

eróticas en los primeros tratados modernos, y los "indicios", en donde los métodos de Sherlock Holmes juegan un papel destacado. Ginzburg escribe un balance crítico sobre el pensamiento de Dumézil, cuya obra sobre las primeras bandas guerreras germanas reflejaba, según Ginzburg, cierta simpatía por el movimiento juvenil de Hitler. Luego observa que Sigmund Freud no llegó a reconocer las impresionantes similitudes entre el sueño de un paciente (el "hombre lobo") con el antiguo mito de los lobizones. Los ensayos son tan amplios, tan ricos y tan provocativos que una reseña amplia podría llegar a ser tan larga como el mismo libro.

Ginzburg sigue convencido de que los textos dialogados, no obstante sus enormes dificultades, nos

pueden informar sobre las culturas populares. La situación de los jueces de la Inquisición, que querían entender a los acusados, no es muy diferente a la de los antropólogos modernos y no hay que desechar sus archivos por irremediablemente parciales. Ginzburg cree que los historiadores no sólo pueden, sino que deben, recurrir a los indicios para acceder a realidades ocultas. Más problemática es la fe de Ginzburg en las comparaciones formales o morfológicas de los cuentos, los mitos u otros elementos culturales, los cuales prescinden de las conexiones cronológicas e inclusive geográficas. Los historiadores, esto es lo que Ginzburg parece decir, necesitan revisar sus archivos y pensar en términos "acrónicos". Esta eliminación

del contexto cronológico es un desafío claro al método histórico tradicional. ¿Puede existir una historia sin tiempo? Aún está por evaluarse si tiene algún mérito este argumento de Ginzburg. El esperado estudio de Ginzburg sobre el sabat de las brujas, que yo no he visto aunque ya fue publicado, habrá de servir para encontrar una respuesta.

Notas

¹ Carlo Ginzburg, *Miti, emblemi, spie: morfologia e storia*, Einaudi, 1986. Carlos Catroppi tradujo al español este mismo título: *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Gedisa, 1989.

Tomado de *The Journal of Interdisciplinary History*, invierno 1991. Traducción Antonio Saborit.

Marija Gimbutas y las diosas de la Vieja Europa¹

Rodrigo Martínez

Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 B.C. Myths and Cult Images*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1982, 304 pp. Hay edición inglesa, Londres, Thames and Hudson.

La destacada arqueóloga lituana Marija Gimbutas comenzó especializándose en la prehistoria de la Europa oriental. Su primer libro sobre el tema data de 1956.² Nueve años después publicó su estudio sobre la Edad de Bronce en Europa

central y oriental,³ en el que avanzó de manera decisiva en la resolución del viejo problema del foco de la cultura indoeuropea y de su expansión a Europa a partir aproximadamente del 4000 a.C.⁴ Marija Gimbutas se propuso ubicar la tierra de origen de los protoindoeuropeos en las estepas del sur de Rusia y Ucrania, solución que acepta hoy buena parte de los especialistas.⁵ Gracias a estas investigaciones, Gimbutas pudo abordar el problema, tal vez aún más importante, de la religión, la ideología y las formas de vida de los pueblos

del sureste europeo durante el Neolítico, antes de la invasión indoeuropea.

Marija Gimbutas expuso los resultados de su investigación en 1974 en una obra fundamental: *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000-3500 B.C.*⁶ Y en 1982 publicó una segunda edición, actualizada, de este mismo libro, con una significativa alteración del título para adecuarlo mejor a su contenido: *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 B.C. Myths and Cult Images.*⁷ Las diosas primero y los dioses después.

Este cambio dio fuerza a la idea según la cual la cultura preindoeuropea de la llamada "Vieja Europa" se caracterizaba por "el dominio de la mujer en la sociedad y por la adoración de una Diosa que encarnaba el principio creativo como Fuente y Dispensadora de Todo. En esta cultura, el elemento masculino, humano y animal, representaba poderes espontáneos que estimulaban a la vida, pero no la generaban (*spontaneous and life-stimulating —but not life-generating— powers*)".⁸

Durante un tiempo algunas intelectuales y militantes feministas buscaron fundamentar históricamente su lucha postulando la existencia de una fase matriarcal comunitaria en la historia de la humanidad. Se basaban por lo general en las teorías de J.J. Bachofen (1815-1887) expuestas en *Das Mutterrecht* ["El derecho materno"] (1861) acerca de que hubo, después de la promiscuidad de la horda primitiva y antes de la patriarcal antigüedad clásica, una ginecocracia igualitaria, libertaria y pacifista, que practicaba el culto de una madre prístina telúrica [*tellurische Urmutter*].⁹ De manera parecida, el marxismo buscaba corroborar la validez del comunismo científico postulando la existencia histórica de un comunismo primitivo. El feminismo vino a radicalizar este planteamiento al ligar el comunismo con el matriarcado, o en términos más generales, con el problema de la relación entre los sexos, siguiendo en esto al joven Marx, que cifró el nivel de cultura de una sociedad en la calidad de la relación entre hombre y mujer.¹⁰

Sin embargo, las investigaciones históricas no parecían confirmar la existencia generalizada de una fase histórica de comunismo primitivo o de ginecocracia igua-

litaria y pacifista, y estas teorías fueron siendo abandonadas. En realidad, por lo demás, no había necesidad de fundamentar en un pasado remoto la justicia de una aspiración presente.

Entonces sucedió que las apolíticas excavaciones de Marija Gimbutas vinieron a replantear la cuestión al asentar que la Vieja Europa tenía "una cultura matrifocal y probablemente matrilineal, agrícola y sedentaria, igualitaria y pacífica".¹¹ Esta sociedad agrícola ideal no fue una utopía porque fue real: existió en la Europa suroriental a partir del 6500 a.C., hasta que fue destruida, entre 4000 y 2500 a.C., por varias oleadas de invasores indoeuropeos, pastores guerreros provenientes de las estepas rusas.¹²

Gimbutas llegó a estas conclusiones tras examinar unas 30 mil pequeñas figuras de barro, mármol, hueso, cobre y oro, además de enormes cantidades de vasijas rituales, altares, equipo sacrificial, objetos con inscripciones, modelos reducidos de templos en barro, templos verdaderos y pinturas en vasos o en las paredes de los santuarios. Estas figuras presentan una creciente riqueza figurativa y, sobre todo, un alto sentido simbólico, que Gimbutas busca desentrañar.

El análisis con radiocarbón le permitió fechar estas figuras, alterando de manera decisiva la cronología aceptada de la prehistoria europea. Para el 7000 a.C., Europa suroriental —a diferencia de sus vecinos de Europa del norte y del oeste— había superado ampliamente la fase aldeana incipiente. Contaba con grandes asentamientos urbanos, artesanos especializados, instituciones políticas y religiosas, así como con una escritura rudimentaria. Todo esto llevó a Gimbutas a concluir en la existencia de una auténtica civiliza-

ción, la civilización de la Vieja Europa, contemporánea y no derivada del foco civilizatorio de Medio Oriente.¹³

La civilización de la Vieja Europa, o civilización arcaica europea, como prefiere decirle Mircea Eliade,¹⁴ abarcó el territorio de lo que hoyes Grecia, Yugoslavia, Hungría, Rumanía, Bulgaria y partes de Italia, Austria, Checoslovaquia, Polonia y Ucrania. ¿Otro "imperio perdido"?

Totalmente diferente a la nativa de la Vieja Europa, la invasora cultura protoindoeuropea "era patriarcal, estratificada, pastoral, móvil y guerrera". Aunque se ha enfatizado el carácter violento de estas invasiones, en las que los feroces guerreros protoindoeuropeos cazaron como animales a los indefensos agricultores europeos, hoy se busca una explicación más completa del largo proceso de invasión: sin duda influyó la superioridad militar de los recién llegados, pero también la crisis de las sociedades agrarias. Una combinación de presión demográfica excesiva y de cambios climáticos concedió ventajas comparativas al pastoreo sobre la agricultura.¹⁵

De cualquier manera, el resultado fue el mismo. Las deidades femeninas, particularmente la "Diosa Creatrix", de la Vieja Europa, fueron siendo desplazadas por los dioses masculinos, solares y guerreros, de los indoeuropeos. Pero las diosas no desaparecieron del todo. Piensa Gimbutas que a partir del 2500 a.C. se desarrolló una mezcla (*mélange*) de los dos sistemas mitológicos, el europeo arcaico y el protoindoeuropeo.

Este proceso sincrético se ha repetido muchas veces en la historia: para nadie es novedad, por ejemplo, que el cristianismo patriarcal integró elementos del culto preexistente a deidades femeni-

nas, por ejemplo en el culto a María y a todas las Santas.

De igual forma, la religión de la Vieja Europa, agrícola y aldeana, había integrado en nuevas formas y contenidos varios elementos religiosos del periodo Paleolítico: pescados, serpientes, pájaros, cuernos. Estos elementos estaban muy fuertemente arraigados en la mente humana: la historia de los cazadores, recolectores y pescadores es muchísimo más larga que la de los pueblos agrícolas. La primera se mide en decenas de milenios, la segunda tan sólo en milenios.¹⁶

De hecho, como lo recalca Erich Neumann, el mismo culto a la Diosa Madre es un arquetipo humano, y por lo tanto existía ya en las sociedades preagrícolas. En las sociedades agrícolas el Arquetipo Femenino adquirió mayor fuerza y nitidez, pero "también mayor unilateralidad".¹⁷ En las sociedades preagrícolas el culto al elemento femenino de la divinidad se manifiesta en las estatuillas, las llamadas "Venus", que sobrevivieron muchas veces ligadas a la religión doméstica.

La polaridad masculino-femenino era ya un elemento simbólico importante en el sistema de signos que André Leroi-Gourhan reconoció en las pinturas de las cavernas. El bisonte es femenino, el caballo masculino, etc.¹⁸ Es significativo, a este respecto, que las partículas *pa-* y *ma-* se usan para designar al padre y a la madre en muchísimas lenguas, anteriores incluso a la gran rama indoeuropea. Escribe Antonio Alatorre: "Las voces *pa* y *ma* están en el origen del lenguaje, y no falta quien diga que *son* ese origen". Se confirma que "el lenguaje de la infancia nos lleva a la infancia del lenguaje".¹⁹

Mircea Eliade enfatizó que la revolución agrícola es "la revolución más larga", una revolución

que alteró de manera decisiva la ecología, la alimentación, la tecnología, la organización social, así como la cosmovisión y la religión. Se creó entonces una visión del mundo que por primera vez lo pudo considerar como una totalidad orgánica y cíclica, en la que la vida humana y social quedó integrada a la vida biológica y astral, y donde la vida y la muerte se hicieron íntimamente solidarios. Junto a la fertilidad de la tierra, el "misterio" de la fertilidad femenina pasó a primer plano.²⁰

La transición a la vida agrícola fue un largo proceso de miles de años durante los cuales la cacería se combinó de diversas maneras con las formas incipientes de agricultura. Mientras los hombres se seguían dedicando a la cacería y a la pesca, la agricultura se volvió especialidad de las mujeres. De hecho, parece confirmarse el señalamiento de J.J. Bachofen, que atribuye a las mujeres un papel decisivo en la invención de la agricultura. Y Alfonso Reyes intuyó que igual papel debieron jugar en la invención del fuego.²¹ Los hombres regresaban a dormir a sus tierras y hogares a cargo de las mujeres, y la descendencia se fue haciendo matrilineal. De modo que cuando la vida agrícola acabó predominando, las mujeres adquirieron una importancia central en la vida económica y religiosa de la sociedad. De allí la fuerza que adquirió el culto a la Diosa Madre, diosa de la fertilidad, de la tierra y de la vida.²²

El libro de Gimbutas conduce a varias perspectivas de investigación y reflexión. Una de ellas es la necesidad de comprobar su caracterización de la sociedad de la Vieja Europa como verdaderamente matriarcal. Sin duda la religión es una expresión de la vida social, y mucho del rico análisis simbólico

al que somete sus materiales Gimbutas conduce a esa conclusión. Pero haría falta un análisis más explícitamente económico, sociológico y político para probar con mayor seguridad este importante planteamiento.

Por otro lado, sería bueno dar más fuerza a la caracterización como "civilización" de la Vieja Europa. ¿Puede realmente hablarse de una "escritura" europea arcaica?

Valdría la pena pensar en qué medida los hallazgos de Gimbutas son aplicables a otras regiones. A este respecto debe tomarse en cuenta que, mientras en la cultura paleolítica hay una notoria homogeneidad espacial, durante la fase agrícola se produjo una creciente diversificación cultural.²³ Por eso los planteamientos de Marija Gimbutas sobre el comunismo matriarcal de las sociedades de la Vieja Europa no pueden ser extrapolados acriticamente. Esto no quiere decir que su análisis sea absolutamente inaplicable a otras regiones. En el caso de la India se ha reconocido la existencia de una civilización preindoeuropea, la civilización del Indus, agrícola y sedentaria, que practicaba el culto a la Gran Diosa. Como en Europa, los invasores indoeuropeos (arios) impusieron "una sociedad patriarcal, una economía pastoral y el culto de los dioses del cielo y de la atmósfera, en una palabra, la 'religión del Padre'".

En la India el resultado fue una mezcla o superposición entre la cultura nativa y la indoeuropea. Sin embargo, Eliade enfatiza que el elemento nativo, preindoeuropeo, acabó predominando sobre el invasor en las prácticas y creencias del hinduismo.²⁴ Por eso se dio un mayor equilibrio entre las deidades femeninas y las masculinas.

¿Puede suponerse una evolución

semejante en Mesoamérica? La gran cantidad de representaciones en barro de deidades femeninas en el periodo Preclásico (1600 a.C. al 200 d.C.) y aun en ciertas regiones en el Clásico (200-900 d.C.), parece ser indicio de un culto femenino y una sociedad matriarcal como la que describe Gimbutas. Valdría la pena someter estas esculturas mesoamericanas a un análisis iconográfico simbólico semejante al que ella aplica a las esculturas de la Vieja Europa. Pero es claro que el conjunto de las esculturas que sobreviven, con escenas muy humanas, apuntan hacia una sociedad agrícola que sabía disfrutar de la vida, de campesinos igualitarios y pacíficos.²⁵ Es notable cómo mucha de esta alegría de vivir que traslucen las esculturas del Preclásico se pierde en las sociedades "teocrático-militaristas" del Clásico y, más aún, en las del Postclásico.

Cabría, pues, pensar en la existencia en Mesoamérica de una evolución semejante a la del Viejo Mundo, en el que las diosas pacíficas de las sociedades agrícolas aldeanas fueron desplazadas y subsumidas por los dioses masculinos, violentos y guerreros, de las sociedades de cazadores y guerreros. Ya la cultura de Teotihuacan pudo resultar de una síntesis cultural semejante. Pero el planteamiento es difícilmente aplicable a la zona maya, donde no hubo "chichimecas".

Aunque pudo haber semejanzas, hay importantes diferencias entre Mesoamérica y las civilizaciones del Viejo Mundo. En América la revolución agrícola se produjo sin la concomitante aparición de la ganadería (debido a la desaparición de los grandes mamíferos durante el Paleolítico), de modo que no hubo en Mesoamérica el equivalente de los pastores protoindoeuropeos con su culto al dios caballo. En lugar de los pastores indoeuro-

peos, ¿se impusieron en Mesoamérica chichimecas más o menos civilizados? (De hecho, los chichimecas adoptaron muy rápidamente y con especial eficacia el caballo introducido por los europeos.²⁶)

Como en el Viejo Mundo, en Mesoamérica se produjo una mezcla en la que las deidades femeninas fueron desplazadas por los dioses masculinos, pero no fueron enteramente eliminadas. Podría pensarse que sucedió un poco como en la India, donde la religión nativa acabó predominando. Así, encontramos en Mesoamérica una religión sólidamente basada en el principio dual masculino/femenino, el *Ometeotl*, dios dual, yin/yang hierogámico, al que se reducen en última instancia la multiplicidad de deidades del supuesto politeísmo indígena. El omnipresente *coatl* es a la vez serpiente y dualidad: los cuates, y las cabezas de dos serpientes que se unen conforman el universo,²⁷ de manera semejante a la iconografía arquetípica que Gimbutas reconoció en la Vieja Europa.

Es difícil precisarlo, pero podría ser que de manera cíclica fuera predominando uno u otro elemento de la dualidad. En la época azteca, en el último siglo antes de la llegada de los españoles, como bien lo vio Octavio Paz, predominaba el elemento masculino de la divinidad. Huitzilopochtli y Tezcatlipoca eran los dioses más venerados. Y estos dioses masculinos y guerreros fueron derrotados por los conquistadores españoles, de modo que a partir de la conquista dio inicio un nuevo ciclo cósmico en el que regresó el predominio de las deidades femeninas en la mente de los indios desamparados. El culto a la Diosa Madre encontró expresión en el culto mariano que, como vimos, el cristianismo patriarcal incorporó para integrar el arraigado culto prejudocristiano a deidades

femeninas. En México este cambio de énfasis se manifestó en el culto guadalupano.²⁸ No parece casual que, según Wigberto Jiménez Moreno, en 1531 según un sistema calendárico indígena, o en 1555, según otro, finalizara el Quinto Sol cosmogónico y diera comienzo el Sexto Sol, en el que hoy precariamente vivimos.²⁹

En México, el culto a la Virgen María, particularmente en su advocación guadalupana, llegó a competir con el culto al Dios Padre. Desde los inicios de la conquista, los españoles contribuyeron a identificar a la Cruz y a la Virgen con los elementos masculino y femenino del *Ometeotl* prehispánico al colocar sistemáticamente estas dos imágenes cristianas en los templos paganos. Como escribió Francisco del Paso y Troncoso, la conducta de los conquistadores "rayó en imprudente y produjo para lo porvenir fatales consecuencias que todavía lamentamos. Porque respetables eclesiásticos me han asegurado que muchos indios de nuestra época siguen llamando a la Virgen Santísima su dios, cayendo sobre todo en tan grosero error con motivo de la venerada imagen de Guadalupe".³⁰ Este "error" parece tan vivo hoy como en el siglo XVI y el XIX.

Pero ¿por qué el culto mariano fue adoptado por los indios en su advocación guadalupana más que en ninguna otra? Como se sabe, el náhuatl no tiene los sonidos de la G y de la D, que los nahuas pronunciaron con la C y la T. De modo que el Guad-de Guadalupe se convirtió en el *coatl* nahua, a la vez serpiente y principio dual, elemento omnipresente en el lenguaje y la cosmovisión nahuas, arquetipo fundamental en la mente humana, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo. Pero esto sólo es parte de la explicación, que prefiero dejar para otra ocasión.

Notas

¹ Originalmente publicado en *Debate Feminista*, 4, septiembre de 1991, pp. 357-365. Versión corregida y aumentada. Agradezco los comentarios de Marta Lamas, José Luis Martínez, Antonio Saborit y Guillermo Tovar.

² Marija Gimbutas, *The Prehistory of Eastern Europe*, 1956.

³ Marija Gimbutas, *Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe*, La Haya, 1965. Ver también: *The Balts*, Londres, 1963 y *The Slavs*, Londres, 1971.

⁴ Citemos, de la extensa producción de Marija Gimbutas: "Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture During the Fifth, Fourth and Third Millennia B.C.", en George Cordona, ed., *Indo-European and Indo-Europeans*, Philadelphia, 1970, pp. 155-197; "The Beginning of the Bronze Age in Europe and the Indo-Europeans: 3500-2500 B.C.", *Journal of Indo-European Studies* (JIES), Montana, 1, 1973, pp. 163-214; "The First Wave of Eurasian Steppe Pastoralists into Copper Age Europe", JIES, 5, 1977, pp. 277-338; "The Kurgan Wave 2 (c. 3400-3200 b.C) into Europe and the Following Transformation of Culture", JIES, 8, 1980, pp. 273-315; "Primary and Secondary Homeland of the Indo-Europeans", JIES, 13, 1985, pp. 185-212; etc.

⁵ Algunos investigadores plantean la posibilidad de ampliar esta zona hacia el norte de Europa. Un buen balance del estado actual de la cuestión se encuentra en el libro de J.P. Mallory, *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth*, Londres, Thames and Hudson, 1989, caps. vi-viii.

⁶ Marija Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000-3500 B.C.*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1974.

⁷ Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe: 6500-3500 B.C. Myths and Cult Images*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1982, 304 pp. Hay edición inglesa, Londres, Thames and Hudson.

⁸ Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods*, p. 9. El antecedente de Dio-

nisios se representaba como danzante itifálico, adorando en éxtasis a la Gran Diosa. "Rebosante de virilidad, era el preferido de todas las mujeres" (pp. 220-227).

⁹ Sigo el resumen de Robert H. Lowie, *Historia de la etnología* (1937), trad. de Paul Kirchhoff, México, FCE, 1946, pp. 55-59.

¹⁰ Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía* (1844), ed. y trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1968, pp. 142-143. Vale la pena releer una vez más el célebre fragmento de la sección sobre "Propiedad privada y comunismo" del tercer Manuscrito de 1844:

"En la relación con la mujer, como presa y servidora de la lujuria comunitaria, se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo, pues el secreto de esta relación tiene su expresión inequívoca, decisiva, manifiesta, revelada, en la relación del varón con la mujer y en la forma de concebir la inmediata y natural relación genérica. La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre es la relación del varón con la mujer. En esta relación natural de los géneros, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que la relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación natural. En esta relación se evidencia, pues, de manera sensible, reducida a un hecho visible, en qué medida la esencia humana se ha convertido para el hombre en naturaleza o en qué medida la naturaleza se ha convertido en esencia humana del hombre. Con esta relación se puede juzgar el grado de cultura del hombre en su totalidad.(...)"

Rectifiqué la traducción de Rubio Llorente poniendo "hombre" por *Mensch* y "varón" por *Mann*, siguiendo a Wenceslao Roces (Carlos Marx, *Escritos de juventud*, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1982, pp. 616-617) y al original alemán (*Pariser Manuskripte 1844*, Munich, Rowolt, 1966, pp. 74-75). Es notable que las traducciones francesas de Emile Bottigelli (Editions Sociales) y de Maxi-

milien Rubel (Pléiade), y la inglesa de Livingston y Benton (Penguin), entre varias otras, supongo, tampoco toman en cuenta la distinción de *Mann* y *Mensch*. De esta forma Marx se hace más "dialéctico" de la cuenta: "la relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre es la relación del hombre con la mujer..."

¹¹ Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods*, p. 9.

¹² Esta expansión protoindoeuropea desde Rusia es un remoto antecedente de los expansionismos ruso-normando-escandinavo y ruso-tártaro de los que habla Karl Marx, en "El enigma ruso: el esclavo-soberano", trad. de Aurelia Alvarez Urbajtel, nota de Octavio Paz, *Vuelta*, 179, octubre de 1991; también en Karl Marx y Friedrich Engels, *Escritos sobre Rusia*, vol. I, *Historia diplomática secreta del siglo XVIII*, ed. de José Aricó, México, Cuadernos de Pasado y Presente 87, 1980, pp. 137-148.

¹³ Gimbutas, pp. 11-15.

¹⁴ Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris, Payot, 1976, cap. ii, p. 62.

¹⁵ Mallory, *In Search of the Indo-Europeans*, pp. 259-261.

¹⁶ Y la fase industrial moderna se mide en decenios, en los que los cambios han sido aceleradísimos e irreversibles.

¹⁷ Erich Neumann, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, trad. de Ralph Manheim, New Jersey, Princeton University Press, Bollingen Series, 1955, p. 51, n.: "En las culturas agrarias, con su énfasis en el crecimiento, la imagen de la Gran Madre y el matriarcado sociológico ocupan el primer plano. Pero esto sólo quiere decir que aquí el Arquetipo Femenino adquiere mayor claridad que en otras partes —y también mayor unilateralidad. En realidad, este arquetipo está activo en los estratos bajos así como en los altos. La estructura arquetípica de la Gran Madre se encuentra entre los cazadores de la Edad de Piedra tanto como en el mundo moderno —independientemente de la estructura social(...)"

¹⁸ André Leroi-Gourhan, *Les reli-*

gions de la Préhistoire: Paléolithique, París, 1964, cit. por Eliade, *Histoire*, vol. I, cap. i, pp. 31-33.

¹⁹ Antonio Alatorre, *Los 1,001 años de la lengua española* (1979), México, FCE, El Colegio de México, 1989, cap. i, p. 17. "En las palabras indoeuropeas *pater* y *mater*, lo único específicamente indoeuropeo es el elemento *-ter*, usado en muchas otras palabras indoeuropeas (tal como el elemento *-ador* es lo único específicamente español de la palabra *esquiador*").

²⁰ Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1949, cap. ix. Me parece extraño que, según Gimbutas (p. 237), los pueblos de la Vieja Europa desconocieran la relación entre sexualidad y procreación.

²¹ "Y ahora que lo pienso —dice una vocecita a mi oído— ¿no será una mujer, o no será una sociedad matriarcal la primera que inventó el aprovechamiento del fuego? Lo hallo más propio, lo hallo más acomodado a las artes 'muliebres' (como decía Gracián) que a las varoniles. Imagino fácilmente al peludo cazador primitivo, de regreso a su cueva o choza, al anochecer, 'pisando la dudosa luz del día' (como dice Góngora), espantado ante la mujer que, en cuclillas, se las ha arreglado para cautivar una mariposita de lumbré. 'Deja eso, estúpida, que hace da-

ño!' Y ella, sonriendo: 'Paciencia, Cro-mañón, paciencia. Ya verás las sorpresas que te he preparado para la cena. Vosotros, los hombres, sois unos niños. Nunca entenderéis lo que os conviene'.

"Y así pudo empezar el fuego, que es realidad útil, aunque parece fantasía desorbitante, que es comodidad y es peligro, que es recurso doméstico y elemento mágico, arma y defensa, sangre y alma, cielo e infierno, mitología e historia". Alfonso Reyes, "El fuego" (1958), del Tercer ciento inconcluso de *Las burlas veras*, en *Obras completas* de Alfonso Reyes, vol. XXII, ed. de José Luis Martínez, pp. 805-806.

²² Eliade, *Histoire*, vol. I, cap. ii y p. 400.

²³ *Ibid.*, caps. i y ii.

²⁴ Sigo a Mircea Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, París, Payot, 1954, cap. viii: "Le Yoga et l'Inde aborigène" y "Conclusion". Con todo, deben tomarse en cuenta las reservas, en cuanto al predominio del culto a la Gran Diosa, de Sir Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization* (1953), Cambridge University Press, 3a. ed., 1968, pp. 91 y 107.

²⁵ Véase, por ejemplo, el bello libro de Jacqueline Larralde de Sáenz, *Crónicas en barro y piedra. Arte prehispánico de México en la Colección Sáenz. El periodo formativo*, Fotografías de

Dolores Dahlhaus, México, UNAM, 1986, 250 pp.

²⁶ Sobre el incipiente culto al dios caballo en la tierra de Canek, ver José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, México, FCE, UNAM, 1990, cap. xiv, pp. 438-440; y Fernando Benítez, *Caballo y Dios*, México, Antares, 1945, p. 9-24.

²⁷ Rubén Bonifaz Nuño, *Imagen de Tláloc*, México, UNAM, 1986.

²⁸ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (1950), ed. revisada y aumentada, México, FCE, 1959, cap. iv, "Los hijos de la Malinche".

²⁹ Wigberto Jiménez Moreno y Alfonso García Ruiz, *Historia de México. Una síntesis*, México, INAH, 1962, p. 13.

³⁰ En las importantes e insuficientemente conocidas Notas anónimas a la edición de Ireneo Paz de la *Información de 1556* (México, 1891); en Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, eds., *Testimonios históricos guadalupanos*, México, FCE, 1982, p. 107. En la primera versión de este artículo atribuyo estas Notas a Ireneo Paz. Según Manuel Toussaint (*Pintura colonial en México* (1965), México, UNAM, 3a. ed., 1990, p. 23) y Edmundo O'Gorman (*Destierro de sombras*, México, UNAM, 1986, p. 294) son principalmente obra de Francisco del Paso y Troncoso.

En busca de un concepto

Guillermo Turner R.

A la memoria de mi padre

José Luis Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, 169 pp.

No son muchos los historiadores en Latinoamérica que actualmente abordan el tema de las mentalidades. Resulta interesante que un

renombrado historiador como José Luis Romero, gran conocedor de la historia europea de las épocas medieval y burguesa, haya incursionado en ella en uno de sus últimos trabajos, publicado con el título *Estudio de la mentalidad burguesa*, escrito originalmente hacia 1970. En los años setenta

la publicación de esta obra inscrita en la novedosa corriente sobre el estudio de las "actitudes mentales" despierta el interés en el tema y, a la vez, se intenta definir el propio concepto de mentalidad.

Esta obra también me parece de interés porque considero que la explicación que aquí se ofrece so-