

Las *tricksters* de la mitología mazahua: una aproximación a la noción de feminidad

Contributions of virtuality in citizen participation in Peru during the pandemic

KARLA PAOLA LÓPEZ MIRANDA¹

Universidad Iberoamericana, campus Santa Fe
pao_m93@hotmail.com

Recibido: 30 de diciembre de 2023

Aceptado: 25 de febrero de 2024

Resumen

La presente investigación tiene como objetivo analizar la construcción de lo femenino presente en los mitos mazahuas de la zona noreste del Estado de México, así como identificar las estructuras que emergen de dichas narrativas. Vale la pena anticipar que, según las observaciones y registros hechos durante el trabajo de campo (2021) en la ya citada región, los relatos mitológicos configuran dos concepciones centrales de lo femenino y, por ende, dos tipos de estructuras: la primera manifiesta a través de la dicotomía, que sitúa lo femenino en contraposición con lo masculino, caracterizada por los relatos solares y lunares; la segunda que revela mediante las figuras de lo trickster las estructuras indeterminadas. Este último punto evidencia cómo entidades como zana, la luna, o sibi, la bruja, desafían las normas de la dualidad entre lo femenino y lo masculino, guardando en su esencia la contradicción y el desequilibrio.

Palabras claves: feminidad, mito y estructuralismo francés, división dual primaria, *tricksters*.

Abstract

The objective of this research is to analyze the construction of the feminine present in the Mazahua myths of the northeastern area of the State of Mexico, as well as to identify the structures that emerge from said narratives. It is worth anticipating that, according to the observations and records made during the field work (2021) in the aforementioned region, the mythological stories configure two central conceptions of the feminine and, therefore, two types of structures: the first manifests through the dichotomy, which places the feminine in contrast to the masculine, characterized by solar and lunar stories; the second that reveals the indeterminate structures through the figures of the trickster. This last point shows how entities such as zana, the moon, or sibi, the witch, challenge the norms of duality between the feminine and the masculine, keeping contradiction and imbalance in their essence.

Keywords: femininity, myth and French structuralism, primal dual division, *tricksters*.

¹ Licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma del Estado de México. Maestra en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana, campus Santa Fe.

Introducción: Mundos no binarios

Esta investigación tiene como objetivo analizar la construcción de las figuras del *trickster* a través de los relatos mitológicos característicos de la región mazahua del noreste del Estado de México, centrándose especialmente en la dimensión relacionada con las tensiones de género (masculino y femenino). Para alcanzar este propósito, en una primera fase, se abordará el significado del mito dentro de la región mazahua, concebido como una narrativa verídica. Posteriormente, se explorarán las estructuras que emergen a través de él, destacando aquellas que son duales, intermedias e indeterminadas.

Desde la perspectiva científicista previamente citada, las narrativas mitológicas eran consideradas arbitrarias, carentes de significado y absurdas, concebidas como fantasías ingeniosas de ciertos individuos. Lévi-Strauss (2012) responde a esta visión del mito señalando que si estas historias fueran meramente fruto del azar o de la imaginación fantástica de individuos, no reaparecerían de manera constante y con estructuras tan similares en lugares tan distantes. El autor desplaza la cuestión de la relevancia y veracidad del mito hacia los resortes subyacentes que construyen estas similitudes. A partir de este enfoque, el interés por el mito se desplaza hacia dos aspectos fundamentales: 1) su consideración como una historia verdadera y 2) las estructuras internas que refleja.

Abordemos primero la noción de mito como historia verdadera. Gómez García (1976) sostiene que los mitos suelen relatar el origen de diversas entidades, como elementos naturales, costumbres y hábitos. A partir de estas narrativas, se establecen distinciones, incluyendo aquellas relacionadas con el género. En regiones como la mazahua del Estado de México, el día, la noche, las plantas, los animales y hasta las palabras mismas poseen una distinción de género perpetuada a lo largo de la historia mediante los relatos mitológicos.

En cuanto a la noción de estructura, el mito responde a un carácter dual de diacronía y sincronía, ya que, si bien habla de un tiempo primigenio, los eventos retomados en cada relato “conforman una estructura perdurable, que refiere simultáneamente al pasado, presente y futuro” (Gómez García, 1976, p. 2). Bajo esta lógica, es crucial destacar el carácter colectivo del mito. Aunque su origen sea una creación individual, “esa individualidad ha de desvanecerse, reconociendo el mito como patrimonio común de una cultura o sociedad” (Gómez García, 1976, p. 3).

Retomando los postulados del Estructuralismo Francés, basados en su libro *Lo crudo y lo cocido* (1968) escrita por Lévi-Strauss, se establece que una de las estructuras fundamentales reconocidas en la mayoría de los mitos es la dual, que se manifiesta en pares opuestos como día-noche, arriba-abajo, norte-sur, bueno-malo, héroe-villano, frío-caliente, crudo-cocido. Esta diferenciación se reconoce en numerosas narrativas recopiladas por el autor, que abarcan desde los mitos del norte de América hasta las regiones amazónicas de Brasil.

En relación con la región mazahua, centro de esta investigación, el principio de lo dual está presente en los mitos relacionados con lo diurno y lo nocturno. Estas narrativas inicialmente revelan características masculinas vinculadas al día, la oración, el tiempo de trabajo y el sol. Por otro lado, las historias vinculadas a la noche, el agua, lo húmedo y lo oscuro se relacionan con nociones de feminidad. Estos relatos influyen en la forma en que mujeres y hombres de la región organizan sus actividades, asignando a cada género un lugar determinado según la primera distinción dual.

Lévi-Strauss (1969) introduce la categoría de «*trickster*» que identifica estructuras diferentes a las duales. Según él, la figura del *trickster* puede ser representada por un personaje específico o un objeto. En la región mazahua, las figuras de lo *trickster* son

personificadas por dos entidades: 1) *Zana*, la luna, y 2) *Sibi*, la bruja. La palabra “*zana*” está vinculada a “*nana*,” que dentro de la región se refiere a la madre. Además, se relaciona con “*khi zaña*,” traducido como “sangre de luna,” que alude a los ciclos menstruales de la mujer. Durante el día, *Zana* se encuentra retraída en el cielo, limitando su autoridad, pero durante la noche despliega todo su poder, transformándose en una depredadora que mezcla sus cualidades femeninas con la necesidad de devorar, ya sea los labios de los bebés o los animales que caen en su reflejo sobre el agua.

Sibi, por otro lado, durante el día engloba conceptos como lumbre, fuego, calor, luz, y está relacionada con “*ngosibi*” que se traduce como “fogón” o “casa del fuego,” y “*ndesibi*” que hace referencia a la mitad del cuerpo y al mediodía. Mientras el sol domina la tierra, *Sibi* resguarda características masculinas, pero al ocultarse el sol y llegar la noche, se transforma en la bruja, un ser sobrenatural que merodea en los tejados y tapancos de las casas con la forma de una mujer con pies de pájaro. Top of Form

La doble naturaleza del mito: principios metodológicos de aproximación

Zona de estudio

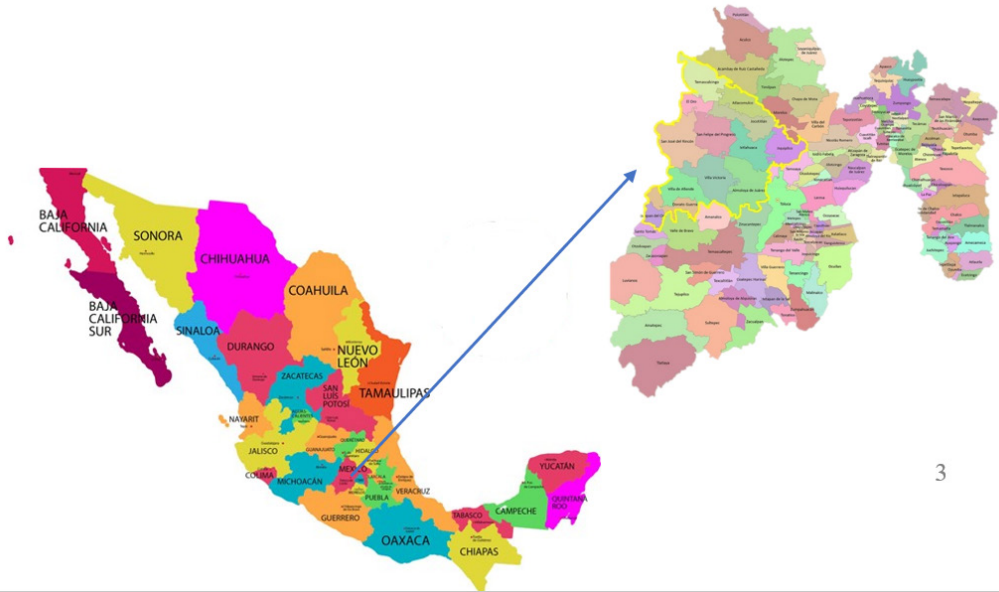
Como se cita en la introducción la presente investigación se llevó a cabo en la región mazahua, perteneciente a la zona noroeste del Estado de México. La ubicación y distribución territorial de la región mazahua apenas ha experimentado cambios significativos, salvo ajustes tangenciales durante el periodo colonial con el repoblamiento otomí y la colonización española. En el siglo XVI, Soustelle (1993) describe la ubicación del grupo de la siguiente manera:

[...] al dejar Toluca uno se dirige hacia el norte, se alcanza la frontera del mazahua en Almoloya de Juárez. Ella separa este último pueblo del de Calixtlahuaca, donde se habla náhuatl. Una línea recta trazada desde Almoloya hasta Santa Cruz Tepexpan (municipio de Ixtlahuaca) corresponde bastante bien a la frontera oriental del mazahua; al este, en efecto, se encuentra el territorio otomí de Oztolotepec, Temoaya, Jiquipilco. A partir de Santa Cruz, el límite del mazahua y el otomí se desvía notablemente hacia el este, de manera que el territorio mazahua engloba las haciendas de Boximó, Huerejé y Pastejé y las rancherías y pueblos de Santo Domingo, San Bartolo del Llano, Santa María del Llano, Jocotitlán y los Reyes. Los puntos más orientales de esta área [...] son Santiago Jече, pequeños pueblos situado en los contrafuertes de la montaña de Jocotitlán, a pocos kilómetros del pueblo otomí de San Bartolo Morelos, y Sila, hacienda cercana a Malacota. A partir de allí, la frontera se dirige hacia el oeste y el noreste, pasando por Santiago Acuíxilapa, Atlacomulco y Temascalcingo. Se habla mazahua en los pueblos que [se acaban] de citar, en los municipios de Ixtlahuaca, Atlacomulco, San Felipe del Progreso, Temascalcingo, y El Oro, y en el sur del municipio de Acambay, hasta Pueblo Nuevo (Soustelle, 1993, p. 270).

[...] al oeste se diluye en una importante población mestiza. Se habla [mazahua] en Tlalpujahuá (Michoacán) y en diversos pueblos del distrito de Zitácuaro [...] Hay que alcanzar la meseta para encontrar pequeñas rancherías del municipio de Villa Victoria, junto a [sitios] donde se habla el náhuatl [...] El mazahua se habla en el municipio de Ixtapan del Oro [y] en Valle de Bravo [en donde casi ha desaparecido] (Soustelle, 1993, p. 270).

Hoy en día, la zona limita con municipios como Acambay, Timilpan, San Bartolo Morelos, Zinacantepec, Amanalco de Becerra, Toluca, Temascaltepec, Santo Tomás de

los Plátanos, Toluca, Temoaya, Jiquipilco, Ocampo, Angangueo, Susupuato, Tlalpujahua y Zitácuaro, en Michoacán (Segundo, 2014, p. 36). Esta región ocupa el 28.4% de la superficie total del Estado de México, abarcando 6,068.71 km.



Referencia: <https://imagenesnoticias.com/mapa-republica-mexicana-mapas-de-mexico-con-nombres/>, <https://descargarmapas.net/mexico/estado-de-mexico/mapa-estado-de-mexico-municipios>

La delimitación con otros municipios permite diferenciar a los mazahuas de grupos como los otomíes, matlatzincas, ocuiltecos y nahuas, mientras que internamente se identifican dos nichos culturales y ecológicos: los habitantes de los llanos al norte y los moradores de los montes al sur. Los habitantes de los llanos, conocidos como “yo meb’atji”, abarcan municipios como Jiquipilco, Ixtlahuaca, Jocotitlán, Atlacomulco, Temascalcingo, San Felipe del Progreso, San José del Rincón y El Oro. Su geografía se caracteriza por llanos y planicies escalonadas a ambos lados del río *Ndareje*, también conocido como Agua Grande o Río Grande (Segundo, 2016, p. 40).

La zona del sur, habitada por los “*Yo mentr’eje, yo mentr’e o yo me’ch’eje*”, dueños de los montes, abarca principalmente Valle de Bravo y se caracteriza por su topografía montañosa y vegetación exuberante propia de los bosques. Aunque escasos en asentamientos, esta área se considera la cuna de los mazahuas y conserva el idioma antiguo.



Fuente: <https://descargarmapas.net/mexico/estado-de-mexico/mapa-estado-de-mexico-municipios>

De ambas zonas, la presente investigación, solo se enfoca en los municipios de San Felipe del Progreso, San José del Rincón, El Oro, Jicotitlán, Ixtlahuaca y Temascalcingo, seleccionados debido al conocimiento previo establecido con informantes de esta área, lo que facilita la profundización en detalles particulares de los relatos, como aquellos relacionados con la menstruación y ciertas partes del cuerpo.

La presente investigación adopta el concepto de mito según el Estructuralismo Francés, el cual, como se expone en la introducción, concibe al mito como una narrativa verídica que explica tanto los orígenes de hábitos, costumbres y formas de existir en el mundo, como las estructuras internas que caracterizan a una sociedad determinada.

Es esencial destacar que, según lo planteado por Lévi-Strauss (1995), estas narraciones poseen dos dimensiones temporales: una diacrónica, que permite su observación a lo largo de la historia, y otra sincrónica, que se refiere a su uso en momentos específicos. Además, se añade una tercera dimensión de carácter absoluto, destinada a nombrar el instante en que el mito tiene su origen. Como es conocido, los mitos surgen en tiempos no rastreables, propios de lo inmemorial. Este tiempo sin medida busca visibilizar que el mito no solo forma parte del devenir cotidiano e histórico de los habitantes de ciertas regiones, sino que configura tiempos distintos, tiempos de lo absoluto.

El reconocimiento de estos espacios temporales orienta los principios metodológicos de la presente investigación. Se proponen dos ejes de análisis: en primer lugar, un análisis

vertical o sincrónico de los mitos; y en segundo lugar, un análisis horizontal o diacrónico de los mismos. El carácter de objeto absoluto impregna ambos momentos, y no se asigna un tercer espacio para su observación, ya que, como se mencionó anteriormente, corresponde a un tiempo imposible de medir, y es precisamente esa imposibilidad de medición la que confiere al mito su permanencia, abarcando pasado, presente y futuro.

Principio de verticalidad

Este principio alude al uso contemporáneo del mito. Dentro de la región mazahua, es relevante señalar que algunos mitos se transmiten de manera fragmentada, es decir, se narran solo pequeños segmentos de la historia en lugar de la versión completa. La aproximación a la mitología mazahua se llevó a cabo mediante entrevistas semiestructuradas a individuos de dicha región, específicamente de los municipios de San Felipe del Progreso, San José del Rincón, El Oro, Jocotitlán, Ixtlahuaca y Temascalcingo. Todos los participantes hablan alguna variante del mazahua (*trjo o tjo*), y el rango de edad oscila entre los 17 y los 60 años, con participación tanto femenina como masculina.

En el municipio de San Felipe del Progreso se llevaron a cabo un total de 17 entrevistas, distribuidas en distintas localidades: tres en Cabecera, una en Emilio Portes Gil, diez en San Juan Jalpa, dos en San Nicolás Guadalupe y una en Rioyos Buena Vista. La aproximación a este municipio se realizó a través de informantes clave provenientes de San Nicolás Guadalupe, Rioyos Buena Vista y Cabecera, seguido de otros informantes conocidos por los primeros.

En el municipio de El Oro, se realizaron tres entrevistas, estableciendo relaciones previas con los informantes de la región gracias a trabajos anteriores aplicados en la zona. Esta proximidad con los informantes permitió continuar con la observación y generación de diálogo.

En el municipio de Jocotitlán, se llevaron a cabo tres entrevistas específicamente en la región de San Miguel Tenochtitlán. Similar al caso del municipio de El Oro, se establecieron nexos previos gracias a investigaciones anteriores y al trabajo de campo realizado en la zona durante el año 2016.

En el municipio de Ixtlahuaca se realizó una entrevista, y en Temascalcingo se llevó a cabo otra entrevista con uno de los informantes más relevantes de la investigación. Este informante no solo proporcionó datos a través de las charlas, sino también a través de libros que escribió sobre la región.

Entre los mitos más citados se encuentran aquellos que abordan temáticas como las brujas, la serpiente, la Luna y elementos naturales, como las montañas y sus partes femeninas (pechos, cabello, cabeza, vientre, etc.), así como sus componentes, como la nieve ligera y el aire. Otro tipo de mitos referidos, junto con los mencionados, narran la aparición o la importancia de ciertos animales y plantas.

Una vez sondeado el terreno respecto a los mitos más conocidos dentro de la región, se aplicó una segunda entrevista en la que se enfatizaron ciertos temas, a saber:

Figura 2. Mitos

<p>Origen del mundo y la humanidad</p> <ul style="list-style-type: none"> - Origen de los mazahuas -Origen de los cerros, las montañas, los montes, el río, el agua. -Origen de plantas (comestibles, medicinales, de ornato). -Origen de la fauna. 	<p>Noción de tiempo</p> <ul style="list-style-type: none"> -Principio de lo diurno y lo nocturno 	<p>División dual primaria</p> <ul style="list-style-type: none"> -Noción de su -Características corporales -Sustancias y otros principios 	<p>Estructuras emergentes</p> <ul style="list-style-type: none"> -Zana -Sibi
---	---	--	--

Elaboración propia

El tema *Origen del mundo y la humanidad*, tiene la intención de caracterizar el sistema de referencia mazahua, enfatizando en la idea que sobre el origen de las cosas se tiene. El segundo punto denominado *Noción de tiempo*, se aborda con la finalidad de establecer un principio de temporalidad, en este caso lo diurno y lo nocturno, que permitiera entender tanto la división de actividades así como los elementos que son prohibidos y permitidos durante ambos momentos. El apartado tres nombrado *División dual primaria*, tiene la intención de esclarecer los principios de diferenciación de lo femenino vs lo masculino, poniendo especial atención en los sufijos *su* (femenino) *nda* (masculino) así como las consecuencias prácticas que tal división establece. Por último, en lo trabajado a partir de las *Estructuras emergentes*, se recopilan los mitos de personajes o elementos como: *Zana* y *Sibi* que dan cuenta del surgimiento o la existencia de estructuras no duales.

Principio de horizontalidad

Con el reconocimiento de los mitos más frecuentemente compartidos en la región mazahua, se llevó a cabo un rastreo a partir de diversas fuentes documentales. El propósito de este análisis fue observar cómo ciertos principios de orden, reflejados en la mitología, no solo se configuran de manera sincrónica, sino que también persisten de manera diacrónica, es decir, a lo largo de la historia. Es este principio histórico el que da origen a modelos, relaciones y modos de convivencia particulares.

Las fuentes consultadas se han organizado en tres periodos clave: 1) El periodo colonial, representado por la “Doctrina y Enseñanza en la lengua mazahua”, un texto expedido el 18 de febrero de 1637; 2) Los escritos que abarcan desde 1900 hasta 2000, que incluyen textos publicados por la Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública, así como por el Instituto Lingüístico de Verano en Coordinación con la Secretaría de Educación Pública; y 3) Las publicaciones realizadas entre el 2000 y el 2020, que reflejan elaboraciones tanto de personas dentro de las comunidades mazahuas como de individuos externos. Esta división se basa en la datación de cada publicación y considera las lagunas en ciertos periodos; por ejemplo, la falta de textos escritos sobre mitología entre 1700 y 1800.

A continuación, se presenta una tabla con las fuentes revisadas:

Figura 3. Tabla de referencias

Período	Fuente	Mito	
Colonial	Consejo de la Majestad y del Real de las Indias (1637) <i>Doctrina y enseñanza de la lengua mazahua: De cosas muy útiles y provechosas para los ministros de doctrina y para los naturales que hablan la lengua mazahua, México.</i>	Origen de lo mazahua	
1900-2000	Instituto Lingüístico de Verano	La raza mazahua (1940)	Las estrellas
		Vocabulario Mazahua (1954)	Todos los temas
		El coyote y el zopilote (1954)	De animales
		Jñi Cuento de animal (1971)	De animales
	La Dirección General de Asuntos Indígenas de la Secretaría de Educación Pública	Cuentos de coyotes (1967)	De animales
	Galinier, Jacques (1984) El depredador celeste: notas acerca de los sacrificios en los mazahuas en <i>Journal de la Societé des Americanistes</i> , traducción de Angela Ochoa, disponible en: http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/15735/14946 .	<i>Zana</i>	
2000-2020	Segundo Romero, Esteban Bartolomé (2002) “El culto al fuego, ayer y hoy: un testimonio del pemsamiento cosmogónico, te’e’k’o ñatjo jñatjo (mazahua)” en <i>Expresiones Antropológicas</i> , (15) 46-53.	<i>Sibi</i>	
	Galinier, Jacques (2006) <i>EL PANOPTIKONMAZAHUA VISIONES, SUSTANCIAS, RELACIONES</i> , México: Universidad Nacional Autónoma de México.	<i>Zana</i> De sustancias y otros principios	
	Segundo Romero, Estaban Bartolomé (2014) <i>Etnografía mazahua: en el cruce de los caminos</i> , Consejo Nacional para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México, Toluca Lerdo, Estado de México.	Todos los temas	

2000-2020	Segundo Romero, Esteban Bartolomé (2016) <i>Las serpientes: entre el relato y el imaginario colectivo Teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua</i> Secretaria de Educación del Gobierno del Estado de México, Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México, Toluca Lerdo, Estado de México.	K'ijimi
	Figueroa Serrano, David (coord.) (2019) <i>La tradición oral de las comunidades mazahuas del Estado de México Narrativa de la percepción del entorno natural y sobrenatural</i> , FOEM, CEDIPIEM, Toluca Lerdo, Estado de México.	Todos los temas

Elaboración propia

Mitos: fragmentos de un conjunto significativo

El mito desde los fundamentos del Estructuralismo Francés

El mito ha sido objeto de análisis a lo largo de la historia por diversas disciplinas, entre las que destacan la filosofía, la antropología y el psicoanálisis. Dentro del ámbito de la antropología, el término ha sido discutido desde corrientes teóricas como el funcionalismo, el estructuralismo francés y la fenomenología.

Antes de adentrarnos en el análisis del mito desde las perspectivas antropológicas, es esencial abordar su origen etimológico, como señala Kirk (1971), siendo un punto de partida tradicional. La palabra “*mytho*,” de origen griego, abarca dos significados: primero, como un relato o argumento de una obra teatral; segundo, según Platón, como el acto de contar una historia o transmitir algo a través de un relato. Profundizando en esta segunda acepción, se observa que el mito no se limita solo a la historia narrada, sino que abarca la acción misma de transmitirla. Diversos antropólogos concuerdan en que el mito va más allá de ser simplemente un relato, buscando, según la perspectiva teórica adoptada, perpetuar formas de vida, modelar principios y normas, o estructurar el conocimiento.

Desde lo investigado por Malinowski (1993), representante del funcionalismo, la definición de mito ha sido abordada por diferentes escuelas de pensamiento, como la Escuela de la Mitología Natural y la Escuela de los Intérpretes Meteorológicos. Estas corrientes sugieren que el mito se formula alrededor de elementos naturales, buscando la contemplación artística y poética del entorno. Sin embargo, el autor antes citado argumenta que ninguna de estas líneas de pensamiento captura la importancia social y moral que el mito desempeña en ciertos grupos.

Malinowski (1993) sostiene que el mito va más allá de consideraciones artísticas o científicas, surgiendo como respuesta a necesidades regionales, ya sean morales, sociales o religiosas, promoviendo la cohesión y la continuidad cultural.

Desde la perspectiva fenomenológica de autores como Mircea Eliade (2001), el mito se concibe como una historia verdadera que relata eventos primordiales que dieron forma al ser humano. Eliade argumenta que las narraciones mitológicas tienen su propia lógica y coherencia intrínseca, siendo más que meras expresiones artísticas o religiosas. El mito, según Eliade, posee un valor racional al transmitir valores y conocimientos específicos.

En contraste, autores como Leenhardt (1997) abordan el mito desde la individuación,

señalando que esta implica la separación del hombre del mundo que lo rodea, permitiéndole descubrir su propio cuerpo. La individuación, en este contexto, no dicta comportamientos, sino que corresponde a la liberación del pensamiento mítico.

Top of Form

Bottom of Form

Desde los fundamentos del Estructuralismo Francés, el mito sería el reflejo de cierto principio estructurante, que permite aprender e interiorizar las formas del actuar dentro de cierta región, perpetuando modos y hábitos de existencia en el mundo. Conocer y entender el mito posibilitaría tanto a los actantes pertenecientes a la región como a personas del exterior aproximarse a formas particulares de construir el conocimiento, ya que cada personaje, cada espacio y cada situación darían cuenta de elecciones mediadas por las lógicas internas del lugar.

Partiendo de lo anterior, el mito “va más allá del hecho histórico y las narraciones que lo componen no son aisladas, más bien [son el fragmento de un conjunto que en general significa]; es decir, las narraciones expresan una trama no sólo narrativa, sino de [ordenes] que se articulan en la discursividad” (Figueroa, 2019, p. 29). La transmisión y comunicación de los mitos, desde esta corriente teórica, implica una acción estructurada de la comunidad, en la que diversos “matices se interrelacionan al interpretar lo transmitido” (Figueroa, 2019, p. 29).

Lejos de excluir toda referencia al contexto, el conocimiento y la descripción de los mitos lleva a utilizar la información que provee el espacio en que se sitúa. Siguiendo tales argumentos la definición de mito puede resumirse en tres ideas principales: 1) es el mito el reflejo de un orden interior; 2) a partir de dicho orden se pueden dilucidar ciertos principios de organización; 3) tales principios de organización justificarían los modos de actuar, de ser y de estar en el mundo.

La importancia del mito en la región mazahua

Partiendo del argumento anterior, sería pertinente aclarar que lo que dota de orden al mito es la forma en la que se encuentra configurada la sociedad en la que se inserta, es decir, la combinación interior de los elementos del relato (personajes, lugares, acciones, etc.) guardan una correspondencia directa con la forma en la que la sociedad en general se encuentra organizada.

Los pobladores de la región mazahua reconocen con claridad la diferencia que existe entre narraciones falsas o fantasiosas, contadas con la finalidad de dejar una lección en los niños pequeños, de los mitos como historias reales que dan cuenta de la creación de diversas cosas. Cuando se hace referencia al surgimiento del mundo mazahua se describe la sucesión de tres eras. La primera perteneciente a los gigantes que por las fuertes ráfagas de viento quedaron tendidos en el suelo y su cuerpo puede ser reconocido en las montañas. La siguiente era de los enanos o *tsike* que debido a su tamaño no podían cargar las imágenes religiosas y por ello fueron olvidados, más nunca desaparecieron, viven debajo de la tierra en un pueblo reflejo del mazahua y por último los *mazahuas*, actuales pobladores de este mundo.

Todos los relatos recuperados de los testimonios mazahuas hablan del Río Grande o *Ndareje*, así como de las hazañas de *Menzheje*, *Xite* o las Sirenas. También relatan la existencia de seres cuidadores de la tierra llamados los *méjomu*, que pueden equipararse a una generación anterior a los mazahuas, en este caso, los *tsike*. Asimismo, abundan los relatos que mencionan a la Luna o *Zana* y al Sol o *Jyaru*, su compañero de andanzas.

El relato mítico generalmente va acompañado de otra serie de narraciones que

no necesariamente son mitos, pero que, en el contexto del origen de algo, pueden considerarse como anclajes del mito y, por ende, incluirse en la presente investigación. Por ejemplo, los relatos que tratan sobre brujas son generalmente considerados como leyendas, pero cuando narran el surgimiento de una nueva norma, una forma del cuerpo o la transformación de algo, pueden asociarse a los mitos.

Curiosamente, en la región mazahua, lo femenino adquiere una relevancia interesante. Procesos como la creación del tiempo, el origen de ciertas características corporales, la geología, el funcionamiento del astro celeste, el uso y la caracterización del fuego, y otros fenómenos, recurren a lo femenino para su configuración. La mayoría de los relatos mitológicos hacen referencia a este género, ya sea como personaje central o como personaje contextual.

Figura 4. Orden comunidad-mito



Elaboración propia

Asumiendo la idea de que lo femenino desempeña un papel intrigante dentro de la mitología mazahua, resulta necesario señalar que el principio de feminidad implica procesos sumamente complejos que se vinculan, según lo argumentado en la presente investigación, primero con una oposición a lo masculino y, en segundo lugar, con una complejización de dicha oposición dada por la intermediación o indeterminación de ciertos cuerpos.

La dimensión dual primaria

La importancia de lo diurno y lo nocturno

En el panteón mazahua, la cosmogonía describe la creación del mundo a partir de la pareja primigenia, divinidad suprema; en este caso representada por *Jyaru* a *Jens'e*, “venerable Señor del cielo” o “Señor, pequeño padre, abuelo” [*Ts'itata*]- o sea el Sol, simbolizado por el fuego-, y por *Ts'inana*, “honorable pequeña madre” [...] o “gran Señora Luna, abuela”; es decir, nuestro gran anciano Padre y nuestra gran Madre anciana (Segundo, 2014, p. 238).

El Sol es percibido como el elemento fecundante, como el dador de vida. Citando a

Galinier (1990) da cuenta de una entidad unidimensional, que representa un principio de pureza. De la misma manera que los seres humanos está sometido a un ciclo de desarrollo que lo lleva del nacimiento (en el Este) a la muerte (en el Oeste). Al medio día alcanza su cenit, un punto localizado al centro del tiempo.

Unido al astro diurno se hallan una serie de categorías interesantes. Es pensado en conjunción a lo masculino, ya que representa al padre de todo y de todos, es decir a *Ts'itata*. Otra cualidad atribuida a la categoría solar es el calor, que permite realizar actividades de labranza y de, como menciona Segundo (2014), oración. El sol, no presenta ambigüedad alguna, sus aptitudes y características son claras; siguiendo lo dicho por Galinier (1990) este suele ser comparado, para las zonas de la Huasteca Hidalguense, con la imagen de Dios, algo similar sucede en la región del grupo, que permite la analogía entre el astro diurno y la imagen católica.

El tiempo dominado por *Jyaru* o el Sol, desde lo dicho por Segundo (2014), abarca de las cuatro de la mañana a las ocho de la noche y tiene su punto cumbre al medio día, que es el momento en el que el astro se coloca justo en el centro del mundo. Este tiempo es utilizado para el trabajo en las milpas y en general el cuidado de la vida de los seres en la tierra. Otra actividad importante realizada durante el día es la preparación de alimentos. Al interior de los hogares mazahuas hay dos elementos indispensables, a saber, el altar y el fogón. El fogón o denominado en lengua *ngosibi*, "casa del fuego" está ubicado al interior de la cocina al ras del suelo y se compone de tres piedras sobre las cuales se coloca el comal para hacer tortillas, el resto de la comida, o calentar agua.

Si bien el fogón o *ngosibi* es utilizado para preparar los alimentos diarios dentro de la región mazahua es utilizado, también, en ceremonias que irrumpen el ritual ordinario del día a día, por ejemplo: bodas, bautizos, quinceaños y demás celebraciones.

Para nosotros el fuego es un elemento importante sobre todo en eventos como la boda, cuando uno se casa, después de la boda religiosa van a la cocina, donde en un tapete se sientan o arrodillan los papás de ambos novios, los padrinos y abuelos, les ponen un collar de flores rojas que funge como un lazo matrimonial, y en un jarro ponen flores y ponen la vela que significa el inicio del matrimonio de la pareja, este jarrón lo ponen en medio del fogón y después pasan al consejo, donde les aconsejan como vivir en familia, en sociedad, como criar a sus hijos. Y una vez que termina el consejo salen de la cocina bailando, cuando dan a las seis de la tarde más o menos, los novios, padrinos, papás y abuelos regresan a la cocina y nuevamente en el tapete se sientan y a los novios se les quita el lazo de flores que pusieron y se lo ofrecen al fuego o al fogón, lo hacen en forma de cruz y lo ponen en el fogón. Los padrinos, papás y abuelos dan las gracias a los padrinos, se abrazan como compadres y salen bailando (Angélica Lujano García, 2021, San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso).

El fogón suele ser considerado el centro de la casa y de las actividades matutinas. En el idioma de los mazahuas puede reconocerse una interesante analogía entre la idea del centro de la casa con el principio del centro del cuerpo, y del centro de la tierra. Cuando una persona quiere hacer referencia a la cintura hace uso de la palabra *ndesibi* que se traduce como "en medio del fuego" "es ahí donde se guarda la fuerza vital, la energía, la salud y el bienestar del resto del cuerpo" (Esteban Bartolomé Segundo Romero, 2021, Temascalcingo). Bajo la misma lógica, la posición en la que el Sol despliega con mayor fuerza sus rayos sobre la tierra, es en el cenit, a las doce del día, justo cuando el astro diurno a alcanzado la posición media.

A diferencia de lo que sucede con el término Sol en mazahua, que se escribe *Jyaru* y se transforma en *tata*, para referir al “Padre”, de la palabra *Zana* o Luna, se desprende directamente el elemento *na* y se duplica para formar la palabra *nana* “Madre”. Igual que el Sol, retomando lo dicho por Galinier (1990), es comparado con la imagen católica de Cristo, la Luna es equiparada a la figura católica de la Virgen de María, personaje que resguarda una serie de elementos nocturnos.

La Luna suele ser pensada bajo los principios de lo femenino, que revelan signos como: la sangre en general y la sangre menstrual en particular, la humedad, lo frío, oculto, oscuro, lo no visible o inclusive lo malo. La Luna no es definida, por los mazahuas, con tanta claridad como el Sol. Este astro suele estar envuelto por una serie de contradicciones y desencuentros que complejizan su caracterización, pero siguen representando un icono de feminidad.

Como menciona Bartolomé Segundo (2014) dentro del sistema de creencias, de la región mazahua, el período comprendido de las ocho de la noche, hasta las cuatro de la mañana es considerado como *tiempo malo*, pues corresponde a la etapa que denomina de la muerte del día; es en ese momento cuando de la oscuridad salen las almas a penar, espantando los noctámbulos, los duendes y las brujas por igual.

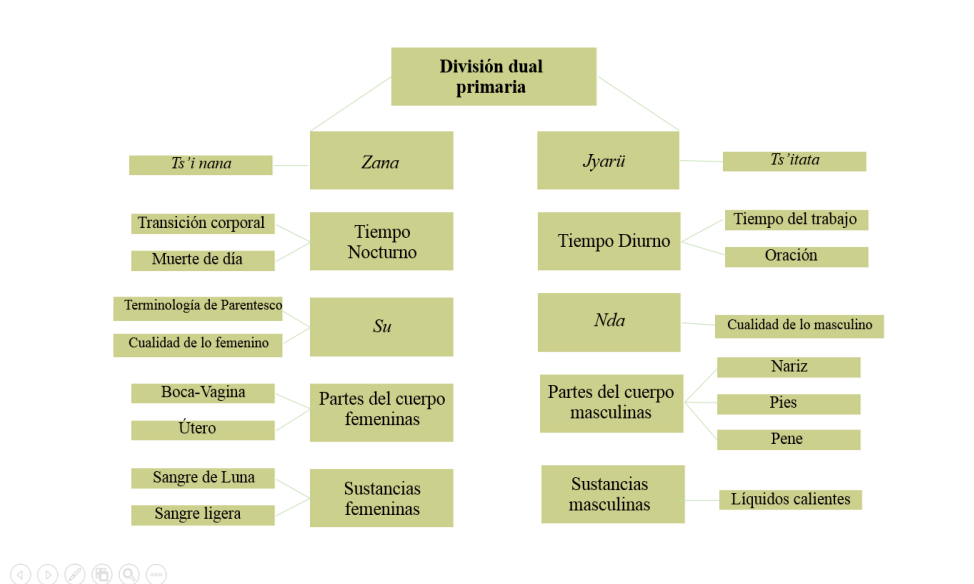
El personaje central de las cosas de la noche es *Zana* o la Luna, un ser que envuelve una complejidad no solo en su distinción sino en su accionar. Este ser permite reflexionar en torno a diferentes situaciones:

- Eventos de lo corporal entre los que se manifiesta la sexualidad. *Zana* se coloca como el eje depredador que succiona la sustancias o esencia masculina a través ya sea de la boca o de la vagina. La conjunción entre la boca y la vagina, es referenciada a lo largo de todo el espacio mesoamericano desde el mito de Chicomoztoc, propio del origen de los Toltecas y todas las tribus nahuatlacas² hasta las referencias otomíes y mazahuas³.
- Regula, también, el ciclo menstrual de las mujeres (tema que será tratado con mayor profundidad en apartados posteriores) y los demás medios acuosos dentro de la región *teetjo ñaatjo jñaatjo*-mazahua.
- Da cuenta, de las dinámicas de la muerte, a diferencia de lo que representa el astro diurno. *Zana* o la Luna lleva en sí, desde lo dicho por Galinier (1990) la marca del sacrificio de un animal que está configurado en las manchas del astro selenita. Según las tradiciones locales, podría tratarse de un borrego pequeño, de un venado-símbolo que puede asociarse a la etimología náhuatl de la palabra mazahua “las gentes del venado”-, de un Conejo, imagen ampliamente difundida entre todos las culturas mesoamericanas, o incluso de un perro.
- Permite reflexionar sobre el sueño, que conecta a los seres humanos y quizá a los demás seres, con universos distintos al terrenal, ya que se formula a los márgenes de la materialidad construida por el ser humano. El sueño es velado por *Ts'inana* y las canciones de cuna, nombradas *nanas*, lo demuestran.

2 La **castración física** constituía un miedo corriente entre los aztecas como en numerosos pueblos del continente americano. Se percibía a través del mito de la vagina dentada que presenta el órgano genital femenino como una boca llena de dientes castradores susceptibles de devorar el pene (Báez-Jorge, 2000a; 2000b; 2008; Carr-Gingerich, 1982). Frente a este peligro de emasculación, los hombres adoptaron algunas medidas cuya función no era sino —domesticar a la mujer, para retomar una expresión de (Galinier <1984a: 47-48; 1994: 116> citado en Balutet, 2011, p. 147).

3 La no distinción entre boca y vagina se presenta también, como ya se observó en el apartado anterior, a partir del acto de sembrar, que si bien no se manifiesta en el tiempo de lo nocturno si alude a la unión boca-vagina-succionar-comer-copular.

La posibilidad que brinda el espacio de lo nocturno comandado por *Zana* o la Luna, radica en cambiar de forma toda representación que de día se hace sobre las cosas, las personas, los espacios o los elementos de la naturaleza.



Elaboración propia

Las *tricksters* de la mitología mazahua

La materia mítica, expuesta hasta este momento, pareciera ofrecer la imagen de una estructura estable y bien determinada, conformada por los pares complementarios ejemplificados a partir de la pareja dual y sus particularidades. “Cuando ciertos estados de la empresa [hacen creer] que su objeto ideal ha adquirido una forma y una consistencia suficientes” (Lévi-Strauss, 1968, p. 13), se descubren otra serie de mitos que ponen en duda la impronta de orden dual.

La certidumbre que pudo haberse alcanzado desde el planteamiento de los opuestos complementarios se desdibuja al vincular el mito de la pareja primigenia con los mitos que se encuentran en torno a él, por ejemplo, los referentes a la Luna o *Zana* y los referentes al Sol o *Jyaru* y su carácter de ser caliente o de *Sibi*. Así los principios organizadores de la materia mítica revelan, progresivamente, otros tipos de orden. “Los temas se desdoblan hasta el infinito. Cuando se cree haberlos desenmarañado y tenerlos separados, simplemente se aprecia que vuelven a ligarse respondiendo a las solicitaciones de afinidades imprevistas” (Lévi-Strauss, 1968, p. 15).

Los mitos unidos al de la pareja primigenia dan cuenta de la estabilidad del principio de masculinidad contenido por el Sol o *Jyaru* y expone la inestabilidad del orden femenino representado por la Luna o *Zana*. Exponiendo una especie de unidad sobre lo masculino y de contradicción, inestabilidad, mediación de lo femenino. Es así como lo masculino hace pensar en la tranquilidad y lo femenino en el peligro y la alteración constantes, el miedo, la incertidumbre y algo más complejo que lo binario.

Lo femenino dentro del territorio *mazahua*, representado por algunas figuras como

Zana o *Sibi* o múltiples seres transformados por la influencia de *xoma* -la noche-, conjugan la noción de lo *trickster*, es decir, seres que no permiten hacer uso de los principios binarios para su caracterización. Dichos seres posibilitan la emergencia de estructuras no duales, sino intermedias o indeterminadas.

Zana: el astro selenita

La Luna, desde lo ya citado en párrafos precedentes, se une al principio femenino de fecundación, embarazo, parto, en consonancia con la producción de Sangre de Luna y la manipulación de los medios acuosos. La Luna sería, en ese sentido, el emblema de la feminidad. Pero recuérdese que bajo la influencia de *xoma* esta adquiere características de lo *trickster*.

La Luna representa, dependiendo la fase en la que este, una boca entre abierta, es también un lugar de captura, succión y manducación. Siguiendo lo dicho por Galinier (1990) la boca se encuentra unida al principio del deseo, que en el idioma mazahua se nombre *ne'é*. Es bajo dicho término *ne'e* que *Zana* comienza a manifestar su ambigüedad, ¿qué es lo que la boca entre abierta de la Luna desea?, ¿por qué el deseo se convierte en un catalizador de lo *trickster* para *Zana*?

La idea del deseo modifica algunas de las cualidades impuestas de primeridad a *Zana*. Lo que *Zana* desea es ingerir sangre y alimento. Durante los eclipses o en ciertas fases de *Zana* como *Nizhi Zana*, esta devora los labios de los bebés en el interior del vientre de sus madres, haciéndolos nacer con paladar hendido. Es, también, a partir de su reflejo en ríos, lagos, pozos o diversos medios pluviales que *Zana* caza y captura a los animales, dando cuenta de ello a partir de las figuras que de su cara pueden descifrarse.

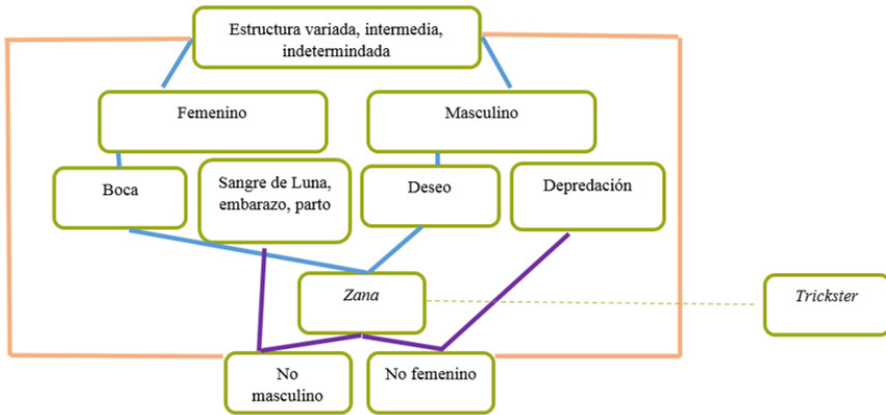
Es necesario aclarar que cuando se habla de la noción de deseo esta se concibe bajo los principios genéricos. Según lo dicho por Fagetti (2002) el deseo que proviene de los elementos masculinos es insaciable e incontrolable respondiendo a su carácter de ser caliente. Por otro lado, el deseo que pudiese manifestarse desde lo femenino es controlable respondiendo a su carácter de ser frío. El deseo que *Zana* expone se aproximaría más al masculino, ya que esta no puede controlar, y tampoco busca hacerlo, su necesidad de sangre, animales y partes del cuerpo de los bebés.

A pesar de que la boca es considerada como una parte del cuerpo femenina, la función de dicha boca, a partir de su equiparación con el deseo masculino, deja de ser femenina. El deseo se convierte en el medio que transforma una parte del cuerpo considerada como femenina en algo mucho más complejo, híbrido o mezclado. A su vez *Zana* deja de representar un ser puramente femenino para convertirse en algo más, a saber, una *trickster*.

El lenguaje del deseo se convierte, como menciona Galinier (1990) en el centro de una serie de códigos ocultos que constituyen una voz secreta al margen de la división dual primaria. Es decir, la modificación que el deseo y la depredación hacen sobre la boca, complica la clasificación de dicha parte del cuerpo en términos binarios.

Bajo esa lógica, la transgresión de los estándares genéricos no se da solo por la modificación literal de alguna parte del cuerpo (torcimiento, desmembramiento, etc.) sino por el cambio de función o cualidad que dicha parte del cuerpo ostente.

Figura 5. Zana



Elaboración propia

Por otro lado, *Zana* como protagonista de *xoma* es la que propicia que otros seres con los que cohabita transformen su cuerpo. Durante *Nizhi Zana* los trabajos de brujería son más efectivos, y a lo largo de todas sus fases *Zana* es la espectadora y cómplice de la transformación de *sibi* “fuego” en *Sibi* “luz, bruja”.

Sibi: la lumbre, el fuego, la bruja

Es el espacio de *xoma* el que permite toda transformación masculina en una cualidad o mezcla con lo femenino. *Sibi*, la mujer pájaro o la bruja hace uso de la noche para modificar su corporalidad:

Hace tiempo, en Santa María Citendejé, había una muchacha que era bruja. Ella se casó con un joven muy bueno y se fueron a vivir a la casa de él. El joven salía a trabajar cada semana a Ciudad de México, cuando regresaba el fin de semana traía pollo rostizado, fruta, verdura, entre otros alimentos, para comer con su esposa; sin embargo, ella se negaba a comer eso, ella contestaba: “Quiero un taco de lo que come mi mamá”, y él le preguntaba: “¿Qué come tu mamá?”. “Pues un taco de lo que come ella”, respondía la esposa. El joven, preocupado por no saber qué comía su esposa, un día les comentó a sus amigos y ellos le dijeron que su esposa no obraba bien, por lo que le recomendaron que la espicara.

Le dijeron: “Haz de cuenta que te vas para México y te regresas”. Entonces los amigos y vecinos le avisaron la hora en que su esposa iba con su mamá y él se fue. En la tarde, cuando la esposa fue a ver a su mamá, el joven la siguió. Se asomó por la ventana y vio a las mujeres entrar a la cocina. Luego, las mujeres se quitaron sus manos, pies y ojos, se pusieron patas y picos de guajolote y alas de petate; sus partes humanas las enterraron en el tenamaztle (parte más honda del fogón). Enseguida se fueron volando en busca de alimento. El esposo entró a la cocina y quemó los ojos, pies y manos de las mujeres. Luego, encontró un cántaro a un lado del fogón lleno de sangre que chupaban de los niños y lo tiró en la lumbre. Después, esperó en un lugar donde no lo pudieran ver, enseguida llegaron las brujas hablando en mazahua. Cuando regresaron a su casa decían: *ngua, pie, dyé’e, manos, cho’o, ojos.*

Llamaban a las partes de su cuerpo, para ponérselas, pero estas no regresaron. Las mujeres buscaron por la cocina las partes de su cuerpo y notaron la presencia del joven. La esposa se escondía porque no quería que la viera en esa forma. “Esto es lo que comía tu mamá”, dijo él. La bruja no respondió y como no pudieron regresar a su forma humana, ambas quedaron convertidas en guajolotas y se fueron volando y nadie dio razón de estas personas (Testimonio oral de la señora María Concepción López, Santiago Casandéjé, Jocotitlán; Estado de México, 2014 citados en Figueroa, 2019, p. 107).

Si bien la mujer transforma y mezcla su cuerpo con el de un guajolote, es el principio de *sibi*, pensado bajo los términos de lo masculino, lo que en realidad se modifica. Las partes del cuerpo que *Sibi* deja en el *ngosibi* son: los pies, los brazos, los ojos, en ocasiones la piel. La facultad del desmembramiento corporal da cuenta de la ruptura de una norma, la transgresión de un estándar de sexualidad o la modificación de un principio genérico.

Los pies, desde la división dual primaria, forman parte de lo masculino, en ese sentido la modificación que *Sibi* hace de estos está pensada en el mismo orden “masculino”. Las mujeres que se transforman en mujeres pájaros quitan completamente los pies de su cuerpo y los cambian por las patas del guajolote, o solamente giran sus pies dejando los talones al frente y los dedos en la parte de atrás. Se sabe que llegan a irrumpir en las casas porque sus huellas quedan marcadas al revés sobre los tejados.

Otro de los rasgos considerado, por la división dual primaria como masculino, es la nariz. Las mujeres mayores que son las que, por lo general, se transforman en brujas también cambian la forma de su nariz por un pico. La idea de lo puntiagudo podría equipararse con un principio masculino unido al pene y la noción de lo exterior o lo expuesto, pero también se vincula con la palabra *súsún* contiene “la cualidad de lo femenino” que es *su*.

En diversas zonas del poblado, como menciona Figueroa (2019), se cuenta que la bruja sale durante la noche en busca de su alimento, pero no usa los pies como cualquier persona, ya que esta toma la forma de una bola de fuego que se desplaza a través del bosque y sobre los tejados de los hogares. Se dice que lleva los brazos estirados y su cabello va dejando lumbre *sibi*, se mueve con una rapidez inusual. Se cuenta que este ser toma la lumbre del fogón y la introduce en su vientre es justo este proceso el que permite que pueda brillar durante *xoma*.

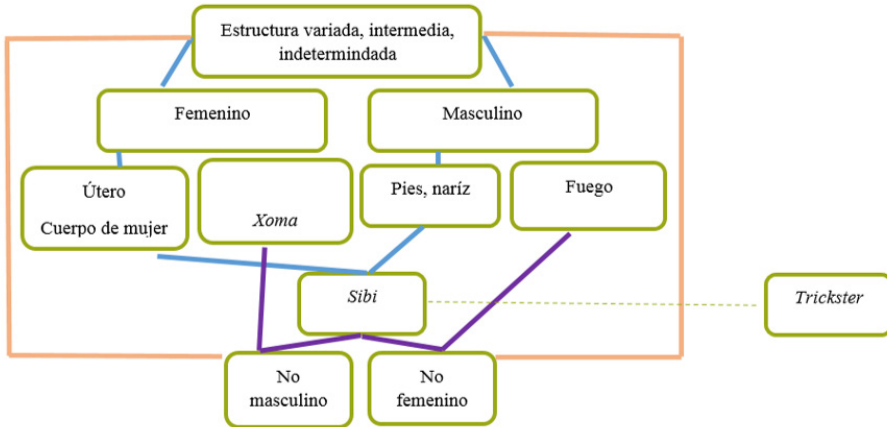
Como ya se ha mencionado, en los ejemplos referentes a *Zana*, *Sibi* engulle literalmente el fuego, para convertirse en la bola luminosa que surca los cielos, toma todo el calor contenido en las brasas del fogón para convertirlo en luz. La contención en el útero, rasgo femenino, del fuego *sibi* provoca un choque de principios que le permite a *sibi* “fuego” transformarse en *sibi* “luz o luminosidad”, tal encuentro genera una ambigüedad entre ambas cualidades “femenina y masculina”. El útero que es posesión del cuerpo de *Sibi* desde la división dual primaria debería cubrir la función de generar vida, vía los procesos de embarazo, parto y puerperio, sin embargo, es utilizado para transformar a la mujer en un ser luminoso que tiene como fin quitar la vida a los bebés para poder succionar su sangre.

La transformación de *Sibi* permite observar que su cuerpo y su actuar son resultado de una interesante mezcla entre características animales, humanas, naturales, pero sobre todo entre elementos propios de lo femenino y lo masculino. *Sibi*, desde lo sostenido por la mitología, responde a lo *trickster*.

El esquema impuesto por la oposición dual (Luna-Abajo-Tierra-Oscuro-Malo-No visible-Oculto-Mujer-Femenino-Frío- Noche- Húmedo-Sangre-Boca-Presa vs Sol-

Arriba-Cielo-Luminoso-Bueno-Visible-Expuesto-Hombre-Masculino-Caliente-Día-Seco- Semen-Nariz-Depredador) sería socavado por la transformación que *Sibi* sufre, reconfigurando muchas de las categorías entendidas como femeninas a partir de la adición a estas de rasgos masculinos.

Figura 6. *Sibi*



Elaboración propia

Consideraciones finales: ¿En qué radica la importancia de un mundo mazahua más que binario?

A lo largo de la presente investigación se han expuesto los tipos de estructuras que se reflejan a partir de los mitos mazahuas, en las que se involucra lo femenino. La primera nombrada *dualista*, generada por los mitos de la pareja primigenia y de la pareja de volcanes, que implicó la comprensión de elementos desde categorías que se oponen y al mismo tiempo se complementan. Este tipo de estructura fue utilizada para la caracterización y conformación del género, ya que permitió distinguir lo que corresponde a lo femenino y lo que corresponde a lo masculino.

Figura 7. División de la corporalidad y cualidades por género

Femenino	Masculino
<i>Zana</i>	<i>Jyaru</i>
Noche	Día
<i>Su</i>	<i>Nda</i>
Boca	Naríz
Vagina	Pene
Útero	Pies
Presa	Depredador
Sangre de Luna, Sangre Ligera	Líquidos calientes

Deseo controlable	Deseo incontrolable
Lumbre	Luz

Elaboración propia

Dicha división no representó, para la presente investigación, más que una antesala que ayudó a comprender procesos más complejos de configuración, es decir, que el principio de organización binaria se nombró solo con la intención de reconocer la división y a partir de ello establecer formas de modelación mucho más complejas que las mitades opuestas.

El tipo de estructuras nombradas, en este texto, como intermedias o indeterminadas representadas por los mitos referentes a *Zana* y a *Sibi*, permitieron observar la irrupción de ciertos elementos, factores o variables que trastocan la establecida división primaria. Los componentes fundamentales de este tipo de estructuras hicieron posible reconocer “la naturaleza heterogénea de ciertos símbolos que [sirvieron] para expresar la antítesis de las mitades” (Lévi-Strauss, 1995, p. 183).

El elemento modificador de la estructura dual, para la presente investigación, estuvo dado por el principio de lo *trickster*, entendido como el personaje o actor que dentro de los mitos socava el orden general. Si bien desde la noción de lo *trickster* se reconoció la existencia de ciertas oposiciones, también se reconoció la posibilidad de hacer uso de la oposición para formar algo mucho más complejo.

Las figuras de lo *trickster*, al interior de la región mazahua abrieron la discusión sobre la idea de lo femenino y de lo masculino como categorías perfecta y acabadamente delimitadas. *Zana* y *Sibi* se convirtieron en los referentes para hablar sobre lo femenino mezclado con lo masculino no solo en términos corporales, sino de cualidad, de acción, de función entre otras cosas. Ambas dejaron de ser solo Luna y Fuego para convertirse en depredadoras, cazadoras, consumidoras de sangre, embaucadoras y seres pensantes que crean estrategias.

Noche-*Zana*-Deseo incontrolable-Depredadora

Noche-*Sibi*-Naríz-Modificación Corporal (pies)-Lumbre-Útero-Depredadora

La idea de lo *trickster* sirve no solo para pensar al personaje mismo como fundamento de la complejidad, sino como elemento que trastoca las estructuras de oposición o dualidad y crea nuevas estructuras, a saber, intermedias-indeterminadas. Las discusiones surgidas en torno a la dificultad de encasillar un cuerpo al interior de un género aparecen no solo con los cuestionamientos hechos por la modernidad, guiada por teorías como el posestructuralismo, sino con las interrogantes planteadas desde los pueblos originarios que, a través de sus mitos relatos y cosmovisión muestran la importancia de las múltiples conexiones y a su vez los resultados que de ellas se desprenden, a saber, mundos más que binarios.

Referencias:

Fuentes primarias

Entrevista realizada por Karla Paola López Miranda a Angélica Lujano García, 2021, San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso.

Fuentes secundarias

- Faggetti, A. (2002). *Tetzonhuehue: El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México: Plaza y Valdés.
- Figueroa, D. (2019). *La tradición oral de las comunidades mazahuas del Estado de México: Narrativa de la percepción del entorno natural y siconatural*. Toluca, Estado de México: Fondo Editorial del Estado de México.
- Gómez García, P. (1976). La estructura mitológica en Lévi-Strauss. *Teorema*, VI(1), 119-146.
- Galinier, J. (1990). *Configuración del espacio social*. En J. Galinier, *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma del México. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Instituto Nacional Indigenista.
- Galinier, J. (1990). *El depredador celeste: Notas sobre el sacrificio entre los mazahuas*. *Anuales de Antropología*, 27(1), 251-257. Recuperado de <http://www.resvistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/15735/14946>
- Kirk, G.S. (1971). *El mito: Su significado y sus funciones en las distintas culturas*. Barcelona: Barral Editores.
- Leenhard, M (1997). *Do Kamo: La persona y el mito en el mundo Melanesio*. España: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (2012). *Mito y Significado*. Madrid: Alianza Editorial. (Primera Edición).
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología Estructural*. España: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. España: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas: Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Malinowski, B. (1993). *Magia, ciencia y religión*. España: Planeta Agostini.
- Romero, E.B. (2016). *Las serpientes: Entre el relato y el imaginario colectivo Teetjo ñaatjo jñaatjo-mazahua*. Toluca, Estado de México: Fondo Editorial del Estado de México.
- Romero, E.B. (2014). *En el cruce de los caminos: Etnografía mazahua*. Toluca, Estado de México: Consejo Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas del Estado de México.
- Soustelle, J. (1993). *La familia otomí-pame del México central*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos Fondo de Cultura Económica.