía la hija, le dijo: “¿Cómo pasaste la noche?”. (41)

“Padre mío, yo lo sé/sentí perfectamente. ¿Cómo es que a ti te dañó?”. (42) “Y a mí no me dañó. Estuvo exquisito. Al llegar a mi lado, sentía que se me salía la humedad uterina”. (43)

Luego murió el viejo. Entonces expresó el joven. “Que se muera el viejo. Nos quedamos sólo los que somos pareja”. (44)

IV. Texto náhuat

La boda del vagabundo

Némi-k se tágat, gi-pía-tuya se i siuá-pil uan ína-k: “uan ne nu siuá-pil inti-aga yu-mu-namik-tía i uan niu-ni-k-cha ma-yuni-gan ni at, — inti-aga yu-ta-mati ga inti-atka!”. (1)

Kuaguni yaj-ki ne achtu: “nigan ní-uits: naja ni-gak-tuk, ga ti-k-negi ti-k-namik-tía ne mu siuapíl-tsin!”. (2)

Kuaguni g-íli-k ne xuret: “e, — inté mu uan, xi-g-ili, ma-uiga ne mu telpuch. (3)

“Nigan ni-uits”. (4) “Tajane ti-k-negi ti-mu-namik-tía uan ne nu siua-píl-tsin?”. (5) “E!”. (6)

Kuaguni ne xuret ína-k: “xi-ui nigan, xi-ui xi-g-ida ini kesu! Ka gi-negi mu-namik-tía uan ne nu siua-píl-tsin, nemi ga yuni muchi ni at, pal uaki ni at”. (7)

“Ueli ti-g-ix-tía-t ni kesu, pal mu-tegi-panúua-t”. (8)

Kuaguni mu-kauí ne pil-tsín yuni ni at. Kan nemi g-ati, gis-ki axta tik i tili ni at, — kuaguni axta uála-k miki. (9)

Kuaguni ína-k ne xuret: “uan ini nemi ga ni-gin-ta-mik-tía muchi, ne gi-négi-t mu-namik-tía-t uan ne nu siua-píl-tsin!”. (10)

Kuaguni gi-gak se paxaluua-ni uan yaj-ki i chan ne xuret uan g-íli-k: “naja nigan ni-uits, ni-gak-tuk, ga ti-k-negi ti-k-namik-tía ne nu siuapil-tsín”. (11)

“E, ni-k-namik-tía”, g-íli-k, “xi-ui nigan! Xi-g-ida ini kesu: ni-k-negi, pal ka ne yu-mu-namik-tía uan ne nu siuá-pil. — — — ni-k-negi ini kesu, pal mu-tegi-panúua-t”. (12)

“Nemi ga yúni-t muchi ini at, kuaguni tiu-ti-g-ix-tía-t ne kesu!”. (13)

Kuaguni ína-k ne paxaluua-ni: “ini ni-áua ni-k-chíua: ini ne métsti, ini inti-atka, — ni-áua ni-keluna ne xuret. . . e, ni-guni muchi ni at! Uan taja ni-mets-ilia, ga naja ni-áua ni-k-uatsa ni at. (14)

“Uan taja nemi pal ti-nech-má ne kesu! Uan su-(i)nté, ti-g-ida-s tei tiu-ti-panu!”. (15)

“Kuaguni ína-k ne xuret” “su-(i)jkiuni, ni-mets-má ne nu siua-píl-tsin uan naja nusan, — su ti-k-uatsa ni at!”. (16)

Kuaguni ína-k ne pil-tsín: “e, ni-áua ni-k-uatsa”. (17)

Kuaguni yaj-ki g-ijkuani gi-tsak uan tasul uan tal; kuaguni ni at g-itski-k ga senkak. (18)

Kuaguni yaj-ki yaja ne pil-tsín kan nemi ni at, gi-cha ga atí, gi-chía ma-uaki ni at. Uan nemá uáki-k. (19)

Kuaguni gi-nuts-ki ne piltsín ne xuret, ma-yáui ta-chía, ga támi-k yuni ni at. Uan ne kesu inté nemi-tuya: uan g-íli-k: “ti-g-el-namigi, ken ti-mu-kau-tiuit?”. (20)

“Ti-g-el-namigi, ken ti-mu-kau-tiuit?”. (21)

“Inté!”. (22) “Inté ti-g-el-namigi, ga taja nu-san? Axan ti-au ti-nech-má ne un siuapíltsin uan taja nu-san!”. (23)

“Uan ne nu siuapiltsin, ijkiá. Nu uan naj, — inté!”. (24) “Uan inté ti-g-el-namigi, ken ti-mu-kau-tiuit”. (25)

“Taja mas ti-chikáu-tuk, i-ga taja tiu achtu, ti-kuchi nu uan. Ne mu siuapílsin yaja mas sélek, yaja ueli naka pal séyuk tayúua, — taja ti-teku ti-au achtu!”. (26)
 Kuaguni ína-k: “uan tei ti-au ti-nej-chiui-lia?”. (27) “Inti-atka,— ti-áu san ti-kuchi nu uan!”. (28)
 Kuaguni ína-k ne paxaluua-ni: “axkan pal ni-kuchi uan ne xuret, ni-au ni-mu-tauan-tía, pal ni-g-itskia ini xuret ni-tauán-tuk!”. (29)
 Kuaguni ási-k kan nemi ne xuret, g-ili-k: “ti-awita ti-mu-téga-t! Xi-g-ix-tía ne mu kuej-kuech-pala! Naja ni-k-negi gi-petsti-tuk!”. (30)
 Ina-k ne xuret: “tei ti-au ti-nech-kui nusan?”. (31) Kuaguni ína-k ne píltsin: “e, uan inté ti-g-el-namigi, ken ti-mu-kau-tiuit?”. (32)
 Kuaguni mu-tegá-ket, uan kan mu-tegá-ket, g-ili-k: “xi-g-itski tel, xi-k-tali i tem-pan ne mu tili!”. (33)
 Kuaguni g-itski-k uan gi-tali-k kan-né g-ili-k, — “ma xu-xi-nech-má mik-tan”. (34)
 Kuaguni kan mat-ki ga g-ix-tugí-li-k, kuaguni pej-ki tsajtsi. (35)
 Uan kan tátuuui-k, g-ili-k: “intía ni-mets-negi, xuret, — xaua xi-nech-má ne mu siuapílsin!” Yaj-ki. (36) Kuaguni ína-k ne siuápil: “ken ti-ta-tuí-tuk?”. (37)
 “Na ni-k-mati ni-miki, uan tiu-ti-miki nusan: naja uan se tayúua ni-k-mati ni-miki, — axan taja uan míak tayúua!”. (38)
 “Na ni-k-mati, kan ni-mu-getsá, axta ne kuij-kuit-axkul, ni-k-mati ma-ual-gisa, — uan ne nu kuit intía mu-getsá, chi-chipika seya!”. (39)
 Uan kan ta-yuuági-k, ne píltsin yaj-ki kuchi i uan. Uan kan ta-tuuui-k, yaj-ki kan nemi ne xuret. (40)
 Uan kan g-ida-k, ga yauí ne i siuapílsin, g-ili-k: “ken ti-panu-k ne gatayúua?”. (41)
 “Nu teku, naja ni-k-mati yek! Ken ga taja mets-kuku-k?”. (42)
 “Uan naja inté nech-kuku-k, — axuíak! Kan asi nu náuak, ni-k-mati naja ga gisa ne nu xix”. (43)
 Kuaguni ne xuret miki-k. Kuaguni ína-k ne píltsin: “ma-mikía ne xuret! Ti-mu-káua-t se-maya ni ti-ume-tiuit!”. (95)

V. Traducción lingüística-litera

La boda del vagabundo

Existencial-pretérito un hombre, lo-tiene-imperfecto un su muchacha compañía contar/relatar-pretérito: “compañía artículo/demostrativo mi muchacha nadie va-reflexivo-casar/encontrar-causativo su compañía voy-yo-lo-hago exhortativo-beber-plural artículo/demostrativo agua, — nadie va-algo-sabe razón nada/embuste”. (1)

Luego/entonces ir-pretérito artículo/demostrativo primero: “aquí yo-vengo; yo yo-oír-participio/perfectivo, razón tú-lo-deseas tú-lo-encontrar-causativo/casar artículo/demostrativo tu mujer-diminutivo”. (2)

Luego lo-decir-pretérito artículo/demostrativo anciano/viejo: “sí, — no tu compañía, imperativo-lo-decir, exhortativo-llegar artículo/demostrativo tu joven”. (3)

“Aquí yo-vengo”. (4) “¿Tú tú-lo-deseas tú-reflexivo-encontrar-causativo compañía artículo/demostrativo mi muchachilla?”. (5) “Sí”. (6)

Luego/entonces artículo/demostrativo contar/relatar-pretérito. Quién lo-desea reflexivo-encontrar-causativo/casar compañía mi muchachilla, existencial razón tomar todo artículo/demostrativo agua, beneficio seca artículo/demostrativo agua”. (7)

“Posible nosotros-lo-salir-causativo artículo/demostrativo queso, beneficio reflexivo-trabajar-pasar/alimentarse”. (8)

Luego/entonces reflexivo-queda/permanece artículo/demostrativo muchacho bebe artículo/demos-trativo agua. Cuando/donde existencial lo-sorbe, salir-pretérito hasta de/en su ano artículo/demos-trativo agua, — luego/entonces hasta venir-pretérito muere. (9)

Luego/entonces contar/relatar artículo/demostrativo viejo/anciano: “compañía éste existencial razón yo-los-algo-morir-causativo todo, artículo/demostrativo lo-desean reflexivo-encontrar-causativo compañía mujer-diminutivo”. (10)

Luego/entonces lo-oír-pretérito un pasear-agentivo compañía ir-pretérito su casa artículo/demos-trativo anciano/viejo compañía lo-decir-pretérito. “Yo aquí yo-vengo, yo-lo-oír-participio/perfectivo, razón tú-lo-deseas tú-lo-encontrar-causativo/casar artículo/demostrativo tu hija”. (11)

“Sí, yo-la-encontrar-causativo/casar”, lo-decir-pretérito, “imperativo-venir aquí, “imperativo-lo-ver este queso. Yo-lo-deseo, beneficio quien artículo/demostrativo va-reflexivo-encontrar-causativo/casar compañía artículo/demostrativo mi hija. Yo-lo-deseo este queso, beneficio reflexivo-trabajar-pasar”. (12)

“Existencial razón beben todo esta agua, luego/entonces vamos-nosotros-lo-salir-causativo artículo/demostrativo queso”. (13)

Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo pasear-agentivo. “Esto yo-voy yo-lo-hago. Esto es la luna; esto es un embuste/nada. Yo-voy yo-quiebro/arranco/embauco artículo/demostrativo viejo/anciano... Sí, yo-bebo todo artículo/demostrativo agua. Compañía tú yo-te-digo, razón yo yo-voy yo-lo-seco artículo/demostrativo agua”. (14)

“Compañía tú existencial beneficio tú-me-das artículo/demostrativo artículo/demostrativo queso. Compañía si-no, tú-lo-ver-futuro qué vas-tú-pasar”. (15)

Luego/entonces contar/relatar artículo/demostrativo viejo/anciano: si-así/verdad, yo-te-doy artículo/demostrativo mi hija compañía yo también, si tú-lo-sacas artículo/demostrativo agua”. (16)

Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo muchacho: “sí, yo-voy yo-la-seco. (17)

Luego/entonces ir-pretérito lo-transportar/desviar lo-cerrar compañía rastrojo compañía tierra.

Luego/entonces artículo/demostrativo agua lo-agarrar-pretérito razón junto/otro-cauce. (18)

Luego/entonces ir-pretérito él/ella/esto artículo/demostrativo donde/cuando existencial artículo/demostrativo agua, lo-hace razón sorbe, lo-espera/observa exhortativo-secar artículo/demostrativo agua.

Compañía de-inmediato secar-pretérito. (19)

Luego/entonces lo-llamar-pretérito artículo/demostrativo muchacho artículo/demostrativo viejo/anciano, exhortativo-ir algo-observa, razón terminar-pretérito bebe artículo/demostrativo agua.

Compañía artículo/demostrativo queso no existencial-continuativo: compañía lo-decir-pretérito: “¿tú-lo-hígado-encontrar/pensar/recordar, cómo nosotros-reflexivo-quedar-perfectivo?”. (20)

“¿Tú-lo-hígado-encontrar, cómo nosotros-reflexivo-quedar/confiar-perfectivo?”. (21) “No”. (22)

“¿No tú-lo-hígado-encontrar/recuerdas, razón tú mi-solo/mismo? Ahora tú-vas tú-me-das artículo/demostrativo hija compañía tú mi-solo/mismo”. (23)

“Compañía artículo/demostrativo mi hija, verdad/cierto. Mi compañía yo, — no”. (24)

“Compañía no tú-lo-hígado-encontrar, cómo nosotros-reflexivo-quedar/confiar-perfectivo”. (25)

“Tú más tú-madurar-participio/perfectivo, su-razón tú-vas primero, tú-duermes mi compañía. Artículo/demostrativo tu hija ella más tierna, ella puede/posible queda beneficio otro noche, — tú, tú-padre tú-vas primero”. (26)

Luego/entonces contar/relatar-pretérito: “¿compañía qué tú-me-hacer/ocasionar-aplicativo?”. (27)

“Nada, — tú-vas solo tú-duermes mi compañía”. (28)

“Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo pasear-agentivo: “ahora beneficio yo-duermo compañía artículo/demostrativo viejo/anciano, yo-voy yo-reflexivo-emborrachar-causativo, beneficio yo-lo-agarro este viejo, beneficio yo-emborrachar-participio/perfectivo”. (29)

Luego/entonces llegar-pretérito donde existencial artículo/demostrativo viejo/anciano, lo-decir-pretérito: “nosotros-vamos nosotros-reflexivo-acostamos. Imperativo-lo-salir-causativo artículo/demostrativo tu reduplicación-ropa. Yo yo-lo-deseo lo-desnudar-participio/perfectivo” (30)

Contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo viejo/anciano: “¿qué tú-vas tú-me-tomas también?”. (31)

Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo joven: “Sí, ¿compañía no tú-lo-hígado-encontrar, cómo nosotros-reflexivo-quedar/confiar-perfectivo?”. (32)

Luego/entonces reflexivo-acostar-pretérito/plural, compañía cuando/donde reflexivo-acostar-pretérito/plural. “Imperativo-lo agarras pene, imperativo-lo-asentar/colocar su boca/abertura-locativo artículo/demostrativo tu ano”. (33)

Luego/entonces lo-agarrar-pretérito compañía-colocar-pretérito, — “no andá-imperativo-me-dar profundidad”. (34)

Luego/entonces cuando/donde saber/sentir-pretérito que lo-introducir/meter-aplicativo-pretérito, luego/entonces comenzar-pretérito grita/grazna. (35)

Compañía cuando/donde amanecer/aclarar-pretérito, lo-decir-pretérito: “ni yo-te-deseo, viejo, — imperativo-ir imperativo-me-das artículo/demostrativo hija”. Ir-pretérito. (36)

Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo hija. “¿Cómo tú-algo-aclarar/amane-cer-participio/perfectivo?”. (37)

“Yo yo-lo-sé/siento yo-muero, compañía vas-tú-mueres también: yo compañía una noche yo-lo-sé/siento yo-muero, — ahora tú compañía mucho noche”. (38)

“Yo yo-lo-sé/siento, cuando/donde yo-reflexivo-levanto, hasta artículo/demostrativo intestinos, yo-lo-sé/siento ni reflexivo-levanto, gotea/escurre unitario”. (39)

Compañía cuando/donde anochece-pretérito, ir-pretérito duerme su compañía. Compañía cuando/donde amanecer-pretérito, ir-pretérito cuando/donde existencial artículo/demostrativo viejo. (40)

Y cuando/donde lo-ver-pretérito, razón va artículo/demostrativo hija, lo-decir-pretérito: “¿cómo tu-pasar-pretérito artículo/demostrativo noche?”. (41)

“Mi padre, yo yo-lo-sé/siento bien. ¿Cómo razón tú te-doler/dañar-pretérito?”. (42)

“Compañía yo no me-dañar-pretérito, — delicioso. Cuando/donde llega mi cerca, yo-lo-sé/siento yo razón sale artículo mi humedad/uterina”. (43)

Luego/entonces artículo/demostrativo viejo morir-pretérito. Luego/entonces contra/relatar-pretérito artículo/demostrativo joven: “exhortativo-morir artículo/demostrativo viejo. Nosotros-reflexivo-que damos sólo artículo/demostrativo nosotros-dos-participio/perfectivo”. (44)

VI. Notas a renglón número:

(8) Tegi-panúua, se trata de la combinación de dos verbos —tekiti, “trabajar”, y panu, “pasar”, Campbell, 1985: 485 y 378 — cuyo sentido oscila de lo literal, “pasar (la vida) trabajando”, a “alimentarse, sustentarse”, obviamente por el trabajo; náhuatl, tequipanoa, “trabajar, servir, ser criado, peón”, Rémi-Siméon, 1977: 511.

(9) Nótese la existencia de al menos dos verbos para “beber”, aati, derivado de aat, “agua”, y uni, Campbell, 1985: 170 y 554. Traducimos el primero por “sorber” —salvo si su sentido de “beber” se impone— y el segundo por “beber”, ya que “aguar” posee otro sentido en español. La secuencia de dos verbos uálak miki, “vino muere”, expresa la idea acción terminada como si el primer verbo propusiera una modificación adverbial del segundo: “vino a morir; se murió completamente”. Nótese también la remisión del joven derrotado a lo “oscuro” y anal.

(10) Ina, i(i)na, “decir, hablar, reportar”, Campbell, 1985: 231, traducido por “contar, relatar, replicar”. Pero nótese que el anciano habla consigo mismo, por lo cual podría traducirse por “pensar a alta voz; pensar para sí” (véase: renglón 65).

(11) Paxaluua-ni, paaxaaluwani, “paseador (uno que sólo en paseo anda)”, es decir vagabundo, de paaxaalua, “pasear”, y ni, “agentivo”, Campbell, 1985: 383.

(14) Keluna, keeluna, “quebrar”, Campbell, 1985: 277; náhuatl queloni, “desplazarse, dislocarse hablando de un hueso”, Rémi-Siméon, 1977: 421. Pero un verbo homónimo semejante, que loa, significa “engañar, embaucar, seducir actuando o hablando, burlarse de alguien”. Por tanto, la expresión ni-áua ni-keluna ne xuret —“yo-voy yo-lo-quebrar/embaucar el viejo”— no se traduciría “voy lo quiebro al viejo/quebraré al viejo, sino “embaucaré al viejo”.

(15) Nótese la sinonimia de dos expresiones de obligación impersonal semejante al “hay que” del español: nemi ga yúnit (renglón 64) y nemi pal tinechmá en este renglón.

(18) Ijkuani, ihkwani, “quitar, trasladar, apartar”, Campbell, 1985: 222. Sénkak, seenkak, “juntos, estar juntos”, Campbell, 1985: 420; náhuatl, cenca, “completamente”, Rémi-Siméon, 1977: 81. Pero la idea expresa el cambio de curso del agua.

(20) Mu-kau refiere a un acuerdo, acaso náhuatl caua “confiarse”, es decir, “nos confiamos, acordamos, quedamos de acuerdo”, Rémi-Siméon, 1977: 69.

(22) San “mismo, justamente, sólo” y nuusan, “también”, Campbell, 1985: 415 y 369. Sólo el primer significado explicaría el sentido de la oración “taja nu-san” —“tú mi-solo/mismo”— la cual significaría “tú eres mío; tú me perteneces”.

(27) A partir de este renglón setenta y siete (77) al noventa y cuatro (94), Schultze-Jena traduce el náhuatl al latín. En esta lengua aparece también en la primera versión española (1977), ya que no considera el original náhuatl. Así se expresa el tabú de una generación —en vigor aún— ante la temática del relato, la cual correlaciona poder y sexualidad como esferas íntimamente entrelazadas.

(30) Petsti, mu-petstia, “desnudarse”, Campbell, 1985: 389.

(33) Como todo término tabú, tel no aparece en Campbell, 1985: 487 ni en Schultze-Jena, quien lo traduce por “penem meus”.

(35) Ix-tugi-li, iix-tuuka, “meter(se)”, Campbell, 1985: 252, al cual se le agrega el sufijo aplicativo.

(41) Se trata de un caso de “evisceración”, según el término técnico “salida de los intestinos fuera del abdomen”, o de una “evisceración abdominal”: “salida de asas intestinales fuera del abdomen por dehiscencia de la sutura de una parotomía o a través de una herida traumática”.

(43) Xix, aaxiix, “orina, meados”, Campbell, 1985: 173. Pero resulta obvio el sentido sexual del líquido en cuestión, por lo cual se dificulta relacionarlo directamente a la orina, aun si el náhuatl xix(a), axixa significa también “orinar, defecar”, Karttunen, 1983: 327 y Rémi-Siméon, 1977: 50. Acaso un sentido secundario de la palabra sólo lo explicita Schultze-Jena.

Sexualidad náhuat III

Genitales femeninos



I. Genitales femeninos y fetidez

La tercera temática de la sexualidad náhuat se refiere a lo femenino, aun si el punto de mira sea bastante masculinizante. Bajo el género de la picaresca, el relato ofrece una visión de lo innombrable que le resultan al narrador los genitales femeninos [vulva: náhuatl, *cihuatl iacayo*, *tepilcuaxicalli* (López Austin, *Cuerpo humano*, 1984: 128); *tepilli*, de *tentli* (“labios, boca, borde”), *pilli* (“hijo, hidalgo, noble señor”) (Rémi-Siméon, 1977: 498)].

En contraste a lo masculino que se nombra de manera directa —y se le conceden atributos favorables de poder— la vagina queda remitida a la esfera de lo inefable, más allá de su descripción imaginaria como “abertura dentada” en el capítulo anterior (véase: Sexualidad náhuat I). No en vano, uno de los términos que el diccionario náhuat-pipil de Calvo Pacheco utiliza para vulva —*palanki*— glosa el castellano “cosa podrida, vulva” a la vez.

“*El diablo y el borracho*” narra el engaño que el segundo personaje pícaro le tiende al primero. Al demonio no le valen ni su carácter sobrenatural ni su sabiduría antigua, ya que existe una materia viviente que desconoce y jamás ha palpado. Ese elemento vivo se denomina cuerpo humano, el cual se reproduce por una sexualidad violenta.

Deseoso de beber, el borracho invoca al diablo para que le conceda ese deseo aun si al cabo de un año debe entregarse a él. A los seis meses, por una corazonada, intuye que su tiempo en la tierra llega al fin. En ese instante, amenaza al demonio con propiciarle varios “pijazos” (renglón 11). El relato náhuat utiliza el término vulgar del español para el falo, el cual literalmente se gloraría “golpe fálico”, “golpe con el pene”.

Su acto violento —la cópula misma— resulta tan brutal que provoca una herida o abertura en quien lo recibe. Ignorante del cuerpo humano —del ejercicio de la sexualidad— el demonio decide consultar el sentido de la palabra con una anciana. Palpablemente, ella le demuestra su contenido sustancial por oposición complementaria de los contrarios. “Pálpalo y prueba. Introduce uno de tus dedos” (renglón 17), lo convida a hurgar la vulva como si, por su conocimiento expreso, se le revelara el sentido mismo del falo. Para la razón folclórica, el sentido del falo lo explica el hurgar de la vulva.

El saber “diabólico” es tal que —sin advertir “el pijazo con la abertura (incurable) que atiza” (renglón 17)— no averiguaría la amenaza que se cierne sobre él. De esa manera, no sólo el diablo la penetra con el dedo sino también la anciana lo obliga a olérselo para que se percate de la sustancia vital que podría embargarlo. “Y al olerlo” lo inefable se caracteriza como “*ijá(k)*” (renglón 18), de suerte que la vulva —efecto del “pijazo”— se remite a una entidad particular (*ihiyu*, “ijiyu de un muerto, aliento, mal olor”, Campbell, 1985: 222). En un relato anterior el mismo término náhuat de “aliento” se le atribuye a la serpiente, la personificación de la tierra, quien expulsa a un muchacho que emerge con animales y aves como si se tratase de un renacimiento de sus fauces y entrañas.

En efecto, en López Austin (*Cuerpo humano*, 1984: 257-262), el ijillo (*ihíyotl*) se vincula al hígado como tercer centro energético humano, luego de la cabeza (*tonalli*) y del corazón (*teyolía*). Entre otros grupos nahuas se le conoce bajo el nombre de *xoquía*, del cual deriva el término *chuquía* del español centroamericano coloquial, el cual denota hediondez de carnes y cuerpos difuntos. Si de él surgen “apetencia, deseo y codicia [...] ira y aborrecimiento”, estos atributos explican que el diablo decida cortarse el dedo para no verse contaminado con efectos humanos perversos más demoníacos que su propia condición.

La oralidad náhuat les transfiere a los genitales femeninos atributos que, clásicamente, pertenecen a la bilis, a la hiel, como receptáculo del oprobio humano y de la “abertura (*ten-*)” que sirve de cobijo a lo “noble (*pilli*)”, según el término náhuatl que recoge Rémi-Siméon. Mientras en los clásicos el

hígado controla la sexualidad (López Austin, 1990: 171), entre los pipiles la libido se relaciona de manera directa con los genitales. El hálito fétido que de su sitio se desprende hace que el diablo desista de cobrarle al borracho la deuda adquirida. En verdad, si un solo “golpe fálico” —que penetra tan hondo— propicia lo “incurable”, se imagina que una recepción “múltiple” le ocasionaría la ruina (renglón 20). Regresaría a su morada habitual con el cuerpo llagado de “aberturas hediondas de chuquía”. Es posible que esta correlación entre sexualidad y fetidez se evidencie de manera más sutil en el relato conclusivo del libro de *Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco*. En esa nueva narración picaresca, una muchacha astuta se burla de tres hermanos “fanfarrones” quienes se ufanan de enamorarse a la mujer más hermosa del mundo. Pero el deseo de amarla, ella lo trasfiere hacia la muerte, como si el eros masculino se confundiera con thánatos y con el ensueño (*hypnos*). Cada uno de ellos podrá “poseerla” de prestarse a interpretar una farsa mortuoria. El mayor debe acostarse bocarriba fingiendo ser un cadáver en la iglesia. El segundo lo cuidaría velando la noche entera a su lado. El tercero entrará a medianoche disfrazado de diablo. La interpretación teatral resulta tan caótica que los tres hermanos se atropellan entre sí y arrojan al sacerdote al salir de la iglesia. Todos mueren por el incidente que acaba, casi de manera jocosa, en ausencia de la muchacha quien conduce a sus posibles amantes hacia la actuación fúnebre. Si desean amarme —confiesa la muchacha— deben simular la muerte y acercarse a ella.



Divinidad terrestre representada con vagina y pene, nahuas de Chinchtepec (Báez Jorge, 2008: 333)

En síntesis, con estos dos relatos conclusivos se cierra el ciclo mitológico que transcribe Schultze-Jena en 1930. La visión que se ofrece de lo femenino se localiza en la antípoda siniestra de su contrapartida masculina. No sólo sus genitales se asocian con las características clásicas de lo nefando —más fétido que el diablo— sino que toda pasión que se le declara conduce a los enamorados a la muerte. Sólo un trabajo de campo en la región podría dilucidar la manera en que los pobladores actuales reciben esa herencia mítica que hace del cuerpo humano asiento de cualidades espirituales sin

distribución equitativa entre los distintos géneros.

II. Traducción poética

El diablo y el borracho

Había un borracho que no tenía dinero para beber y llamaba al diablo. Para que le diera dinero para beber, lo llamaba muchas veces. (1)

Frente a él, apareció el diablo y le preguntó: “¿Qué deseas?”. (2)

A su vez inquirió el borracho: “¿Quién eres?”. (3)

(El diablo): “¿Quién piensas que soy?”. (4)

(El borracho): “¿Acaso eres tú el diablo?”. (5)

Le dijo el diablo: “Sí, yo soy el mismo diablo. ¿Qué deseas de mí?”. (6)

Entonces respondió el borracho: “Yo deseo dinero para beber”. (7)

El diablo respondió: “Yo te lo doy si en un año me acompañas”. (8)

Entonces el diablo le dio el dinero y se marchó. Él se quedó bebiendo. (9)

Al pasar seis meses, comenzó a palpitarle el corazón. Recordó que (el diablo) se lo llevaría. (10)

Comenzó a beber bastante. Y al recordar que se lo llevaría, pensó: “Si viene, le propinaré varios pijazos”. (11)

Entonces el diablo se preguntó a sí: “¿Qué es pijazo? Buscaré a una anciana. Ella sabrá qué es pijazo”. (12)

Y fue a preguntárselo a la anciana. Y le dijo la anciana: “Entra. Te explicaré lo que me has pedido”. (13)

Se sentó. Al sentarse, le dijo: “Voy a explicarte. Ve lo que me has dicho. Ve”. (14)
 Entonces se levantó la falda. “Ve el pijazo con la abertura (incurable) que atiza”. (15)
 Entonces replicó el diablo: “Tú con uno (que recibiste, que te penetró), y no es posible que te cures; ahora yo, con varios (pijazos y aberturas). ¿Qué haré?” (16)
 Entonces la anciana replicó: “Esto que has visto no es nada. Pálpalo y pruébalo. Introduce uno de tus dedos”. (17)
 Al sacarlo, le dijo la anciana: “Huélelo”. Y al olerlo, estaba hediondo, (fétido de muerto). “Ah, está demasiado hediondo, (fétido de chuquía). Me cortaré el dedo”. (18)
 “De ser así, que se quede el dinero con el borracho. A ti te daré también un poco de dinero. Así pasarás varios días más”. (19)
 “Yo me marchó. No deseo que me suceda lo que a ti te ha ocurrido. Tú con uno no pudiste sanar; ahora yo con muchos (pijazos y aberturas). ¿Qué habré de hacer yo con muchos?”. (20)

III. Texto náhuatl

El diablo y el borracho

Némi-k se tauana-ni, inté gi-pía pal ati uan gi-núts-ki ne inté-yek-tágat. Í-pan gi-má ne tumin pal ati; ga míak gi-nútsa. (1)
 Gis-ki ix-pan uan ína-k ne inté-yek-tágat: “tei ti-k-negi?”. (2)
 Kuaguni ína-k ne tauana-ni: “ka taxa?”. (3)
 “Ka ti-g-el-namigi?”. (4)
 “Tei taja ne inté-yek-tágat?”. (5)
 G-íli-k ne inté-yek-tágat: “e, naja ne ne inté-yek-tágat, tei ti-k-negi nu uan?”. (6)
 Kuaguni ína-k ne tauana-ni: “naja ni-k-negi tumin pal ni-ati”. (7)
 Ína-k ne inté-yek-tágat: “e, ni-mets-má, asu í-pal se xúit tí-au nu uan!”. (8)
 Kuaguni gi-ma-k ne tumin uan yáj-ki ne inté-yek-tágat: yaja náka-k ati. (9)
 Kan así-ket chikuasin metsti, péj-ki yaja yul-kakasiui: g-el-namigi, ga yu-gi-uiga. (10)
 Péj-ki ati chipíuk; uan kan g-el-mamiki, ga yu-gi-uiga, ina: “su uíts, niu-ni-k-má anka-keski i pijasu!”. (11)
 Kuaguni ína-k ne inté-yek-tágat: “tei ne pijasu? Niu-ni-k-temúa ne lamachin, yaja gi-matís, tei-né pijasu”. (12)
 Uan yáj-ki tajtani uan ne lamachin, uan g-ili ne lamachin: xi-kal-agi! Niu-ni-mets-ilía tei mets-ilij-túit”. (13)
 Mu-tali-k; kan mu-talij-tuka, g-íli-k: “niu-ni-mets-ilía: xi-g-ida tei ne mets-ilij-túit, xi-g-ida”. (14)
 Kuaguni gajkugi-k ne i kuei, ma-g-ida ne pijasu, uan mu-pej-pélu-k. (15)
 Kuaguni ína-k ne inté-yek-tágat: taja uan se, uan inté ueli ti-pajti, uan naja uan chupíuk, — tei niu-ni-k-chíua?”. (16)
 Kuaguni ína-k ne lamachin: “uni intiatka tei-né ni ti-g-its-tuk, — xi-ge-incha! Xi-g-ix-tuga se ne mu mapipil”. (17)
 Kan g-ix-tik, g-íli-k ne lamachin, ma-g-ijnekui; uan kan g-ij-nékui-k, ijíak: aa tetegiaseya ijía, — niu-ni-kutuna ne nu mapipil!”. (18)
 “Suj-kiuni ma-naka ne tumin uan tauana-ni! Nigan niu-ni-mets-má chiupi tumin, í-pal ti-paj-panu ankakeski mu tujtújal”. (19)
 “Naja ni-au! Inté ni-k-negi ma-ni-panu tei-né ti-áj-tuk: taja uan se inté ti-ueli ti-pajti, axan naja uan míak — tei niu-ni-k-chíua — naja uan míak?”. (20)

IV. Traducción lingüística-literal

El diablo y el borracho

Existencial-pretérito un emborrachar-agentivo, no lo-tiene beneficio bebe/sorbe compañía lo-habla artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre. Su-atrás/cerca lo-da artículo/demostrativo dinero beneficio bebe/sorbe; razón mucho lo-habla. (1)
 Salir-pretérito ojo-atrás/cerca compañía contar-relatar-pretérito artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre. “¿Qué tú-lo-deseas?”. (2)
 Luego/entonces contar-relatar-pretérito artículo/demostrativo emborrachar-agentivo. “¿Quién tú?”. (3)

“¿Quién tú-lo-hígado-encuentras?”. (4)

“¿Qué tú artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre?”. (5)

Lo-decir-pretérito artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre: “sí, yo artículo/demostrativo artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre, ¿qué tú-lo-deseas mi compañía?”. (6)

Luego/entonces contar/relatar-pretérito emborrachar-agentivo: “yo yo-lo-deseo dinero beneficio yo-bebo/sorbo”. (7)

Contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre: “sí, yo-te-doy, si su beneficio un año tú-vas mi compañía”. (8)

Luego/entonces lo-dar-pretérito artículo/demostrativo dinero compañía ir-pretérito artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre: él quedar-pretérito bebe/sorbe. (9)

Cuando/donde llegar-pretérito seis meses, comenzar-pretérito él corazón-palpitar/taquicardia, lo-hígado-encontrar, razón va-lo-lleva. (10)

Comenzar-pretérito bebe bastante, compañía cuando/donde lo-hígado-encuentra, razón va-lo-lleva, cuenta/relata: “si viene, voy-yo-lo-doy quizás-cuantos/varios su pijazo”. (11)

Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre: “¿qué artículo/demostrativo pijazo? Voy-yo-lo-busco artículo/demostrativo anciana, ella lo-saber-futuro, qué-artículo/demostrativo pijazo”. (12)

Compañía ir-pretérito pregunta compañía artículo/demostrativo anciana, compañía lo-dice artículo/demostrativo anciana: imperativo-casa-entrar. Voy-yo-te-digo que tú-decir-perfecto”. (13)

Reflexivo-sentar-pretérito; cuando/donde reflexivo-sentar-participio/perfectivo, lo-decir-pretérito: “voy-yo-te-digo, imperativo-lo-ver qué artículo/demostrativo me-decir-perfecto, imperativo-lo-ver”. (14)

Luego/entonces levantar-pretérito artículo/demostrativo su falda/enagua, exhortativo-lo-ver artículo/posesivo pijazo, compañía reflexivo-reduplicación-abre-pretérito”. (15)

Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo no-bien/bueno-hombre: tú compañía uno, compañía no posible tú-curas, compañía yo compañía bastante, — ¿qué voy-yo-lo-hago?”. (16)

Luego/entonces contar/relatar-pretérito artículo/demostrativo anciana: “esto nada qué-artículo/demostrativo artículo/demostrativo tú-ver-participio/perfectivo, — imperativo-lo-palpas/pruebas. Tú-lo-ojo-enterrar/sembrar un artículo/demostrativo tu mano-hijo”. (17)

Cuando/donde lo-salir-causativo-pretérito, lo-decir-pretérito artículo/demostrativo anciana, exhortativo-ojo-oler; compañía cuando/donde lo-ojo-oler-pretérito, hediondo: ah demasiado hediondo. Voy-yo-cortar artículo/demostrativo mi mano-hijo”. (18)

“Si-así reflexivo-queedar artículo/demostrativo dinero compañía emborrachar-agentivo. Aquí voy-yo-te-doy poco dinero, su-beneficio tú-reduplicación-pasas varios/cuántos reduplicación-día/sol”. (19)

“Yo yo-voy. No yo-lo-deseo exhortativo-yo-paso qué-artículo/demostrativo tú-ir-participio/perfectivo: tú compañía uno no tú-puedes tú-curar, ahora yo compañía muchos. ¿Qué voy-yo-lo-hago; yo compañía muchos?”. (20)

V. Notas a renglón número:

(1) Í-pan, “detrás de”, Campbell, 1985: 232. Pero el sentido de la oración indica una posición contraria, al frente de los ojos.

(11) Como bien lo anota Schultze-Jena, “pijazo” proviene del español coloquial “pija”, que refiere al “pene, fallo”. Por tanto, la acción del borracho presupondría una acción fálica de defensa, no muy distinta de la que ejercen los Tepehuas, el conejo, etc. El vencedor se impone por su superioridad masculinizante. Literalmente, “pijazo” significaría “golpe fuerte con el fallo”.

(15) “Ve el pijazo y se abre” podría glosarse “ve el pijazo con la abertura (incurable) que deja”. Asombra lo que el diablo desconoce, la abertura que marca todo cuerpo femenino —implícitamente— debido a una acción fálica brutal. Lo que el diablo ignora se denomina sexualidad humana.

(17) Ij'ak, -ihiyu, “ij'yo (de un muerto), aliento, mal olor”, Campbell, 1985: 222; náhuatl, ihíyotl, López Austin, 1984: 257-262. El “ijillo”, xoquía, u olor desagradable remite a uno de los tres centros energéticos náhuatl —el hígado— que López Austin identifica en su clásico estudio sobre “cuerpo humano e ideología”. Ahí residen “apetencia, deseo y codicia”. Al asociarlo a la vulva, el relato traspone atributos biliares a lo femenino. En los mitos náhuatl-pipiles, las fauces de la serpiente (la vagina dentada) que guía a los neófitos al inframundo posee también las mismas características que el ijillo.

NOTAS BIOBIBLIOGRÁFICAS:

JOSÉ GUILLERMO MÁRTIR HIDALGO

Nació el 23 de febrero de 1958. Es Psicólogo graduado de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA). Maestro en Ciencias Políticas y Administración pública de la *Universidad Tecnológica de El Salvador* (UTEC). Labora como Psicólogo Jurídico en el Juzgado Segundo de Familia de San Salvador y es docente de la Universidad “Nueva San Salvador” (UNSSA).

En el campo laboral, se ha desempeñado en el Secretariado Social Arquidiocesano como Jefe de Personal del Proyecto “Refugios”; en Asociación *Fe y Alegría*, como Coordinador del Proyecto de Reubicación “Las Mesas”; ha sido Coordinador General de la Asociación de Capacitación e Investigación para la Salud Mental (ACISAM) y Coordinador de Investigaciones de Opinión Pública en Información Sistematizada (INSISTEM), así como Psicólogo de los Equipos Multidisciplinarios del Juzgado Segundo de Familia de San Salvador.

En 1985, impartió la materia Psicología Aplicada a la Empresa, en la *Universidad Modular Abierta* (UMA) y desde 1995 a la fecha, ha impartido las materias: Psicología General, Psicopatología Social, Persona, Cultura y Sociedad, Historia de El Salvador II, Psicología Social, Diagnóstico Psico-Social, Psicología de la Comunicación y Política Social en la Universidad “Nueva San Salvador” (UNSSA).

Ha publicado diversos artículos en.

Revista de Psicología de El Salvador, de la Universidad Centro Americana “José Simeón Cañas”. Revista “Avance”, de la Asociación de Capacitación e Investigación para la Salud Mental (ACISAM). Boletín de la Coordinadora de Instituciones de Promoción Humana de El Salvador (CIPHES).

Semanario “Proceso”, del Centro Universitario de Información y Documentación de Apoyo a la Investigación (CIDAI), de la Universidad Centro Americana “José Simeón Cañas”. Revista “Quehacer Judicial”, de la Corte Suprema de Justicia. Diario *El Mundo*. Boletín Cultural Informativo de la Universidad “Doctor José Matías Delgado”.

Actualmente

Es columnista del vespertino Diario *Co-Latino* y tiene en su haber el libro inédito: “Problemas Familiares-Soluciones Legales”.

Ha participado como panelista en diversos Congresos y Conferencias Nacionales así como en los siguientes Congresos Internacionales:

Segunda Conferencia Internacional de Instituciones que trabajan con víctimas de la violencia organizada. Noviembre de 1989. San José, Costa Rica.

Estrategias de trabajo para poblaciones infantiles en situaciones especialmente difíciles. Patrocinada por el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). Marzo de 1990. San José, Costa Rica.

Congreso Mundial de Salud Mental, patrocinado por la Federación Mundial de Salud Mental. Agosto de 1991. Ciudad de México.

Tercera Conferencia Internacional de Instituciones, Centros y Personas que trabajan con personas Víctimas de la Violencia Organizada. Noviembre de 1991. Ciudad Santiago de Chile.

Congreso Internacional de Defensa Internacional de los Niños (DNI). Junio de 1992. Ciudad de Granada, España.

Seminario Transcultural, patrocinado por la Universidad de Hamburgo. Septiembre de 1992. Ciudad de Hamburgo, Alemania.

También se ha desempeñado como:

Tesorero de la Junta Directiva del Comité Nacional de Salud Mental periodo 1993 y 1994.

Secretario de la Junta Directiva de la Asociación de Psicólogos Jurídicos de El Salvador (APSIJES) desde el 2005 a la fecha.

Vocal Suplente de la Junta de Vigilancia de la Profesión en Psicología (JVPP) periodo dos mil cinco a dos mil siete.

El diecinueve de Octubre de 2006, fue declarado el “Psicólogo del Año” por la Asociación de Psicólogos Jurídicos de El Salvador (APSIJES).

RAFAEL LARA-MARTÍNEZ

Nació en la ciudad de San Salvador, el 12 de marzo de 1952. En 1976 obtuvo su licenciatura en antropología lingüística en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH, ciudad de México) y en 1984, alcanzó el grado de Doctor en Lingüística por la Universidad de *La Sorbonne* (París). Entre 1989 y 1991 realizó estudios posdoctorales en literatura latinoamericana en la *Universidad de Carolina del Norte* (Chapell Hill, Estados Unidos) y ha sido asesor del Ministerio de Educación (San Salvador, 1994-1995), así como catedrático en México, Francia, Costa Rica, El Salvador y Estados Unidos de temas muy variados, que abarcan desde cursos iniciales a avanzados de lengua española y francesa, cultura y literatura latinoamericana, literatura centroamericana, historiografía literaria latinoamericana, lingüística, antropología, semiótica y más.

Desde el año 2004 a la fecha se desempeña como profesor del Departamento de Humanidades del *Instituto de Tecnología de Nuevo México*, Estados Unidos. Es miembro de: Sociedad de Estudios Latinoamericanos, Sociedad para el Psicoanálisis de la Cultura y la Sociedad, Sociedad Mexicana de Antropología y del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, entre otros.

Ha publicado artículos sobre lenguas indígenas y literatura en Australia, Costa Rica, EEUU, El Salvador, Italia, México, entre otros países y ha contribuido con múltiples revistas tales como *Antípodas* (Australia), *Archivo Glottologico Italiano*, *Asociación para el Fomento de Estudios Históricos Centroamericanos* (AFEHC), *Cuadernos de Antropología* (Costa Rica), *Cultura* (El Salvador), *Istmo* (Costa Rica-EEUU), *Realidad* (El Salvador), *Ventana Abierta* (EEUU).

Entre sus obras destacan: *Estudios lingüísticos sobre el kanjobal* (maya) (México, 1994), *En la humedad del secreto. Antología poética de Roque Dalton* (San Salvador, 1994), *La tormenta entre las manos. Ensayos polémicos de literatura salvadoreña* (San Salvador, 2000), *Ensayos sobre antropología y literatura. Entre ciencia y ficción* (Costa Rica, 2004) y *Poesía completa de Roque Dalton* (San Salvador, 2005), *Remembering a Massacre in El Salvador* (coautor con Héctor Lindo-Fuentes y Erik Ching, EEUU, UNM-Press, 2007), *Del dictado. Miguel Mármol, Roque Dalton y 1932, del cuaderno (1966) a la “novela-verdad” (1972)* (San Salvador, 2007), *Poesía completa de Pedro Geoffroy Rivas* (San Salvador, 2008).

Ha editado: *El Salvador: poesía escogida* (editor, Costa Rica, 1998), *Otros Roques. La poética múltiple de Roque Dalton* (coeditor, EEUU, 1999), *Balsamera bajo la guerra fría. El Salvador – 1932. Historia intelectual* (San Salvador, UDB, 2009). *Mitos en la lengua materna de los pipiles de Izalco en El Salvador de Leonhard Schultze-Jena* (Traducción e interpretación, 2011), *El Bicentenario: Una versión alternativa* (2011), *Política de la cultura del martinato* (2011), *Indígena – Cuerpo – Sexualidad. Ensayos sobre literatura salvadoreña* (en prensa) y dos libros en preparación sobre el legado náhuat-pipil de María de Baratta.

En octubre de 2011 fue honrado en El Salvador con el “Premio Nacional de la Cultura Bicentenario 2011” más una medalla de oro y un diploma de reconocimiento.

soter@nmt.edu

Desde Comala siempre...



Este boletín se imprimió
en Talleres Gráficos UCA,
la edición consta de 1700 ejemplares.

boculin@yahoo.es



**boletín cultural
informativo No. 46
año 11**

*Es lícito violar una cultura,
pero con la condición
de hacerle un hijo.
Simone de Beauvoir (1908-1986).*