

Universidad de Huelva

Departamento de Filología Inglesa



Etnografía de la genealogía femenina mexicana: el poder de la femineidad

Memoria para optar al grado de doctora
presentada por:

Antonia Ávalos Torres

Fecha de lectura: 8 de octubre de 2021

Bajo la dirección de las doctoras:

Alida Carloni

Mar Gallego Durán

Huelva, 2021



ETNOGRAFÍA DE LA
GENEALOGÍA FEMENINA MEXICA:
EL PODER DE LA FEMINEIDAD

PROGRAMA DE DOCTORADO:
ESTUDIOS INTERDISCIPLINARES DE GÉNERO.

Doctoranda: ANTONIA ÁVALOS TORRES

Directoras: Dra. ALIDA CARLONI y Dra. MAR GALLEGU DURÁN

Facultad de Humanidades

Mayo 2021



Universidad
de Huelva

Un agradecimiento muy especial a mis amadas y admiradas Directoras de Tesis, a la Dra. Alida Carloni y a la Dra. Mar Gallego por su incansable paciencia, entrega, enseñanzas y dedicación.

A mis amados padres Joaquina y Guillermo porque me enseñaron la belleza de la poesía, el valor de la justicia social y la importancia de la solidaridad entre las personas. Por su herencia espiritual, su amor y su linaje indígena y mestizo.

A mis amados hijos Emiliano y Amanda, porque sin ellos la vida no tendría sentido.

A todas las mujeres de mi entorno en Sevilla, en España, en México, a las mujeres indígenas, zapatistas que luchan por un mundo más hermoso, justo y feliz. Para que no se pierda la sabiduría ancestral de nuestra cultura precolombina, por seguir el mandato de los pueblos zapatistas *"llevar lejos nuestro pensamiento, es decir nuestro corazón"*, quienes me han enseñado que la ternura, la resistencia y los cuidados sostienen todas las formas de vida sobre el planeta con amor, esperanza y dignidad.

A mi amigo Julio por su hija muerta. Porque no es ley de vida que los hijos/as mueran antes que los padres/madres. Honrando la vida de una hija y el dolor de un padre amoroso.

COSQUIAHUITL, así se llamaba su hija, *"dulce collar de perlas de agua al amanecer... conjuro un hermoso trayecto hacia la otra orilla hija, allá nos veremos, el cielo derrama gotas de lluvia infinita por tu partida...te ama tu padre hasta el infinito"*.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
I. FUENTES Y METODOLOGÍA	14
I. Fuentes primarias indígenas	15
II. Fuentes primarias españolas	19
III. Fuentes secundarias	20
IV. Preguntas de investigación	21
II. ESTADO DE LA CUESTIÓN	24
I. Evolución de la teoría feminista y creación de la categoría de género	25
II. Teorías y corrientes historiográficas para la emergencia de una epistemología y teoría feminista	34
III. Evolución de la historiografía mexicana y primeras feministas en México	49
IV. La condición femenina en la sociedad azteca: distintas miradas	52
A) La mirada de estudiosas idealizadoras	53
B) La mirada de los varones	56
C) La mirada de las primeras feministas	61
III. IMAGINARIOS ESPAÑOL E INDÍGENA	71
I. Imaginería española	73
II. Imaginería indígena	86
IV. COSMOGONÍA AZTECA	92
I. Mito cosmogónico	95
II. Aparición del calendario	98
V. PEREGRINACIÓN Y PODER FEMENINO	101
I. Fundación de la Gran Tenochtitlán	114
II. De advenedizos a imperio	116

VI. COSTUMBRES, CREENCIAS Y RITUALES	125
I. Mujeres legítimas y poligamia	127
II. Usos y costumbres matrimoniales y el hogar	132
III. Sacrificios humanos: ofrenda a los dioses y diosas	136
VII. DE DIOSAS, SACERDOTISAS Y MUJERES TERRENALES	147
I. Diosas	148
II. Sacerdotisas	158
III. Las <i>tlacuilos</i>	163
IV Bailarinas	168
V. Mujeres poetisas	176
VI. Diosas del erotismo y el oficio del amor	180
A) Nacidas bajo el signo de Xochiquetzal: las alegradoras	188
B) Hechicerías de amor	190
VII. Mujeres guerreras	193
VIII. Desobediencia femenina	194
VIII. CONCLUSIONES	198
BIBLIOGRAFÍA	202
ANEXOS	216

INTRODUCCIÓN

La presente investigación pretende profundizar en la existencia femenina en la sociedad azteca comprendida entre los siglos XIII y XVI –período posclásico tardío– a través de las distintas miradas y discursos que de las mujeres mexicas han realizado los escribanos españoles y los *tlacuilos* –escritores indígenas–, dueños ambos del poder de la palabra escrita durante siglos. Esta tesis doctoral parte de la exploración de lo que se ha transmitido oralmente a través de las tradiciones, para hacer una nueva lectura de las versiones relatadas por los hombres, realizando así un contrarrelato sustentado en las epistemologías del sur, en la perspectiva de género y en los feminismos como filosofía. Esta tesis pretende, en suma, la búsqueda de una genealogía femenina mexicana en México, entendiendo que ello no es posible sin dar a las mujeres aztecas el lugar que verdaderamente les corresponde.

Hemos de resaltar la relevancia que tuvo en nuestras disquisiciones la explicación que plantea Luisa Muraro acerca de la dificultad histórica a la que nos enfrentamos las mujeres en *El orden simbólico de la madre* (1994). Esta es, y ha sido, la imposibilidad de hacer uso de la palabra como instrumento de expresión de nuestra experiencia, de nuestras narrativas y de nuestras historias de opresión, violencia, resistencia y denuncia. Recuperar y alzar nuestra voz y nuestra palabra es una condición fundamental para transmitir aprendizajes emocionales, intelectuales, históricos, sociales y de conocimiento que vienen de nuestro linaje femenino. En palabras de Rosa M.^a Rodríguez Magda, «para acercarnos a lo femenino no podemos sino acercarnos a la historia, y a ésta por medio de sus textos. Cualquier objeto, pasado o presente, se nos manifiesta enfundado en palabras. En el caso de las mujeres, estas palabras son siempre ajenas, discursos que las niegan, las olvidan, las escrutan o las explicitan»¹.

Hacer un trabajo de etnografía y análisis de las prácticas de las mujeres en la sociedad azteca prehispánica significa tocar lo simbólico, pero también hablar de sus vivencias, paradójicamente presentadas, como ya he dicho, a través de esas voces masculinas dueñas durante siglos de la palabra creadora de mundos y de realidades, esto es, de las explicaciones, de las razones y de la historia. Otorgar otros significados a la historia y cuestionar el papel narrado de las mujeres es otra manera de romper con esa dominación masculina que deviene hasta nuestros días. Y sobre todo para evitar que desaparezca la sabiduría ancestral.

¹ RODRÍGUEZ MAGDA (1997: 47).

Este estudio carecería de sentido si no tuviéramos preguntas que formularnos para comprender el presente. Constantemente nos cuestionamos nuestros orígenes y buscamos fundamentos con los que crearnos una identidad, quizás como forma de comprender el pasado y los cambios. Es, pues, una cuestión crucial centrada en mi mestizaje como mexicana, que tiene que ver con el legado recibido, con los mensajes de voces antiguas, con la necesidad de reinterpretar lo que se me ha enseñado. Están también las preguntas relacionadas con las prácticas ancestrales de las mujeres mexicas: qué se ha rescatado realmente de esas prácticas –y que haya tomado cuerpo en las mujeres mexicanas de hoy– y qué lo que se ha perdido. Por todo ello, es necesario cuestionar y revisar las prácticas interpretadas a la luz del feminismo decolonial para permitir que se reconozca en su verdadera dimensión.

Personalmente, reconozco mi mestizaje de origen indígena: soy parte de un linaje ancestral de mujeres. Este es un punto clave, porque el linaje es algo que circula tradicionalmente por la vía masculina –en el biopoder, en el líquido corporal predominante, el semen, según el análisis de Foucault² y por la línea paterna. Por tanto, construir, ubicarse y sentirse en un linaje femenino, en relación a la madre, es, sin duda, un gesto feminista que plantea una discontinuidad radical y reubica mi lugar en el mundo. Es importante, para entender el objetivo de la presente investigación, tener en cuenta el concepto de *mestizaje* desde la perspectiva de género –sobre todo aquel mestizaje que no ha sido elegido, el que ha sido producto de una conquista militar, religiosa, cultural, etc.–, porque eso permite valorar el impacto que generó la conquista española especialmente en las mujeres. Esto plantea, por supuesto, varios problemas, en concreto cuando tenemos una organización jerárquica en la que las mujeres ocupamos una posición de subordinación, explotación y desigualdad. Este hecho nos hace cuestionar la dimensión histórica de la realidad, inevitablemente relacionada con mi historia y, por supuesto, con la historia a partir de 1519, cuando los conquistadores españoles llegaron a las tierras del Imperio azteca: cómo la colonización modificó en esta sociedad mesoamericana la relación y el ejercicio del poder entre el género femenino y el masculino.

Contextualizar a las culturas mesoamericanas nos lleva a definir lo que fue una civilización originaria³ que, a pesar de sus limitaciones técnicas, desarrolló auténticos estilos de vida urbana: formas de escritura, de arte, de literatura, verdaderos complejos arquitectónicos, un sistema de numeración y del

² Para Michael FOUCAULT (1989), en su estudio sobre la sexualidad y el comportamiento sexual, el biopoder es el poder que se ejerce sobre el cuerpo y sobre los individuos. En cuanto a la pérdida del semen durante la Edad Media sólo tenía sentido para la procreación y establecer la herencia paterna. Esta idea se extendió hasta los siglos XVII y XVIII.

³ BRAUDEL, F. (1968). Cuando se dice *originaria* alude a procesos civilizatorios que ha desarrollado la humanidad, de los que algunos deben reconocerse como originarios, es decir, que en su origen se han producido autónomamente. En el mundo solamente han existido con tales características en Egipto, Mesopotamia, en el valle del Indo, la zona de China y Mesoamérica, incluyendo el enclave de lo que hoy es Perú.

calendario, numerosos conocimientos sobre el universo y sus ritmos, así como formas de arte excepcional y medios para preservar la memoria del pasado en inscripciones y códices. Pero, a pesar de ser una civilización avanzada, la modernidad nacida en 1492 como una nueva forma de ordenación mundial –constituida a partir de la subjetividad europea– se adjudicó un lugar de superioridad-civilización frente a los pueblos colonizados amerindios. La implantación de esa pretensión de *superioridad* europea se tradujo en una voluntad de poder que posicionó a la civilización occidental como único modelo replicable a nivel global, desconociendo (encubriendo) al resto de las culturas que fueron asumidas como *bárbaras*, *inmaduras* y/o *subdesarrolladas*. De esta manera, la colonialidad –como subjetividad y epistemología– ocupó un lugar fundamental en la crítica intelectual de América, ya que fue entendida como un elemento fundante y constitutivo de la modernidad. Todos estos planteamientos confluyeron y se hicieron relevantes cuando un grupo de intelectuales de origen latinoamericano tomó la iniciativa de realizar una convocatoria para reflexionar sobre la colonialidad desde una mirada crítica. Posteriormente, ello les llevó a formar el denominado Grupo Modernidad/colonialidad, el cual inicia su andadura en el año 1998⁴.

El sincretismo cultural, los procesos de colonización, asimilación y construcción de conocimientos desde el poder –desde esa concepción occidental del mundo y de la historia– se han convertido en el hilo conductor de mis intereses académicos para explorar el papel y la situación que ostentaron, en el pasado, las mujeres indígenas. Al fin y al cabo, somos el resultado de todos los sucesos acaecidos.

Este interés por averiguar en la historia lo que se ha escrito sobre la sociedad azteca nos llevó a descubrir en otras visiones historiográficas una nueva interpretación del mundo y del lugar que ocuparon las mujeres mexicas, alejada de la visión impuesta por la historia occidental pretendidamente universal. Nos referimos a los estudios decoloniales y su perspectiva de elaborar una mirada crítica de todos los procesos hegemónicos, de dominación y conquista a los que estuvieron sometidos los pueblos amerindios durante la conquista y en épocas posteriores. La perspectiva descolonizadora permitió cuestionar la producción de todos esos conocimientos hegemónicos que han servido durante siglos para mantener relaciones de subordinación y el sometimiento de otras culturas, a partir de generar explotación y desigualdad. Por tanto, la historiografía decolonial –no solo de la historia, sino también del arte y de la literatura–, se enfrenta a una única interpretación occidental del mundo desde el discurso de los vencedores, es decir, de los colonizadores. Puesto que en este recorrido pretendemos recuperar y apropiarnos de las narrativas vertidas en torno a nuestra historia y devenir, la opción decolonial nos ha permitido construir nuevas visiones coherentes con los actuales retos sin olvidar el pasado.

Quisiera subrayar que este afán de búsqueda historiográfica decidí abordarlo desde un enfoque etnográfico, ya que permite recuperar las raíces ancestrales y apreciar los arquetipos de la cultura

⁴ DUSSEL (2001: 59-70).

precolombina que siguen aflorando en la cultura sincrética de mi país. La etnografía como método antropológico nos ha permitido describir las raíces profundas que surgen y afloran en nuestra historia equilibrando las interpretaciones occidentales válidas pero parciales. Nuestra versión de la historia ancestral está dotada de perspectiva holística gracias a la sabiduría ancestral⁵.

En cuanto a la estructura de esta tesis, se divide en ocho capítulos: En el primero «Fuentes y metodología» analizamos el interés histórico de los textos clásicos que ya he mencionado. He pretendido organizar las concepciones de lo femenino y la importancia de la figura de la madre en la cultura azteca a través de algunas fuentes indígenas y españolas que dan cuenta de ello en sus textos –códices, crónicas e informes–. Y todo ello entendiendo que los autores de la cultura mexicana, como los llamados *tlacuilos*, articulan en sus discursos la concepción que tenían de las mujeres en la sociedad azteca. Por lo que respecta a los cronistas y conquistadores, su mirada aparece, repito, permeada por la cultura europea, cuyos escritores son siempre varones y católicos.

No es difícil intuir que este trazado histórico realizado por los autores y sus imaginarios poco tiene que ver con la realidad de las mujeres que vivieron en aquella época. No obstante, en este capítulo hago un repaso de las imágenes que los autores construyeron de las mujeres en esos relatos, analizando aquellos textos relacionados con los saberes, los poderes y las habilidades femeninas, para así visibilizar el protagonismo de estas mujeres dentro de los discursos europeos e indígenas, al plasmar los escribanos españoles y los *tlacuilos* indígenas no solamente lo que se pensaba de ellas durante el período, sino la concepción que ellos mismos tenían de ellas. Sabemos que cuando se traduce un texto, siempre se traiciona el sentido original del mismo, acto que es imposible de evitar en todo proceso de traducción de un idioma a otro, lo que implica intentar aprehender una cultura, concepción del mundo, con valores y códigos distintos de cada idioma en cuestión y que es imposible lograr.

En el segundo capítulo tratamos las aportaciones de los feminismos, cómo éstos han evolucionado de acuerdo a los nuevos debates y desarrollo teórico de las Ciencias Sociales en general, y de la epistemología feminista en particular. Los feminismos vienen a ser una crítica a todas las formas de dominación y explotación, no sólo hacia las mujeres por cuestión de género, raza, sexo, clase, religión y opción sexual –elementos sobre los que se sustenta el patriarcado–, sino también hacia las formas de producción económica y de explotación de la naturaleza de cada sociedad. Uno de nuestros objetivos es subvertir dichas relaciones de subordinación, de desigualdad, de poder en el ámbito social y político, recuperando incluso la apropiación de nuestros cuerpos para el placer, el erotismo y para la autonomía –puesto que nuestro cuerpo es el primer territorio de poder y de libertad de las mujeres, y todas las disputas del patriarcado pasan por el cuerpo de las mujeres. Para ello, hemos examinado las aportaciones realizadas por la epistemología feminista. Ésta ha cuestionado los sesgos sexistas y androcéntricos de la ciencia convencional. Como

⁵ DAVIS (2020: 73-77).

también lo ha hecho el enfoque decolonial, evidenciando las secuelas históricas y coyunturales de la colonialidad del poder, del saber, y comprendiendo cómo la jerarquización social, a partir de la racialización de las personas, asentó una violencia epistémica basada en lo que Buenaventura de Sousa Santos definió como *pensamiento abismal*⁶. Las contribuciones de estos feminismos decoloniales nos han llevado a reflexionar sobre el poder de las mujeres mexicas, persistente en las mujeres mestizas mexicanas⁷.

El análisis que realizamos de los procesos históricos y su mirada hegemónica nos permitió profundizar en nociones como el *imaginario*, que alude a un conjunto de creencias desprendidas de los discursos ideológicos. En el tercer capítulo titulado «Imaginarios español y azteca», veremos cómo el imaginario social y cultural aparece en todos los discursos, tales como el religioso, el social y el político. Por tanto, los imaginarios son construcciones que van configurando las diversas concepciones de la realidad de los hombres y de las mujeres en un determinado periodo histórico. Es un tipo de saber y de sensibilidad que permite interpretar la realidad a través de pensamientos, ideas, deseos, creencias y temores de los escritores y escritoras analizados.

Parte del contenido de esta investigación se sustenta en el conocimiento de la presencia femenina en la concepción azteca desde su cosmogonía⁸, que alude al origen del universo y al lugar de todas las personas y las cosas, del equilibrio cósmico, fundamentado en el sacrificio humano para ofrendar al dios sol Huitzilopochtli. Así, pudimos conocer que las mujeres fueron consideradas sujetos, ya que aparecen desde la creación del mundo como iguales al poder generativo de los dioses varones. En el cuarto capítulo «Cosmogonía azteca» se muestra que toda la vida social, material y espiritual de las mujeres estaba regida

⁶ Como afirma Boaventura de Sousa Santos «El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Su visibilidad se erige sobre la invisibilidad de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento. Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea, como las Epistemologías del Sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo» (2011: 2).

⁷ Todo ello lo veremos con más detenimiento en el subcapítulo «La condición femenina en la sociedad azteca: distintas miradas».

⁸ BRAUDEL (1968: 131) define la acepción histórica como un hecho totalizador que nos refiere a una forma desarrollada de vida urbana, es decir, de ciudades y formas complejas de organización social, política, económica y religiosa, especialización del trabajo, creaciones artísticas y estéticas, sistema de cómputo del tiempo, sistema de escritura, centros educativos, cosmogonía y visión del mundo.

por la cosmogonía indígena. Y se establece una relación con las representaciones que de las diosas, de lo femenino y de las mexicas aparecen en las crónicas y códices –aunando los valores, las costumbres y los roles atribuidos a las mujeres. Este aspecto lo desarrollo más adelante en el siguiente capítulo «De diosas, sacerdotisas y mujeres terrenales», donde se pretende dar a conocer cómo se les concebía socialmente, a qué estaban subordinadas y cuál era el peso de la religión en sus comportamientos y creencias.

Seguidamente, bajo el título «Peregrinación y poder femenino» en el sexto capítulo se muestran los poderes que ostentaban algunas diosas y su influencia en la vida terrenal y cotidiana de las mujeres: cómo se las relacionaba con la tierra, la alegría, la sensualidad, la ira y la tristeza, ya que existían diosas vinculadas a estos atributos, y de qué índole eran sus poderes, es decir, si eran destructores o creadores. Atenderemos a toda influencia positiva y negativa de las diosas en las vidas de las mujeres –según se muestran sus figuras en los códices y en las representaciones que aluden a sus poderes generativos–, a través de la presencia de sacerdotisas y mujeres relevantes durante la peregrinación. Pero también veremos la pérdida de poderes durante el proceso de sedentarización de las mexicas al final del período de itinerancia. Creemos que este proceso pudo haber contribuido, junto a la fundación de ciudades y la organización social, a la pérdida de su poder religioso.

Mediante esta revisión reubicamos en el escenario histórico algunos valores atribuidos como femeninos, así como determinados oficios de mujeres, sus prácticas sociales y eróticas dentro de la cultura mexica, a través, evidentemente, de la voz masculina de los escritores. Todo ello constituye un verdadero desafío, por las dificultades que tradicionalmente nos ha impuesto la cultura patriarcal, hostil al intento de dejarnos tomar la palabra, de visibilizarnos como sujetos y de resignificar la experiencia vital femenina, atrapada por siglos en el silencio, la modestia y la reserva de decir la experiencia personal y social, rondando siempre al lenguaje, a la experiencia, el fantasma de la incredulidad personal de logros y conquistas⁹.

El séptimo capítulo titulado «Costumbres, creencias y rituales» abarca aspectos como las mujeres legítimas y la explotación sexual, la concepción del matrimonio y aquellos ritos de sacrificios humanos que se celebraban en honor a diosas. Esto nos lleva a conocer, seguidamente, las principales diosas del panteón nahua en «De diosas, sacerdotisas y mujeres terrenales», al que considero corpus principal de la presente tesis.

En ese último capítulo mostramos el poder simbólico y real de las mujeres a través de su gestión vital, que las sitúa como protagonistas de su propia existencia y bajo los auspicios de sus diosas. Como las representaciones y nombres de las diosas varían de un códice a otro, me he basado en el estudio de las ocho

⁹ HEILBRUN (1988) reflexiona sobre la retórica de la incertidumbre en la vida de las mujeres que ha analizado, y en todas ellas se acalla tanto el dolor como los éxitos.

deidades femeninas del Códice Borgia para vertebrar el resto de diosas y, a partir de éstas, estudiar aquellas actividades de mayor relevancia religiosa y social. Así, hacemos un acercamiento profundo y coherente de esas figuras del poder: diosas, sacerdotisas, *tlacuilos*, bailarinas, poetisas, cortesanas o *auianime* y guerreras.

Por mi propia experiencia académica y los resultados de algunas investigaciones, se pueden intuir las situaciones de desventaja y subordinación en las que vivían las mujeres en la sociedad mexicana, que a todas luces es considerada patriarcal. No obstante, al conocer el papel fundamental de las mujeres en el mantenimiento del cosmos y de la sociedad azteca a través de la organización social y la atribución distinta y complementaria de los roles de género, se puede ver que no son ni las eternas sufridoras, ni las mujeres libres de una sociedad guerrera y patriarcal, pero que, indudablemente, estas mujeres tuvieron un rol y una presencia significativa que las posicionó como sujetos de su propio devenir. Esto se hace evidente en las diferentes actividades y oficios que realizaban.

Por tanto, consideramos primordial mostrar en los relatos la presencia e importancia que tuvieron en el pasado las mujeres aztecas, así como identificar los referentes simbólicos que nos sugieren la sabiduría, el protagonismo, las estrategias y los conocimientos que poseían. Pretendemos afirmar que esos poderes y saberes relacionados con la vida, el mito, la magia, los rituales, la adversidad y la supervivencia son cualidades femeninas que perduran en las mujeres mexicanas del presente, y que contribuyen a configurar e imaginar, indiscutiblemente, las nuevas identidades y las nuevas formas de estar en el mundo, pese a todas las formas de violencia, la colonización y las exclusiones, prevaleciendo la sabiduría ancestral que nos impide desaparecer como humanidad y civilización.

Recuperar las claves de la presencia de mujeres como referentes históricos en nuestras vidas es muy importante para legitimar nuestras prácticas y quehaceres cotidianos con una mayor conciencia del poder personal y colectivo, por ello intentamos en la presente investigación construir un discurso distante y distinto al patriarcal que se ha perpetuado durante siglos.

En definitiva, esta investigación, es, sin duda, una versión más de la historia, impregnada de utopías y sueños. Una memoria llena de derrotas y aciertos, de resistencias y rebeldías frente al poder, que favoreció un proceso de aprendizaje frente a una historia colonizadora y patriarcal. Sin embargo, creo que conocerla nos empodera, nos hace más sensibles frente a la injusticia y la desigualdad, posicionándonos como sujetos sociales y recuperando así nuestra dignidad indígena. Al fin y al cabo, todos y todas habitamos y estamos habitados por un saber que podemos cuestionar, al crear y creer en otras formas de interpretar el mundo, de construir saberes e historia, que impidan seguir reproduciendo las jerarquías ancestrales y modernas de dominación.

I. FUENTES Y METODOLOGÍA

La presente investigación está basada en el método descriptivo, analítico y reflexivo a partir de los testimonios históricos –principalmente de las crónicas y de los registros de las narrativas indígenas– sobre las mujeres mexicas, que iremos explorando y analizando desde la perspectiva de género¹⁰. Este enfoque ha cuestionado la manera en la que se ha escrito la historia de las mujeres, sus ausencias, presencias y protagonismos, así como las relaciones de poder y subordinación a las que han estado sometidas durante siglos, interpretados siempre como algo natural y dado. Para analizar y reinterpretar dichas fuentes nos basamos en la deconstrucción de las relaciones de poder, evitando situar a las mujeres mexicas exclusivamente como seres subordinados y víctimas, puesto que se pueden identificar situaciones de subordinación pero también de complementariedad; e intentamos ir más allá, visibilizando a las mexicas como poseedoras de saberes y roles que les han conferido cierta autonomía a lo largo de su historia.

Como hemos adelantado en la introducción, nos basamos en la etnografía para sostener nuestro cuerpo teórico. Creemos que especializada nos permite reconocer cada cultura en su contexto espacio-temporal como una constelación singular con su organización socio-económica, religión y sus artes decorativos, reflejos de su cosmovisión.

De igual manera, este enfoque nos ha permitido descubrir los escenarios y circunstancias en los que aparecen las mujeres como protagonistas en distintos ámbitos de la vida social, cultural, económica y religiosa, ámbitos recogidos en los textos en los que se alude a su presencia en distintos oficios, roles, etc. A través de estos hallazgos pudimos establecer un catálogo de actividades a las que se dedicaron las mujeres aztecas, distinguiendo, por ejemplo, bailarinas, poetisas, parteras, curanderas, adivinatoras, comerciantes, sacerdotisas y *tlacuilos*.

Para ello, hemos revisado tres tipos de fuentes: dos primarias y una secundaria. Desde una perspectiva histórica decidimos dividir las fuentes primarias que empleamos en dos tipos: la escrita por los *tlacuilos* indígenas, y la de los cronistas y religiosos españoles. La tercera fuente, la denominada *secundaria*, corresponde a los análisis historiográficos realizados posteriormente por estudiosos y estudiosas desde distintos enfoques y perspectivas.

¹⁰ LAGUNAS (1996: 27-33), dentro del debate feminista de los años ochenta sobre la perspectiva de género, plantea que la historia tradicional positivista no dio cabida a las mujeres como sujetos de la historia.

I. FUENTES PRIMARIAS INDÍGENAS

De las fuentes primarias empleadas para sustentar nuestra investigación, consideramos que las indígenas son referencias obligadas e imprescindibles, ya que dan cuenta de la civilización azteca, de sus concepciones y cosmovisión del mundo, con el valor de corresponder a la cultura en cuestión. Se localizan fundamentalmente en los códices y murales pertenecientes al período anterior a la conquista¹¹. Nos referimos al Códice Borbónico, Códice Boturini o Tira de la Peregrinación, Códices del grupo Borgia y a la Matrícula de Tributos.

Se les llama códices, del latín *codex* ‘libro manuscrito’, a las imágenes o testimonios pictóricos que relatan historias y saberes de los pueblos antiguos de Mesoamérica. Estos documentos, verdaderas obras de arte, constituyen todo un sistema de escritura pictográfica que les permitía registrar y conservar sus principales acontecimientos sociales e históricos, así como sus concepciones sobre el origen del universo:

En lo que concierne a la imagen, la pictografía, el simbolismo ideográfico y la mediación fonética se conjugaban con el tamaño, el trazo, la posición, los colores, la tensión espacial de las formas sobre el papel o la fibra y su composición, para generar un sentido sensible en parte subliminal e ilegible, si bien inteligible mediante la mirada¹².

En la época prehispánica, los códices cumplían con una importante función social: marcar el calendario solar y señalar las fiestas de los dioses y diosas y sus ritos; se empleaban también para pronosticar el futuro del niño o niña recién nacido, determinar las fechas propicias de las ceremonias religiosas, como la purificación o el matrimonio, fijar la partida de los comerciantes, el momento más propicio para iniciar la guerra o la fecha para la construcción de obras públicas. Son, pues, uno de los documentos más valiosos y fidedignos del período, por ello constituyen una de nuestras fuentes fundamentales al reflejarse en ellos las concepciones que de las mujeres y la feminidad tienen los pueblos

¹¹ Es conocido que la escritura de las sociedades mesoamericanas es pictográfica y se hacía sobre distintos soportes: la piedra, la piel de venado o la corteza de árbol, llamado papel amate. Estos tipos de soportes en los que se elaboraron los registros del tiempo y las cosas notables de las sociedades mesoamericanas, los realizaban los *tlacuilos*, personajes cuya función principal en la vida se centraba en esta labor.

¹² JOHANSSON (2004: 213).

prehispánicos. A partir de la revisión de estas fuentes nos preguntamos cuándo se ensalza o vitupera a las mujeres y con qué se las relaciona, cuestión que orienta nuestra búsqueda e interpretación.

Fray Francisco de Burgoa dice de los códices:

Se hallaron muchos libros a su modo, en hojas o telas de especiales cortezas de árboles que se hallaban en tierras calientes y [en pieles que] curtían y aderezaban a modo de pergaminos de una tercia, poco más o menos de ancho y unas tras otras las surcían y pegaban en una pieza tan larga como la había menester... Donde todas sus historias escribían con unos caracteres tan abreviados, [que] en una sola plana expresaban el lugar, sitio, provincia, año, mes y día con todos los demás nombres de dioses, ceremonias y sacrificios, o victorias que habían celebrado o tenido... Y para esto a los hijos de los señores, y a los que escogían para su sacerdocio enseñaban e instruían desde su niñez haciéndoles decorar aquellos caracteres y tomar de memoria las historias y de estos mismos instrumentos he tenido en mis manos, y oíolos explicar a algunos viejos con bastante admiración¹³.

La posesión y manejo de los códices por la clase dirigente, señores y sacerdotes, aseguraba la conservación y el control exclusivo de todo el saber alcanzado, lo cual contribuía a su afirmación en el poder. Sin embargo, aunque solamente los *tlacuilos* escribían, existían muchas personas que sí podían leerlos, como los egresados de las escuelas superiores y la burocracia estatal, y aun la gente del pueblo conocía suficientes signos en las inscripciones de los frisos de los edificios públicos como para diferenciarlos, e identificaban los nombres de los dioses y diosas, además de otros aspectos¹⁴. Para su lectura, se colocaban completamente extendidos, horizontalmente, protegidos por esteras en el suelo. El lector y los/as oyentes se situaban alrededor del manuscrito, podían así verlo en su totalidad y moverse en torno a él. El lector podía relacionar su lectura inicial con la final e intermedia según las necesidades de la información.

Para Fray Bartolomé de las Casas es sorprendente que en algunos pueblos no existiesen los registros pictográficos:

En algunas partes no usaban esta manera de escribir, sino que la noticia de las cosas antiguas venía de unos a otros, de mano a mano. Tenían en ello tal orden para que no se olvidasen [...] que se instruían en las antigüedades a cuatro o cinco, y quizá más, por lo que

¹³ BURGOA (1934: 210).

¹⁴ GALARZA (1997: 6-13).

oficio de historiadores usaban refiriéndoles todos los géneros de cosas que pertenecían a la historia y aquellas tomábanlas en la memoria y hacíanselas recitar, y si el uno de alguna cosa no se acordaba, los otros se las enmedaban y acordaban¹⁵.

No obstante, incluimos en estas fuentes primarias algunos manuscritos en náhuatl posteriores a la conquista, escritos por *tlacuilos*, por considerar que están impregnados de saberes y valores indígenas. Sin embargo, cabe aclarar que estos escritos fueron realizados por encargo de los frailes para poder conocer la historia, costumbres, mentalidad y distintas idolatrías, con la finalidad de entender mejor la cultura indígena y, de este modo, ser más eficaces tanto en la misión evangelizadora como en la de dominación-colonización. Estos escribanos del período posterior a la conquista eran jóvenes alumnos del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que aprendieron la escritura hispana para llevar a cabo la empresa de traducción de los códices y de recuperación de narraciones de historia oral vertida por los sabios ancianos indígenas.

Durante la colonización española fueron destruidos la mayoría de los códices por la toma de los edificios donde se guardaban (*amoxcalli*). La destrucción de estos registros indígenas se volvió sistemática e ininterrumpida, por una parte, debido a denuncias de los propios indígenas convertidos al catolicismo; y, por la otra, a petición de las autoridades religiosas y civiles españolas, como auto de fe para aniquilar lo que ellos consideraban como obras del demonio –los frailes argüían que esos registros, es decir, las pinturas y caracteres, fueron realizados bajo inspiración diabólica–. Tiempo después se consideró por parte de la jerarquía católica que, para lograr una evangelización más eficiente y masiva, era importante conocer la religión de los pueblos vencidos y sus idolatrías, pues una vez conocida dicha religión e idolatrías sería más fácil combatirlas. Por ello, establecieron como estrategia que los evangelizadores y religiosos interpretaran esas pinturas tan extrañas, así como todo lo relacionado con sus dioses y sus historias:

Pasado un tiempo de la conquista española, un grupo de indígenas se dio a la tarea de traducir a escritura latina la información de varios códices y anales históricos aztecas. Esta labor la realizaron por encargo de los evangelizadores, no tanto por preservar la historia y memoria del pueblo conquistado como por la necesidad de saber. En el Códice Matritense de la Real Academia de la Historia, al *tlacuilo* se le define así, «como aquél que maneja la tinta negra y roja»¹⁶.

Por este motivo, cronistas y pensadores de la conquista –como Olmos, Motolinía, Mendieta, Sahagún, Durán, Valadés y Torquemada–, laicos y religiosos, realizaron una labor de traducción e

¹⁵ DE LAS CASAS (1967: II, 34).

¹⁶ LEÓN-PORTILLA (1961: 58).

interpretación de estas fuentes, dando inicio al surgimiento de un vocabulario de la lengua mexicana con caracteres latinos, permeando la traducción de los códices con sus valores, moral, juicios y prejuicios. Estos personajes van a utilizar estos registros como fuentes para escribir sus propias crónicas e historias. Y se convocaron para tal empresa a los sabios indígenas para que colaborasen en dichas tareas. Estos acudían llevando sus «libros» para leérselos y explicárselos a los religiosos y cronistas hispanos, quienes inmediatamente los destruían¹⁷. Los códices aztecas que lograron sobrevivir fueron enviados como regalos al rey de España, por eso se conservan en Europa (por ejemplo, los códices Florentino, Mendocino y el Telleriano-Remensis), y sólo dos quedaron en México (el Códice Colombino y el Códice maya de México).

De esta necesidad de interpretar y conocer el pensamiento indígena y antes de su redacción en castellano, se darán a la tarea previa de crear una gramática del idioma náhuatl que les permita traducir los códices, relatos e imaginarios de la historia oral de los/as mexicanos, ya que «no se puede evangelizar si no se conocen de las idolatrías, supersticiones y agüeros»¹⁸. Esto dio pie a los registros con palabras latinas, surgiendo de esta manera el primer diccionario de Molina, que es la fuente obligada para conocer los vocablos en lengua náhuatl por la obra y empresa de Sahagún, «para saber muchas cosas dignas de ser sabidas»¹⁹.

El personaje más importante de dicha empresa de traducción e interpretación es éste, fray Bernardino de Sahagún, quien convocó a los antiguos sabios para que le pintaran y recogieran los datos e historias en que solían pensar y escribir. «Le presentaron diez o doce principales ancianos», éstos «le darían razón de todo lo que les preguntase». Según Sahagún, «estaban ahí hasta cuatro latinos a los cuales pocos años antes había enseñado la gramática en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco»²⁰. Los viejos dictaron y comunicaron las noticias a los indios jóvenes ya cultivados a la manera de occidente de escribir, los cuales redactaron en su lengua original las informaciones, los *memoriales*: testimonios escritos por los indios que sirvieron de base y preparación a Sahagún, el cual se aboca a conocer y escuchar sobre las figuras de las fiestas y celebraciones tan dignas de estudio y atención. Sus obras, como resultado de este estudio, las encontramos en el siguiente epígrafe.

¹⁷ GARIBAY KINTANA (1953: III, 236).

¹⁸ GARIBAY KINTANA (1953: III, 13).

¹⁹ SAHAGÚN (1969: 19).

²⁰ SAHAGÚN (1969: 6).

II. FUENTES PRIMARIAS ESPAÑOLAS

Pertenecen a textos de cronistas y clérigos españoles, testigos directos de la conquista y colonización de la Gran Tenochtitlán, como la denominaban quienes registraron algunos de los acontecimientos más relevantes de aquellos tiempos. Son éstos relatos de escribanos y religiosos que narran eventos de la vida cotidiana, costumbres y prácticas religiosas de los/as indígenas que sorprendían a los españoles, quienes en muchas ocasiones las definían como idolatrías. Se trataba, pues, de representaciones concebidas bajo la mirada europea de hombres religiosos sujetos y condicionados por su fe católica. Relatan costumbres y roles de mujeres indígenas, de quienes parecen producir una serie de imaginarios que se hacen evidentes en sus discursos, cargados de concepciones providencialistas. Como veremos en el desarrollo de nuestra investigación, estos imaginarios alentaban en sus narraciones juicios morales frente a un mundo que se les presentaba salvaje, sensual e incomprensible, a veces diabólico, por el impacto de algunas fiestas y celebraciones, como los sacrificios humanos.

Estas fuentes de escritores españoles, aunque complementarias, son insustituibles en tanto en cuanto nos proporcionan una información básica y fundamental que no se localiza en ninguna otra fuente, al haber sido destruida –como acabamos de ver– gran parte de la producción material de los registros de los antiguos mexicas durante la conquista española. Nos referimos a los siguientes autores, unos soldados y otros religiosos; algunos escribieron en castellano, como Bernal Díaz del Castillo con su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*; Hernán Cortés con sus *Cartas de relación*; Francisco López de Gomara con *Historia general de las Indias* e *Historia de la conquista de México*; y Fray Alonso de Molina, con *Vocabularios en lengua náhuatl* y *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*. Todos ellos fueron testigos directos y/o narradores de los asuntos de las Indias durante la caída y conquista de Tenochtitlán.

Tras los soldados, serán los misioneros los encargados de elaborar los relatos y acontecimientos de la Nueva España durante el siglo XVI, realizando también un trabajo de traducción, como es el caso de fray Bernardino de Sahagún –quien escribió en lengua náhuatl–, Diego Durán, Toribio de Benavente Motolinía y Muñoz Camargo. Aquí hemos de incluir también a Alva Ixtlixochilt, escritor de lengua náhuatl de origen indígena.

Nos propusimos analizar las distintas fuentes y hacerlas dialogar entre sí desde una perspectiva historiográfica con enfoque de género, para rastrear indicios de la dominación masculina en los relatos de estos escribanos españoles –Motolinía, Durán o Muñoz Camargo–; y hemos de señalar que, en ambos discursos, tanto en los textos escritos por los *tlacuilos* como en los registros realizados por los escribanos españoles, detectamos la mentalidad patriarcal de los imaginarios de la época, sus concepciones del mundo, de las mujeres mexicas y de la feminidad.

III. FUENTES SECUNDARIAS

Por último, hemos empleado en el análisis de las fuentes las investigaciones de expertos y expertas tanto del período histórico²¹ en sí –nos referimos a todo aquella producción historiográfica del período realizada por autores europeos y americanistas: Joseph Acosta, George Baudut, Cristián Duverger, Pedro Carrasco y Antón Ferdinand, entre otros– como de la historia misma de la subordinación femenina, la noción del pensamiento complejo de Edgar Morin y las consecuencias en la naturaleza del proceso de depredación de la conquista. Para ello, realizamos una revisión historiográfica a partir de las primeras narraciones históricas que se elaboraron en México sin rigor académico, es decir, de las crónicas de gestas y hechos heroicos, hasta llegar a las primeras feministas, con un definido interés científico por visibilizar y mostrar a las mujeres aztecas como sujetos históricos. Éstas se incorporaron al debate feminista y a la construcción de categorías, objetos de investigación, etc., para dar cuenta del origen de la subordinación femenina.

Empleamos, entre otras perspectivas, la historia decolonial por considerarla una postura alejada del pensamiento hegemónico occidental. Esta perspectiva sugiere que es inevitable considerar los saberes que el pensamiento de la modernidad negó por considerarlos inferiores, como, por ejemplo, la sensibilidad, la relación con el cuerpo o con la naturaleza. Igualmente, propone que es justamente durante el siglo XVI el momento en el que se sientan las bases de ese pensamiento sometido a la diferenciación racial, que tenía como propósito clasificar como inferiores a personas negras e indias y, por tanto, sus culturas y sus lenguas. Durante la Ilustración se confirma este pensamiento: existían lenguas que se consideraban no aptas para el pensamiento racional y, de ese modo, todas las que no fueran europeas revelaban inferioridad en sus hablantes²².

Como consecuencia de este pensamiento hegemónico va a tener lugar la aparición de los *otros*, las otras, los/as diferentes, los/as colonizados/as, revelando la existencia de personas con otras sensibilidades, con memorias diferentes y con otra concepción del mundo. Ello incluye los afectos, las creencias, los quehaceres, los rituales y otro tipo de entendimiento desde lo comunitario. Este pensamiento, que se asienta

²¹ QUIJANO (2000b: 246). América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron. De una parte, la codificación de las diferencias en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y al mercado mundial.

²² MIGNOLO (2010: 56).

en la justicia social y no en la democracia occidental, nos llevó a cuestionar el origen de la desvalorización-subordinación de las otras mujeres por motivos de raza, género y clase, a las que se las consideraba seres inferiores, productos de un proceso de conquista primero y de colonización después, concepción que ha evolucionado pero que se perpetúa en el tiempo a través de las prácticas políticas, sociales y culturales, frente a lo extranjero, a lo racialmente diferente, y frente a las relaciones de poder y de dominación.

Como se ha indicado antes, analizamos los textos dividiéndolos en dos segmentos temporales: antes de la conquista, aquellos registros realizados por los *tlacuilos* indígenas; y después, los escritos realizados tanto por cronistas y clérigos españoles como por indígenas, a los que los frailes enseñan el alfabeto para que les informaran de las costumbres e idolatrías. En este momento es cuando se empiezan a escribir los textos en náhuatl por primera vez.

IV. PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

A continuación, planteamos algunas interrogantes que guían nuestra investigación y reflexión del análisis de las fuentes sobre la relación entre las mujeres mexicas y las diosas, paradigma del poder de la femineidad:

¿Cómo se hablaba de ellas? A través de los relatos de cronistas y *tlacuilos* descubrimos que las diosas constituían modelos de comportamiento que las mujeres debían imitar según el día y hora de nacimiento. Así, las nacidas bajo el signo de Xochiquetzal, por ejemplo, se dedicarían a actividades relacionadas con el cuerpo, la danza y el placer.

¿Qué poderes ostentaban? Los poderes de las mujeres los identificamos a través de los mismos poderes que devienen de las diosas. Sanar, dar vida, cuidar a los demás o dedicarse a la adivinación, todos estos eran considerados poderes femeninos.

¿Con qué se las relacionaba? A las diosas se las vinculaba con la tierra, la alegría, la sensualidad, la ira, la tristeza, la afectividad... Y en las fiestas y rituales también se relacionaba a las mujeres con las cualidades de las diosas. Las festividades en honor a las representaciones de la Madre Toci, de Xochiquetzal y de Tlazoteolt se fundamentaban, por ejemplo, en rituales a través de los que hoy podemos apreciar algunos de los roles femeninos adjudicados a las mujeres.

¿Qué tipo de poder tenían? ¿Servía para destruir o era un poder creador? Observamos que su poder servía tanto para crear vida, alimento, paz, amor, como para destruir al final del año náhuatl.

¿De qué saberes disponían las mujeres? Veremos que los saberes femeninos estaban relacionados con el sostenimiento de la vida, con la permanencia de la cultura y con algunas acciones concretas, como las prácticas mortuorias o de nacimiento.

¿Ejercían las mujeres la violencia o les estaba prohibida? Efectivamente la llegaron a ejercer. Se creía que algunas diosas y mujeres que habían muerto durante el parto aparecían los últimos cinco días del año para generar muerte, destrucción y tristeza.

¿Qué representan sus deidades? Las deidades tanto masculinas como femeninas representan diferentes elementos de la naturaleza –la lluvia, el sol, las estrellas, el viento o la tierra–, al igual que diversas actividades humanas. De ahí que hubiese dioses y diosas para casi todos los fenómenos de la existencia: fertilidad, amor, lujuria, guerra, comercio, valor, etc.²³ Los atributos relacionados con los poderes femeninos eran la lujuria, el amor y la fertilidad, mientras que la guerra, la medida y el valor se vinculaban a los poderes masculinos. Cabe decir que para los escribanos españoles no solamente los dioses podrían ser destructivos, también los seres humanos, y así lo expresan relatando algunos rituales mexicanos.

²³ FLORESCANO (1997: 110).

II. ESTADO DE LA CUESTIÓN

En una primera parte del estado de la cuestión nos introducimos, con un recorrido histórico, por el desarrollo de la teoría feminista y el surgimiento de la categoría de género, que posibilitó cambiar la manera de interpretar la historia, alejada de la historia oficial escrita por hombres, para después describir las distintas teorías y corrientes historiográficas de las que se nutre la teoría feminista. En el siguiente punto analizaremos la evolución de la historiografía mexicana con las primeras feministas en México, realizando una revisión exhaustiva para conocer la emergencia, evolución y aparición de las primeras mujeres historiadoras, así como del pensamiento feminista y de investigaciones históricas con rigor científico, llegando a abordar la teoría del feminismo decolonial²⁴.

En el contexto mexicano, estudiamos la condición femenina entre los mexicas a través de diferentes miradas: la de las estudiosas idealizadoras, la de los varones y la de las primeras feministas. Las *estudiosas idealizadoras* son autoras que escriben la historia magnificando y esencializando a las mujeres aztecas, pero que carecían de rigor científico, escribiendo de manera descriptiva, sin análisis ni reflexión, a modo de crónicas. Intentaban recuperar la Historia del México prehispánico desde una mirada romántica y nostálgica de otros tiempos.

En segundo lugar, con respecto a la mirada de los varones desde una posición de privilegio, cuyas historias se inscriben dentro de una corriente que va de la historiografía tradicional mexicana de creadores de la historia oficial a historias escritas por estudiosos formados en universidades y centros de enseñanza superior, presentadas con cierto rigor académico. Tuvieron el privilegio de estudiar carreras como Derecho, Administración Pública, muchos eran poetas y pertenecían a círculos literarios y ateneos de la época de los años 20s.

Por último, desarrollamos un contexto de la condición femenina en la sociedad azteca a través de las distintas miradas de las primeras feministas hasta la actualidad. Desde los años 60, que es cuando se produce un cambio de mirada, se fundan escuelas de Antropología y centros de investigación superior, se consolidan los que ya existían y surgen nuevos. Se hace Historia como ciencia, de manera crítica. En este período arriban historiadoras académicas serias y, aunque no son feministas, comparten preocupaciones profundas sobre la historia de las mujeres. Son las antecesoras de las feministas.

²⁴ Aclarar que en algunos textos hemos encontrado descolonial y en otros decolonial, siendo ambas correctas. Hemos elegido decolonial por ser el más difundido.

I. EVOLUCIÓN DE LA TEORÍA FEMINISTA Y CREACIÓN DE LA CATEGORÍA DE GÉNERO

La historicidad de la presencia femenina es fundamental a fin de poder entender las ausencias, presencias y cautiverios que durante siglos han mantenido a las mujeres excluidas de la historia y de los acontecimientos políticos. Y, en este sentido, es el pensamiento feminista el que nos brinda el bagaje que hace posible pensar en las mujeres como sujetos históricos, pues es el que ha puesto de manifiesto la opresión femenina y su lucha por la emancipación. En este trabajo, con el fin de seguir ahondando en las causas de dicha subordinación y opresión a lo largo de la historia, nos propusimos estudiar en concreto las circunstancias y causas de la desigualdad histórica en la vida de las mujeres aztecas desde esta perspectiva de género.

La categoría de género como posibilidad de análisis se introdujo en los estudios feministas desde los años 70-80 para visibilizar los orígenes de la opresión y del devenir del sistema patriarcal desde la época prehistórica. Así, la perspectiva de género aplicada al análisis de diversas disciplinas ha contribuido a desvelar que la desigualdad social entre mujeres y hombres se sustenta en una supuesta inferioridad natural de las mujeres a causa de su sexo biológico, independientemente de la cultura o período histórico que se trate.

La importancia de diferenciar entre los conceptos de sexo y género es que localiza justamente la base de la discriminación contra las mujeres fundamentada en las diferencias biológicas, concebidas como algo natural e inmutable, produciendo roles, estereotipos y una concepción dicotómica. Por tanto, la categoría de género tiene potencialidad histórica para formular una respuesta que, a través del cuestionamiento teórico, dé cuenta y explique el origen histórico de la subordinación de lo femenino como algo natural y dado. Veamos algunas de esas teorías.

Gayle Rubin utilizó la categoría de género para hacer referencia a un sistema de jerarquías sociales basado en las diferencias sexuales, en el cual se sustentaba la discriminación hacia las mujeres. La categoría de género es la que permite separar la anatomía biológica de un conjunto de ideas, creencias y atribuciones sociales construidas en cada cultura y momento histórico en base a las diferencias sexuales. Estas concepciones en torno a lo que significa ser hombre o mujer en cada sociedad son las que van a determinar las relaciones entre hombres y mujeres, tipificando las funciones, los roles y la construcción de las subjetividades masculina y femenina, así como lo que se espera de ambos géneros en las distintas sociedades.

Las consecuencias de estas concepciones, y de la asunción de lo masculino como lo superior, han establecido relaciones de dominación masculina a lo largo de toda la historia, produciendo una profunda discriminación padecida por las mujeres, enmarcadas en formas simbólicas, políticas, económicas, culturales, familiares, sociales y religiosas que dan lugar a un entramado de concepciones simbólico-religiosas que devinieron desde el Neolítico en el sistema patriarcal²⁵.

Autoras como Gerda Lerner plantean la inevitabilidad del patriarcado con la evolución de la organización social, la cual conduce al pensamiento dicotómico, característico de la cultura occidental, que favoreció la consolidación del sistema patriarcal, a partir del cual surge la división sexual del trabajo, como un sistema binario que se sustenta en la separación de los sexos: el varón mantiene el lado positivo y superior, erigiéndose como el sujeto del conocimiento y siendo el único que puede nombrar al mundo en función de su propia experiencia y visión²⁶. Lerner²⁷ muestra que el cambio que se operó en la posición de las mujeres estuvo definido por los cambios económicos y de supervivencia del grupo durante el Neolítico. Lo más novedoso de su aportación es la explicación de las causas que sitúan a las mujeres en una posición secundaria por primera vez en la historia.

Esta desvalorización arrojó a las mujeres de su estatus de poder y respeto a un plano de subordinación, en aras del mantenimiento de la reproducción social y biológica. Se le atribuye así una carga negativa a la experiencia pasada y presente de las mujeres, representándolas como lo secundario, lo doméstico, como algo eterno, vinculado a la naturaleza e inmutable. Por tanto, la diferencia entre los géneros es un espacio real y simbólico en el que se racionaliza la desigualdad, argumento que utiliza el sistema de valores patriarcal para su perpetuación y mantenimiento.

Desde la antigüedad, el nascente discurso patriarcal utilizó la maternidad como un deber femenino, destino único orientado a la reproducción de la sociedad, afianzada por los valores y la costumbre. Estas ideas, que devinieron en constructos e imaginarios sociales, son el soporte ideológico que ha legitimado un discurso masculino de dominación. Por tanto, sacar del terreno biológico y esencialista las diferencias entre hombres y mujeres al colocarlos en el terreno histórico, permitió desarmar creencias y concepciones en las cuales se sustenta la dominación masculina, siendo justamente ésta una de las funciones de la recuperación de la historia de las mujeres. Se trataba de deshabitar los cautiverios que han atrapado a las mujeres en el deber ser para otros. Según Marcela Lagarde (1993), los cautiverios «sintetizan el hecho cultural que define

²⁵ LERNER (1990: 78).

²⁶ LERNER (1990: 47).

²⁷ LERNER (1990: 78).

el estado en el que sobreviven oprimidas las mujeres en la sociedad patriarcal. Así como son diversos los roles que juegan las mujeres, diversos son sus cautiverios: madresposas, monjas, putas, presas y locas»²⁸.

Por tanto, el análisis teórico desde el feminismo nos reveló que las desigualdades sociales entre hombres y mujeres no están determinadas biológicamente, sino que han sido socialmente construidas a lo largo de toda la historia. La manifestación del poder por parte de los varones desarrolló una dimensión cultural basada en la existencia de cuerpos sexuados. El género, entonces, además de construir identidades, roles, normas, reglas, imaginarios, subjetividades y comportamientos, es un producto histórico, cultural, político y económico que se reafirma a través de la socialización, de las prácticas cotidianas y la educación.

Para Pierre Bourdieu²⁹, la manera de dismantelar estos supuestos de naturalidad que perpetúan el orden establecido es a través de mostrar los mecanismos para transformar lo natural en cultural y arbitrario, puesto que están en la base de la dominación masculina. Este pensamiento arbitrario en ningún sentido ha sido ingenuo, ya que produjo, a lo largo de la historia, una serie de asimetrías que colocaban a las mujeres en la desigualdad, la violencia y la marginación de la historia y de la ciencia. Es decir, este sistema de oposiciones fue construyendo la jerarquía entre los géneros: oposiciones como lo alto y lo bajo, arriba y abajo, derecha e izquierda, claro y oscuro³⁰. En esta jerarquía el hombre se ha situado, a lo largo de la historia, en el lado del poder, de lo positivo y de la autoridad.

No obstante, creemos que el poder masculino no ha sido absoluto y las mujeres en los distintos contextos históricos han cuestionado, subvertido y conquistado espacios de poder y de acción. Estos espacios constituyeron posibilidades que otorgaron a las mujeres alguna presencia, aunque en ocasiones disimulada y sutil, pero que pusieron de manifiesto que las relaciones sociales entre los géneros no son estáticas ni inmutables. Para María Rodríguez Shadow, «el género debe ser tratado como una serie continua de procesos y no como identidades fijas e inamovibles, y no debe imponerse de manera universal a los dos sexos»³¹.

El temor hacia la mujer se remonta al origen de los tiempos, a la evolución de la cultura y de la especie humana. Este temor convertido en odio, durante siglos se ha incubado en la cultura y en el ejercicio del poder para el sometimiento y control de las mujeres. La situación de las mujeres desde estos contextos

²⁸ LAGARDE (1993: 34).

²⁹ BOURDIEU (2000: 35).

³⁰ BOURDIEU (2000: 20).

³¹ RODRÍGUEZ SHADOW (2005: 33).

ha sido explicada a partir de los mitos en cada cultura. Mircea Eliade, en su *Mito y realidad* (1985), explica que la función social del mito es la de dar una explicación del origen de determinado grupo, pero también dar cuenta de las normas y valores que se estructuran en torno a él, así como la asignación de roles entre hombres y mujeres. A partir de ello explicamos que la función social de las mujeres y los hombres también ha estado vinculada a cuestiones de actos rituales que definirían el estatus y el nivel de importancia que ocuparían las mujeres dentro de la sociedad en la que se integraban.

Marcel Mauss, en su libro *Lo sagrado y lo profano* (1970), precisa que los actos rituales son prácticas tradicionales y colectivas con los que se establece un estatus o el equilibrio de un grupo, el de los individuos que lo integran. Partiendo de esa premisa teórica, analizamos los roles sociales de las mujeres en algunas situaciones, como sacerdotisas, y otras sin participación y apartadas de los contextos simbólicos de lo sagrado y profano.

La necesidad de obtener explicación por parte de los primeros grupos humanos a diversas interrogantes como el ciclo menstrual dio pie al nacimiento de muchos mitos y creencias. Es muy probable, como escribiera Olivia Harris³², que la evolución de los primeros grupos humanos a clanes, tribus y otras formas de organización social más complejas favoreciera que los hombres sacaran provecho a aquella situación. Con el tiempo, los hombres, al ser físicamente más fuertes que las mujeres y estar desprovistos de los inconvenientes del embarazo, habrían terminado por asistir solos de cacería³³, confinando a la mujer al espacio de la cueva o de la tienda, así como a la crianza y al manejo de los alimentos y del mantenimiento de la agricultura.

Según Sally Linton, es de suponer que, en una fase anterior, las cosas fueran distintas. Todo el grupo participaría en los eventos que tenían que ver con la supervivencia, como la alimentación, cuidados, defensa, mantenimiento y reproducción del grupo, sin distinción de sexos, «toda la banda viajaba y cazaba junta, sin hacer distinciones de sexos»³⁴. Se supone que en el Paleolítico la caza de grandes animales se hacía a través de una estrategia muy elemental, consistente en provocar una estampida y conducir a los animales hacia un despeñadero. Este proceder exigía la participación de todo el grupo o del mayor número de miembros de la horda para lograr su objetivo. Y, por supuesto, podemos imaginar que, en aquel entonces, tanto hembras como machos participarían juntos en la cacería por razones de efectividad.

³² HARRIS (1982: 56).

³³ Según TIGER Y FOX (1973: 39), «gracias a la caza cooperativa se desarrolló el intelecto, se perfeccionaron las técnicas líticas, se produjo la división del trabajo y las primeras formas de expresión artística».

³⁴ LINTON (1979: 74).

Sin embargo, desde muy pronto, la instauración progresiva y persistente de una idea de dominación y exclusión de las mujeres, al principio como una respuesta frente al temor que les producía la mujer, se fue convirtiendo en un sistema que legitimó la toma de decisiones por parte de los hombres, sustentado éste en las diferencias biológicas. Los hombres habrían terminado así de aislar y someter a las mujeres a la dedicación de determinadas tareas, para no ponerlas en *riesgo*, separándolas de las cacerías, de la movilidad, de la igualdad de condiciones, etc., mientras ellos practicaban las tareas económicas *más importantes*³⁵. Es decir, los hombres pasaron finalmente a someterlas como una evolución pretendidamente natural³⁶. Esta división de las actividades corresponde a lo que Marx describe como «la primera gran división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer, para la procreación de los hijos»³⁷.

Parece evidente que el proceso de estructuración social estaría determinado por la división social del trabajo, y éste basado en el criterio sexual, como afirmaron en su momento Engels y Marx. Esto contribuiría a que, durante el largo periodo de gestación y de lactancia de sus crías, se relegara a las mujeres a esta actividad, sacándolas de los circuitos sociales, de la cacería para la preservación alimentaria del grupo:

La menor movilidad de las hembras y su exclusión de la caza, pudo deberse al incremento de los abortos y a la propensión a accidentes durante el embarazo. La medida pudo responder a la necesidad de protección de la supervivencia del grupo, ya que la hembra era la única capaz de garantizarla, por medio de la procreación. Sin embargo, apartar a las mujeres de la caza, actividad ligada a la fuerza y al trabajo de cooperación con los machos, favoreció que se dieran los primeros pasos para que las mujeres se convirtieran en dependientes de los hombres³⁸.

Para Tiger y Fox la caza cooperativa³⁹ es la razón de la separación de los homínidos y su evolución hacia la socialización; así como en el tránsito rumbo a la cultura fue la lucha frente a la naturaleza la que empujó a los distintos grupos de homínidos a unirse para lograr la supervivencia. Con esa cooperación se establecieron formas de socialización que sustituyeron a su vez la competencia sexual y la separación de los roles masculinos y femeninos. Es decir, que gracias a la caza cooperativa se desarrolló el intelecto, se

³⁵ BAMBERGER (1979: 68).

³⁶ DURAND (1982: 56).

³⁷ MARX (1846).

³⁸ HARRIS (1982: 56).

³⁹ TIGER – FOX (1973: 76).

perfeccionaron las técnicas líticas y se produjo la división sexual del trabajo. Igualmente, gracias a esa caza cooperativa aparecieron las primeras expresiones artísticas y, por ende, la cultura. De esta forma, la cultura impuso controles a la sexualidad y fortalecería al grupo a través de la violencia simbólica, violencia que se establece con la adhesión de la mujer a estas imágenes y concepciones, puesto que van a sostener a los hombres en una posición de privilegio. Y esto da lugar al origen del patriarcado como el sistema de opresión dominante sobre las mujeres. Este breve resumen pretende visibilizar el origen del patriarcado como el modelo de relación entre hombres y mujeres desde épocas primitivas y que persiste hasta nuestros días. Gracias a los estudios feministas y aportaciones teóricas de la arqueología que surgen durante los años 60, ha sido posible descubrir y entender el origen de la opresión hacia las mujeres, tanto en las sociedades primitivas, sociedad azteca, como en las sociedades actuales.

Además de estos estudios de las sociedades primitivas, es interesante enfatizar la aportación del feminismo y de los movimientos reivindicativos de las mujeres de los años 60, que pretendían explicar las causas de las opresiones, desigualdad y relaciones asimétricas entre los hombres y mujeres. La misoginia, como categoría de análisis, se enmarca dentro de los estudios de género, que permiten reflexionar sobre el origen del odio masculino hacia las mujeres, y como éste se ha convertido en imaginario social permeando las relaciones entre mujeres y hombres dentro del sistema patriarcal hasta en la sociedad contemporánea⁴⁰.

En el marco de la misoginia firmemente establecida en las sociedades patriarcales, parece lícito hacerse algunas preguntas para intentar comprender el temor, odio y rechazo de los hombres serían: ¿Por qué los hombres nos han odiado y temido tanto desde antiguo? ¿Y cómo este odio devino en una ideología sexista que ha sido perpetuada hasta nuestros días?

Mi hipótesis es que el odio y temor hacia la mujer se convirtió en poder político, como una compensación frente a la maternidad y al temor del poder mágico de la menstruación y el alumbramiento. La misoginia es una construcción ideológica, cargada de odio y menosprecio, que plantea la dominación del hombre y la subordinación de la mujer, basada en tres argumentos que la justifican: la mujer es inferior al hombre biológicamente, al carecer de fuerza física debido a la menstruación, que la coloca dentro de una idea de fragilidad; es también inferior intelectualmente, al estar limitada en su inteligencia por razones naturales y ser incapaz de resolver problemáticas sociales; y lo es, por último, moralmente, de acuerdo al paradigma religioso de Eva y su vulnerabilidad frente al pecado y la curiosidad.

La misoginia, por tanto, la entendemos como elemento fundante de las relaciones entre los géneros, estructura básica del dominio masculino que se subsumirá en la organización y el desarrollo de las sociedades. Surge desde la Prehistoria, con el dominio del hombre y la exclusión de la mujer de los circuitos

⁴⁰ BOSCH (1999: 89).

de la cacería y el temor a su capacidad misteriosa de generar vida, y se transformó en patrimonio exclusivo de los hombres, otorgándoles sustento a su deseo de erigirse en el grupo predominante.

Como señala Rosa Cobo⁴¹, «a lo largo de la historia todas las sociedades se han construido a partir de las diferencias anatómicas entre los sexos, convirtiendo esa diferencia en desigualdad social y política». De esta forma, la teoría feminista señala cómo el sistema patriarcal⁴² ha privilegiado a los hombres por encima de las necesidades y derechos de las mujeres. Así, Joan Scott⁴³ en los años 70 conceptualizaba el género como una relación de poder, y por tanto jerárquica, que refiere la supremacía del varón y la subordinación femenina a éste. El género sería, pues, un elemento constitutivo de las relaciones sociales sustentadas en diferencias percibidas entre personas en función del sexo, una manera primaria de crear y explicar relaciones de poder. De este modo, la teoría feminista, y el género como categoría de análisis, recorre todos los ámbitos sociales y disciplinares contribuyendo a abrir un espacio teórico nuevo que desafía e interroga no sólo a las bases del sistema patriarcal, sino a los discursos y producción académica que lo legitiman.

Centrándonos en el caso que nos ocupa, la historia, como conocimiento, como teoría, como devenir desde una perspectiva tradicional, positivista y androcéntrica, jamás dio voz, presencia ni protagonismo a las mujeres. Así sucedieron los siglos sin que éstas aparecieran; y la perspectiva de género posibilitó observar la continua subordinación e invisibilización de las mujeres a lo largo de la historia. Más adelante describiremos de manera sucinta los momentos más relevantes de la evolución y devenir del pensamiento feminista.

Luisa Muraro nos plantea la importancia de visibilizar las condiciones materiales de abuso, discriminación y exclusión de las mujeres, a la par que desmonta el sistema simbólico que fortalece y recrea el abuso a través de las creencias, la cultura, los valores y la ideología patriarcal. Dado que la dimensión simbólica es la que construye las subjetividades masculinas y femeninas, la autora asegura que el feminismo ha producido una profunda crítica del patriarcado y de las múltiples complicidades con la filosofía, la religión, la ciencia, la cultura, la literatura y la política, que han sostenido su sistema de dominio. Pero esta labor de crítica, aunque vasta y precisa, no será suficiente si no encuentra una tesis que devuelva a la

⁴¹ COBO (1995: 55).

⁴² LERNER (1990) plantea que el patriarcado es una creación histórica elaborada por hombres y mujeres, proceso que tardaría alrededor de 2500 años en completarse, convirtiendo a las mujeres en un recurso de intercambio, apropiación, explotación sexual y sometimiento a las necesidades de la emergente organización social y al servicio y mantenimiento de los privilegios de los varones.

⁴³ SCOTT (1990: 23-58).

sociedad, y ante todo a las mujeres, la potencia simbólica contenida en la relación femenina con los orígenes históricos, culturales y religiosos, que fueron neutralizados por el poder masculino⁴⁴.

La autora menciona que, de la crítica y revisión del patriarcado, hemos obtenido la conciencia, pero aún nos falta la capacidad de significar libremente la grandeza y posibilidades de las mujeres, ya que las tenemos que construir e inventar de acuerdo a un aprendizaje de los saberes y experiencias de nuestras ancestras femeninas: las diosas, las bailarinas, las escribanas, las parteras (Anexo 1) y las *auianimes*.

Para la historiadora Mary Nash, categorías contrarias como público/privado, poder/sumisión o víctima/heroína fueron binomios que sirvieron para interpretar la dinámica histórica de las mujeres, pero desde los inicios de la producción historiográfica feminista, en que se resaltaba la victimización histórica de las mujeres, se ha ido desarrollando un proceso dialéctico que ha contribuido al desarrollo teórico, produciendo inevitablemente nuevos planteamientos interpretativos, nuevas categorías analíticas, conceptuales y metodológicas para superar así los términos dicotómicos de víctima/heroína. Cuestionar estos esquemas antagónicos significó ampliar el horizonte y las posibilidades interpretativas desde contextos más complejos de intersección de espacios, de interacción en las relaciones de poder entre los géneros.

De este modo se han establecido bases más complejas para la comprensión de la trayectoria histórica de las mujeres y ha quedado claro que la interacción social de género en su realidad histórica no puede plantearse a partir de una dicotomía entre modalidades de consensus/conflicto, sino a partir de un complejo entramado que contextualiza e interrelaciona la diversa experiencia histórica de las mujeres con su entorno socio-cultural y político⁴⁵.

Así, introduce Mary Nash a las mujeres como sujetos de la historia, interpelando sistemáticamente la negación de las mujeres como agentes históricos en el devenir de las sociedades. Estas contribuciones han aportado al debate teórico otra forma de hacer historia a partir de algunos cuestionamientos que animan sus estudios para poder deconstruir el origen del entramado de relaciones entre ambos géneros, las creencias y los valores que se expresan en el sistema patriarcal en sus distintas manifestaciones.

Otra autora, Françoise Héritier⁴⁶, plantea que el hombre para existir tiene que pasar por el cuerpo de la mujer. Este descubrimiento, desde las primeras civilizaciones, va a producir un rechazo y miedo hacia

⁴⁴ MURARO (1994: 21).

⁴⁵ NASH (2007: 21).

⁴⁶ HÉRITIER (2007). El proceso biológico de la reproducción para esta autora se convierte en el imaginario social masculino en algo «misterioso» o «injusto» porque ellas pueden reproducir la vida, su propia forma la (hija) y otras formas distintas a ellas el (hijo). Este fenómeno, según la autora, ha generado en los hombres un sentimiento de inferioridad y de rechazo hacia las mujeres.

ellas. Estudiar este hecho biológico en su evolución hasta convertirse en un constructo social que fundamenta el temor, control y sometimiento de las mujeres constituye una de las aportaciones fundamentales para situar el origen de la discriminación y rechazo hacia las mujeres en las distintas sociedades y épocas.

La aportación teórica del feminismo al desvelar la jerarquización de los géneros y el consecuente ascenso del poder masculino como resultado de ese temor ancestral se convirtió con el paso del tiempo en ideología, en un sistema patriarcal, como lo señala Jean Cournut⁴⁷. Esta supuesta superioridad masculina es resultado de un largo proceso de desplazamiento de las diosas y de las mujeres en su posición de creadoras de la vida, apareciendo en los imaginarios sociales con el devenir histórico como algo natural.

Sin embargo, Gisela Bock en los años 80 contribuye al debate introduciendo la idea de que las mujeres son sujetos historiables, rompiendo de algún modo con la mirada tradicional, centrada en la victimización de las mujeres y fundamentada en el binomio dominación/subordinación. Por tanto, se empieza a construir la historia desde el binomio complementariedad/reciprocidad, es decir, ampliando las posibilidades de las relaciones entre los géneros. La autora asegura que la labor historiográfica de recuperar la experiencia social de las mujeres otorgará a la historia social su completa dimensión, sin exclusión de sujetos historiables.

La evolución de la teoría feminista trajo consigo en los años 90 la diversificación de los intereses temáticos de las expertas en general, que cambiaron y fueron cediendo terreno a otros objetos de investigación para dar prioridad a las relaciones de poder, el cuerpo de las mujeres y la deconstrucción de los discursos y las historias hasta ahora realizadas. En estos años se hicieron historias de las mujeres⁴⁸ desde una perspectiva de relaciones asimétricas entre los géneros, redefiniendo como sujetos históricos a las mujeres. Estos análisis fueron sustentados en la reflexión teórica, con un enfoque multidisciplinar, coincidiendo en el tiempo con un amplio desarrollo en estudios de las mujeres desde diversas disciplinas, así como con la proliferación de centros y líneas de investigación especializados en los estudios de género en distintas universidades del mundo. Como resume Nash: «Se cuestionó el modelo histórico hegemónico del hombre blanco, europeo, como sujeto único del pensamiento político universal y de la historia»⁴⁹.

⁴⁷ Según Cournut (2001), el miedo masculino a las mujeres deriva de las características anatómicas de su sexo, de su capacidad de dar vida, de sangrar cada mes y no morir, que trasciende y se perpetúa como diferencias sociales y de desigualdad.

⁴⁸ Nash (2002: 87).

⁴⁹ Nash (2002: 89).

Tras el recorrido realizado por los diferentes enfoques sobre la historia de las mujeres, así como las distintas posturas teóricas y la manera de abordar de las mismas, pretendemos a través de la reflexión de la presente investigación, verter una mirada distinta sobre la historia de las mujeres aztecas.

II. TEORÍAS Y CORRIENTES HISTORIOGRÁFICAS PARA LA EMERGENCIA DE UNA EPISTEMOLOGÍA Y TEORÍA FEMINISTA

Las corrientes historiográficas que hicieron posible visibilizar a las mujeres en la ciencia histórica, indiscutiblemente fueron la Escuela Inglesa, la Escuela de Frankfurt o Teoría Crítica (sustentada en el materialismo histórico), la Escuela de los Annales y la historiografía decolonial y el pensamiento feminista. Todas ellas, con la emergencia de nuevos objetos de investigación, realizaron aportes al desarrollo teórico-metodológico desde un enfoque cuestionador de la historia positivista de varones con poder, de una historia contada y escrita por los vencedores de gestas y conquistas, sumergida en interpretaciones a partir de un pensamiento occidental hegemónico y una mirada androcéntrica. Todas estas teorías contribuyeron a generar dudas sobre esas historias congeladas en el tiempo sin rigor científico alguno, que constituían meras narraciones de hechos y que a la vez implicaban una versión única de la historia, que, al ser escrita por los vencedores, legitimaban a un grupo en el poder, siempre representado por hombres. Es decir, se produce en la manera de hacer historia un viraje de la historia política hacia la historia social.

Dentro de las aportaciones a la historia, entendida como ciencia con leyes que explican las causas y efectos en el devenir humano, debemos señalar la corriente historiográfica de la Escuela Inglesa⁵⁰, la cual basa sus estudios descriptivos en la demografía, la cultura y el rol que ocupaban en la sociedad los hombres, los niños/as y las mujeres. Desde esta perspectiva sociocultural se pretendía esclarecer la función y el lugar que mantenía cada uno en la reproducción de los sistemas familiares y sociales, evidentemente con la influencia de los estudios de Eric Hobsbawn⁵¹, quien hace importantes aportaciones a la Teoría Social sobre la base de recuperar la historia como una ciencia de la reflexión y la necesidad de desarrollar el debate y la crítica para comprender el presente.

⁵⁰ Nos referimos a las aportaciones de diversos historiadores de la Escuela Inglesa como Edward Carr, Peter Burke, Toynbee, Vincent, Hobsbawn, etc., pertenecientes no sólo a Oxford, sino a otras universidades como Cambridge, Manchester y Bristol.

⁵¹ Su obra *En torno a los orígenes de la Revolución Industrial* es una aportación importante a la Teoría Social.

Coincidente con la emergencia de otras corrientes historiográficas por su manera de cuestionar la historia de los vencedores fue la Escuela de Oxford que, desde una mirada marxista, recupera el protagonismo de la clase trabajadora y el concepto de lucha de clases, investigando las manifestaciones culturales de los grupos no elitistas de la sociedad, anónimos pero importantes y decisivos en los procesos históricos y de cambio social.

La Teoría Crítica, mejor conocida como la Escuela de Frankfurt⁵², por su parte, sentará las bases de una historia científica basada en el materialismo dialéctico y una mirada al desarrollo histórico como resultado de causas, efectos, contingencias estructurales y coyunturales, experiencias, praxis políticas y procesos que hacen posibles los cambios y transformaciones sociales en momentos puntuales. Sostiene que la ciencia que se postula como verdad absoluta lo único que hace es mantener un orden establecido, es decir, sin carácter transformador, reproductor de una estructura social hegemónica. Esta teoría, que aspira a la vez a la comprensión de la realidad histórico-social, propone la transformación social a través de movimientos políticos, mediante la conexión de un saber teórico con la práctica vivida.

Cabe destacar que esta perspectiva de las ciencias sociales posibilitó la emergencia de un diálogo entre distintas disciplinas, como la antropología, la historia, la economía, la sociología y la psicología. Resultado de ese diálogo fue la construcción de nuevos enfoques teórico-metodológicos.

De otro lado, la renovación historiográfica que representaron la historia social, la nueva historia y la historia *desde abajo*, desde la perspectiva de los estudios decoloniales⁵³, favoreció el acercamiento a la compleja cuestión de la invisibilidad de las mujeres en la historiografía, al ampliarse los temas, los enfoques teóricos y los sujetos, incorporando categorías de raza, género y clase. También planteó el alejamiento de la negación de los *otros* como humanos, quienes no son europeos rechazan toda alienación de su pensamiento y cultura. Esta perspectiva cuestiona, sobre todo, la relación de poder entre los países colonizados y los países colonizadores, el monopolio de la construcción, de los conocimientos históricos desde una mirada única y universal de los estudiosos/as occidentales, que supone una relación de subalternidad a esos *otros* no europeos en su devenir histórico. La corriente decolonial propone, además, un marco de conceptos y categorías que nos aproximarán posteriormente al feminismo decolonial y

⁵² A esta escuela pertenecen pensadores de distintas disciplinas como la sociología, la filosofía y la historia. Teóricos como Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Habermas, Max Horkheimer crean una corriente de pensamiento sustentado en la Teoría Crítica de enfoque marxista.

⁵³ Tiene como antecedente la Conferencia de Bandung de 1955, donde el objetivo era encontrar las bases de una visión común, alejada de las grandes narrativas occidentales (capitalista, comunista). Se sentaron las bases de un nuevo modo de pensar que se desprendiera de ese modelo de desarrollo, resultado de la modernidad.

comunitario, lo que nos permite comprender dentro del marco descriptivo genealógico del mestizaje el poder de las mujeres mexicanas.

Todos estos aportes teóricos a la teoría feminista han favorecido la historia de las mujeres, ampliando los marcos conceptuales que permitieron el ingreso de las mujeres como sujetos sociales de la historia, con el desarrollo de categorías como sexo, raza, género, clase, religión y orientación sexual⁵⁴. Es esta, en suma, la gran aportación que visibiliza las otras opresiones de las mujeres por parte de las epistemologías del sur.

La historiografía feminista pasó de la descripción de la presencia de las mujeres en la historia a utilizar enfoques y conceptos de la historia de la Escuela de los Annales⁵⁵, del materialismo histórico y de todas estas escuelas mencionadas. Las corrientes historiográficas antes mencionadas coincidieron también con aquellas tendencias en su interés por nuevos temas –la vida cotidiana, la familia, la educación, el trabajo y los movimientos sociales–, lo cual llevó a pensar a las historiadoras feministas que se podía construir una *historia de las mujeres* una vez añadida su presencia y reconocido su protagonismo.

La cultura hegemónica siempre ha estudiado a las culturas subalternas colonizadas por la guerra, la cultura, el idioma, etc., la exclusión e invisibilización de las mujeres, forma parte de esas historias e interpretaciones de los procesos sociales, y ésta nunca es ingenua, es parte del poder patriarcal⁵⁶, que niega a las mujeres como sujetos para continuar manteniendo sus privilegios, y se alimenta y sostiene con otros poderes como el económico, el político y el religioso. Sin memoria histórica no existe posibilidad de un futuro transformador y es justamente en el presente cuando debemos interrogar al pasado y a sus interpretaciones, buscando respuestas y sentido al porvenir, en aras de subvertir un orden social que se sostiene en la desigualdad entre hombres y mujeres.

Es posible y necesario cuestionar la historia sobre esas ausencias de las mujeres en los procesos sociales. Como apunta Roger Chartier, «las obras no tienen un sentido estable, universal, fijo. Están investidas de significaciones plurales y móviles construidas en el reencuentro entre una proposición y una recepción, entre las formas y los motivos que les dan su estructura y las competencias y expectativas de los

⁵⁴ NASH (2002).

⁵⁵ Esta escuela la representan los historiadores franceses, como Lucien Febvre, Marc Bloch, Ferdinand Braudel, Jacques Le Goff, Roger Chartier, etc., quienes incorporan otras disciplinas en sus investigaciones históricas, como la sociología, la geografía, la economía, la psicología social, la antropología, surgiendo de esta manera lo que se ha denominado la Nueva Historia, la Historia de las Mentalidades, la Historia Social, etc.

⁵⁶ LERNER (1990).

públicos que se adueñan de ellas»⁵⁷. Es decir, entendemos que las producciones históricas siempre podrán tener más de una versión, que no todo está dicho en la historia y que siempre están por escribirse nuevas historias, con los nuevos aportes producidos por la epistemología feminista.

Como ya hemos visto, es en los años 70 cuando se va gestando la historiografía feminista y se empieza a usar la categoría de género. Las historiadoras feministas ponen así en duda que en la experiencia histórica de la humanidad recogida hasta entonces esté representada la historia de las mujeres. Joan Kelly Gadol⁵⁸, por ejemplo, plantea que en la etapa del Renacimiento no hubo tal renacimiento para las mujeres, ya que los mismos desarrollos y posibilidades no fueron igualmente significativos para las mujeres que para los hombres. No obstante, sí hubo resistencia por parte de las mujeres a la dominación masculina en esta y otras épocas. Así lo sostiene Rosa Rius señalando, justamente, que durante el Renacimiento existieron mujeres que «expresaron nuevas percepciones de sí mismas y buscaron las causas de su subordinación, escribiendo esforzadamente lograron perfilar y definir unas identidades femeninas nuevas, que lograron transmitirnos como un legado valioso, como una aportación al humanismo, ellas son Christine de Pisan, Vittoria Colonna y Marie de Romeu»⁵⁹. Todo depende, pues, de la interpretación y enfoque con el que se construya la historia. Aportaciones como la de Rius nos hacen ver que es necesario revisar la historia y desvelar el protagonismo y papel activo de las mujeres, a pesar del orden patriarcal social dominante y la concepción que sobre las mujeres tiene.

Muestra de ello lo encontramos en la historiografía medieval tradicional, en la que se nos muestra a las mujeres de la sociedad feudal excluidas del poder, de la guerra, del sacerdocio. En algunos textos⁶⁰ percibimos cómo en las normas de todo tipo quedaban en una posición de subordinación al varón –al padre, al marido, al hijo, al hermano–. Todos las representaban y las sometían, mientras que ellas no podían acceder a la propiedad o a la herencia. Los hombres lo administraban todo: el poder político, la religión a través de la culpa y el pecado, su cuerpo, su dote, su soltería, etc., incluso su reproducción biológica servía para hacer alianzas, mantener el linaje y sostener pactos de guerra. Por supuesto, los varones también controlaban la reproducción social y el papel que ahí jugaban las mujeres.

⁵⁷ CHARTIER (1995: 11).

⁵⁸ KELLY-GADOL (1990).

⁵⁹ RIUS (1992: 28).

⁶⁰ DUBY (1990).

La historiografía feminista anglosajona⁶¹ hará posible el surgimiento de los primeros estudios pioneros centrando su interés en los derechos de las mujeres y la opresión femenina. Estas investigaciones presentan a las religiosas, por ejemplo, como mujeres que optaron por la vida monacal como un espacio de privacidad, de libertad, de educación y de renuncia al matrimonio y a la maternidad que la sociedad patriarcal les imponía. El monacato de las mujeres llegó a constituir su espacio propio, donde incluso ejercieron el poder político, económico y cultural, aunque subordinado al poder feudal eclesiástico. Allí las mujeres vieron surgir sus primeros textos y tratados. En esos espacios emergieron las primeras escrituras femeninas, las primeras querellas de las mujeres⁶², como S. Radegunda (siglo VI) en el Convento de Poitiers, o Hildegarda de Bigen (siglo XII), ideas que cuestionaban las tradiciones y el poder patriarcal. Indudablemente, estas versiones de la historia nos permiten comparar lo que ha significado para la historia de las mujeres la incorporación de la perspectiva de género en su interpretación, dando presencia y protagonismo a las mujeres como sujetos pensantes.

Ángeles Caso (2005) rastrea la vida de las mujeres olvidadas, todas creadoras y creativas, negadas por la historia. Destaca en su texto la constante hostilidad hacia la cultura y universo femenino en la que vivieron. Construye de esta manera una genealogía de mujeres excepcionales que precedieron a lo largo de los siglos a las creadoras del mundo actual. Ha recuperado las vidas de estas pintoras, novelistas, poetisas, músicas o escultoras protagonistas de la historia. Aunque generaciones de mujeres vivieron confinadas en el silencio y la sumisión al poder masculino, muchas, sin embargo, escaparon a las normas y mandatos y trataron de desarrollar su inteligencia y su talento, logrando una presencia y alzando la voz a través de sus propias obras. Mujeres creadoras y sabias, escritoras, artistas o compositoras que se rebelaron contra el orden dominante, desafiando al poder masculino, viviendo entre dudas, temores y persecuciones.

Algunas inclusive llegaron a obtener el reconocimiento de sus contemporáneos, como Hildegarda de Bingen, mujer extraordinaria, rebelde y culta, compositora de piezas musicales maravillosas y escritora de tratados científicos, y que en el siglo XII fue consejera de emperadores y papas, y fundadora de monasterios; Beatriz Galindo, preceptora de latín de Isabel la Católica; Sofonisba Anguissola, retratista en la corte de Felipe II; María de Zayas, novelista de éxito en el Siglo de Oro; Aphra Behn, dramaturga y espía en la

⁶¹ Fueron las más relevantes pensadoras de la primera ola del feminismo, quienes reivindicaron los derechos de la mujer denunciando su exclusión. Son, entre otras, Mary Wollstonecraft y también un pensador, John Stuart Mill.

⁶² RIVERA (1999: 25-39). La querella de las mujeres fue un complejo y largo debate filosófico, político y literario que se desarrolló en la Europa medieval, en el que se discutió sobre la «inferioridad natural» de las mujeres y la «superioridad natural» de los hombres vinculados a los monasterios. Fue un movimiento de mujeres que pretendían separarse del orden establecido, creando espacios de libertad y de saber, encabezado por figuras tan señeras como Cristina de Pizan.

Inglaterra de la Restauración; o Luisa Ignacia Roldán, escultora de cámara de Carlos II y Felipe V. Todas ellas, andando el tiempo, desaparecerán de los registros históricos, postergándolas de nuevo al silencio del que habían intentado huir. Caso considera que «el caso de las mujeres en España es aún más complicado, porque existen muy pocos estudios rigurosos. Además, las mujeres en España estuvieron sometidas a una situación de mayor reclusión y silencio familiar que las nacidas en otros países europeos»⁶³. En su libro hace referencia a las primeras escritoras españolas, entre las que se encuentra Leonor López Carillo de Córdoba y las monjas Teresa de Cartagena e Isabel de Villena. También revisa la figura de la reina Isabel la Católica.

La investigación de Caso se centra, como dijimos, en mujeres pintoras, escultoras, ensayistas o poetisas que vivieron entre los siglos XII y XVII y que conquistaron un lugar, «a pesar de que su labor fuera posteriormente silenciada o, incluso, de que tuvieran que ocultarse tras identidades falsas, como la del padre, el hermano o marido, que firmaba las obras y, por supuesto, las cobraba»⁶⁴. Según la escritora, coincidiendo con la historiografía feminista anglosajona, algunos centros que se convirtieron en lugar para la intelectualidad femenina fueron los conventos medievales: «Allí se refugiaban y allí llevaban su labor de creación oculta»⁶⁵. Mujeres muy poco conocidas, pero que tuvieron tanta obra como Santa Teresa de Jesús o Sor Juana Inés de la Cruz. Una de ellas es Cristina de Pisan, cronista de la historia de Francia. Nacida en Venecia en 1364, su padre, médico y astrólogo, le transmitió su pasión por el conocimiento. De Pisan vivió con su familia en la corte francesa de Carlos V. Esta poetisa reunió en un libro sus *Cien baladas*, de tema amoroso y dedicadas a su esposo muerto, siguiendo la tradición iniciada por Safo y «las trovadoras de la lengua de oc, aquellas damas que en los siglos XI y XII convirtieron los castillos provenzales en verdaderas cortes del amor, donde practicaban el juego del amor cortés y sus expresiones poéticas»⁶⁶. Estas mujeres convirtieron el convento, el celibato, en refugios para la creación y el cultivo de su sensibilidad y obras. Mujeres que se dedicaron al saber, como Isotta Nogarola, que optó por ser célibe para poder escribir uno de los tratados humanistas más respetados sobre la responsabilidad de Adán y Eva en la caída, haciendo de Adán, por primera vez, copartícipe del pecado original. Nos dice la autora que Isotta fue acusada de promiscua por la sociedad de su tiempo, que no perdonaba que una mujer abandonase sus deberes de madre y esposa.

⁶³ CASO, Ángeles (2005: 37).

⁶⁴ CASO, Ángeles (2005: 189).

⁶⁵ CASO, Ángeles (2005: 193).

⁶⁶ CASO, Ángeles (2005: 210).

Son, pues, mujeres temerarias que se arriesgaron, «que en algún momento triunfaron, pero a las que se las negó la existencia con el paso de los años»⁶⁷. Para descubrirlas, ha tenido que investigar y hacer un trabajo profundo y concienzudo de documentación extensa, para encontrar documentos en los que se hable de su obra y su vida. Rechaza llamar a su investigación feminista, pero resalta la importancia de que ocupen su lugar en el arte o la literatura que les corresponde.

«Es cierto que muchas mujeres pintaron y compusieron menos que los hombres, pero tenemos que entender que vivían en una sociedad en la que las leyes, las costumbres y la moral establecida por la sociedad y por la Iglesia mantenían a las mujeres encerradas, sin poder participar en ninguna actividad pública»⁶⁸. Y todas aquellas que se atrevían, dedicándose a trabajar y a vivir de sus creaciones eran rechazadas socialmente. En el tema de la escultura, la autora sostiene la hipótesis de que había tan pocas mujeres, en aquella época, por la necesidad de fuerza física para tal oficio que la mujer no tenía. No será hasta finales del XIX cuando empiecen a despuntar, en Norteamérica, mujeres escultoras, cuyos trabajos impresionaron a la sociedad de su tiempo.

Siguiendo con este trazado histórico por la historiografía feminista, abordaremos algunas estudiosas de los feminismos postcoloniales y decoloniales, quienes realizan, desde finales de los años 90, todo un cuestionamiento político a la epistemología hegemónica occidental en la producción de conocimientos, ya sea en los procesos sociales, como en la creación de nuevos saberes en torno a la emancipación de las mujeres en las culturas no occidentales, así como de sus identidades y de los propios procesos históricos.

El feminismo decolonial representa una ruptura con este feminismo blanco hegemónico y burgués, que se sustenta en un sistema sexo-género que invisibiliza otro tipo de opresiones en los que viven las mujeres en el mundo. Por ello, serán las mujeres negras de los Estados Unidos de Norteamérica quienes inicien desde los márgenes el cuestionar y cuestionarse su lugar en el mundo patriarcal y las desigualdades entre ellas y las feministas blancas que, desde un lugar de privilegio de raza y de clase, imponían *su verdad* sobre las condiciones de vida y de explotación en las que viven las mujeres, para empezar así a producir conocimientos desde la subalternidad y el activismo político. Todo este proceso de descolonización del pensamiento, de la historia y de las subjetividades conduce, lentamente, a una recuperación de las tradiciones y de lo propio. Este giro decolonial hacia una nueva visión crítica de la historia de la conquista y de la colonización, producirá la vinculación epistémica entre los movimientos feministas de mujeres afrodescendientes en los Estados Unidos de Norteamérica, primero, y después entre indígenas y

⁶⁷ CASO, Ángeles (2005: 210).

⁶⁸ CASO, Ángeles (2005: 220).

afromestizas de América Latina. En la actualidad, las epistemologías del sur constituyen un referente teórico muy importante en la reinterpretación del pensamiento feminista hegemónico occidental.

A partir del planteamiento teórico decolonial van a surgir autoras como María Lugones. Lugones es pionera en los estudios decoloniales, y propone el análisis de las distintas opresiones sin separar las categorías de sexo, género, clase, orientación sexual y raza para poder identificar las distintas jerarquías de poder sobre las mujeres. Toma el concepto de *interseccionalidad* para revelar todas las intersecciones de los sistemas de opresión a los que somos dominadas y victimizadas bajo la categoría universal de mujer. Este marco analítico enfatiza en el concepto de interseccionalidad la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas en las luchas liberatorias llevadas a cabo en nombre de la mujer⁶⁹.

Menciona que, desde un principio, los pueblos colonizados fueron definidos como no-humanos, pues su *animalidad* les impedía ser vistos como hombres y mujeres: «Los colonizados eran vistos como incontrolablemente sexuales. Sus conductas y su personalidad/alma eran juzgadas como bestiales y, por lo tanto, promiscuas, grotescamente sexuales y pecaminosas»⁷⁰. Esta misión civilizadora, que incluía la cristiandad, estaba presente en esta concepción: misión que enmascara y justificaba el acceso brutal a los cuerpos de las mujeres y hombres a través de una explotación inimaginable de violaciones sexuales, del control de la reproducción e, incluso, del terror sistemático (por ejemplo, alimentando a perros con personas vivas o haciendo bolsas y sombreros de las vaginas de las mujeres). Nunca fue una meta colonial la empresa civilizadora ni convertir a los/as colonizados/as en seres humanos, sino explotarlos para su servicio.

Así fueron colonizándolo todo sin ningún pudor, colonizando su memoria, su historia, los sentidos de las personas, su relación con la tierra, con la espiritualidad, su organización social, ecológica, cosmológica, sus maneras de sembrar, de relacionarse entre los hombres y las mujeres, inoculando la semilla de la culpa y el pecado en las relaciones sexuales, etc., siendo la evangelización el instrumento más poderoso de sometimiento y control para destruir su propia naturaleza humana, racializarlos y, en suma, deshumanizarlos⁷¹. La colonialidad del poder y del ser, según Nelson Maldonado y parafraseando a Franz Fanon, explicita que, en el proceso colonial, se le negó la categoría de humano a los/as colonizados/as, a los/as indígenas y afrodescendientes porque fueron un obstáculo para la cristianización.

⁶⁹ LUGONES (2014).

⁷⁰ LUGONES (2011: 107).

⁷¹ LUGONES (2011: 118).

Por otro lado, Ochy Curiel⁷² estudia la relación saber-poder en la construcción de nuevos conocimientos. En sus investigaciones epistemológicas Curiel muestra el sesgo eurocéntrico en la antropología, lo que aún hoy se mantiene en la teoría antropológica y de las ciencias sociales para la dominación. En sus investigaciones sobre el régimen de heterosexualidad normativa y su carácter político, aborda el dilema igualdad-diferencia en la constitución política de Colombia. Aclara que sus estudios universitarios coincidieron con la *crisis de las ciencias sociales*, que inició a finales de los años 60, lo que propició una revisión epistemológica, metodológica y teórica que cuestionó los presupuestos de la modernidad y el eurocentrismo.

Para Ochy Curiel, el feminismo ha sido una propuesta que nace de la Ilustración. Desde una historia contada de forma lineal y eurocéntrica, se asume que el feminismo nace con la Revolución francesa, como si antes de este hecho, en otros lugares que no son Europa, las mujeres no se hubiesen opuesto al patriarcado. Esta visión evidencia una relación saber-poder y tiene que ver con el nacimiento del sistema mundo moderno en el momento que Europa se constituye como dominio sobre el resto del mundo. Aunque, como concepto, el feminismo nace en la primera ola en este contexto como una propuesta que sintetiza las luchas de las mujeres en un lugar y en un tiempo determinado –si entendemos el feminismo como toda lucha de mujeres que se oponen al patriarcado–, tendríamos que construir su genealogía considerando la historia de muchas mujeres en muchos lugares-tiempos distintos de Europa: «Este es para mí uno de los principales gestos éticos y políticos de descolonización en el feminismo: retomar distintas historias, poco o casi nunca contadas».⁷³

Ochy Curiel plantea, así, contar otra historia, la de una parte del feminismo de América Latina y El Caribe, una historia que ha sido invisibilizada a través de los tiempos, invisibilización que ha estado ligada a procesos de colonización y colonialidad histórica, que ha traspasado tanto las teorías como las prácticas políticas. Para ello, emplea el concepto de descolonización tanto como propuesta epistemológica como política, para explicitar y compartir ciertas posiciones críticas de varias feministas de la región⁷⁴. Su propuesta visibiliza el entrecruzamiento de las distintas modalidades de opresión-dominación sobre las mujeres a través de la articulación de las categorías de raza, etnia, clase y sexualidad como pilares centrales de su epistemología, lo que, ya hemos visto, se llama *interseccionalidad*.

⁷² CURIEL (2011).

⁷³ Parte de esta ponencia fue presentada en el I Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista realizado en Buenos Aires en junio de 2009, organizado por el grupo latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires.

⁷⁴ *Idem*.

El proceso de descolonización, como concepto amplio, se refiere a aquellos procesos de independencia de pueblos y territorios que han sido sometidos a la dominación colonial en lo político, económico, social y cultural; como aquellos procesos que sucedieron en América entre 1783 y 1900, de los cuales surgen los Estados Unidos y las repúblicas latinoamericanas. En las universidades de Estados Unidos emergerán, de manos de intelectuales, teóricos/as y profesores/as procedentes de antiguas colonias británicas y francesas, los estudios postcoloniales, como una forma de reivindicar su condición de *otro/a*: «Los estudios postcoloniales, culturales y subalternos colocan en el centro la construcción de los sujetos y las sujetas en contextos postcoloniales. Estas posturas han cuestionado la relación saber-poder, y colocan como premisa que el surgimiento de América es un producto de la modernidad en la construcción del sistema-mundo cuando Europa se constituye en torno a su referencia periférica: América»⁷⁵. Esta relación saber-poder ha implicado una estructura de dominación y explotación atravesada por la raza, la clase y el régimen de la heterosexualidad, que se inicia en el colonialismo pero que se extiende hasta hoy como su secuela.

Enrique Dussel (2001) plantea que la modernidad occidental eurocéntrica, el capitalismo mundial y el colonialismo son una trilogía inseparable. América es un producto de la modernidad en la construcción del sistema-mundo, y Europa, para constituirse como centro del mundo, la construyó como su periferia desde 1492, cuando el capitalismo se torna mundial a través del colonialismo. Es así como de esta relación entre modernidad-colonialismo-capitalismo y el nuevo orden global de centro y periferias se crea un patrón mundial de poder.

Aníbal Quijano denomina a este patrón mundial la *colonialidad del poder*⁷⁶, otro concepto importante que rescata el feminismo decolonial⁷⁷. La colonialidad del poder ha significado relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto en torno a la disputa por el control y el dominio del trabajo y sus productos, la naturaleza y sus recursos de producción, el sexo y sus productos, la reproducción de la especie, y la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento y la autoridad junto con sus instrumentos de coerción. Para Quijano este patrón mundial está sustentado en la idea de raza desde la cual se impone una clasificación racial y étnica que estratifica y segmenta en una clasificación geocultural a las personas en indias, negras, blancas, de América, África, Lejano Oriente, Oriente Próximo, Asia, Occidente o Europa. Esto evidencia la actitud dominante de Europa de pensarse como el centro de la modernidad y como matriz civilizadora que las otras sociedades debían alcanzar, todo

⁷⁵ DUSSEL (1999).

⁷⁶ QUIJANO (2000a).

⁷⁷ QUIJANO (2000a).

construido desde un occidentalismo que define un Yo-Occidental constituido por su diferencia, en este caso, la diferencia colonial, que diluye ese otro, esa otra, que incorpora ese yo en el otro/otra.

Para Walter Mignolo, uno de los referentes de la corriente de pensamiento decolonial –perteneciente a una red de intelectuales constituida hace unos veinte años, como comenté en la introducción–, la idea fundamental es que la colonialidad es la cara oscura de la modernidad, y que esa diada modernidad/colonialidad opera desde una matriz de poder con pretensiones universalistas: la matriz totalitaria de la razón moderna, instituida sobre la dominación y la explotación de seres humanos definidos como inferiores con la invención de la noción de raza. El pensamiento decolonial considera parte de esa lógica/retórica tanto al capitalismo como al socialismo que cuestionan la modernidad.

En este punto debemos revisar también el pensamiento complejo de Edgar Morin y su contribución al análisis en torno al reconocimiento del medio ambiente, su relación de autonomía y vínculos con la naturaleza, uniendo al sujeto con el objeto en una relación interdependiente para su sostenibilidad a través del consumo de energía, ya que este paradigma reveló las consecuencias del proceso de conquista y colonización en el medio ambiente, sus consecuencias en la naturaleza y en los/as habitantes del Nuevo Mundo. Ello ha afectado desde entonces y hasta la fecha los ciclos naturales, el equilibrio ecológico, la producción agrícola, destruyendo ecosistemas, produciendo deforestación, erosiones, expolio y degradación social, cultural, natural y relacional: «Así la autonomía material y espiritual de seres humanos depende, no solamente de alimentos materiales, sino también de alimentos culturales, de un lenguaje, de un saber, de mil técnicas y sociales»⁷⁸. Se trata de un pensamiento occidental-colonial que pervive hasta nuestros días. El paradigma de Morin refiere la importancia de la naturaleza en nuestras vidas de manera social, no como la nostalgia del mito de un pasado natural perdido, sino el reconocimiento y legitimidad de los seres que se han sentido vejados, atormentados, oprimidos en un mundo artificial, capitalista, que les es ajeno y que continúa desposeyéndoles y explotándoles hasta la muerte. Igualmente, planteando otro tipo de interacciones a la heredada de la colonia entre los seres vivos, de interdependencia, solidaridades y complementariedades. Este modelo de pensamiento ecologizado ya lo tenía el pueblo azteca, de ahí la relación de sus habitantes con los ciclos de las estaciones y con el cosmos como parte de un todo, como veremos en detalle más adelante.

Esta colonialidad ha traspasado también al feminismo, incluso al feminismo hegemónico de América Latina y de otros países del Tercer Mundo, lo que ha generado que las mujeres del llamado Tercer Mundo sean representadas como objeto y no como sujetos de su propia historia y experiencias particulares⁷⁹, lo que ha dado lugar a una autorepresentación discursiva de las feministas del primer mundo, que sitúa a las

⁷⁸ MORIN (1996).

⁷⁹ MOHANTY (2008: 117-164).

feministas no europeas en el *afuera* de las estructuras sociales, vistas siempre como víctimas y no como agentes de su propia historia con experiencias importantes de resistencias, luchas y teorizaciones.

Un proceso de descolonización desde las experiencias de las latinoamericanas y caribeñas supone, entonces, rescatar diversas propuestas epistemológicas y políticas relocalizando el pensamiento y la acción para anular la universalización, característica fundamental de la modernidad occidental. La descolonización para latinoamericanas y caribeñas se constituye en una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo, y crea una especie de *cimarronaje* intelectual, de prácticas sociales y de la construcción de un pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas. Se trata del cuestionamiento del sujeto único, el pensamiento único, el eurocentrismo, el occidentalismo, la colonialidad del poder, al tiempo que reconoce propuestas como la hibridación, la polisemia, el pensamiento otro, subalterno y fronterizo. Estas propuestas críticas del feminismo latinoamericano y caribeño son posiciones de oposición al feminismo ilustrado, blanco, heterosexual, institucional y estatal, pero, sobre todo, un feminismo que se piensa y repiensa a sí mismo, en la necesidad de construir una práctica política que considere la imbricación de los sistemas de dominación, como el sexismo, racismo, heterosexismo y el capitalismo, porque considerar esta *matriz de dominación* –como bien la denominó la afroamericana Patricia Hill Collins⁸⁰– es lo que da al feminismo un sentido radical. Esta propuesta retoma parte de los postulados de los años setenta y ochenta de las afrofeministas, de las chicanas y de las lesbianas radicales. Reconoce que es allí donde se ubica una propuesta descolonizadora, vista en el contexto latinoamericano y caribeño de hoy. Con ello crea una genealogía feminista, porque este feminismo sabe, piensa y propone la continuidad de una historia construida por muchas en diferentes momentos históricos.

Esta revisión crítica hacia la antropología, la historia y las ciencias sociales, aunada a su praxis política y compromiso social, permitió orientar a los movimientos sociales indígenas y afrodescendientes, a la par que cuestionaba la *objetividad científica* y reconocía en el *otro* y *otra*⁸¹, que eran estudiados, sujetos poseedores de sus propias interpretaciones. A partir de este momento se generaron procesos colectivos entre sujetos y objetos de investigación con compromiso social. No debemos olvidar en todo este proceso de producción teórica la influencia, a partir de finales de la década de los 80, de antropólogos como Clifford Geertz (1988), James Clifford (1992), George Marcus y Fisher (2000), sus aportaciones y sus carencias, pues, aunque pretenden mostrar nuevas intenciones y compromisos éticos, no pueden evitar eliminar de sus

⁸⁰ COLLINS (1998: 253-312).

⁸¹ Para Ochy Curiel (2013: 110), «otro» y «otra» son quienes no han tenido privilegios de raza, clase, sexo, sexualidad, nacionalidad, etc., frente al hombre blanco heterosexual, que ostenta privilegios materiales y simbólicos.

estudios la relación saber-poder, por lo que reproducen sobre las *otras* y *otros* una relación de dominación. Invisibilizan, así, en esta perspectiva el lugar de privilegio de quienes construyen el conocimiento, porque es necesario reconocer y cuestionar el lugar de enunciación de estos saberes.

Desde esta perspectiva crítica decolonial, es importante destacar también la colonialidad del saber que, según Edgardo Ladner, es un tipo de conocimiento epistémico que se asume como válido. En cambio, estudiosos como Santiago Castro Gómez, consideran –embullidos en la colonialidad del poder– como exótico todo aquello que no se considera parte del poder: son los objetos de estudio sin proceso dialéctico que siguen siendo los otros. Desde la antropología colonial hasta el feminismo moderno se constituye así esta mirada eurocéntrica y de la colonialidad del saber, donde se dicta cómo escribir y qué escribir.

Para Yuderkis Espinoza el feminismo hegemónico occidental, blanco y burgués, junto a su postura salvacionista de las mujeres pobres y marginales, forma parte de esa mirada eurocentrista de carácter colonial y racista. Por ello, plantea el análisis de las condiciones históricas que dan origen a una organización social con estructuras jerárquicas que perpetúan las desigualdades y la opresión hacia las mujeres; por lo que estas estructuras no se pueden explicar solamente por una cuestión de género. Por ello, observa que el feminismo decolonial apunta a revisar y problematizar bases fundamentales del feminismo y también ampliar conceptos y teorías claves:

Por un lado, se reclama heredero del feminismo negro, de color y tercermundista en los EE.UU, con sus aportes a pensar la imbricación de opresiones (de clase, raza, género, sexualidad), al tiempo que se propone recuperar el legado crítico de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas que desde América Latina y el Caribe han planteado el problema de su invisibilidad dentro de sus movimientos y dentro del feminismo mismo⁸².

Desde esta premisa teórica nos acercamos al planteamiento teórico del feminismo comunitario, que nos ayuda a entender la situación de las mujeres dentro de la sociedad mexicana a lo largo del contexto histórico que desemboca en el mestizaje. Una defensora de este feminismo comunitario es Lorena Cabnal, quien menciona que el patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con la penetración del patriarcado occidental, y en esa coyuntura histórica se contextualizan y van configurando manifestaciones y expresiones propias que dan lugar a que se surja el nacimiento de la perversidad del racismo, dentro del capitalismo, del neoliberalismo y la globalización, etc. Basándome en este interesante planteamiento, creemos que también existieron condiciones previas en nuestras culturas originarias para que ese patriarcado occidental se fortaleciera y evolucionara contra los pueblos colonizados.

⁸² ESPINOZA Y. (2014).

Esta revisión crítica de la historia de la conquista y de la colonización desde mediados de los 80 –con el movimiento de las mujeres negras, primero, en los Estados Unidos de Norteamérica y, después, con las afrodescendientes e indígenas–, ha servido para reinterpretar la historia, las condiciones de opresión y de desigualdad de las mujeres en el continente, hundiendo sus raíces inevitablemente en el pasado colonial.

Breny Mendoza es una teórica feminista decolonial que nos plantea el desafío y peligro de ignorar la historicidad y colonialidad del género en los procesos de descolonización del conocimiento. Llega a mencionar que existe este desconocimiento ciego en las mujeres blancas de Occidente, a quienes igualmente les ha costado reconocer «la interseccionalidad de raza y género y su propia complicidad en los procesos de colonización y dominación capitalista. Les es difícil a las feministas occidentales todavía hoy construir alianzas sólidas con las mujeres no blancas en sus países y del Tercer Mundo»⁸³.

Visibilizar otro tipo de saberes que surgen de la crítica y la reflexión latinoamericana y cómo operan en los movimientos sociales actuales desde otra racionalidad política –basada en la otredad en contra de la colonialidad del poder que rige nuestras sociedades desde 1492–, ha llevado a reconocer que durante la conquista española se produjeron violaciones masivas de mujeres indígenas, que fueron usadas como instrumento de guerra y como esclavas, perdiendo así su estatus social y político. Las feministas nigerianas como Oyéronke Oyewumi y la indígena de los Estados Unidos de Norteamérica Paula Allen Gunn plantean que «estas sociedades no dividían ni jerarquizaban su organización social en base al género, las mujeres tenían acceso igualitario al poder público y simbólico. Sus lenguas y sistemas de parentesco no contenían una estructura que apuntara a una subordinación femenina. Sus relaciones se basaban en principios de reciprocidad y complementariedad»⁸⁴. En este proceso de colonización las mujeres fueron, pues, racializadas, produciendo circunstancias históricas para que las mujeres africanas e indígenas y sus relaciones, relativamente igualitarias que mantenían, cayeran en el dominio de los hombres colonizadores y de los hombres colonizados. Según Lugones, este es el precio que pagaron los hombres colonizados para poder tener cierto control sobre sus sociedades. Actualmente, los hombres se manifiestan frente a la indiferencia sufrida por las mujeres del Tercer Mundo⁸⁵.

Lugones se pregunta cómo pensar desde el pensamiento decolonial sobre las interacciones íntimas, cotidianas, de resistencia frente a la colonialidad, definiendo intimidad no exclusivamente ni principalmente en términos de relaciones sexuales, sino de la vida social entrelazada por personas que no están actuando

⁸³ MENDOZA (2014: 90).

⁸⁴ Citadas en MENDOZA (2014: 95).

⁸⁵ LUGONES (2014).

como representantes. Ella plantea que los/as colonizados/as fueron definidos desde el primer momento de la colonización como no-humanos que les impedía ser vistos como hombres y mujeres. Propone un feminismo decolonial con un fuerte énfasis en una intersubjetividad historizada, encarnada, entablando una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexual, como una transformación vivida desde lo social. En oposición a la jerarquización dicotómica que caracteriza la colonialidad capitalista y moderna, busca construir sociabilidad alternativa a través del conocimiento de unos/as y otros/as de manera creativa de habitar la diferencia colonial. Para ello, es necesario el análisis de la opresión de género racializada y capitalista, desde la *colonialidad del género*, a fin de vencerla mediante el *feminismo decolonial*⁸⁶.

Lugones intuyó que la imposición de las categorías de raza, clase y género produjo profundas separaciones en las solidaridades posibles entre las mujeres de la metrópoli y la periferia, y entre los hombres y mujeres de la periferia. Es importante enfatizar que el pacto social de género entre hombres blancos constituyó una comunidad de intereses que excluyó a las mujeres blancas. Estas no obtuvieron el mismo acceso ni a la ciudadanía ni al trabajo asalariado. En Europa las mujeres blancas perdieron el control sobre sus cuerpos con la caza de brujas y no se beneficiaron de la colonialidad del poder de la misma manera que sus congéneres, teniendo que luchar por su ciudadanía, acceso al trabajo asalariado y al control de sus cuerpos.

De otra parte, Rita Segato presenta sus estudios sobre feminismo decolonial haciendo una lectura desde el proceso de la conquista y colonización de América Latina como un viraje, o una vuelta de tuerca, que exacerba el patrón jerárquico originario del patriarcado existente en las culturas prehispánicas: cómo se construye el hombre y lo masculino como sinónimo de superioridad, paradigma de humanidad de la esfera pública colonial-moderna. Con el término *moderna-colonial* articula una inflexión de la conciencia histórica y sociológica: la necesidad del hecho de la conquista de América para que fuese posible la modernidad y después el capitalismo.

Segato (2003) indica que las evidencias históricas y relatos etnográficos muestran de forma incontestable la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afroamericanas. Menciona que los pueblos indígenas, como los warao de Venezuela, cuna de Panamá, guayaquíes (aché) de Paraguay, trio de Surinam, javaés de Brasil y el mundo incaico precolombino, entre otros, así como muchos pueblos nativos norteamericanos y de las primeras naciones canadienses, además de todos los grupos religiosos afroamericanos, incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgénicas establecidas, casamientos entre personas que el Occidente entiende como del mismo sexo, y la colonialidad y patriarcado moderno.

⁸⁶ LUGONES (2011).

Datos documentales, históricos y etnográficos del mundo tribal muestran la existencia de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, con jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representadas por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes las aperturas al tránsito y circulación entre esas posiciones que se encuentran prohibidas en su equivalente moderno occidental.

A partir de la mutación histórica de la estructura de género y sujeto de enunciación paradigmático de la esfera pública, es decir, de todo cuanto sea dotado de politicidad (término acuñado por Rita Segato), interés general y valor universal, el espacio de las mujeres –y todo lo relacionado con la escena doméstica–, se vacía de su politicidad y de todos los vínculos que gozaba en la vida comunal para pasar a transformarse al margen de la política. El espacio doméstico adquiere así los matices de íntimo y privado que antes no tenía, y es a partir de esa mutación cuando la vida de las mujeres asume la fragilidad, la vulnerabilidad y letalidad que se han establecido y acrecentado hasta el presente⁸⁷. Cabe señalar nuestro acuerdo epistémico con la teoría feminista decolonial como explicación de las desigualdades y opresiones que sufrieron las mujeres mexicas durante la conquista y colonización en el pasado y que en la actualidad viven las mujeres no europeas en la contemporaneidad. Es, pues, necesario el reconocimiento y puesta en valor de sus procesos de transformación social, basados en esa sabiduría ancestral, resistencias y formas de pertenencia comunitarias que legitiman las prácticas cotidianas, afectivas y políticas de las mujeres indígenas, mestizas y afrodescendientes en el presente.

III. EVOLUCIÓN DE LA HISTORIOGRAFÍA MEXICANA Y PRIMERAS FEMINISTAS EN MÉXICO

Centrando nuestro interés en la revisión de las primeras historias realizadas en México en general, y en la de las mujeres indígenas en particular, observamos que, dependiendo de la postura teórica adoptada, la interpretación y versión histórica será distinta y distante entre los estudiosos y estudiosas del tema. Dependiendo, además, del momento histórico por el que se atravesase, coincidirá o no con los intereses y valores predominantes de la época y de los autores y autoras que vamos a estudiar, definiéndose de esta manera las diferencias entre una producción historiográfica y otra y situando estos estudios en sus espacio temporal y geográfico.

Cabe señalar que, aunque todos/as emplearán las mismas fuentes, sus posicionamientos teóricos y sus resultados serán no sólo distintos, sino opuestos. De esta forma, unos/as abordarán el estudio y análisis

⁸⁷ SEGATO (2003: 77).

de los valores, el orden simbólico cultural y las creencias; y otros/as versarán sobre la cosmogonía religiosa que concebía a las mujeres como sujetos complementarios a los varones e importantes en el mantenimiento de la armonía del universo. Algunos/as investigadores/as más se interesarán por la historia de las mujeres a través de las funciones definidas para cada sexo y lugar que la sociedad les asignaba. Los/as precursores/as de los primeros tiempos del México independiente, incluso de los primeros años del siglo XX, tendrán un enfoque positivista de la historia, y ésta será concebida como una crónica para la grandeza y la posteridad de sus gobernantes.

Esta forma de hacer historia tenía un sentido político, brindar legitimidad a un grupo político en el poder, pues su finalidad era construir el paradigma de la versión oficial del pasado de manera que, una vez superadas las acechanzas de España, México marcharía hacia el progreso a través de la independencia⁸⁸. El momento emancipador estuvo lleno de ideas románticas de la época, y la visión de la historia de ese momento⁸⁹, como discurso propio de un grupo de varones en el poder, les llevaría a cuestionarse qué debe de ser México, por lo que la revisión del pasado se realiza con la vista puesta en el futuro, que se ve con incertidumbre. La historia como discurso legitimador del grupo gobernante constituyó en México una estrategia del emergente estado-nación –posterior al movimiento de independencia de la corona española–, que habría de brindarle el contenido ideológico para su consolidación y permanencia. De esta manera se produce una visión homogeneizadora de la historia oficial.

En este devenir, México entra al nuevo siglo XX con un movimiento revolucionario que le habría de dar un nuevo rostro como país joven, orgulloso de su mestizaje, de su pasado indígena y de las hazañas heroicas de Emiliano Zapata y Francisco Villa. Este movimiento habría de impregnar los imaginarios de los historiadores/as postrevolucionarios/as, de las décadas de los años 20, 30 y 40, con la idea de un México con una historia ancestral impresionante por sus antiguas civilizaciones prehispánicas. Y los más recientes imaginarios cargados de romanticismo revolucionario, poblado de héroes y líderes que dieron su vida por la patria, la justicia, la *tierra y libertad*⁹⁰. Constituyen sus historias crónicas que reflejan los acontecimientos y valores de lo mexicano y el mestizaje como relatos elocuentes que sirven como enseñanza a las generaciones futuras.

⁸⁸ FLORES (2000: 119). Nos referimos al período de finales del siglo XIX, después de que México lograra su independencia política de España.

⁸⁹ Cabe destacar que estos/as historiadores/as son fundamentalmente cronistas que adolecen de rigor académico.

⁹⁰ WOMACK (1985: 21).

En las primeras décadas del siglo xx, aparecen por primera vez en México mujeres historiadoras formadas en centros de enseñanza superior y universidades. Los cuestionamientos teóricos de estas mujeres parten del presente, conciben el devenir de una manera dialéctica y se preguntan cómo ha llegado a ser México como es. Es evidente que hay un discurso más académico, menos novelado, y aunque adolece de un análisis profundo, pone énfasis en la identidad nacional y el nacionalismo mexicano. Supondrá la emergencia y recreación del pasado indígena y mestizo, surgiendo un movimiento artístico-cultural muy importante que cambiará la fisonomía e idiosincrasia del pueblo mexicano. Se valorará lo indígena y lo mestizo en la pintura con el muralismo, en las canciones, en la literatura, en la plástica, en la arquitectura, etc. Como exponentes de este movimiento cultural tenemos a Diego Rivera (Anexo 2), David Alfaro Siqueiros, Frida Kahlo, etc. Algunos/as de los/as historiadores/as de esta generación, preocupados por el tema de la historia nacional, se dan a la tarea de fundar centros de investigaciones especializados en historia de las culturas indígenas. Se realizan las primeras traducciones de textos náhuatl al castellano, se empieza a realizar el estudio de los códices⁹¹ y se desarrolla e impulsa la arqueología.

Sin embargo, es en los años 60 cuando se produce un cambio radical en la manera de hacer y mirar la historia de México. Ésta comienza a tener un enfoque científico, de transformación social, con rigor académico y con un marcado interés por entender el presente a través del pasado, enfoque alejado de la historia oficial *tradicionalista*, que sostenía el discurso político de los gobiernos postrevolucionarios. La historia empieza a ser concebida, entonces, no como descripción de gestas y actos heroicos, sino de manera crítica, como una ciencia que está, además, en diálogo permanente con otras disciplinas como la economía, la demografía y la antropología. Este enfoque viene influenciado por el materialismo histórico, de la experiencia de las revoluciones rusa y cubana. Se continúa haciendo historia oficial, pero paralelamente emergen en la escena historiadoras serias, con prestigio académico, sin tener una formación feminista, pero con la inquietud intelectual de querer visualizar la situación de las mujeres en el pasado. Entre ellas destacan Margo Glantz, Josefina Zoraida Vázquez, Teresa del Conde, Eugenia Meyer, Alejandra Moreno Toscano, Carmen Castañeda o Gisela Von Wobeser⁹².

Posteriormente arribarán, a finales de los años 60 y con decidido interés por las mujeres, una generación de estudiosas que cambiarán para siempre el enfoque, introduciendo la historicidad en la vida concreta y singular de las mujeres como sujetos en los procesos históricos. Este giro fundamental es posible debido a dos circunstancias concretas en México: por un lado, el movimiento estudiantil del 68, y por el otro, la influencia teórica de las feministas norteamericanas. Estas académicas iniciarán un camino de no

⁹¹ Los primeros códices que se estudian en México son el Mendocino, el Boturini, el Telleriano y el Borbónico.

⁹² GORBACH (2008: 143-161). Todas ellas son de la generación de los años 60 y 70.

retorno al vincularse con las teóricas norteamericanas, transformando radicalmente las concepciones en torno a las mujeres, la ciencia, la política, el poder, la sexualidad y el papel de las mujeres dentro de la sociedad. Estas precursoras mexicanas pertenecen a diversas disciplinas, no sólo a la historia. Son, entre otras: Carmen Ramos Escandón, Frida Gorbach, Martha Lamas, Eli Bartra, Ana María Fernández, Ana Lau, Teresita de Barbieri, Mary Goldsmith, María Teresa Fernández, Gabriela Cano y Marcela Lagarde; todas con una sólida formación feminista e influidas teóricamente por los Estudios Culturales y de Género norteamericanos, como Lynn Hunt⁹³.

Estos aportes académicos, indiscutiblemente, constituyen la base de los primeros estudios de género en distintas disciplinas, con un marcado enfoque feminista. Reescriben así la historia de las mujeres mexicanas desde el cuestionamiento, la crítica, el análisis y el modo de mirar las fuentes, trascendiendo de esta manera el debate y la reflexión hacia la construcción de nuevas categorías y conocimientos teóricos.

IV. LA CONDICIÓN FEMENINA EN LA SOCIEDAD AZTECA: DISTINTAS MIRADAS

Las representaciones que de las mujeres aztecas localizamos en los distintos textos y relatos nos presentan una gran diversidad de miradas e interpretaciones que varían según el contexto histórico en que se hicieron y según los intereses que motivaron dichos estudios, como ya he comentado. De esta manera, la revisión que realizamos de la historiografía mexicana tiene el propósito de comparar las distintas versiones que de la historia de las mujeres –de su situación y el papel de las mujeres en la sociedad prehispánica– se han llevado a cabo, mencionando las diferencias en función de los diversos enfoques.

Llama la atención la diversidad de versiones de la historia fabricadas por los/as especialistas acerca de las condiciones sociales de las mujeres aztecas. Como sostiene María Rodríguez Shadow⁹⁴, ello se debió fundamentalmente a la adopción de distintas orientaciones teóricas para interpretar las fuentes. Así, encontramos por un lado los enfoques más tradicionalistas, que perciben la historia como hechos de gestas y batallas, de héroes y de varones, es decir, como algo inmutable y desde una mirada androcéntrica. Por otro lado, están los que presentan una visión idealizada y escriben la historia desde una mirada apologética de las culturas primigenias. Por último, encontramos los enfoques de las estudiosas del género que otorgan presencia y visibilización a las mujeres como sujetos históricos. Cabe mencionar que estas últimas visiones han empleado las mismas fuentes, pero es justamente el enfoque teórico distinto y los intereses personales lo

⁹³ GORBACH (2008: 143-161).

⁹⁴ RODRÍGUEZ SHADOW (2000: 33).

que ha permitido una interpretación de la presencia de las mujeres como sujetos sociales y no solamente como entes invisibles, sin voz, sin historia, sin relevancia.

Concretamente, en la revisión historiográfica efectuada encontramos posturas teóricas distintas e incluso contrarias: unas estudiosas plantean que la situación de las mujeres era privilegiada, y otras consideran que éstas estaban totalmente subordinadas al poder patriarcal. La perspectiva de género es justamente el enfoque que nos permitió identificar estas diferencias sin caer en dicotomías, situando los relatos desde una postura teórica que ayude a comprender la complejidad de las relaciones que se establecen entre hombres y mujeres en torno a los roles de dominantes/dominadas, y haciéndonos ver que la mujer como abstracción o ente lequía desubicada en el tiempo no existe. Por tanto, no podemos pensar las relaciones fuera de un contexto histórico determinado.

Siendo María Rodríguez Shadow⁹⁵ fuente obligada por sus investigaciones históricas y su trabajo de búsqueda, análisis y síntesis del período azteca, la emplearemos como referente de nuestra revisión bibliográfica, creando, sin embargo, un esquema interpretativo diferente al ordenar las contribuciones de autores y autoras por temas y posturas teóricas distintas. Cabe mencionar que no coincidimos en todo con su interpretación, pues ella aborda la situación de las mujeres mexicas desde una orientación marxista-feminista, planteando que el origen de la opresión y las desigualdades obedecen a la división sexual del trabajo.

Sin embargo, en este trabajo queremos constatar las limitaciones mostradas por el materialismo histórico para hacer historia de las experiencias femeninas, pues, como dice Lerner⁹⁶, el concepto de clase ha servido para analizar las actividades masculinas, pero no para explicar la subordinación de las mujeres. La interpretación de Rodríguez Shadow excluye, además, un enfoque cultural que incorpore los valores y cosmogonía de los pueblos indígenas y el orden social, basado en un orden simbólico cultural que visibiliza a las mujeres y que, de alguna manera, les otorga valores y funciones complementarias a las de los hombres. Desde nuestro punto de vista, este orden simbólico es expresión de un conjunto de prácticas, imaginarios y representaciones sociales que otorgan atribuciones y valor tanto a los comportamientos femeninos como a los masculinos.

A) La mirada de estudiosas idealizadoras

⁹⁵ RODRÍGUEZ SHADOW (2000).

⁹⁶ LERNER (1990).

Llamamos estudiosas idealizadoras a aquellas historiadoras que, sin mucho rigor académico, realizan versiones de la historia desde un punto de vista idealizado, situando a las mujeres indígenas en un estatus de privilegio. Estas historiadoras centran su enfoque en la historia positivista tradicional⁹⁷, muy en boga en esa época, de las que podríamos decir son las primeras mujeres cronistas, pues estos primeros estudios historiográficos se enmarcan dentro de la *historia tradicional* como crónica, careciendo, por supuesto, de un análisis desde la perspectiva de género por situarse en un momento histórico, el de los años 40, en el que ni siquiera se contemplaba este enfoque. La mayoría de las veces estas investigaciones son formuladas desde un lugar neutro en la creación de conocimientos, derivando en meras descripciones de las condiciones de vida de las mujeres y con una impronta de idealización hacia las mujeres aztecas.

El trabajo de Cristina Moya sobre la maternidad en la sociedad azteca describe las prácticas, ceremonias y rituales relacionados con el nacimiento, planteando que la mujer en su rol de madre «era honrada y gozaba de prestigio social»⁹⁸. Esta afirmación no deja de ser cierta, ya que, según Ana Margarita Gamio de Alba⁹⁹, Bernardino de Sahagún menciona en sus textos la maternidad y el papel de las madres como algo muy valorado y reconocido en distintos ámbitos de la sociedad indígena, llegándose a equiparar el valor de las madres con el valor de los guerreros. No obstante, no deja de ser un trabajo descriptivo, muy idealizado, del rol de la maternidad, sin análisis ni reflexión teórica, que nos revela determinadas prácticas femeninas, situando a las mujeres como sujetos importantes en la reproducción, pero sin mayor incidencia en el rumbo de la sociedad. En esta misma línea, Gamio de Alba basa su estudio en los manuscritos de fray Bernardino de Sahagún sobre la institución matrimonial del pueblo azteca, describiendo la educación que recibían las niñas en casa, en la que se les enseñaba a ser «honradas y buenas esposas», aludiendo a la importancia de valores como «el recato, la honestidad y la laboriosidad»¹⁰⁰.

Estas costumbres son relatadas ampliamente también por Josefina Lomelí Quirarte¹⁰¹, quien coincide con Gamio de Alba en sus investigaciones sobre la institución matrimonial al describir los valores en los que se fundamentaba la educación de las madres hacia sus hijas. Lomelí Quirarte revisa a los cronistas del siglo XVI para elaborar sus informes y descubre que las niñas recibían una esmerada educación materna que les inculcaba los valores de la honestidad y el recato, afirmando en sus conclusiones que se les educaba

⁹⁷ Postura influenciada por los estudios de Augusto Comte, que pretende una supuesta «objetividad» evitando las relaciones causales en los procesos históricos, sin rigor científico y supliendo el análisis teórico por el discurso retórico.

⁹⁸ MOYA (1939: 419-427).

⁹⁹ GAMIO DE ALBA (1957: 67).

¹⁰⁰ GAMIO DE ALBA (1957: 67).

¹⁰¹ LOMELÍ QUIRARTE (1945).

«empleando un lenguaje amable» para desarrollar su rol de esposas. Además, apunta que las mujeres gozaban de consideraciones especiales y de respeto social, como si fueran seres frágiles a los cuales no se les podía lastimar. También hace mención a lo que se esperaba de ellas, de su recato y de su dulzura. Sin embargo, la autora asegura, igualmente, que las mujeres eran partícipes tanto de los rituales del sacrificio y la guerra como de la tranquilidad y placidez de la vida de hogar.

Si bien es cierto que las producciones de estas tres autoras –Cristina Moya, Ana Margarita Gamio y Josefina Lomelí Quirarte– obedecen a una perspectiva de historia tradicional, y que existe cierto interés de su parte por conocer la situación de las mujeres aztecas, son incapaces de analizar y conceptualizar las relaciones de poder que hay en torno a la sexualidad y la reproducción femenina. Considero que realizan una defensa de la institución matrimonial como la célula básica de organización social, poniendo de manifiesto que, pese a las distancias geográficas, culturales y religiosas entre costumbres indígenas e hispanas, existen similitudes en los usos y hábitos de la institución matrimonial, equiparando así la cultura azteca a cualquier civilización occidental, sin advertir que estas coincidencias obedecen a que ambas sociedades mantienen una estructura patriarcal.

Por su parte, Guadalupe López Escobar¹⁰² reunió en su estudio abundante información en torno a la situación de las mujeres indígenas, señalando las aportaciones que a la economía hacían éstas y apuntando que tuvieron una situación prominente de reconocimiento social, una participación relevante en los ritos religiosos y que su papel en la familia era de prestigio y reconocimiento. Indudablemente, su investigación es un referente para posteriores trabajos sobre la temática. Aunque su trabajo carece de un análisis más profundo sobre algunos aspectos morales y educativos como la infidelidad, aborda situaciones donde las mujeres transgreden algunas normas, así como el castigo al que eran sometidas –en ocasiones la condena consistía en la pena de muerte a través del ahogamiento si se consideraba a la mujer culpable del delito de infidelidad. Pero no analiza ni explica el sistema moral que plantea las prohibiciones para uno y otro género, así como tampoco las costumbres y creencias que se imponen a todos los miembros de la sociedad y lo que se espera de ellos.

La obra de Otilia Meza¹⁰³, que hace una apreciación del pasado indígena, está cargada de idealización postrevolucionaria, entendiendo el pasado mismo como la fuente de la mexicanidad y la identidad nacional, intenta así recuperar en los orígenes el sustento de la cultura actual. Posiciona a las mujeres en el pasado en un rol de importancia y de respeto, pero promoviendo los valores de su tiempo

¹⁰² LÓPEZ ESCOBAR (1963: 189).

¹⁰³ MEZA (1975).

presente, de ese deber ser femenino. Las mujeres mexicas, dice, son «el ser más abnegado y más lleno de amor que existe»¹⁰⁴.

Todas estas autoras referidas forman parte de la historiografía mexicana, constituyendo los antecedentes de estudios sobre las mujeres que, sin ser investigaciones feministas que aborden las desigualdades, son intentos de una búsqueda de la presencia femenina con enfoques que van desde la idealización de los valores femeninos de la maternidad o la crianza, a las normas con respecto a la sexualidad y a la función de las mujeres dentro de la economía y la reproducción social.

B) La mirada de los varones

Decidí agrupar aquí autores por ser hombres, por escribir desde una mirada de privilegio, siguiendo una evolución temporal de sus obras, distinguiendo las diversas interpretaciones que hacen de las fuentes, así como las concepciones que sobre las mujeres aztecas detentan y el lugar que les otorgan en la organización social.

La mayoría de estos estudios reflejan en sus historias una mirada androcéntrica y hegemónica, que excluyen además la explicación de las relaciones de dominación entre los géneros a partir de las cuales se estructura toda la vida en sociedad y el ejercicio de poder exclusivo por parte de los hombres. Sin embargo, aportan temas y categorías que las expertas habrán de emplear con un enfoque feminista y crítico de la historia con posterioridad.

Cabe señalar que estas investigaciones muestran una gran diversidad de temas, tratamientos de las fuentes, enfoques teóricos y objetos de investigación. Algunos se basan en los cronistas del siglo XVI, otros en los códices, otros en el análisis de artefactos y contextos domésticos donde las mujeres desarrollaban sus labores, o bien se centran en los rituales que ellas realizaban en los adoratorios, en los cultos a la fertilidad y en la adoración de las deidades femeninas¹⁰⁵.

Algunos de estos historiadores llevan a cabo un buen intento por visibilizar la presencia femenina en la sociedad azteca, otorgando un papel relevante a las mujeres en algunas situaciones. Sin embargo, sus estudios contienen elementos ficticios en el rol de las madres y las esposas, al carecer de un bagaje y rigor que haga posible un análisis *confiable* de una sociedad jerárquica y patriarcal.

¹⁰⁴ MEZA (1975: 57).

¹⁰⁵ Muchos de estos artefactos se localizan en el Museo de Antropología e Historia de la Ciudad de México y en las regiones con fuerte presencia de la cultura indígena.

En su ensayo, J. Herbert Spinder¹⁰⁶ sostiene que en épocas prehispánicas existía una descendencia matrilineal, lo que supondría una presencia fuerte y con poder por parte de las mujeres, pero no aclara qué tipo de poder ostentaban. Sin embargo, este estudio clásico ofrece una investigación exhaustiva, basada en investigaciones arqueológicas, códices y manuscritos. Cabe señalar que este texto fue publicado en 1928, y la comprensión de Mesoamérica ha cambiado sustancialmente desde entonces. Lo más interesante es que este estudio es pionero y ha servido, incluso, como punto de partida para otras investigaciones, así como para observar la evolución de las ideas sobre Mesoamérica. Aunque algunas de sus interpretaciones han quedado superadas por subsiguientes estudios, no ha sido así con su trabajo de campo, ya que éste compone un acervo necesario de ser reinterpretado.

Miguel Othón de Mendizábal¹⁰⁷, escritor de gestas heroicas, forma parte también de una generación de historiadores tradicionalistas. Su manera de percibir la historia obedece a un ensalzamiento de los valores y moral de la cultura azteca, idealizando como paradigma de honestidad la educación que recibían las mujeres y comparándola con la educación del siglo XVI europeo. El autor pertenece a una corriente historiográfica que no se cuestionaba las relaciones jerárquicas entre los géneros. Por el contrario, el papel protagonista es el de los varones, y las mujeres aparecen en esta historia como dulces, sumisas y bien educadas para cumplir su función de amas de casa y excelentes madres. Mendizábal, en su ensayo sobre ética indígena –una historia comparativa con la Europa del siglo XVI en el aspecto educativo–, afirma que la educación europea era rudimentaria e insuficiente, y que, si la comparamos con el México prehispánico, queda claro que Mesoamérica se encontraba más adelantada: «las niñas aztecas eran preparadas para su importante función social, con el mismo esmero que los hombres»¹⁰⁸. No aclara, sin embargo, que el adiestramiento de las mujeres en esas funciones distintas y complementarias obedece a una estructura social dominante patriarcal y con fuerte apego a determinados principios morales. El autor goza de un gran prestigio académico, aunque en este trabajo sus investigaciones son meras descripciones en torno a los valores que sustentan la educación femenina.

Dentro de este mismo escenario de autores varones tradicionalistas, llegamos a George Vaillant, uno de los más consultados por sus aportaciones a la arqueología azteca al realizar la reconstrucción de la vida de esta sociedad a través de sus hallazgos arqueológicos. Vaillant plantea en su investigación que las mujeres aztecas ocupaban un lugar secundario:

¹⁰⁶ SPINDER (1999).

¹⁰⁷ OTHÓN DE MENDIZÁBAL (1946).

¹⁰⁸ OTHÓN DE MENDIZÁBAL (1946: 89).

Las mujeres tenían derechos definidos, aunque inferiores a los de los hombres, éstos podían poseer bienes, celebrar contratos, acudir a los tribunales en solicitud de justicia. En materia de moralidad sexual las doncellas tenían que ser castas y esposas fieles a sus maridos. Un hombre transgredía normas de decencia cuando sus relaciones ilícitas eran con una mujer casada. De otra manera su mujer no podía formalmente reclamar fidelidad [...] El sacerdocio pudo haber ofrecido un modesto campo de influencia para las mujeres, sin embargo, los documentos históricos no hacen mención de ninguna ventaja que se derivara del servicio en los templos. Los hombres tenían las principales oportunidades¹⁰⁹.

Por su parte, Ferdinand Anton describe la situación de la mujer en la América antigua de las civilizaciones inca, maya y azteca. Expresa de manera generalizada las condiciones sin precisar a qué región se refiere, desarrollando los aspectos relacionados con los ciclos de la vida, el nacimiento, la crianza, la educación de los hijos/as, el matrimonio, la vestimenta, la prostitución de las sacerdotisas y los aspectos sexuales de la religión. Reconoce la existencia de clases sociales y menciona también que la «mujer aparecía muy poco en la vida pública: su actuación se circunscribía a la casa y la familia»¹¹⁰. En este sentido, la diferencia la marcaban las bailarinas, las sacerdotisas y las cortesanas, que gozaban de privilegios, así como las mujeres de los gobernantes, a las que el autor llega a mencionar. Podríamos decir que su obra es muy parecida a las anteriores: realiza solamente descripciones idealizando el papel de las sacerdotisas y cortesanas sin profundizar en su análisis.

Walter Krickeberg¹¹¹, estudioso alemán, publicó su investigación hace más de 60 años, sugiriendo en ella que la situación de las mujeres aztecas era de dominación y sometimiento: «Se sobreentiende que la mujer no tenía derechos iguales a los del hombre en esta cultura enteramente masculina. Se le exigía castidad premarital y fidelidad conyugal, que no se le pedía al hombre. Sus actividades se reducían a solicitante matrimonial, comadrona, curandera, ama de casa... La vida pública y civil se encontraba bajo el signo masculino»¹¹². Sin embargo, este autor tampoco llega a explicar las causas de este sometimiento y subordinación de las mujeres.

¹⁰⁹ VAILLANT (1941: 73).

¹¹⁰ ANTÓN (1973: 82).

¹¹¹ KRICKEBERG (1961).

¹¹² KRICKEBERG (1961: 41-56).

Miguel de León Portilla¹¹³, experto y precursor del estudio de las culturas antiguas, el pensamiento y la literatura de los nahuas, es una de las voces más autorizadas en el tema indígena por su rigor académico. Es especialista en el tema indigenista, investigador de las fuentes primarias –textos indígenas, códices y crónicas en náhuatl–, además de traductor y compilador de obras de los cronistas y traductores del náhuatl al castellano. Compara la situación de las mujeres indígenas del presente con las de la sociedad azteca, manifestando que las mujeres nahuas, desde pequeñas, recibían una esmerada educación de «los principios morales que regirán la vida de la mujer mayor»¹¹⁴. Menciona también los diversos oficios a los que se dedicaban las mujeres como tejer, bordar, preparar alimentos, pintar, atender a las mujeres embarazadas y a las personas enfermas, educar a los guerreros, trabajar como parteras recibiendo a los recién nacidos/as, servir en los templos y educar a su prole. Como traductor de la poesía y textos náhuatl, Portilla nos refiere a la diosa *Citlalicue* –significa *vestida de estrellas*–, y hace referencia a los antiguos mitos femeninos, a la voz y al canto, traducciones poéticas de los antiguos aztecas, en los que se hace referencia a las diosas con arte, expresando así la visión estética que del mundo tenía el pueblo azteca: «Flores y cantos que inventó el hombre prehispánico para designar e invocar al misterio del eterno femenino»¹¹⁵, dice aludiendo a un texto de origen nahua en el que menciona a la diosa y afirma que los varones no sólo honraban a las deidades femeninas, sino que esta emoción y relación se extendía hacia las mujeres. Este autor, sin ser feminista, visibiliza a las mujeres aztecas, otorgándoles un lugar de presencia, belleza y dignidad, a la par que complementario a la vida social y cósmica de este pueblo que se siente el elegido.

Jacques Soustelle¹¹⁶, en su obra *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, plantea que, en la vida cotidiana de los aztecas, antes de la llegada de los españoles, el hombre ostentaba el rol de jefe de la familia patriarcal y la mujer se dedicaba fundamentalmente a ser esposa, madre, sacerdotisa, partera y curandera, mientras que las favoritas de los soberanos podían cultivar las artes y la poesía. Sin embargo, también dice que:

no hay que representar a la mujer mexicana como una especie de menor de edad. En una sociedad dominada por el hombre, no estaba tan postergada, como podría creerse a primera vista. En la antigüedad, las mujeres habían ejercido el poder supremo en Tula. Y parece que

¹¹³ LEÓN PORTILLA (1961).

¹¹⁴ LEÓN PORTILLA (1961: 87).

¹¹⁵ LEÓN PORTILLA (1961: 93).

¹¹⁶ SOUSTELLE (1970).

originalmente el poder se encuentra en una mujer llamada Ilancueitl. Las mujeres, en un principio, transmitían el linaje dinástico¹¹⁷.

Este autor observa incluso que las mujeres podían

hacer negocios, confiando sus mercancías a los ambulantes y ejercer profesiones como sacerdotisas, parteras, curanderas, comerciantes, hilanderas, en las cuales disfrutaban de una gran independencia. Las *auianime*, que los cronistas españoles tienden a representar como prostitutas porque daban su cuerpo, ejercían una profesión no solamente reconocida, sino hasta estimada. Tenían un lugar especial al lado de los jóvenes guerreros, sus compañeros en las ceremonias religiosas¹¹⁸.

Ambos, nos dice, entregan sus cuerpos primero a los dioses y después a la guerra o al placer y al deleite. Consideramos que este autor, junto con Miguel de León Portilla, pertenece a una generación de historiadores académicos interesados en ver el mundo con un prisma incluyente, habitado por hombres y mujeres.

Por su parte, Alfredo López Austin¹¹⁹ pertenece a la generación de estudiosos con más prestigio académico. Autor de una inmensa obra en relación a las costumbres, pensamientos, fiestas y rituales de los antiguos mexicanos/as, es referencia obligada por su manejo de los datos, así como por la aportación de categorías y por su enfoque teórico. En uno de sus libros más relevantes contribuye de manera muy importante a los conocimientos sobre el universo erótico, sexual y ritual de los mexicas. Por ejemplo, en *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, nos aporta una crítica clara y nítida de interpretación de las fuentes. Sostiene que entre los nahuas «la vida sexual es exaltada y no la mancha un vínculo original con el pecado»¹²⁰; sin embargo, también advierte que la templanza carnal era un valor conspicuo, pues, «aun admitiendo la distinción entre las relaciones sexuales lícitas y las ilícitas, y la diferencia enorme en cuanto a la libertad sexual para el hombre y la mujer, la templanza carnal era inculcada para todos»¹²¹. Apunta también que lo masculino es un valor que se honraba.

¹¹⁷ SOUSTELLE (1970: 98).

¹¹⁸ Soustelle (1970: 102).

¹¹⁹ LOPEZ AUSTIN (1980).

¹²⁰ LÓPEZ AUSTIN (1980: 89)

¹²¹ En MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, libro 2, cap. 4, p. 81. Citado por LÓPEZ AUSTIN (1980).

C) La mirada de las primeras feministas

Estas historiadoras pertenecen a una generación de mujeres universitarias, de los años 60 y 70, con fuertes inquietudes intelectuales y políticas. Son tiempos en los que se fraguan en la sociedad mexicana cambios en la manera de vivir la vida cotidiana, de pensar la realidad y de empezar a pensarse las mujeres como sujetos sociales, todo ello como resultado de un proceso de urbanización y de acceso de las mujeres a la educación superior. Este tipo de estudiosas se atreve a desafiar la historia oficial, en la que los sujetos son siempre varones y héroes que no comen, ni duermen, ni tienen deseos, ni pasiones, sino que aparecen representados cuasi santos, que todo lo hacen por el bien de la patria. Sus investigaciones resultan fundamentales, ya que sirven como punto de partida para futuros estudios, y en ellas podemos percibir la emergencia de un pensamiento que cuestiona la función social de las mujeres en la historia. Porque justamente en México en los años 60 están sucediendo cambios en la vida social, educativa y en el acceso de las mujeres a diversos espacios públicos, lo que les permite pensar de manera diferente al pasado.

Gertrudis Fierro González¹²², pionera en historia comparada, analiza el estatus de las mujeres y las visibiliza aludiendo a su importancia en la reproducción social y al valor que se les otorgaba. Realizó un ensayo comparativo de la posición social de la mujer entre los pueblos aztecas e inca, llegando a la siguiente formulación:

Es posible aseverar que la posición de la mujer en el México que encontraron los españoles, concretamente en la sociedad azteca, estaba lejos de carecer de importancia. Ellas eran equiparadas a los guerreros y gozaban de una eternidad dichosa cuando morían durante el parto. Morir para dar vida las transformaba en diosas. La mujer azteca podía equipararse a los grupos de personajes más importantes de la sociedad azteca¹²³.

Su manera de hacer historia comparada sobre la situación de las mujeres ha llevado a que otras especialistas hayan seguido por esa línea de investigación, contrarrestando los roles de género.

María Rostworowski¹²⁴ menciona que en el mundo andino prehispánico los roles de la mujer y el varón estaban regidos por la complementariedad, y que ésta sería una característica de las culturas prehispánicas, como en la cultura azteca y la cultura inca:

¹²² FIERRO GONZÁLEZ (1960).

¹²³ FIERRO GONZÁLEZ (1960: 89).

¹²⁴ ROSTWOROWSKI (1995: 104).

Los roles de la mujer con el varón dentro de la vida familiar y comunitaria eran de complemento, es decir, la labor de las mujeres en la vida doméstica y «pública» era alterno al varón y no de subordinación. Con posterioridad a la llegada de los españoles, la mujer fue relegada a la vida doméstica, es decir, era ella quien realizaba las labores domésticas, pero su vida estaba atada a los designios del varón.

Según la autora, esta distribución de roles complementarios era todo lo contrario a lo ocurrido en el mundo cristiano medieval. Entonces, los europeos/as que llegaron a América venían de una sociedad altamente jerarquizada y patriarcal, en la que el dominio del varón significaba que era el único con potestad de actuar en la vida pública y, dentro de las instituciones, era quien tomaba las decisiones, es decir, solo él ostentaba el poder, incluso con respecto a la familia y a la mujer. Por ello, estas dos distintas formas de socialización confluyeron en el mundo andino y el mundo azteca tras la llegada europea. Sin embargo, las comunidades, de acuerdo a su grado de mestizaje cultural, han seguido manteniendo un importante protagonismo de las mujeres en la vida familiar y comunal.

Thelma Sullivan¹²⁵ expone en su trabajo el tema de la maternidad, el cuidado de la descendencia y la deificación de las mujeres al morir en el parto. En su investigación, lo más relevante es su contribución al conocimiento de la concepción que de las mujeres se tenía en la cultura nahua, realizando un ejercicio de reflexión e interpretación que nos acerca al saber de las prácticas médicas, los cuidados de la prole y el lugar que tenían las mujeres por su poder de generar vida como situación de privilegio y respeto dentro de la sociedad mexicana.

Por su parte, Anna-Britta Hellbom¹²⁶ centra sus investigaciones en la importante función de las mujeres prehispánicas dentro de su rol social, aclarando que su interés es exponer los datos existentes. Describe y clasifica los informes obtenidos de las crónicas y documentos del siglo XVI, constituyendo una fuente confiable por su trabajo de sistematización y clasificación para trabajos posteriores.

Ambas estudiosas, Thelma Sullivan y Anna-Britta Hellbon, visibilizan de manera objetiva el papel de las mujeres indígenas en un ejercicio de recuperación de la historia a través del análisis de datos, la revisión e interpretación de las crónicas, y demás fuentes desde una perspectiva feminista, otorgándoles relevancia y protagonismo.

Durante los años sesenta, México es considerado por buena parte del mundo académico y no académico como país poseedor de un inmenso bagaje cultural, histórico, mágico y surrealista, heredero de

¹²⁵ SULLIVAN (1974).

¹²⁶ HELLBOM (1967).

una revolución armada que valoraba el pasado indígena como fuente de identidad y mestizaje, que revelaba unas prácticas cotidianas –como los rituales y las costumbres de las mujeres–, fuertemente valoradas por su pasado. Por tanto, es atractivo para estudiosos y estudiosas de todo el mundo, especialistas en arqueología, antropología, historia, pintura, poesía y arte. Es una época de debate, de reflexión, en el seno de las ciencias sociales y humanas, de cuestionamiento y de construcción de nuevos conocimientos de toda índole. Es este motivo por el que las dos últimas historiadoras, Sullivan y Hellbom, se interesan por el tema mexicano.

Con respecto, a la igualdad jurídica y social entre los hombres y las mujeres, Alma Luisa Spota Valencia, desde un enfoque feminista, expone lo siguiente: «La mujer azteca era bien vista en la sociedad mexicana, recibía una educación cabal, semejante a la del varón, en cuanto a los conocimientos generales, y de alta preparación hogareña para ellas, por lo que se sugería una preparación para ama de casa»¹²⁷. Incluso establece una comparación con la *sociedad griega, romana, oriental y europea* al apuntar que «la posición de la mujer mexicana en el hogar estaba por encima de estas sociedades. La esposa azteca, aunque su marido sea el jefe de la familia, en derecho es igual»¹²⁸. No aclara, sin embargo, en qué derechos específicamente.

Otra autora no menos interesante, Susan Kellogg¹²⁹, nos presenta un estudio pionero en su momento sobre el sistema de parentesco. Propone que la sociedad azteca tenía una estructura bilateral, es decir, que las relaciones de género entre hombres y mujeres eran equivalentes. Por tanto, los derechos¹³⁰ y obligaciones eran reconocidos y valorados de la misma manera para hombres y mujeres. Además, facilita información relativa a las familias, los roles de género, la propiedad, las relaciones familiares, el manejo de las instituciones, las creencias y las prácticas religiosas. Hay que decir que Kellogg trata en profundidad el *paralelismo de género* en tiempos prehispánicos, cuando hombres y mujeres ocupaban posiciones complementarias en muchas esferas, a excepción de los puestos más altos en la política, la economía y la religión. Tras la conquista, sin embargo, el sistema legal español así como la ideología cristiana, trajeron

¹²⁷ SPOTA VALENCIA (1967: 67).

¹²⁸ SPOTA VALENCIA (1967: 71).

¹²⁹ KELLOGG (1986).

¹³⁰ En cuanto a derechos de propiedad, éstos eran concedidos por los caciques y constaban en los documentos pictográficos, considerados éstos como documentos legales. En los registros de la Real Audiencia estos documentos dan cuenta, durante los siglos XVI y XVII, de la sociedad indígena y de las transformaciones sociales, en la propiedad, en la relación entre los géneros, en la estructura familiar y en el sistema de parentesco. Spota Valencia propone, además, en su investigación que, aunque los/as aztecas contaban con tribunales y un sistema de justicia formal, el sistema de control social dependía de la familia y la comunidad, e inclusive de sanciones sobrenaturales por mal comportamiento.

muchos cambios en los derechos de la mujer. Después de 1650 las mujeres fueron frecuentemente representadas por sus esposos y «fueron reducidas al status legal de menores»¹³¹. Esta autora coincide, pues, con Alma Luisa Spota Valencia en la interpretación de una relativa igualdad.

Para Sharisse y Geoffrey McCafferty¹³², las mujeres aztecas desarrollaron estrategias de resistencia frente a la dominación masculina a través de sus oficios y herramientas de trabajo. Señalan que el hilado y el tejido tenían una profunda carga simbólica en la conformación de su identidad, pues no son solo oficios heredados de las madres, sino que los estilos y contenidos en el diseño del tejido expresan significados metafóricos que aluden a un discurso propio de la subjetividad femenina. Para estos/as especialistas, los colores y formas representan una estética y visión del mundo desde una mirada femenina, tanto por las ausencias como por las presencias de formas que expresan de manera visual la aparición de esta subjetividad femenina, propia de la cultura indígena. Resaltan el importante papel económico de la mujer a través de sus actividades de hilados. Descubrieron, además, que la mayoría de los malacates¹³³ estaban decorados y que los diseños tenían significados relacionados con una subcultura femenina, constituyendo estas formas una ventana hacia la cosmovisión femenina.

Por otro lado, la investigación de Elizabeth Brumfiel¹³⁴, feminista experta en la cultura azteca, coincide con la postura de Sharisse y Geoffrey McCafferty. Al intentar reconstruir el proceso de trabajo en el tejido y preparación de los alimentos, analiza los artefactos, roles y significado de estas actividades. Plantea que, al ser las mujeres las encargadas de producir los alimentos y bienes, su trabajo se convirtió en algo importante para el estado azteca (Anexo 3). Por ello, considera que existen registros de estas labores del trabajo femenino, porque era importante para el poder político. Aunque la sociedad azteca fue un sistema patriarcal, otorgaba a las mujeres un rol dentro de la sociedad para su propio sostenimiento de acuerdo al rango de edad, al estatus social, etc. Todas ellas eran reconocidas y valoradas, como se puede demostrar en los registros que encontró, donde se menciona a las escribanas, curanderas, hechiceras, comerciantes o madres que educaban a sus hijos/as, las cuales contribuían con su trabajo físico y emocional tanto a la reproducción social como al mantenimiento de la misma.

¹³¹ KELLOG (1986).

¹³² McCafferty – McCafferty (1988: 45-59).

¹³³ Objetos cilíndricos que sirven para hilar henequén y algodón. Son herramientas usadas por mujeres.

¹³⁴ BRUMFIEL (2005). En una conferencia invitada por la Asociación Americana de Antropología durante el año de 1988, expresó que los estudios de género permitirían crear una arqueología más humana, que reconociera la creatividad de las mujeres y los hombres y su condición de sujetos.

Hemos decidido incorporar en este espacio al investigador Jaime Delgado, pues, aunque hombre, puede contribuir al debate y a la construcción de la reflexión dialéctica en la producción de conocimientos sobre la configuración de la subjetividad de las mujeres aztecas. En su obra *El amor en la era prehispánica* menciona su experiencia en la búsqueda de fuentes documentales, refiriendo que la escasez de registros durante su investigación se debió fundamentalmente a que «el mundo de los afectos no ha preocupado excesivamente a los cronistas indígenas en aquellas sociedades con estructuras sociales de rígida estratificación social, ya que los hombres estaban más preocupados por los asuntos constantes y cruentos de los sacrificios humanos y de la guerra, por lo cual no debió de haber mucho espacio para el amor, y ello podría explicar el silencio de las fuentes»¹³⁵.

Esto que dice Delgado no corresponde con la realidad de las fuentes recuperadas y traducidas por León Portilla y López Austin¹³⁶, en las que se refleja la sensibilidad, cortesía y maneras amorosas que existían en las sociedades mesoamericanas y que aparecen en los textos de *Flor y Canto*¹³⁷. Posiblemente, ignora que toda la literatura náhuatl está cargada de imágenes, metáforas, sueños y sensualidad, lo que alude a un universo de afectos, emociones y deseos en relación con la naturaleza, con la belleza, con la espiritualidad y con los rituales amorosos entre hombres y mujeres. Desconoce también que los/as aztecas valoraban la actitud digna, un comportamiento correcto y discreto. Ante los ojos de los/as antiguos/as mexicas esto es esencial: no hacer ostentación, cuidar las maneras discretas y estéticas, hablar despacio y en tono bajo. Cuidaban una cortesía exquisita en el hablar, en los gestos y en la actitud. Es evidente que los estudios de Delgado carecen de la agudeza y maestría propia que otorga la perspectiva de género que emplean otras estudiosas al rastrear los orígenes de la subjetividad femenina de las mujeres mexicas como en los estudios de Sharisse McCaffrey y Elizabeth Brumfiel.

¹³⁵ DELGADO (1983: 89).

¹³⁶ En sus respectivas obras citadas anteriormente.

¹³⁷ GARIBAY KINTANA (2000). En náhuatl, la *poesía* se llama *Flor y canto*, es un diálogo con el propio corazón, con lo divino, con el mundo y con el pueblo, donde se habla del origen del universo, de los rituales y de la celebración al sol, a la vida. Se habla también del amor, de la belleza, del heroísmo, del sentido de la existencia, y se expresa el sentimiento de brevedad de la misma. «...aquí nadie vivirá por siempre, aún los príncipes a morir vinieron...» (Nezahualcoyotl, 1402-1472). Estos poemas se siguen transmitiendo de manera oral, ya que todavía existen en México muchos pueblos hablantes de náhuatl. La poesía náhuatl se compone de los siguientes géneros según su temática: los *teotlatolli*, trataban sobre los orígenes del mundo y el universo divino; los *teocuicatl*, himnos en honor de los dioses y diosas; los *xopancuicatl*, cantos a la vida, a la alegría y la belleza del mundo; los *xochicuicatl*, exaltaciones de la amistad y la nobleza humana; los *yaocuicatl*, cantos guerreros y heroicos; los *icnocuicatl*, que expresaban angustia, tristeza y reflexión sobre la muerte; y los *cuecuechuicatl*, cantos *traviesos*, de contenido erótico.

Iris Blanco, desde una perspectiva feminista con enfoque del materialismo histórico y la lucha de clases, asegura en su trabajo *La participación de las mujeres en la sociedad prehispánica* que vivían oprimidas, explotadas de acuerdo a una sociedad organizada de manera clasista. El objetivo de su investigación se centra en «ir desenterrando las raíces históricas de la opresión femenina y atacar de entrada toda descripción e idealización y, por tanto, falsa visión de la función de la mujer en el pasado prehispánico»¹³⁸. Además, explica que las mujeres corren la misma suerte de explotación por parte de los hombres, no importa si son de la nobleza, campesinas o artesanas, por ejemplo: «Prácticamente se convirtieron en objetos de lujo palaciego»¹³⁹. Sostiene, además, que lo varonil era por definición lo positivo y correspondía al sistema de valores que había desarrollado ese pueblo bélico. Lo femenino, en cambio, estaba cargado de valores negativos y se asociaba generalmente a lo pasivo.

Monique Legros, en su ensayo titulado *Acerca de un diálogo, que no lo fue*¹⁴⁰, explica que ella identificó dos discursos en el momento de la conquista: el discurso español y el indígena, definiéndolo a uno como práctico y de mentalidad cristiana, y al otro como mítico y acorde con la mentalidad religiosa indígena. Apunta que, a pesar de ser ambos discursos opuestos en sus concepciones religiosas e irreconciliables en todos los aspectos, coinciden en una apreciación: la evidente dominación masculina.

Por su parte, María Isabel Morgan, en su obra *Sexualidad y sociedad en los aztecas*, realiza una investigación profunda desde distintas fuentes. A partir de un enfoque feminista y del materialismo histórico, indica que «la concepción en torno a la poligamia con los indígenas establecía que el señor, su mujer principal y sus mujeres secundarias formaran una sola familia, a la cual se le proporcionaba apoyo y protección, y en donde las mujeres secundarias y sus hijos no eran objeto de estigmatización social»¹⁴¹. Agrega, además, que las mujeres no podían establecer relaciones poligámicas, que no tenían acceso al poder político e institucional y que se les exigía fidelidad y castidad prematrimonial. El pueblo azteca, nos refiere la autora, sólo permitía dos maneras de relación sexual: las que se producían dentro del matrimonio y otras, muy particulares, entre guerreros y sacerdotisas, éstas últimas dedicadas a la prostitución ritual. Las prostitutas estaban protegidas por la diosa Xochiquétzal, y se presentaban adornadas y maquilladas para ofrecer a su pareja sexual algunos alucinógenos y afrodisiacos que ayudaban a estimular el apetito sexual.

¹³⁸ BLANCO (1998: 56).

¹³⁹ BLANCO (1998: 68).

¹⁴⁰ LEGROS (1982: 237).

¹⁴¹ MORGAN (1983: 124).

Este tipo de encuentros sexuales eran comunes momentos antes de que los guerreros marcharan hacia la guerra. El adulterio, sin embargo, era severamente castigado a excepción de los rangos sociales más altos. Señala que el adulterio femenino se castigaba mediante la represión legal y religiosa, pues los mitos difundidos aseguraban que la mujer adúltera padecería alguna enfermedad crónica, como la invalidez o la ceguera, enviada como castigo por los dioses y diosas.

Por su parte, Mary Nash realizó importantes estudios a principios de los años 90, presentando un análisis exhaustivo de las sociedades prehispánicas, especialmente en relación a la condición de la mujer. Con enfoque feminista, señala que las mujeres fueron relegadas socialmente al lograrse la expansión territorial del pueblo mexica; además, eran consideradas botín de guerra. Apunta que se dedicaban a la artesanía, la agricultura, el comercio, etc., pero, según Nash, a pesar de desarrollar un rol importante dentro de la sociedad, las mujeres no tenían acceso a los cargos administrativos y de poder: no eran tomadas en cuenta como tributarias y no participaban en las acciones militares. Esta autora señala que las mujeres seguramente rechazaban esta forma de organización social basada en la guerra, la muerte y los sacrificios humanos. Sus investigaciones indican también la evolución de la sociedad basada en relaciones de parentesco a otra más estructurada, sustentada en un sistema patriarcal, con una economía organizada a través de la división sexual del trabajo, con fuerte dominio masculino y con una distribución desigual de la riqueza entre hombres y mujeres¹⁴².

En el caso de la obra de Marcia-Anne Dobres¹⁴³, se aborda la importancia de diferenciar los poderes. Por un lado, están aquellos que aluden a cualidades y atributos de las diosas, asociados a los valores y conductas que se espera de las mujeres. Dependiendo del momento del nacimiento, mes, día y hora, quedaban regidas por las cualidades atribuidas a determinadas diosas y deberían parecerse a esas diosas. Las nacidas bajo el signo de Xochiquetzal, por ejemplo, se dedicarían a las cuestiones de la danza, el placer y la poesía. Estas diosas, incluso, podían ostentar poderes ambivalentes y contradictorios como rasgo esencial. El otro poder supremo e intransferible que tenían las mujeres era el de la procreación, que les otorgaba prestigio e importancia social, pero que las mantenía excluidas del ámbito de representación política y sumidas en un rol de subordinación propio del orden patriarcal.

María Encarna Sanahuja plantea la importancia de las labores domésticas vinculadas a un significado religioso para los/as mexicas, que coloca a las mujeres según el orden social y religioso en un estatus de consideración. Las actividades domésticas que desarrollaban las mujeres como barrer, quemar copal, cocinar y tejer, otorgaban identidad, ostentando, además, un significado religioso: Cuatlicue lo hace cuando

¹⁴² NASH (1992).

¹⁴³ DOBRES (1999).

desciende Hitzilopochtli a su vientre. El pueblo del Sol concedía una gran relevancia a quemar copal, cocinar el maíz y tejer. En concreto, barrer era vital porque significaba expulsar los malos espíritus. Los sacerdotes católicos creían que las mujeres eran hacendosas y limpias cuando barrían las iglesias, pero esta actividad tenía otra connotación para las mujeres indígenas: significaba la expulsión de los dioses y santos de la religión católica¹⁴⁴. Por todas estas actividades, según Sanahuja, las mujeres gozaban de prestigio, pues según la concepción indígena, eran complementarias a los hombres: tan importante era ir a la guerra como parir hijos e hijas o quemar copal para los buenos augurios y la armonía del cosmos.

Por otro lado, María Rodríguez Shadow¹⁴⁵ concibe a la sociedad azteca en una fase de organización tribal y, por lo tanto, considera que las desventajas y sojuzgamiento de las mujeres se debieron a este nivel de desarrollo social, afirmando que solo podrán ser mejores sus condiciones de vida en la medida en que la sociedad fuese más avanzada.

Como ya comenté, la experta mexicana María Rodríguez Shadow es considerada un referente académico muy importante en la visibilización de las mujeres aztecas dentro del binomio sumisión/dominación. Además de haber sido una de las primeras en colocar las investigaciones de las mujeres mexicas dentro de la corriente feminista marxista, es justo reconocer su trabajo de sistematización, acopio y organización de las diversas fuentes y las distintas producciones historiográficas, pues fue pionero y fundamental, constituyendo una fuente imprescindible de consulta para posteriores estudios. Pero Rodríguez Shadow, desde una perspectiva feminista, niega protagonismo a las mujeres aztecas, capacidad de gestión vital en el sostenimiento de la sociedad y de la vida, e igualmente niega el poder de las *auianime* en relación a su erotismo y sexualidad. Sugiere, además, que las mujeres aztecas estaban sujetas a unas normas rígidas y opresivas por las cuales ellas aceptaban su condición al estar insertadas en una vida social ceñida por las instituciones y la cultura patriarcal. Esto invisibilizaba el papel de las mujeres en el mantenimiento del cosmos –con sus funciones en los templos y ceremonias–, el de las *auianime* –por su autonomía y ejercicio de su sexualidad–, y el de las bailadoras y poetisas –por su entrega a la creación artística, al placer estético y al deseo–, actividades que regía la diosa Xochiquetzal.

María Rodríguez Shadow innegablemente es pionera en los estudios feministas desde una postura del materialismo histórico. Lo que le impidió considerar otro tipo de saberes y poderes simbólicos, subjetivos, sociales, de agencia política, habilidades y roles que desempeñaron las mujeres, como las parteras, artesanas, escritoras, bailarinas, comerciantes, etc., asegurando que las mujeres tenían escasa relevancia social y cultural al ser excluidas de los rituales religiosos. Esta sumisión y control de las mujeres aztecas se debió a su

¹⁴⁴ SANAHUJA (2007: 25).

¹⁴⁵ RODRÍGUEZ SHADOW (2000: 36).

capacidad reproductiva, segregación laboral, exclusión ritual, ya que esta autora centra sus interpretaciones y análisis en el desarrollo material y de los medios de producción de la sociedad azteca. Sin embargo, su mayor aportación es la síntesis que realiza del período, organizando las fuentes de manera exhaustiva, convirtiéndola en fuente fundamental para cualquier investigación presente y futura.

Como mencionamos anteriormente, María Rodríguez Shadow fue fuente obligada en nuestra revisión sobre las historias de las mujeres por sus interesantes aportaciones teóricas y por la síntesis que elabora de las producciones textuales del período. Contribuye significativamente a la comprensión de la sociedad mexicana durante la etapa prehispánica, visibilizando a las mujeres. Desde su perspectiva marxista feminista, adjudica a las mujeres mexicas en la sociedad azteca el rol de un ser sometido y subordinado, como consecuencia de la división sexual del trabajo y la lucha de clases. Su estudio constituye una revisión exhaustiva de los/as especialistas en el tema y de las fuentes primarias para su interpretación desde la perspectiva teórica de la lucha de clases. Así, muestra a la sociedad azteca como rígidamente patriarcal, organizada en clases sociales, con total vocación militarista, excluyendo de su análisis las cosmogonías de las sociedades prehispánicas, que rigen todos sus actos terrenales, religiosos y que tienen la finalidad de mantener el equilibrio del cosmos para perpetuación de la vida.

Su indagación y análisis, desde el feminismo marxista sobre una sociedad agrícola como lo era la indígena, con un régimen de producción comunitario, es poco razonable e inadecuado desde mi punto de vista el utilizar categorías de lucha de clases en una sociedad no capitalista, lo que parece inadecuado para tratar de mostrar el origen de la subordinación y evolución de las mujeres en la época prehispánica. Niega en su estudio el análisis de la dimensión cultural, el sistema de creencias y el rol de las mujeres de acuerdo con el signo de su nacimiento dentro de la astrología, que marcaba el destino y obligaciones sociales tanto de hombres como de mujeres, sin considerar que los roles femeninos y masculinos de la cosmogonía azteca son complementarios social y religiosamente.

A partir de este trazado histórico de las distintas miradas y enfoques de los/as especialistas, pudimos conocer investigaciones que se sitúan en distintas dimensiones dentro del debate, unas producidas bajo el influjo de la recuperación de los orígenes –como sustrato de la nueva mexicanidad–, otras como la exaltación de las culturas primigenias y un mundo *ideal*. Hemos visto cómo otras y otros expertos se ubican dentro de una mirada más tradicional de hacer y escribir historia, desde una postura masculina, exenta de una crítica y reflexión que dé cuenta y cuestione la sociedad patriarcal y religiosa, como fue la sociedad mexicana. Otros/as críticos/as son fuente obligada por su compleja aportación teórica y metodológica, tanto a la comprensión del papel y posiciones que ocuparon las mujeres en la historia, como por contribuir al debate y desarrollo del conocimiento de las culturas mesoamericanas.

Aunado a todo lo anterior, consideramos, por tanto, que la cultura azteca, aunque construida en torno al modelo sexual masculino, no suprime la manifestación de lo femenino. Con el reconocimiento de la

alteridad y de las mujeres como las otras complementarias, esto se hace evidente tanto en sus concepciones e imaginarios como en las funciones que realizaban, de las que aportan testimonio los registros. La presencia de las mujeres en las fuentes primarias y su rol complementario al rol masculino expresa los opuestos complementarios (desde tiempos de nomadismo de los/as aztecas ya existía este aspecto complementario). Con el sedentarismo, los opuestos complementarios de lo masculino y lo femenino no desaparecerían, sino que se transformarían en nuevos valores. Por ejemplo, para la agricultura, la época de lluvias se liga a lo femenino, a la humedad y a la muerte, mientras que el período de verano se relaciona con lo masculino, la sequedad y la vida. El carácter cíclico de las estaciones mostraba que la muerte era la productora de la vida, en tanto que la vida se regeneraba con los ciclos y los sacrificios.

En este trazado historiográfico hemos podido identificar algunas coincidencias y semejanzas entre autoras en un mismo horizonte histórico, así como las diferencias y discrepancias entre unas posturas y otras. En este sentido, de visibilizar y cuestionar los discursos en torno a la historia sobre las mujeres aztecas, nos propusimos estudiar un pasado indígena con el que nos sentimos concernidas y comprometidas, dándonos a la tarea de revisar diversas fuentes historiográficas, buscando las formas que toma la presencia/ausencia de las mujeres aztecas. Por este análisis conocimos las relaciones asimétricas y de desigualdad entre los géneros en la cultura azteca, pero también descubrimos que esta asimetría comportó reciprocidad en algunas situaciones y brindó posibilidades de iniciativas y resistencias por parte de las mujeres.

III. IMAGINARIOS ESPAÑOL E INDÍGENA

En este capítulo desarrollamos la categoría de imaginarios como una ruta a través de la cual conoceremos las creencias, subjetividades y prácticas tanto indígenas como españolas, profundizando así en la cultura de ambos grupos y de sus interacciones. El concepto de *imaginario* se emplea desde un enfoque sociológico y antropológico para aludir a un conjunto de creencias que se desprenden de los discursos ideológicos, pero que no se expresan exclusivamente como ideología, sino como costumbres y prácticas sociales.

Según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*, entre las acepciones de *imaginería* encontramos: «Talla o pintura de imágenes sagradas» y «conjunto de imágenes literarias usadas por un autor, escuela o época». Empleamos los textos para conocer, a través de descripciones, los imaginarios y mentalidad de la época; con ello podemos describir imágenes históricas que aludan a la vida cotidiana, a la sexualidad, a las costumbres del pueblo mexicana. Los textos nos incitan a imaginar lo intangible y lo real, expresado a través de la vida sencilla y cotidiana, pero que contienen una carga emocional, ideológica, ética o estética que anima las costumbres, roles, rituales y proceder de los individuos en sociedad.

Nos adentramos, pues, a través del estudio de la imaginería, en esos universos vitales que hablan de la vida y de los ánimos de las gentes, por entender que los códigos y el valor que se le otorga a las palabras y a los actos corresponden a un tiempo y espacio distante y diferente al nuestro. La imaginería, por tanto, la emplearemos como la expresión particular y compleja del imaginario social, que contiene un diálogo posible con nosotros/as mismos/as y con el pueblo o grupo que la emplea para entenderse y entender al otro/a en ese encuentro desafiante y mágico.

Juan Luis Pintos menciona que el imaginario social aparece detrás de todos los discursos –del religioso, del científico, del político y del moral–, como un elemento decisivo que impulsa a la acción:

Tiene que ver con las visiones del mundo, con los metarrelatos, con las mitologías y las cosmologías, pero no se configura como arquetipo, sino como forma transitoria de expresión, como mecanismo indirecto de reproducción social, como una forma de entender el mundo y vivir la vida. Como sustancia cultural, tiene que ver con los estereotipos en cuanto que genera efectos de identificación colectiva¹⁴⁶.

¹⁴⁶ PINTOS (1995: 53).

Los imaginarios son constructos que se van configurando poco a poco según las aspiraciones y deseos de las generaciones, o por períodos más extensos de tiempo: se van reactualizando y alimentando de nuevos desafíos y afanes de la población, son maneras de construir una idea del mundo. Tienen más incidencia en el presente, pero igualmente se encaminan hacia el futuro en la medida en que configuran los diversos modos de concebir la realidad social para hombres y mujeres concretos, estableciendo una conexión de los distintos niveles de la experiencia de los individuos: tradiciones históricas, subjetividades, deseos, redes de ideas, imágenes, carencias, sentimientos, valores y proyectos que están disponibles en un ámbito cultural determinado. Cumplen la función primaria de la elaboración y distribución generalizada de instrumentos de percepción de la realidad social, construida como realmente existente: «Los imaginarios sociales tienen que ver con la instrumentación del acceso a lo que se considera realidad en unas coordenadas espacio-temporales específicas»¹⁴⁷.

Para Taylor¹⁴⁸, un imaginario social es aquel en el que las personas comunes construyen o imaginan su entorno, que no lo expresan en términos teóricos, sino que lo manifiestan a través de imágenes, historias o leyendas. Si la teoría es el espacio privado de un pequeño grupo de intelectuales, el imaginario social lo comparten amplios grupos de personas de la sociedad en su conjunto: «El imaginario social es la concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad»¹⁴⁹.

Con todo ello entendemos que los imaginarios permiten comprender lo que sucede en nuestra sociedad, pero no pueden ir más allá de los modelos de explicación que son aceptados en ella en ese momento. Digamos que es un tipo de saber y de sensibilidad para interpretar la realidad más allá del pensamiento exclusivamente racional. Son constructos de la realidad a través de pensamientos, ideas, deseos, creencias y temores. Se relacionan con el sentido común y lo intangible, que anima a las prácticas cotidianas de un pueblo o de un grupo social.

La labor de hacer visibles a las mujeres mexicas a partir de la memoria escrita, sus saberes y prácticas, fue posible a través de los discursos e imaginarios de varones indígenas y españoles, revelando la presencia de las mujeres mexicas en ocasiones como protagonistas de sus propias vidas, evitando así la concepción de total sumisión, como refieren algunas investigaciones.

¹⁴⁷ PINTOS (1995: 81).

¹⁴⁸ TAYLOR (2006: 32).

¹⁴⁹ TAYLOR (2006: 37).

I. IMAGINERÍA ESPAÑOLA

A tierras americanas arribaron cruzados de la religión y la fe y grupos de frailes mendicantes¹⁵⁰. Los primeros en arribar a tierras amerindias, por año de aparición, serían los franciscanos (1524), dominicos (1526) y los agustinos (1533), con la misión de evangelizar a los pueblos nativos. Para evangelizar en el Nuevo Mundo se requería la autorización del papa León X y del emperador Carlos V, y mostrar una vocación profunda y comprometida de conversión de *los indios*. Para ello, el papa León X extiende la bula *Alias felicitis*, la cual autoriza a los frailes a: «predicar libremente, bautizar, confesar, absolver, casar, administrar los sacramentos de la eucaristía, de la extremaunción; por otra parte, los misioneros también estaban autorizados para consagrar los altares, asegurar el ministerio de las parroquias, confirmar a los fieles y conferir órdenes menores»¹⁵¹. Esto da cuenta de que, desde un principio, el envío de religiosos estuvo regulado por cédulas reales que garantizaran la virtud, honestidad, buena conducta y vocación de los misioneros¹⁵².

No debió ser fácil para estos clérigos arribar a este mundo que, por demás, desde su perspectiva etnocéntrica se antojaba exótico por el clima, las costumbres, la semidesnudez de sus habitantes, sus creencias y prácticas religiosas, los sacrificios humanos, la poligamia, la libertad sexual, la alimentación, las obras arquitectónicas monumentales, las aves, la vegetación exuberante, etc. Seguramente fue un proceso de adaptación complejo, contradictorio, desafiante e incluso atemorizante, que confrontaba su propia racionalidad y manera de explicarse esta nueva realidad.

El proceso de colonización constituyó toda una gesta de conquista civilizatoria y religiosa, sustentado no sólo por la exaltación y promoción de la fe católica, sino también por la promoción de la cultura hispana a través de edificaciones civiles y arquitecturas religiosas, como templos e iglesias, pintura, teatro, música, cantos, misales, gestos y actitudes. Llevaron a cabo la traducción de textos y el aprendizaje de lenguas, la alfabetización, la enseñanza de artes y oficios, las formas de agricultura, leyes, normas, modos de gobierno y organización civil. Ardua labor ésta la de los religiosos rigoristas, que combinaba la propagación de la fe cristiana con la instauración de formas de vida y comportamientos acordes a la doctrina de la Iglesia. La conversión religiosa suponía la adecuación de las costumbres corporales y matrimoniales a las normas del catolicismo. Para llevar a cabo esta misión, se dieron a la tarea de conocer e investigar sobre

¹⁵⁰ DUVERGER (1993: 20-27).

¹⁵¹ DUVERGER (1993: 25-27).

¹⁵² DUVERGER (1993: 25-27).

las costumbres, creencias y prácticas indígenas, que desafiaban con su sola presencia un orden religioso y social que se estaba imponiendo, el mismo que se antojaba salvador y legitimador del catolicismo en crisis. Los misioneros necesitaban así conocer las costumbres que pretendían transformar, aprendieron las lenguas indígenas y realizaron sobre el terreno un trabajo de investigación a través de registros, entrevistas, análisis de documentos y demás fuentes orales y escritas, que les permitiera crear un corpus de documentos que ahora son una fuente esencial para el estudio de la vida de los pueblos indios.

Así, pues, los textos escritos en torno a los pueblos indígenas se conciben desde una mirada de hombres religiosos del siglo XVI, con toda su carga de valores morales, conceptos y creencias católicas del período. Surge entonces, en el imaginario español, a propósito del clima y la exótica vegetación, una naturaleza lúbrica y templada; de ahí se desprenderán los conceptos de *lujuriosos* y *libidinosos*, proclives a la carnalidad y deseos del cuerpo que, además, apenas expresan vestigios de humanidad. No olvidemos que el contexto del cual venían estos *santos varones* es posterior a las terribles y devastadoras pestes y hambrunas que asolaron Europa. Es un momento en el que florecen las ciudades, propiciando el resurgimiento de los baños públicos y la sociabilidad humana. Emerge, junto con las ciudades, la prostitución durante los siglos XV y XVI, llegando ésta a tener tal prestigio y reputación que los dueños de los burdeles podían ser el gobierno de la ciudad o incluso un señor obispo: «Las cortesanas tenían una vida plena: asistían a misa, tenían su confesor, daban limosnas, cerraban puertas en Navidad y Semana Santa (con cargo al erario de las ciudades) e incluso contaban con protección oficial y pagaban por ella. Eran servidoras públicas y se las veía con encanto y aprobación»¹⁵³. Los hombres de la Iglesia no estaban excluidos de ese mundillo picaresco y de burdeles, como el canónigo que recibió en la *Lozana andaluza* de Delicado un ungüento para tratar su enfermedad venérea¹⁵⁴.

Es probable que todas las ciudades mayores de la península ibérica hubiesen contado con barrios de burdeles, reglamentados por los poderes públicos. En realidad, la moral sexual de la época estaba lejos de regirse por los modelos de comportamiento sexual y matrimonial católicos. Por tanto, purificar a la Iglesia de sus perversiones se convirtió en un asunto crucial que favoreció a la misma en la renovación y en la tan deteriorada ascendencia moral, tanto de la institución como de algunos de sus integrantes, promoviendo así la castidad en los monjes y el clero regular¹⁵⁵. Todo ello tenía por objetivo el control de las conciencias y la contención de las pasiones, especialmente las relacionadas con el cuerpo y el deseo concupiscente.

¹⁵³ ÁVALOS TORRES (2010: 25-33).

¹⁵⁴ DÁVALOS (1998).

¹⁵⁵ DÁVALOS (1998: 35-46).

De tal manera, la jerarquía eclesiástica se planteó repartir a los hombres en dos categorías, convirtiéndose en una estrategia de control y reordenamiento de la moral, a través de someter, por un lado, a quienes les estaba rigurosamente prohibido el uso de mujeres y, del otro, a aquellos que deberían poseer una, pero sólo una y legítima esposa. Semejante segregación marcaría desde entonces un rasgo imborrable en la cultura occidental, hundiendo durante siglos en el fondo de las conciencias colectivas la idea de que la fuente del pecado es el erotismo, el placer y los deseos del cuerpo. A los sacerdotes, desde esa época y hasta nuestros días, se les impuso el celibato.

Bajo los preceptos de la Santa Iglesia Católica, los obispos se dieron a la tarea de llevar a cabo la depuración expulsando a los depravados impenitentes y fornicadores, sabiendo de antemano, por sus propias experiencias de juventud y al recordar las voluptuosidades de las mujeres, de lo que se trataba. Sabían que no era tarea fácil, ya que reformar a los otros/as significaba reformarse a sí mismos, apagar y liberarse de su propia culpabilidad, acosados tal vez sus espíritus inquietos por el deseo y los recuerdos; esto ocasionaría que se empezara a ver a todas las mujeres como provocadoras, prostitutas reales o virtuales. De ahí surgirán en el imaginario las metáforas obsesivas que aparecen en los escritos cuando se trata de las mujeres: vientre voraz, monstruo, quimera, peligrosa, tentación de los hombres, puerta del infierno, etc.¹⁵⁶.

Los frailes buscaban afanosamente la instauración de la Iglesia de Cristo inspirada en el modelo de las primeras comunidades cristianas, de la iglesia primitiva distinta a la europea, que para entonces se encontraba muy debilitada en su imagen y credibilidad institucional. España se convierte en la más férrea defensora del movimiento de Contrarreforma, al estar en contra del movimiento de reforma de Lutero, quien criticaba en su *Cuestionamiento al poder y eficacia de las indulgencias* —o las noventa y cinco tesis— la pérdida de visión de los principios básicos del cristianismo, la venta de indulgencias para la obtención de la salvación —que considera un abuso de poder—, la avaricia, los excesos y la vida díscola de los prelados de la Iglesia católica. Los frailes inmigrantes españoles se lamentaban de la falta de temor ante los pecados carnales en la península, pues incluso algunos varones se enorgullecían de sus enfermedades venéreas. Recordemos que un «número importante de los frailes que cruzaron el océano para evangelizar a los pueblos indígenas de México fueron partidarios de una renovación de la Iglesia católica. Ellos fueron simpatizantes o formaron parte de los grupos reformados y observantes que pugnaban por una elevación intelectual y moral del clero, y por un mayor rigor de los votos sacerdotales, principalmente el de pobreza, pero también el de castidad»¹⁵⁷. Hombres como el agustino fray Luis de León criticaban a esas damas

¹⁵⁶ ÁVALOS TORRES (2010: 33).

¹⁵⁷ DÁVALOS (1998).

españolas porque «pasaban más horas sobre el maquillaje que los juristas sobre los libros, buscando, a través de adornos, tacones altos, escotes profundos y vestidos anchos, despertar la lascivia masculina»¹⁵⁸. La idea misma del amor era objeto de inquietud: «Los reformistas cuestionaban el valor de cantos y librillos que enaltecían el amor profano, como el *Decamerón*»¹⁵⁹.

En respuesta a las tesis de Lutero, la Iglesia elaboró una complicada pastoral, difícil de cumplir en la realidad, pero con una fuerza y control espiritual de los pecados del cuerpo que perdurará hasta nuestros días, relacionando el placer y el cuerpo con el pecado. Esta estrategia se sustentaba, en principio, en una desconfianza profunda hacia los placeres carnales, ya que éstos hacen del espíritu un prisionero del cuerpo, impidiéndole elevarse hacia Dios. Sin embargo, así como el comer es necesario para la vida, la sexualidad se requiere para la procreación. Se pueden tener relaciones sexuales, pero sin aficionarse al placer, que no es su fin natural¹⁶⁰. Desconfiar del cuerpo es parte del ideal católico que viene desde antiguo:

Nadie dudaba que la persona estaba formada por un cuerpo y un alma, que se hallaba dividida entre la carne y el espíritu, de un lado lo perecedero, lo corruptible, lo efímero, lo que habrá de convertirse en polvo, lo que está llamado a reformarse a fin de resucitar en el día del juicio final. Del otro lado lo inmortal, lo que aspira a la perfección celeste. De tal suerte que el cuerpo se consideraba como algo peligroso, sobre todo sus partes inferiores el espacio de las tentaciones, surgiendo de allí las pulsiones incontrolables, lo que tiene que ver con lo malo con la causa de la corrupción del alma. Porque el alma se manifiesta a través del cuerpo que la contiene¹⁶¹.

Lo más grave, sin embargo, era la moral de los sacerdotes, que no se distinguía mucho de este cuadro general. Curas y religiosos carecían de vocación cristiana y de preparación teológica. Los reformadores coincidían en que la mayoría de los clérigos no estaba ni más ni menos corrompida moralmente que las demás clases sociales, no distinguiéndose ni por sus virtudes de castidad y obediencia ni por su cultura

¹⁵⁸ ROSSIAUD (1984: 203-206). El autor señala que, desde la segunda mitad del siglo XVI, los burdeles sufrieron una drástica desaprobación. El fenómeno es complejo, pero puede indicarse que los protestantes y católicos rigoristas contribuyeron a desacreditarlos.

¹⁵⁹ ROSSIAUD (1984: 203).

¹⁶⁰ ÁVALOS TORRES (2010).

¹⁶¹ ÁVALOS TORRES (2010: 38).

intelectual¹⁶². En muchos casos, los hijos seguían una carrera clerical por arreglos familiares y por estatus social más que por vocación espiritual. Sin derecho al matrimonio, estos religiosos se buscaban amantes que compensaran su sacrificio eclesial. En este clima de crítica a las prácticas religiosas, el catolicismo reafirmó el valor moral del celibato y la observancia del voto de castidad en sus ejércitos de la fe tanto en España como en el Nuevo Mundo.

Para los hombres de la Iglesia la mujer era por *naturaleza* lujuriosa y traidora. Decían que el demonio se servía de ellas para sembrar la turbulencia y el pecado, por lo cual era indispensable mantener a las hijas y a las esposas bajo estrecho control de los padres, los maridos y, en el caso de las viudas, enclaustrarlas en los monasterios, a ser posible. Para apartarla del mal hay que casar a la mujer; la mujer casada es, por tanto, la menos mala. Es aquella que espera todo de su señor, que le ama, pero que, sobre todo, le teme y le sirve; es la mujer que llora, que no habla, que obedece y que vive postrada a los pies de su esposo. Por consiguiente, la doncella debe convertirse en esposa desde la pubertad: bien esposa de un amo que le lleve la brida, o bien esposa de Cristo, encerrada en el convento. En otro caso tiene todas las posibilidades de convertirse en una tentadora de los deseos carnales, cubierta de adornos y de afeites, a fin de conducir a los hombres hacia su perdición. Con estos temores e imaginarios viajan los cruzados de la fe hacia nuevas tierras a evangelizar y a poblar.

En el complicado juego de mediaciones entre rechazar el placer y la necesidad de la procreación, el discurso de los frailes novohispanos se situará en una postura de ascetismo radical, según sugieren algunos historiadores modernos¹⁶³. Incluso se ha propuesto que su discurso hacia los pueblos anticipó ciertas técnicas de control sexual que se usarían en Europa Occidental, al instrumentarse los preceptos tridentinos. En cualquier caso, en los frailes —en su vida, su obra, en sus textos doctrinales y en sus trabajos históricos— se ve una exaltación por la castidad y, como señala Sahagún, un «amor por la virginidad»¹⁶⁴: buscaban fuera la pureza que no tenían por dentro.

Estos imaginarios de los frailes escribanos se gestan y expresan en el crisol de experiencias, sensibilidades, valores, creencias, historias, visión del mundo, ideales de redención y regeneración de su Iglesia y sentido común, pero también en los peligros del cuerpo y la sensualidad como fuente de pecado y perdición del alma. Veamos algunos testimonios directos. Así escribe el padre Mendieta acerca de los primeros franciscanos que arribaron a tierras novohispanas: «Hicieron ayunos, disciplinas, oraciones y otros

¹⁶² BATAILLON (1966: 5).

¹⁶³ GRUZINSKI (1987: 171-173).

¹⁶⁴ SAHAGÚN (1969: 627-630).

ejercicios corporales y espirituales»¹⁶⁵. Fray Martín de Valencia, prelado de la orden de los menores, describe sus vestimentas como una segunda piel que evitaba cualquier deseo de la carne, y usaban «cilicios de cerdas» para flagelarse «mucho parte de la noche»¹⁶⁶. La principal virtud de fray Toribio Motolinía era, según su discípulo Mendieta, justamente la castidad. El hombre era capaz de reprender a un religioso gravemente «por solo que le vio una vez llegar la mano al rostro de una niña que su madre traía en brazos para que la bendijese»¹⁶⁷.

Juan de Zumárraga, que de inquisidor pasó a primer obispo franciscano, llegó a la Nueva España tras su campaña contra las brujas en España. Trajo consigo a su compañero de cruzada, fray Andrés de Olmos¹⁶⁸, quien fue invitado para «la extirpación de las creencias y de las prácticas hostiles o extrañas a la fe católica»¹⁶⁹. Autor del *Tratado de hechicerías y sortilegios, en lengua náhuatl*, de inspiración española, en esta obra menciona que existen más servidores del demonio mujeres que hombres. El religioso era un acérrimo reprendedor de vicios y viciosos, ortodoxo de la fe, que jamás consintió que ninguna mujer entrase en su casa. Afirmaba que «muchas razones han hecho que muchas mujeres engañosas vivan como adeptas del Diablo. Muchos menos hombres viven así»¹⁷⁰. En efecto, se consideraba que a ellas «mucho las engaña el Diablo porque les promete una vida disoluta de placeres»¹⁷¹. Evidentemente, estos hombres de letras conciben como más proclives al pecado a las mujeres que a los hombres.

Fray Bernardino de Sahagún, por su parte, fue un varón de muy buen ver. Por eso, cuando todavía era mozo, «lo escondían los religiosos ancianos de la vida común de las mujeres, reserva innecesaria, pues el atractivo joven era tan virtuoso que ninguna cosa le perturbó su buen espíritu»¹⁷².

¹⁶⁵ MENDIETA (1971: 567).

¹⁶⁶ MENDIETA (1971: 582); TORQUEMADA (1986: 400).

¹⁶⁷ MENDIETA (1971: 619).

¹⁶⁸ Considerado como uno de los fundadores de la investigación etnográfica acerca de las culturas prehispánicas.

¹⁶⁹ CASEDA (1998: 47-49).

¹⁷⁰ OLMOS (1990: 76).

¹⁷¹ MENDIETA (1971: 632).

¹⁷² TORQUEMADA (1986: 486).

Sobre el padre Mendieta escribe su discípulo fray Juan de Torquemada mostrándolo como un hombre «muy sufrido que hacía muy continuas y ordinarias disciplinas»¹⁷³. El valor del sufrimiento se vinculará a la virtud, a la recompensa y a un estado de conciencia que excluirá la alegría, el placer y el gozo (éste último será bien visto siempre y cuando sea gozo religioso).

Torquemada mismo, hombre devoto de su tiempo, ya en los umbrales del siglo XVII expresó sus valores sexuales criticando seriamente la cultura de su entorno, el «uso que hay de pintar figuras desnudas y lascivas», así como la lectura de esos perjudiciales libros de «caballerías, pastoriles y profanos». En todo caso, y por aquello de seguir los sagrados evangelios, el franciscano recomendaba, como forma de cultivar el espíritu, la lectura de «vidas de los Santos»¹⁷⁴.

Los dominicos, por su parte, reconocían en fray Domingo de Betanzos una gran inspiración para la observancia y la rectitud. El riguroso padre conocía lo mucho que importa no solamente ser religiosos castos, sino parecerlo, pues los seglares no oyen las oraciones ni ven los sacrificios nocturnos. Por eso, la actitud exterior es fundamental «y más en estos trabajosos tiempos, cuando la malicia se ha hecho poeta y oradora»¹⁷⁵, decía de los mismos predicadores. En este ambiente creció y se formó fray Diego Durán. Sabemos poco de él, sin embargo, en 1587 denunció ante el Santo Oficio al también dominico Andrés Ubilla, señalando, entre varios cargos, que «andaba en sueltos tratos con mozas y mozuelas y no quería refrenarse, ni aun con admoniciones»¹⁷⁶.

Sabemos que fray Bartolomé de las Casas no pertenecía a la provincia dominica de Santiago. No obstante, él a su manera continuó con la lucha en contra de los peligros del cuerpo y la carne. Extrayendo de sus recuerdos, De las Casas nos describe su visita a Roma cuando joven y su sorpresa por la supervivencia de ritos paganos en el corazón mismo de la Iglesia, en particular, en una fiesta llamada «de las flautas», en la cual desfilaban hombres vestidos de mujer que iban tocando música «con gran licencia de lascivia y deshonestidad»¹⁷⁷.

¹⁷³ TORQUEMADA (1986: 488).

¹⁷⁴ TORQUEMADA (1986: 238).

¹⁷⁵ MENDIETA (1971: 501-513); RICARD (2010: 126).

¹⁷⁶ DE LAS CASAS (1967: 44-45).

¹⁷⁷ DE LAS CASAS (1967: 70).

En este rastreo histórico, los frailes aparecen como una clase de hombres heroicos, ciertamente extraordinarios, atravesados por ideas del pecado y los peligros del cuerpo, al menos en comparación con la moral sexual de su tiempo. En cualquier caso, por el tema que nos concierne, hemos de resaltar que su doctrina hacia los pueblos indios subrayó el valor supremo de la virginidad, «la cual podría garantizar en la práctica la castidad y control de los placeres y deseos del cuerpo, que conducen al pecado»¹⁷⁸. La Iglesia en su versión española se plantea cómo someter y dominar a la sociedad y a todos los impulsos y deseos sexuales de los hombres y mujeres, y será a través de la creencia de que el deseo sexual es pecado. Esta noción será el elemento esencial de su discurso de dominación y reclutamiento religioso, tendente a confinar material y simbólicamente la práctica del erotismo bajo su moral de prohibición¹⁷⁹.

Los frailes Olmos y Sahagún tienen una mirada análoga. El padre Olmos predicaba que «cuando se tienen relaciones con mujer, se cometerá pecado, es la voluntad de Dios que seáis como los santos, para que no hagáis contra él, que bien evitéis, despreciéis, odiéis y miréis con pavor todo lo que es lujuria, adulterio y concupiscencia»¹⁸⁰. De igual forma, para fray Bernardino «nuestro Señor Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo ama la contingencia, la castidad». Por ello, «las alabanzas de la castidad, de la virginidad de hombres y la virginidad de mujeres son grandísimas»¹⁸¹. Estos principios se traducían en una serie de técnicas corporales que los religiosos aconsejaban o imponían a los indios/as mexicanos/as. Después vendrá la confesión como otra estrategia de conocimiento, control, educación y adoctrinamiento cultural y religioso.

Expone Motolinía que, a través de la evangelización, los pueblos nativos se habrían vuelto grandes devotos que asumían una actitud vigilante durante la Cuaresma, con muchos sacrificios, como «el abstenerse de sus propias mujeres»¹⁸², así como practicar la flagelación (signos de devoción, fe y acatamiento de los sacrificios). Describe la celebración de los/as indígenas conversos como verdaderos practicantes de la fe católica, disciplinados y correctos –conquista espiritual que se desarrolló no sin resistencias y estrategias de supervivencia–, sin imaginar que debajo de sus santos y dioses cristianos se localizaban reliquias y dioses/as prehispánicos, por lo cual ellos participaban con entrega y devoción en las celebraciones temerosos de los castigos y reprimendas de que eran objeto. Se producía paulatinamente un proceso de sincretismo religioso,

¹⁷⁸ ÁVALOS TORRES (2010: 25-33).

¹⁷⁹ ÁVALOS TORRES (2010: 30).

¹⁸⁰ Texto de Olmos de *Tratado de los pecados mortales*, citado por BAUDOT (1990: 15).

¹⁸¹ SAHAGÚN (1993b: 97-99).

¹⁸² MOTOLINÍA (1971: 71).

producto de este adoctrinamiento. No olvidemos que estas enseñanzas se producían de manera voluntaria y obligada. Como deja escrito fray Toribio de Motolinía, cada viernes del año y en Cuaresma «hacen la disciplina tres veces en la semana en sus iglesias, los hombres a una parte y las mujeres a otra, antes del Ave María y algunos viernes, aun después de anochecido, con sus lumbres y cruces se van de una iglesia en otra disciplinando más»¹⁸³.

Entre las instrucciones de fray Alonso de Molina estaba la abstinencia de relaciones sexuales antes de la comunión: «Será cosa justa y recta que te guardes y abstengas de tu mujer no teniendo parte con ella dos o tres días antes de la comunión, para que con mayor limpieza recibas el santísimo sacramento»¹⁸⁴. El padre Mendieta fue aún más lejos, sugiriendo que los pecados de la carne habrían provocado la epidemia de peste de 1576, para lo cual recomendaba «penitencia para amansar la ira del Señor, que estaba ofendido, porque el pueblo no pereciese con la enfermedad que andaba»¹⁸⁵. De este modo, instauraba la relación entre pecado, castigo y penitencia. Así mismo, fray Juan de Torquemada advertía de la abstinencia sexual previa al matrimonio. No era mandamiento expreso de la Iglesia, pero los/as indios/as la solían practicar, dando un buen ejemplo a los españoles: «Es ceremonia digna de alabanza y muy santa esta de suspender los actos matrimoniales por alguno, o algunos días, para dedicarse a Dios y pedirle los buenos fines del matrimonio»¹⁸⁶.

Al margen de toda esta imagería de los religiosos españoles, se irá creando poco a poco en algunos de ellos una relación de respeto y afecto hacia estas gentes y su cultura, que se percibirá en sus escritos. Así lo expresa Enrique Dávalos:

Nos referimos, obviamente, a su aprecio por los indios, su respeto y admiración por las culturas precortesianas, su interés por comprenderlas y su lucha por hacer valer, en los modos distintos en que lo entendían, la condición humana del indígena. Antes que nada, estos autores fueron, desde luego, expedicionarios de un ejército de Cristo, empeñados en una cruzada espiritual que también fue conquista material. Sin embargo, el simple hecho de haber dedicado

¹⁸³ MOTOLINÍA (1971: 61).

¹⁸⁴ MOLINA (2007: 71).

¹⁸⁵ MENDIETA (1971: 453).

¹⁸⁶ TORQUEMADA (1986: 416-417).

buena parte de su vida a indagar las antiguallas de los pueblos que evangelizaban, aumentaría su aprecio por ellos¹⁸⁷.

Son estos mismos misioneros, al llevar una vida cercana a los pueblos indígenas, los que se enteran de los abusos y maltratos a los que eran sometidos por parte de los colonizadores. Serán ellos mismos –fray Bartolomé de las Casas y fray Bernardino de Sahagún– los primeros en denunciar ante la Corona española todos los abusos, trabajos forzados y de explotación por parte de los encomenderos españoles hacia los/as indígenas¹⁸⁸. También hacen una denuncia radical de las atrocidades cometidas por los colonizadores contra los pueblos amerindios, incluyendo su comportamiento sexual desenfrenado. La conquista española no solamente se realizó con la espada y la cruz, sino también con la conquista y violación sexual de sus mujeres.

Fray Bartolomé acusa a los conquistadores de haber asaltado en Nicaragua a un pueblo que huía aterrorizado, cometiendo una masacre y raptando a más de setenta mujeres. Dice también que, en Guatemala, los capitanes de la expedición secuestraron a las mujeres e hijas nativos: «En Jalisco, un mal cristiano trató de tomar por la fuerza a una doncella para pecar con ella y porque no quiso consentir, matóla a puñaladas. En Yucatán, un español se jactó, delante de un religioso, de que trabajaba cuanto podía por empreñar muchas mujeres indias, pues así podría venderlas como esclavas a un precio mayor»¹⁸⁹.

Como prueba de esto que afirma, el autor nos menciona momentos clave de dicha formulación: «La defensa de Las Casas por los derechos jurídicos de las sociedades indígenas, el amor de Durán por el pueblo náhuatl que lo vio crecer, la lucha franciscana contra la tributación excesiva, son indicadores de un compromiso por la suerte de los pueblos indios, unida, por lo demás, a la suerte de su propia empresa. Todo esto impregnó, como sabemos, sus obras históricas»¹⁹⁰, llegando incluso al Consejo de Indias muchos de los casos de abuso y maltrato por parte de los colonizadores, donde fueron debatidos.

¹⁸⁷ DÁVALOS (1998: 50).

¹⁸⁸ DÁVALOS (1998). Los misioneros, al ser testigos directos de los abusos y rapiña de los conquistadores, decidirán denunciar y replantearse la legitimidad de dicha empresa evangelizadora, elevándolo a un debate teológico, jurídico y humanista por primera vez en la historia del pensamiento colonizador. Se cuestionaban cuáles eran las razones humanas y divinas que justificaban sus conquistas. Esto fue posible gracias al pensamiento rebelde y con sentido de justicia social de algunos misioneros, incluso algunos desafiaron el poder y autoridad moral de la Iglesia y de la Corona española. Ejemplo de ello lo encontramos en los escritos de Bartolomé de las Casas, de algunos agustinos, jesuitas y en la defensa de la dignidad de fray Bernardino de Sahagún.

¹⁸⁹ DE LAS CASAS (1552: 103).

¹⁹⁰ DÁVALOS (1998: 56).

También se ve el respeto hacia la población indígena en el modo en que los frailes apreciaban y admiraban la capacidad de crianza, de ternura y de parir con relativa facilidad de las mujeres, expresando en relación al acto de parir lo siguiente: «Paren con menos trabajo y dolor que las nuestras españolas», según Motolinía, «parían tan sin riesgo que casi no lo sentían»¹⁹¹. Ciertamente, los frailes señalaron el temor de los/as indios/as por la infecundidad. Llamarlos estériles era la mayor afrenta que entre ellos/as se podían decir, afirma Durán, agregando que «a trueque de tener hijos, cometen muchos males y pecados»¹⁹².

No obstante, los religiosos parecen sorprendidos por el éxito procreativo. Esta idea de la procreación está vinculada al don divino de dar vida. Los tlaxcaltecas «se ayuntaban en gran número, que aquello es muy poblado»¹⁹³, escribió Motolinía. Cuando las mujeres van al río por agua, llevan dos o tres muchachos por delante, «y otro en los brazos y otro dentro de la barriga»¹⁹⁴, señalaba con admiración De las Casas. La labor de las parteras era un espacio de poder curativo, terapéutico, relacionado con el arte del nacimiento, como veremos más adelante.

La partera que había dirigido el alumbramiento actuaba de sacerdotisa y cuidaba del cumplimiento del ritual previsto. Ella se dirigía al recién nacido/a, le daba la bienvenida y lo saludaba de esta manera: «Piedra preciosa, plumaje rico». También hacía referencia a la incertidumbre y las penas de la vida: «Habéis venido a este mundo donde vuestros parientes viven en trabajos y fatigas, donde hay calor destemplado y fríos y aires, no sabemos si viviréis mucho en este mundo. No sabemos la ventura o fortuna que te ha cabido». Si era varón le decía: «Hijo mío muy amado, sábetе y entiende que no es aquí tu casa donde has nacido, porque eres soldado y criado. Tu oficio es dar de beber al sol con sangre de los enemigos, y dar de comer a la tierra, que se llama Tlalcecuhtli, con los cuerpos de tus enemigos»¹⁹⁵. Y si era niña le decía: «Habéis de estar dentro de casa como el corazón dentro del cuerpo. Habéis de ser la ceniza con que se cubre el fuego del hogar»¹⁹⁶. Después, la partera lavaba al recién nacido/a al mismo tiempo que dirigía oraciones a

¹⁹¹ MOTOLINÍA (1989: 165).

¹⁹² DURÁN (1967: II, 232).

¹⁹³ MOTOLINÍA (1989: 44).

¹⁹⁴ DE LAS CASAS (1967: I, 111).

¹⁹⁵ SAHAGÚN (1969: 186).

¹⁹⁶ SAHAGÚN (1969: 189-190).

la diosa del agua Chalchiuhtlicue: «Tened por bien señora, que sea purificado y limpiado su corazón y su vida, Madre y hermana de los dioses»¹⁹⁷.

Luego venía todo el barrio a felicitar a la madre y se le comparaba con la diosa Chiuacóatl. Durante los regocijos, el padre mandaba a llamar al adivino *tonalpuhqui* para determinar, de acuerdo a su hora de nacimiento, su signo y conocer si había nacido en días buenos o días nefastos. El bautismo lo celebraba la partera, ni el adivino, ni el sacerdote. Consistía en dos momentos: el lavatorio ritual de la criatura y la imposición del nombre¹⁹⁸.

El *temazcalli*¹⁹⁹, un baño de vapor que se localizaba en un cuarto pequeño, tenía una pared porosa que se calentaba al rojo con leña. Se le arrojaba agua para producir vapor y se restregaba con hierbas. Se le atribuían varias funciones: higiene, terapia y purificación. Las mujeres que parían, antes de reanudar sus actividades, tomaban un baño.

Digamos de paso que los autores también rastrearon los usos abortivos de los pueblos precolombinos²⁰⁰. Como sea, las necesidades de la producción y la guerra estimularon la procreación de una prole lo más numerosa posible. Su límite estaría, naturalmente, en el espacio disponible y los recursos del entorno²⁰¹.

Debemos añadir la lactancia prolongada, costumbre que recibió notoria atención de los frailes historiadores y que también pondría obstáculos a la procreación, más aún si se acompañaba, como dice Motolinía, de la interrupción de relaciones sexuales. Los frailes, pues, elogiaron la lactancia y ternura de las mujeres indígenas: «Dábanles cuatro años leche, y estas naturales son tan amigas de sus hijos [...] y criábanlos con tanto amor, que por no se empreñar de otro, o por no perjudicar al niño, huyen mucho el

¹⁹⁷ MUÑOZ CAMARGO (1978: 149).

¹⁹⁸ MUÑOZ CAMARGO (1978: 149-150).

¹⁹⁹ CLAVIJERO (1961: 77).

²⁰⁰ La adúltera, según los informantes de SAHAGÚN (2002: II, 607), «con bebedizos se provoca a vómito y mal parir». Una vez Moctezuma preñó 150 mujeres a un tiempo, las cuales tomaron cosas «para lanzar las criaturas», quizá porque sus hijos no habrían de heredar, según LÓPEZ DE GÓMARA (1985: 106), o tal vez por «estar desembarazadas, para dar solaz a Motecuhzoma», según TORQUEMADA (1986: I, 230).

²⁰¹ ORTIZ DE MONTELLANO (1993: 92-107) afirma que la capacidad de carga de la cuenca de México en tiempos del pueblo azteca fue adecuada para mantener la población existente. CALNEK (1974: 19, 51 y 55) sugiere, sin embargo, que las ciudades de Tlatelolco y Tenochtitlan se caracterizaban por la densidad de su población.

ayuntamiento de sus maridos»²⁰². Resulta paradójico que los frailes elogiaron esta costumbre y a la vez se admirasen de la fecundidad de las mujeres indígenas, pero es probable que estos religiosos exagerasen los años de lactancia y abstinencia sexual. Pero para algunos frailes como Torquemada, la falta de lactancia es un vicio pernicioso, una burla a la naturaleza que, además, afecta a la personalidad del niño/a, pues al igual que el semen, «vale mucho la buena o mala leche para las buenas o malas costumbres»²⁰³. De ahí el gran valor que le atribuyen a la buena crianza y a la buena leche. Y, como buenos moralistas europeos, los frailes criticaban el uso de nodrizas. Torquemada estudia el tema con atención: «Una cosa tienen estos indios de grandísima alabanza, y es que jamás dan a criar sus hijos a otras mujeres»²⁰⁴.

Estas costumbres serán visibilizadas y reconocidas por las mujeres mexicas en su función de madres, tal y como afirman los cronistas españoles. La educación de las madres indígenas que se dirigen a la hija y le dicen: «Bien canta, bien habla, bien conversa con la gente, bien responde, bien dirígete a los otros. La palabra no es cosa que se compra»²⁰⁵, texto que alude al valor de la palabra y de la dignidad de las mujeres como un bien intangible que no se compra ni se vende, como un don preciado que en la cultura cristiana la palabra incluso se identifica con Dios.

En definitiva, vemos que los frailes comparten el mismo imaginario social que orienta sus escritos y quehaceres cotidianos, tanto los de contención sexual, vida recta y ascética, como los sociales de su labor evangelizadora y de amor a la castidad. Esto se percibe como una estrategia radical y una aspiración genuina por construir un mundo social basado en la castidad para ellos, para los/as indígenas y para los propios españoles que muy alejados estaban, sobre todo estos últimos, de ese ideal, tal y como lo muestran sus escritos, que apelaban a los castigos y al infierno por tales desviaciones.

Si estas representaciones e imaginarios de los evangelizadores se hicieron realidad o formaron parte de una idealización y profundo deseo de ver los frutos de su labor en las costumbres y prácticas de los/as indígenas, no lo sabemos. Sólo tenemos sus escritos y éstos no son poca cosa para acercarnos a la sociedad mexicana.

Para concluir, preferimos que sea fray Bartolomé de las Casas quien resuma los valores sexuales y morales de los frailes, su visión ante los pueblos indígenas y sus aspiraciones evangelizadoras: los pueblos

²⁰² MOTOLINÍA (1989: 530).

²⁰³ TORQUEMADA (1986: II, 458-462).

²⁰⁴ *Idem.*

²⁰⁵ *Huehuetlahtolli, testimonios de la antigua palabra...*, p. 389.

indianos guardaban «tanta composición, tanta vergüenza, honestidad, mortificación y madurez en los actos exteriores, en la vista, en la risa, en la compostura de la cabeza e inclinación de la frente y de los ojos... Que no parece, sino que fueron criados en la disciplina y debajo de la regla de muy buenos religiosos»²⁰⁶.

Otro fraile, de nombre Francisco Javier Clavijero, mucho tiempo después se referirá al carácter de los antiguos mexicanos como hábiles geómetras, excelentes arquitectos, doctos teólogos y buenos filósofos: «La pasión no obra en su alma con ímpetu y furor», dice aludiendo a la voluntad y al carácter regio. «No se ven en los mexicanos esos transportes de ira ni de aquellos frenesíes de amor que son tan frecuentes en otras naciones». Además, habla de la mesura y la templanza de espíritu, agregando que «son lentos en aquellas obras que necesitan tiempo y prolijidad. Son serios, taciturnos y severos, más celosos del castigo de los delitos que del premio de las virtudes»²⁰⁷.

II. IMAGINERÍA INDÍGENA

La civilización azteca dejó extensa muestra de sus preocupaciones éticas y estéticas en una literatura y poesía de enorme belleza, soberbias obras monumentales –como las pirámides y templos–, obras escultóricas, frisos, pintura, música y danzas que aluden a una alegría de la existencia en *flor y canto*²⁰⁸. En los códices podemos ver que recogen sus preocupaciones en torno a la convivencia humana, el comportamiento de la persona, estableciendo lo que era correcto y creando reglas para ello, y sus impresionantes formas arquitectónicas son testimonio de la manera en que se concebía un pueblo y la manera en que resolvían la existencia. Pero para el estudio de la imagerie indígena nos valemos del análisis, en concreto, de los códices y de las fuentes escritas en náhuatl.

²⁰⁶ DE LAS CASAS (1967: I, 180). Debemos decir, sin embargo, que fray Bartolomé nos parece el menos ascético y radical de los frailes que aquí examinamos. Si bien acentúa la superioridad de la castidad, siguiendo las tendencias radicales de la doctrina católica de su tiempo, también es cierto que reivindica ejemplarmente el mandamiento de la procreación. Vemos, por ejemplo, que cuando describe a los pueblos indios de las Antillas, los pinta «honestísimos en la conversación de las mujeres». Sin embargo, al fraile no le parece contradictorio decir, renglones abajo, que «no tenían orden ni ley en los matrimonios: tomaban ellos cuantas querían y ellas también, y dejábanse cuando les placía, sin que a ninguno se haga injusticia ni la reciba del otro» y que «multiplicábanse mucho» (CASAS 1927: II, 121).

²⁰⁷ CLAVIJERO (1960: 253-258).

²⁰⁸ *Flor y canto* se refiere a la poesía.

Para entender bien la imaginaria indígena, hemos de tener presente que los/as antiguos/as mexicas creían que sus dioses y diosas estaban presentes en todos los ámbitos de la vida, que bajaban a la tierra e influían en todo lo que allí acontecía. Cada día se manifestaba una divinidad, ya fuera maligna o bondadosa, por eso registraban qué debía la sociedad hacer y qué no y en qué día concreto. Entender la magnitud de lo que le producía a los/as adoradores/as las manifestaciones de los dioses y diosas no es tarea fácil, pero podemos deducir, a través de las fuentes, que siempre les resultaba fascinante y envuelto en misterio. Concebían el mundo real y humano habitado por fuerzas sobrenaturales y divinas, las cuales convivían, en el tiempo y espacio propio de la humanidad, con los animales, las plantas, los minerales, los meteoros y los astros. Es decir, que el mundo creado por los dioses y diosas y habitado por las criaturas lo habitaban también los seres invisibles, las fuerzas sobrenaturales y los/as muertos/as, y eran ellos/as quienes se encargaban de animar, transformar, deteriorar o destruir todo lo creado²⁰⁹, de tal manera que los pueblos mesoamericanos explicaban su ser y su entorno movido por fuerzas divinas²¹⁰.

Según León Portilla, los hombres y mujeres nahuas no son estatuas, sino que existieron y nos dejaron un legado, su peculiar manera de verse a sí mismos/as y al mundo, mostrando una sabiduría de vida más allá de lo idolátrico. Su concepción del mundo, de la vida, de todo, es dual, de hecho, escriben sobre el *rostro* y el *corazón*²¹¹, dos nociones que aluden a valores éticos, el primero a la fisonomía moral de la persona, y el segundo a la voluntad: dicen tener un rostro sabio y un corazón firme para la concentración máxima de la vida. Esta dualidad es vital para asimilar los valores y el pensamiento mexica.

En sus afanes espirituales se preguntaron por el origen del cosmos, por el sentido de la existencia del mundo y hasta se conmovieron por lo bello, consecuencia de esto es la aparición de los mitos cosmogónicos –aparecen antes que el relato histórico–, que narran el comienzo de una nueva era, del origen del universo y ordenamiento del cosmos.

Una vez instaurado el orden cósmico, la misión del pueblo azteca es mantenerlo a través del ritual y las prácticas religiosas, realizando diversas celebraciones para tal efecto, incluyendo el sacrificio humano. Situados al lado del sol, había que mantener una lucha diaria contra la luna y las estrellas, también símbolos femeninos de los poderes del mal y de la noche. En esta lucha diaria se imponían los valores masculinos del orden frente a los valores femeninos de la luna y las estrellas, símbolos del desorden y el caos. La carga de significación positiva que ostentan algunas deidades, en la instauración de la armonía y la exclusión del caos

²⁰⁹ LÓPEZ AUSTIN (1980: 187).

²¹⁰ LÓPEZ AUSTIN (1980: 190).

²¹¹ LEÓN PORTILLA (1961: 61).

y el desorden, se le otorgaba al varón, como Huitzilipochtli, el hijo de la vieja diosa Coatlicue. Tras haber procreado a la Luna, llamada Coyolxauhqui²¹², y a sus hermanas las estrellas, la diosa queda embarazada, provocando la ira y violencia de Coyolxauhqui y sus hermanas, quienes deciden matar a su madre. Cuenta la leyenda²¹³ que, en el momento en que la diosa Coatlicue iba a ser asesinada por sus hijas, dio a luz a Huitzilipochtli, el astro Sol, quien con su serpiente de fuego, el rayo solar, decapitó a Coyolxauhqui y puso en fuga a las estrellas, defendiendo a su madre. Es notorio que a Coyolxauhqui y a sus hermanas se les percibe en este mito como celosas del amor de la madre y con una representación negativa. En cambio, Huitzilipochtli²¹⁴ nace para pelear contra sus hermanas y establecer la prevalencia de la vida a través del sacrificio humano. Es la emergencia del mito y del rol de héroe en oposición a la actitud desmesurada de sus hermanas.

Por tanto, en la vida cotidiana de todos/as los habitantes, conducirse con medida, sobriedad y valor – símbolos masculinos del orden– era contribuir a combatir las fuerzas de la noche, en los dominios de la mujer. Esta lucha cosmológica estaba impregnada de un fuerte contenido ético. Los pueblos mesoamericanos creían que todo el cosmos, incluyendo lo divino, estaba conformado por estas dos sustancias opuestas que fueron innominadas, pero las manifestaciones de su presencia eran múltiples en la escultura, los grabados, las iconografías, la comida, las danzas, la música, etc. En lengua náhuatl esta dualidad fue designada como *namic*²¹⁵, término polivalente que designa a los cónyuges, a los opuestos en el juego, a los enemigos de guerra, a los medicamentos frente a la enfermedad y a otros muchos ámbitos de la vida. Por un lado, lo caliente, lo seco, el día, lo alto, lo luminoso, la vida, la música, el rojo y lo superior son conceptos que se asocian a lo masculino, mientras en lo opuesto se encuentra lo femenino: lo frío, lo

²¹² Justino FERNÁNDEZ GARCÍA (1954) menciona que pertenece a las grandes esculturas de la edad de oro azteca (siglo XV) la bella y colosal cabeza que se conoce con el nombre de Coyolxauhqui, que guarda el Museo Nacional de Arqueología. Su atractivo es indudable y excepcional en relación a obras semejantes, quizá porque en ella se reconoce a primera vista un rostro humano, de frente, labrado con tal perfección que tiene cierta suave sensualidad. En la cabeza se ve un tocado, bien ajustado a ella, que la cubre totalmente, inclusive la frente, dejando, claro está, libre el hierático rostro.

²¹³ CASO, Alfonso (1938: 93).

²¹⁴ Me baso aquí en el mito del nacimiento del Huitzilipochtli que se encuentra en el Códice Florentino, libro 111, cap. 1. Ha sido traducido directamente del náhuatl por el Dr. Miguel León Portilla. El mito fue recogido por fray Bernardino de Sahagún e incorporado a su *Historia General de las cosas de la Nueva España* (véase SAHAGÚN 1956: 271-276).

²¹⁵ LÓPEZ AUSTIN (1990: 40).

húmedo, la noche, lo bajo, lo oscuro, la muerte, lo inferior, la sexualidad, las aves, la debilidad, el canto, o el azul.

Pero no significa que las deidades fueran siempre o masculinas o femeninas, o que las masculinas fueran principales y las femeninas secundarias. La naturaleza de los dioses y diosas es muy compleja, compuesta por elementos de uno y otro género, por lo que algunas deidades aparecen indistintamente de uno u otro género.

A través del estudio de la cosmogonía azteca logramos conocer el imaginario y el papel notable que colocaba a lo femenino como artífice del cosmos, del orden y del mantenimiento del equilibrio, de la armonía del universo, dentro del orden jerárquico en el panteón de los dioses y diosas. Como ilustración, la concepción de lo femenino y de la presencia de las mujeres en la cosmogonía azteca la encontramos en algunas diosas desde el origen del cosmos y el orden divino de la sociedad. La diosa Ciucacóatl-Quilaztli, creadora de la vida y los seres humanos, recibe de Quetzalcóatl unos pedazos de huesos, infundiéndole ella, a través de sus manos, su energía. Se da así a la tarea de moler los huesos que le fueron entregados para formar con ellos una masa que deposita después en un recipiente. De ahí se producirá la vida de los seres humanos, de los huesos que le entregará Quetzalcóatl. Por eso, el papel primordial de las mujeres era el de seres relacionados con la regeneración de la vida, el agradecimiento y celebración de su capacidad reproductora, asociada a las diosas de la fertilidad: «Las mujeres producían, gracias a la permanente y estrecha colaboración entre las criaturas y los sobrenaturales, y por ello la cosecha debía dividirse para entregar las primicias a los seres invisibles. Se correspondía así con justicia a su intervención productiva»²¹⁶. Debían hacer a sus diosas ofrendas, rituales y ruegos, para el logro de sus plegarias y en pago de sus frutos obtenidos y existencia:

A la creencia en esta estrecha relación se debe que el mesoamericano explicara su origen como el cumplimiento de una voluntad divina que buscaba un intercambio de prestaciones: los dioses habían creado al hombre y lo habían colocado en un nicho propicio para su existencia, distinguiéndolo de las bestias e imponiéndolo a ellas, pero también lo había facultado con la inteligencia, la palabra y las capacidades reproductivas y de trabajo para que cumpliera con sus funciones: debía reconocer a los dioses, adorarlos con sus plegarias, producir lo suficiente para ofrendarles y reproducirse para garantizar que el reconocimiento y el intercambio se perpetuarían hasta el fin del mundo. Era una concepción eminentemente agrícola. El agricultor se sentía auxiliado por dioses, fuerzas y muertos en sus cultivos²¹⁷.

²¹⁶ Townsend citado por RODRÍGUEZ SHADOW (2000: 187).

²¹⁷ LÓPEZ AUSTIN (1980: 189).

Siendo la mujer mexicana considerada a semejanza de las divinidades femeninas, podemos decir que efectivamente «tuvo en la sociedad de sus tiempos una consideración positiva, sobre todo en el aspecto moral y educativo, el celo para cuidar la moral femenina y los severos castigos a la infracción de las normas»²¹⁸.

²¹⁸ LÓPEZ ESCOBAR (1963: 189).

IV. COSMOGONÍA AZTECA

Antes que la historia fue el mito. El mito alude al relato sagrado, a la palabra verdadera, revela la historia sagrada del origen y menciona el lugar donde las cosas ocurrieron por primera vez en la historia de los pueblos, presentando cada cultura sus propios mitos, que quizá no se diferencien mucho unos de otros²¹⁹. Todos los pueblos recurren a la creación de mitos para contar sus orígenes, definir sus ideas fundantes del espacio, del tiempo y del origen de todas las cosas. Los antiguos pobladores de Mesoamérica no son la excepción: creían que el universo estaba expuesto a las potencias destructoras del caos, rodeadas de fuerzas que producían los cataclismos y que impedían la creación de los dioses y diosas²²⁰. En este capítulo ahondaremos en el mito cosmogónico y en la aparición del calendario para explicar la idea que de lo femenino se tenía, entendiendo así que existía una clave dual en la que lo masculino y lo femenino simbolizaban de igual modo las energías creadoras y el poder divino.

«En el mito comparece no lo puramente sucedido sino lo pensado. De modo que en lugar de la verdad externa aparece la verdad interna, y, en vez de los hechos, aparecen hechuras del espíritu»²²¹. Los mitos de origen relatan la existencia de una divinidad suprema y principio fundamental de todo lo existente, al cual se referían los/as nahuas: «El que está en todos lados, cerca de las cosas»²²². Esta entidad se localizaba en la parte superior del último de los trece cielos, al que se le conocía como Omeotl, dios de la dualidad sagrada. Aquí encontramos una clave religiosa del origen, que incluye lo masculino y lo femenino, y que para manifestarse se desdoblaba y diferenciaba en sus versiones al hombre y a la mujer por medio de dos parejas. Por un lado, está la pareja que simboliza las energías creadoras: Omecíhuatl o mujer dual, que representaba a la fuerza femenina sagrada, y Ometecuhtli o señor dual, que encarnaba el poder masculino sagrado, juntos son los que dan origen a las demás deidades. Por otro parte, está la pareja encargada de

²¹⁹ LLORET (2002: 213-218).

²²⁰ FLORESCANO (1997: 9-16).

²²¹ HEINRICHIS (1975).

²²² FLORESCANO (1997: 120).

conservar lo creado, formada por Tonacatecuhtli, el señor del sustento, y Tonacacihuatl, la señora de los mantenimientos²²³.

La pareja creadora da comienzo a los cuatro varones principales con advocaciones personificadas en Tezcatlipoca –o espejo que humea, espejo rojo–, Tezcatlipoca –o espejo brillante, espejo negro–, Quetzalcóatl y Huitzilopchtli. Estos cuatro dioses son los que van a presidir las distintas creaciones del mundo, los llamados cuatro soles.

La tradición nahua señala cuatro intentos de creación antes de que los dioses y diosas logaran una definitiva y duradera. De esta forma, de los cinco momentos de creación o cinco soles, uno corresponde a una diosa y el quinto y último es en el que impone el orden sobre el caos. Los cinco momentos o soles corresponden a los primeros cuatro soles, actos fallidos que no propiciaron el orden y la creación duradera. El primer momento, llamado Sol de Tierra, estuvo habitado por gigantes que no sabían cultivar las plantas, y fue consumido cuando unos jaguares devoraron a sus pobladores. El segundo momento, llamado Sol de Viento, fue arrasado por un vendaval que destruyó a los seres humanos creados, y los seres que no murieron se convirtieron en monos, impidiendo de esta manera la vida. El tercer Sol, llamado Sol de Fuego, terminó cuando ardió el sol y llovió fuego, devorando a los seres y las cosas, y quienes no murieron se convirtieron en guajolotes. La cuarta etapa, nombrada Sol de Agua, le correspondió a la diosa Chalchiutlicue, y concluye con un diluvio que convirtió a las criaturas en peces e hizo que el cielo se desplomara y se uniera a la superficie terrestre. Una mujer aparece así como diosa creadora, encargada de dar vida al Sol de Agua, encarnando uno de los intentos de la creación²²⁴. La última creación del cosmos es el triunfo de las fuerzas creadoras sobre las destructoras. Nombrada como la época del quinto Sol, supone el advenimiento de las fuerzas creadoras y el triunfo de las fuerzas vitales, cuando en esta etapa se producirá la creación del cosmos, la demostración del poder de las fuerzas ordenadoras sobre las caóticas, de la permanencia sobre la vida efímera y leve. Es, pues, el momento fundacional del principio de la vida civilizada.

Uno de los valores que destaca el mito cosmogónico es el de la fundación original, creando de esta manera un modelo al dividir y nombrar el cosmos, otorgándole un orden, lo que constituirá un acto creador que describe sus características y lo convierte en un espacio conocido, siendo el primer acto del mito cosmogónico el de la división del cosmos en tres niveles verticales: el inframundo, la superficie terrestre y el espacio celeste²²⁵.

²²³ GONZÁLEZ TORRES (1974: 130).

²²⁴ *Códice Vaticano* (ed. Garibay), láminas V, VI, y VII, p. 27.

²²⁵ FLORESCANO (1997: 115).

¿Pero cómo pasamos del tiempo originario y cíclico al tiempo terrenal de la vida de los hombres y mujeres de Mesoamérica? La élite gobernante lo hace posible a través de elaborar su propia historia de genealogías y linajes que les brinda legitimidad, prestigio y origen divino para poder gobernar. De esta manera, observamos en los códices y escritura mural –así como en los cantos y relatos de la historia oral– su derecho de gobierno, pasando de los relatos del tema cósmico al origen y desarrollo de las migraciones de los distintos grupos étnicos bajo la guía de sus dioses y diosas tutelares, quienes los/as conducirán a la tierra prometida, donde instaurarán reinos, sociedades y estados.

Estas narraciones tejen, de esta manera, la vida de los pueblos y construyen la historia de los reinos. Esta necesidad de almacenar, ordenar y transmitir esta memoria colectiva de manera oral o escrita –o dibujada–, es el fin último del mito, que asemeja ser una enciclopedia creada para proporcionar identidad, sentido de vida y sobrevivencia. Cuando una comunidad logra este objetivo en su relato conservándolo, entonces brindará cohesión social al transmitirlo de generación en generación. Así hicieron los/as mayas, los/as nahuas a través de cantos, códices, y pinturas murales, en figuras grabadas en piedras y vasijas, en las portadas de sus templos y palacios, en ceremonias teatralizadas y en actos de conmemoración fundacionales de su historia, transmitiéndolos de generación en generación:

Los textos indígenas, ya sean verbales, pictóricos o dancísticos, muestran una estructuración del sentido donde lo sensible y lo formal ocupan un lugar preponderante. Se trata no sólo de comunicar algunos contenidos o de compartir ideas abstractas, sino de conmover, en el sentido etimológico de la palabra, al receptor de un mensaje para lograr una adhesión participativa a lo que se transmite. En el mundo náhuatl precolombino, un mensaje no se consideraba como comprendido hasta que fuera sentido. El hecho de que en náhuatl el mismo significante cubra campos semánticos para nosotros tan distintos como «saber» y «sentir» sin que esto represente una metáfora, el discurso indígena sitúa el entendimiento en órganos asociados con la sensibilidad, como el corazón y el hígado²²⁶.

Fueron los dioses y diosas quienes crearon el universo y todo lo existente, según fuentes primarias de los registros en los distintos códices a los que aludimos. La historia de los/as antiguos/as mexicanos/as relata que eran cuatro dioses hermanos, hijos de la dualidad suprema: Tezcatlipoca (rojo), Tezcatlipoca (negro), Quetzalcóatl (blanco) y Huitzilopochtli (azul). Se designó a Quetzalcóatl y a Huitzilopochtli creadores del

²²⁶ JOHANSSON (2004: 85-89).

mundo y de un hombre y una mujer. Al hombre encomendaron que cultivase la tierra y a ella que hilase (desde el mito se menciona el rol adjudicado a las mujeres de las labores domésticas)²²⁷.

No obstante, Burkhart²²⁸ sostiene que las labores domésticas, como barrer y ordenar la casa, así como mantener el fuego, son acciones que contribuyen al orden del cosmos, ya que la casa mexicana era modelo del cosmos en pequeña escala, en la que los asuntos del universo se cruzaban necesariamente con la existencia humana. Crearon también el inframundo con sus respectivos dioses y diosas: MitlanteCutli y Mictecacíuatl, también los cielos y el agua, donde había un lagarto Cipactli del que surgió la tierra. Crearon al dios del agua Tlaloc con su pareja Chalchihuitlicue, junto a los tlaloques, ayudantes del dios del agua²²⁹. Las parejas de deidades, siempre hombre y mujer, aparecen valoradas de manera similar en importancia para el mantenimiento del cosmos y de la vida.

A Tezcatlipoca y a Quetzalcóatl les será encomendado reparar el universo destruido en reiteradas ocasiones. Tras la última etapa o cuarto Sol, destruido por un gran diluvio, despejaron las aguas que habían inundado la tierra y levantaron el cielo que permanecía pegado a la tierra. Para lograrlo, tuvieron que crear cuatro dioses hombres que les ayudasen, y entre todos abrieron cuatro caminos hacia el centro de la tierra, por los cuales avanzaron intentando levantar el cielo. Aun así fue preciso que Tezcatlipoca y Quetzalcóatl se transformaran en inmensos árboles que le dieran sostén, de manera que el primero se convirtió en árbol de espejos, y Quetzalcóatl en sauce precioso.

I. MITO COSMOGÓNICO

Una de las funciones del mito cosmogónico es definir las relaciones de jerarquía entre los dioses/as creadores/as, el cosmos y los seres humanos. Estos relatos, según Marcus Joyce²³⁰, señalan que la acción principal de los dioses y diosas fue la creación e instauración del orden. Algo que también es común a los mitos es la concepción naturalista del cosmos: tierra, aire, fuego y agua, que son las fuerzas que intervienen en los distintos intentos de creación del cosmos. Estas fuerzas se identificarán con animales nativos de

²²⁷ Oxomuco y Cipactonal, la primera pareja humana (*Códice Bórbonico*, lám. 21).

²²⁸ BURKHART (1992: 24).

²²⁹ *Códice Bórbonico*, lám. 21 y en LEÓN-PORTILLA (1961: 79-93).

²³⁰ JOYCE (1992: 277).

donde provienen los relatos, es decir, que las potencias creadoras, antes que rasgos humanos, presentan rasgos zoomorfos y características propias de la flora y fauna local.

Las primeras imágenes que se conocen muestran a los gobernantes asociados a estas fuerzas de la naturaleza. Los relatos pretenden, igualmente, definir el linaje de los reyes²³¹, quienes proclaman su ascendencia divina que legitima su posición jerárquica en la escala social, así como el lugar que ocupan el resto de los/as mortales: las mujeres y hombres comunes, quienes tienen un origen terrestre y nacieron para nutrir y reverenciar a los dioses/as y a sus representantes en la tierra. De esta manera, mito y vida terrenal se articulan para reverenciar y agradecer a los dioses/as, para legitimar a los gobernantes y para generar un orden social.

Desde el inicio de la vida sedentaria nos encontramos estas imágenes del poder político asociadas a las fuerzas de la fertilidad. El arte se convirtió en una especie de propaganda que exaltaba la persona de los gobernantes. En la arquitectura, en los murales y en la escultura del período formativo, los gobernantes manejaban las potencias del cielo, la tierra y el inframundo, e invocaban a esas fuerzas en sus ceremonias para armonizar sus fuerzas y hacerlas converger en la reproducción de la naturaleza y el orden terrestre, ya sea para hacer llover, para intentar salvar vidas o para contribuir a la permanencia de la vida humana sobre la tierra²³².

La historia del mundo en el pensamiento azteca presenta, además, una concepción cíclica del tiempo, es la historia de sucesivas destrucciones y cataclismos que habían terminado con la vida en la tierra. El mundo, entonces, emerge como posibilidad de vida, sin acabar de lograrse en los primeros cuatro soles, tiempos que anteceden al quinto sol, etapa última de expresión de vida, la cual, según sus creencias, es la ascensión al equilibrio cósmico a través de generar el alimento a Huitzilopchilti mediante el sacrificio humano. Es en ese momento inaugural de la vida terrenal cuando desaparecen las catástrofes, pero significa también la aparición de una conciencia colectiva trágica, que hace temer al pueblo azteca. Al romperse tal equilibrio cósmico por la inanición del dios Huitzilopochtli, sobrevendría nuevamente la destrucción de todas las formas de vida en el universo, reapareciendo nuevamente el caos²³³.

²³¹ JOYCE (1992: 274-277). El autor establece que los reyes mayas, por ejemplo, escribieron en glifos y monumentos, que descendían del primer padre y de la triada de los dioses fundadores del cosmos. Los reyes mixtecos escribieron en códices que su ancestro era el dios creador del viento, y los gobernantes toltecas y aztecas afirmaron que descendían de Quetzalcóatl.

²³² FLORESCANO (1997: 34-39).

²³³ MORGAN (1983: 35).

Por lo cual, la sociedad mexicana, aunque rígidamente estratificada, poseía un fuerte factor de unidad social. El drama del origen cósmico en que la humanidad y todas las cosas se hallaban ligadas a las deidades, el concepto del mundo dominado por fuerzas naturales, obligaba a la realización de ritos capaces de mantener las cosas en su sitio. Por tanto, la ceremonia tiene el objetivo de relacionar a los seres humanos con los dioses y diosas, es el momento sagrado que rompe con la vida profana y arranca a la sociedad de la percepción terrenal. Sus deidades representan a los diferentes elementos de la naturaleza, como la lluvia, el sol, las estrellas, el viento, la tierra, así como a las diversas actividades humanas. De ahí que hubiese dioses y diosas para casi todos los fenómenos de la existencia: el parto, las enfermedades, la fertilidad, el amor, la lujuria, la guerra, el comercio, el valor, etc.²³⁴ Recordemos –como ya se comentó en el capítulo «Fuentes y metodología» de la presente tesis– que los atributos relacionados con poderes femeninos eran la lujuria, el amor y la fertilidad, mientras que la guerra, la medida y el valor se vinculaban a los poderes masculinos.

Una vez establecidas las regiones del cosmos, los dioses y diosas procedieron a delimitar los puntos de unión de los tres niveles del universo: cielo, tierra e inframundo, siendo una montaña sagrada el punto que unía a las tres regiones (era el lugar sagrado más cercano al cielo y a las profundidades fértiles de la tierra, pues en sus entrañas se localizaban cuevas colmadas de agua y semillas nutricias). Es por esta razón que, imitando a esta primera montaña sagrada, los pueblos mesoamericanos tuvieron en sus diseños arquitectónicos, que conforman su traza urbana a las pirámides, una metáfora cósmica o símbolo de las fuerzas del universo, también como escenario donde actuaban los dirigentes político-religiosos del mundo terrestre. Como mencionamos, los monumentos mesoamericanos son una metáfora del nacimiento del cosmos. Desde los pueblos olmecas hasta los aztecas, construyeron la memoria de sus orígenes siguiendo una cartografía espacial que buscaba reflejar la composición exacta del cosmos en el momento de su nacimiento. De la primera a la última ciudad construida, todas llevan impreso un mapa cósmico que, según sus mitos, se definió de una vez y para siempre en el momento de la creación primordial.

Así lo hicieron los pueblos olmecas, zapotecas, mayas, teotihuacanos y aztecas. Construyeron sus ciudades como una réplica de la organización fundamental que percibían en el cosmos: orientadas hacia los cuatro rumbos del universo y conectadas verticalmente con el inframundo, la tierra y el cielo. Además, imaginaron que las creaciones humanas estaban reguladas por un tiempo semejante al que regía el ciclo de la naturaleza. Estas ideas, que les son comunes a estos pueblos según los registros antiguos, constituyen un grupo de creencias compartidas, coincidentes todas, en las que se asentó la interpretación del origen del cosmos, del comienzo del tiempo y del desarrollo de los grupos humanos²³⁵.

²³⁴ FLORESCANO (2004: 101).

²³⁵ LÓPEZ AUSTIN (1990: 58).

El momento fundacional de todo lo creado es el momento del comienzo del tiempo. Los mitos que declaran que la creación del cosmos fue seguida por el inicio del tiempo subrayan que ambos acontecimientos son los ejes articuladores del orden cósmico y del transcurrir humano. Antes de esta creación lo que dominaba era el caos. A partir de este momento único del comienzo del tiempo y del orden en el universo, sus diversos elementos trabajarán en armonía: aparecerán los días y las noches, se sucederán las estaciones y el movimiento del sol transcurrirá de manera ininterrumpida, animando la regeneración continua de la vida sobre la tierra.

II. APARICIÓN DEL CALENDARIO

Con el orden del cosmos surgirá el tiempo y la manera de medirlo. De esta forma, aparecerán los sistemas calendáricos para la medición del tiempo. La concepción del devenir para los antiguos pueblos mesoamericanos es una concepción cíclica del tiempo, en la que, una vez concluido un ciclo, se dará inicio a otro, y así sucesivamente. Munro²³⁶ considera que los sistemas calendáricos mesoamericanos tuvieron una matriz única y un desarrollo común a pesar de ser grupos étnicos diferentes y hablar distintos idiomas. El autor asegura que este sistema conservó su unidad a través de más de 2600 años. El calendario mesoamericano se concentró en la predicción de la astronomía solar, y se cree que desde el período formativo o preclásico (1500-100 a. C.) calculó la duración del año en 365 días con gran exactitud, siendo éste el rasgo distintivo de mayor logro y el atributo que define a las más avanzadas civilizaciones²³⁷.

Todas las culturas mesoamericanas elaboraron tradiciones orales o escritas similares sobre la creación del cosmos y el comienzo del tiempo, y aun cuando esta idea del tiempo fue compartida por los distintos grupos culturales mesoamericanos como los olmecas o los teotihuacanos, lo curioso es que cada grupo concibió la creación del calendario como una manifestación original que se gestó en su propio reino, constituyendo un acontecimiento sagrado que daría origen al tiempo. Por ejemplo, los/as nahuas de la época de la conquista refirieron a los españoles relatos que afirmaban que la era que ellos/as vivían había comenzado muchos años atrás en Teotihuacán, la ciudad sagrada donde los dioses y diosas crearon el Sol y la Luna, organizaron el cosmos y tuvo lugar el comienzo de una nueva era. Apoyados en estas tradiciones míticas, en la división espacial de Teotihuacán en cuatro partes orientadas hacia los cuatro puntos cardinales y en la estructura sagrada que domina los edificios y el majestuoso conjunto urbano, los/as arqueólogos/as

²³⁶ MUNRO (1988: 4).

²³⁷ MUNRO (1988: 6).

han aventurado la idea de que esta ciudad probablemente se concibió a sí misma como el lugar donde comenzó el tiempo, naciendo así una nueva era en la historia. El hecho de que los/as teotihuacanos tuvieran su propio calendario solar fortalece esta presunción²³⁸.

Los calendarios no se reducen a contar y dividir el tiempo, son en sí mismos una interpretación de la formación del cosmos y del transcurrir humano. Los pueblos mesoamericanos manejaron tres tipos de registro del tiempo: el calendario sagrado de 260 días (llamado por los/as mayas *tzolkin* y por los/as aztecas *tonalpoualli*), el calendario de 365 días y el calendario de cuenta larga.

El primer calendario, al parecer, no estaba vinculado a fenómenos agrícolas o astronómicos, sino que tuvo su origen en el tiempo de gestación de un ser humano y se le asoció también a la adivinación del destino de las personas y a las fiestas religiosas. El calendario solar de 365 días estaba basado en observaciones astronómicas y dedicado a registrar los cambios estacionales a lo largo del año. La combinación del calendario sagrado de 260 días y el calendario solar de 365 días produjo la llamada rueda calendárica, comprendida en 18.980 días, o sea 52 años, tiempo en el cual concluía un ciclo e iniciaba una nueva rueda calendárica (entre los/as aztecas se celebraba con la ceremonia del Fuego Nuevo). La llegada de los españoles coincidirá con el fin de un ciclo y el inicio de otro de 52 años²³⁹.

El tercer tipo de registro del tiempo fue conocido con el nombre de *cuenta larga*. Este cómputo se realizó en el período formativo, en algún lugar del Istmo de Tehuantepec, y fue perfeccionado por los/as mayas en el año (250-900 d. C.). La cuenta larga registraba el número de días transcurridos desde un mitológico punto de partida, un principio imaginario del tiempo que los/as mayas situaron en el año 3114 a. c., siendo una cuenta lineal y progresiva del tiempo que probablemente tuvo su origen en el interés de los grupos dirigentes en registrar su ascendencia genealógica y vincular las hazañas de sus antepasados/as con la situación presente de sus herederos/as²⁴⁰.

En las visiones en torno al mundo sagrado y al mundo profano no se trata de enumerar historias de derrotas y victorias de personajes importantes de la política, sino que el sentido de la historia ha de ser el restablecimiento del orden cósmico y la restauración de la vida en comunidad²⁴¹. Sus ideas, costumbres, preocupaciones y creencias, todo lo que hacía el pueblo azteca, giraba en torno a su cosmogonía, ya que era

²³⁸ MILLON – MILLON (1988: 110-113).

²³⁹ JOYCE (1992: 95-142).

²⁴⁰ JOYCE (1992: 100-123).

²⁴¹ GARIBAY KINTANA (1965: 65).

un pueblo eminentemente religioso, es decir, que no vivía sino para los cultos, y en esos cultos ponían el matiz y la tónica de su vida entera, siendo la feminidad y los roles sociales de las mujeres mandatos sagrados dentro del orden cósmico auspiciado por sus diosas.

V. PEREGRINACIÓN Y PODER FEMENINO

A continuación, presentamos un estudio de la situación de las mujeres en la región comprendida como Mesoamérica antes de la aparición de las sociedades agrícolas, el cual nos permitirá reconocer el poder femenino asociado a la fertilidad y a la vida. Antes de la cultura agraria, aparecen por todas partes del mundo prehistórico las divinidades femeninas, en las que se adora el misterio de la fertilidad, el ciclo eterno de la sucesión y la extinción de la vida. Desde nuestro enfoque, planteamos que el poder supremo de las mujeres es un poder intransferible y único, vinculado al dominio de la procreación, de dar la vida, que mantiene la perpetuidad del grupo sobre la tierra. Este poder será motivo de disputa y desplazamiento por parte de los varones, confinando a las mujeres de los circuitos sociales y excluyéndolas del espacio político.

En este capítulo abordamos también la fundación de la Gran Tenochtitlán, su crecimiento hasta convertirse en imperio, analizando el reconocimiento de la superioridad de la mujer en los primeros grupos humanos, atribuida, justamente, al carácter mágico de generar vida, de la menstruación y de la fertilidad, fenómenos que desempeñaban un papel importante en los cultos relacionados con la diosa madre.

Existen más de cien imágenes de mujeres del Paleolítico representadas en barro, marfil y hueso. Imágenes con grandes pechos, con caderas prolongadas y con un vientre progresivo: las venus esteatopigias. Dichas figuras tienen la forma de estatuas, y la terminación de sus pies indica que eran colocadas en algún lugar importante, ya que muchas se localizaron a la entrada de una cueva o en la piedra saliente del interior de la caverna, es decir, se encontraron en lugares sagrados, propios de culto y veneración. Esas imágenes tienen la apariencia de madres, como si en todo cuanto fuera femenino en ellas estuviese representado el enigma de la vida²⁴².

El análisis arqueológico de estas venus paleolíticas, según estudiosas, forma parte de los prejuicios androcéntricos y eurocéntricos, dando por resultado figurillas redondeadas con enormes caderas, pechos colgantes y vulva dibujadas en las paredes de las cuevas. Fueron creaciones masculinas, hechas para hombres. Desde esta perspectiva teórica, los varones contribuyen así a reactualizar y fortalecer el primitivo sistema patriarcal. En esta línea interpretativa se sitúa Eaton²⁴³, quien afirma explícitamente que las venus llegaron a representar trofeos que premiaban los actos perpetrados de violaciones, rapto o incluso asesinato

²⁴² BARING (2005: 24).

²⁴³ EATON (1978: 7).

de mujeres. Pero en sus planteamientos, además de adolecer de una falta de rigor académico, se percibe un pensamiento machista: la idea de búsqueda de trofeos por parte de los hombres a través de la explicación del origen de las violaciones y de que las figurillas de venus encarnan los símbolos sociales del valor masculino. El discurso de Eaton sostiene que la exhibición de trofeos daba prestigio y algún tipo de ventaja frente al grupo. Este razonamiento implica que las mujeres eran sometidas a abusos físicos por motivos culturales, y parece más una proyección de un orden simbólico patriarcal que de una situación objetiva de ese período histórico: «Tanto si se trataba de violaciones como de raptos o asesinatos de mujeres, parece haber representaciones de actos de valor entre los hombres del grupo»²⁴⁴.

No pretendemos hacer, exactamente, una crítica a los trabajos realizados por los varones, sino desmontar una serie de prejuicios masculinos que han atravesado su manera de construir un saber, y mostrar que éste no es ingenuo, ya que tiene consecuencias en las estructuras sociales y de pensamiento, en las culturales, de distribución del poder y del lugar que se les ha asignado a las mujeres en las relaciones sociales y en la manera de mirarlas. Sabemos que las investigaciones arqueológicas para la comprensión y análisis de los contextos sociales en los cuales fueron producidas tales figurillas o artefactos materiales son aproximaciones, y que estas venus presentan significados polisémicos, de tal forma que los objetos no tienen sentidos inherentes si son separados de sus contextos históricos específicos en los cuales se produjeron.

El misterio del cuerpo femenino es el misterio del nacimiento, de lo no manifiesto, de lo desconcertante de la naturaleza y del misterio primero y último de la vida. Baring prefiere designar a estas figuras femeninas del Paleolítico como *diosas*, para resarcir su propio sentido original, y decide nombrarlas no como las *venus* que aluden a la diosa romana del amor, sino con el nombre de *diosas madres*²⁴⁵, por representar a imágenes sagradas de los poderes del universo, que dan la vida y el alimento.

Conkey y Tringham consideran que en los últimos quince años se han formulado una cantidad de teorías y nuevas hipótesis sobre el matriarcado en la Prehistoria, el poder femenino, las relaciones de género, la conciencia ecológica y las redefiniciones en torno a la espiritualidad en relación a la imagen de la *Diosa*. Estas teorías postulan que, antes de la invasión indoeuropea hace alrededor de 5000 años, existieron sociedades en Europa y Oriente Próximo que adoraban a la Diosa, comunidades organizadas en torno a las mujeres, en armonía con sus contextos ecológicos, con relaciones más equilibradas en las cuales la posición de las mujeres era elevada y de respeto, según evidencias arqueológicas:

²⁴⁴ *Idem.*

²⁴⁵ BARING (2005: 26-31).

Estos hechos se basan en la existencia de artefactos como las figurillas femeninas, en la interpretación de ciertos motivos decorativos (como espirales) femeninos y en determinados elementos arquitectónicos, como altares, santuarios o templos relacionados con la naturaleza sagrada o religiosa de atributos femeninos. Estos rasgos se consideran manifestaciones arqueológicas de la Diosa o Diosas²⁴⁶.

El reconocimiento de la superioridad de las mujeres en los primeros grupos humanos es atribuido, justamente, al carácter mágico de generar vida, de la menstruación y de la fertilidad, fenómenos que desempeñaban un papel importante en los cultos relacionados con la Diosa Madre²⁴⁷. Los hombres, muy probablemente, estaban fascinados y asombrados frente al misterioso ciclo menstrual de la mujer y de que de su cuerpo nacieran las criaturas, asombro que produjo la elaboración de representaciones simbólicas en torno a la mujer y sus ciclos vitales como seres distintos que se fundían con la naturaleza a través de la reproducción y la crianza de los hijos e hijas.

Como ya mencionamos al principio de nuestra investigación, para los pueblos primitivos la menstruación debió ser difícil de comprender. Ver que las mujeres sangraban mensualmente, sin enfermar ni morir, parecía ciertamente fruto de la magia, atribuyéndoles así cualidades mágicas, tanto positivas como negativas. Por todo ello, la disputa del poder femenino por parte de los varones devino con el pasar de los siglos en patriarcado, es decir, el sistema social, político y simbólico donde los hombres ejercen el poder sobre las mujeres, teniendo el cuidado de trastocar los símbolos de prestigio y poderes femeninos, como el poder de la diosa madre y de las diosas de la fertilidad, que habrían reinado hasta entonces en las sociedades prepatriarcales. Estos poderes fueron ridiculizados, invertidos o ignorados, convertidos en contravalores proyectados sobre las propias mujeres. Después vendrían las definiciones de género, como seres incompletos y castrados, hasta quedar los varones inscritos en el inconsciente colectivo desde entonces y hasta el presente como representantes de lo humano, lo racional, lo positivo²⁴⁸.

La aparición del poder masculino se sustentará en todo un pensamiento androcéntrico y único, atravesándolo todo: la religión, la política, la sociedad, los valores, la moral, la familia, etc. Y estableciendo este pensamiento dominante está la condición femenina como si fuera ahistórica, cuando evidentemente es una construcción histórico-cultural que, así como surgió, puede desaparecer. Como dice Lerner: «Ahí donde existen precedentes, se pueden concebir posibilidades distintas a las condiciones de vida de las mujeres.

²⁴⁶ CONKEY – TRIGHAM (1999: 52).

²⁴⁷ PERICOT – MARTÍN (1973: 39-42).

²⁴⁸ SENDÓN (2006: 132).

Tenemos muchas luchas y presencia femenina desde la era de la Gran Diosa Madre hasta las mujeres de nuestros días»²⁴⁹.

Esta desvalorización de lo femenino pasa por considerar la sangre del héroe como un talismán sagrado y la sangre de la mujer menstruante como una sangre impura, que obligará a las mujeres menstruantes a separarse de la comunidad, al igual que a purificarse después del parto, como si parir fuese algo sucio. Los infanticidios femeninos se tornaron frecuentes cuando de controlar la población se trataba. Aunado a todo ello, acontece la pérdida del poder real y simbólico de las mujeres, que habían llegado a ser sacerdotisas y diosas, representantes de la Diosa Madre en la etapa anterior al patriarcado²⁵⁰. La emergencia del nuevo orden social implicará, pues, la aparición de nuevos mitos, creencias, valores, prohibiciones o normas, que poco a poco hombres y mujeres irán interiorizando como algo *natural*.

Si entendemos que los pueblos primigenios habían establecido un culto a la Diosa Madre, hecho que ha sido comprobado, y la mujer, por tanto, es generadora de vida y adorada –según los yacimientos arqueológicos–, coincidimos con el planteamiento de Carmen Lloret²⁵¹ en que, durante la peregrinación azteca, hombres y mujeres eran valorados y apreciados por igual (Anexo 4), y que el tránsito hacia una sociedad patriarcal se produce en las etapas finales del trayecto y, sobre todo, con el asentamiento humano a orillas del lago de Texcoco en el valle del Anáhuac.

María Gimbutas menciona, por su parte, una compleja estructura de representaciones de figuras femeninas durante el Paleolítico y el Neolítico, identificadas como una expresión única y universal de la Diosa Madre. Igualmente, descubre toda una galería de deidades femeninas: la diosa serpiente, la diosa abeja, la diosa pájaro, la diosa montaña, la señora de los animales... Dice que pertenecen al período preindoeuropeo de la vieja Europa. Éstas eran sociedades pacíficas, equilibradas, que rendían culto especialmente a las diosas de la fertilidad, nacimiento y a la muerte (sentido cíclico de la existencia). Esta situación cambia totalmente cuando llegan los grupos indoeuropeos a la región, grupos humanos de guerreros y pastores que habían domesticado el caballo y que traían consigo a sus dioses celestes y guerreros.

El culto a las diosas pertenece a la cultura celta, germana, helena, eslava, báltica, etc. Son cultos considerados dionisiacos, apunta la experta, de ahí devienen el culto a la Virgen María y la brujería

²⁴⁹ LERNER (1990: 320-324).

²⁵⁰ Existen restos arqueológicos en cerámicas, vasos, porcelanas y relieves que dan cuenta de la presencia de sacerdotisas y reinas en la cultura cretense, que se exhiben en el Museo Arqueológico de Heraklion (Creta).

²⁵¹ LLORET (2002: 215).

medieval: «Todavía vivimos bajo la influencia de esa agresiva invasión masculina y sólo estamos iniciando el descubrimiento de la larga alienación de nuestra auténtica herencia europea, la cultura gylauica no violenta y centrada en la tierra»²⁵². Las diosas son inmanentes más que trascendentes y, por tanto, se manifiestan de forma física, como en la fertilidad y la maternidad, conteniendo algunos aspectos o funciones de la divinidad. El poder de la Gran Diosa Madre se localizaba en las piedras, el agua, las tumbas, las colinas, las cuevas, los peces, las aves, las serpientes, los animales terrestres y la vegetación, de ahí su concepción holística de la sacralidad²⁵³.

Gimbutas toma como punto de partida en sus investigaciones arqueológicas a la cultura minoica porque expresa características conectadas a lo femenino, reflejadas en la arquitectura palaciega, la cerámica, la manera de vestir, la presencia de las mujeres en distintas actividades (deportes, juegos, rituales, danzas), escenificadas todas en la alfarería y en los frescos, en oposición a las teocracias reales situadas desde Egipto hasta Mesoamérica. Las estudiosas feministas buscaron trazar en el pasado de las figuras femeninas una genealogía, intentando establecer una centralidad en lo materno, sin ser necesariamente explicaciones esencialistas del poder femenino, y su respectivo desplazamiento por parte de la cultura patriarcal. De esta manera, «la figura tiene el poder de concentrar en sí en una especie de alusividad narrante e inmediata, de encarnación paradigmática viva, el orden simbólico que le informa y que en ella toma un nombre y significante»²⁵⁴.

Centrándonos en Mesoamérica, de acuerdo con estudios en esta zona geográfica sobre arqueología, geología y etnohistoria, en el período 30000-500 a. C. es probable que a las labores femeninas les otorgaran mayor estatus y prestigio en sus comunidades y, posiblemente, hubiese cierta equidad en la relación con los hombres (por sus actividades como recolectoras y domesticadoras de plantas, las mismas que contribuían al sustento de las necesidades alimentarias de la población). Todavía en el periodo formativo o preclásico (1500-100 a. C.) «subsistía el matriarcado a favor de cuya existencia hablan varios indicios arqueológicos, la alta veneración de las diosas de la tierra y la vegetación en las ciudades más antiguas del Valle de México»²⁵⁵. Sin embargo, los restos arqueológicos de Tlacotalpan han sugerido la existencia de un período de transición del matriarcado al patriarcado. Así lo muestran las figurillas que permiten suponer que las

²⁵² GIMBUTAS (1991: 12).

²⁵³ GIMBUTAS (1991: 23).

²⁵⁴ SANAHUJA (2007: 62).

²⁵⁵ KRICKEBERG (1961: 7).

mujeres jugaban un papel muy importante por la disposición de los restos encontrados, con una presencia sobresaliente en los arreos y adornos contenidos en las esculturas.

Esto cambiará a partir del preclásico medio (1200-400 a. C.), con el surgimiento de las ciudades y la edificación de grandes centros ceremoniales, la edificación de viviendas y el crecimiento de corporaciones militares, siendo las mujeres expulsadas de la participación y el protagonismo en los rituales asociados con el poder político-religioso y las celebraciones públicas. Esto lo afirma Rodríguez Shadow al percibir diferencias en los enterramientos y arreos, sufriendo de esta manera un descenso en su estatus y prestigio en esas sociedades²⁵⁶:

Esto se nota en la diferencia de las ofrendas encontradas en los entierros de los hombres y las mujeres, ya que los entierros de hombres contienen mayor número de vasijas decoradas y adornos de lujo fabricados en jade, turquesa y concha, mientras que los entierros de las mujeres solían contener sólo ofrendas de vasijas sin decoración y de uso doméstico. Hay más representaciones masculinas grabadas en las lápidas, tumbas y estelas de las que contienen figuras femeninas. Además, se nota una desigualdad en el tamaño de las figuras masculinas y las femeninas. Un análisis de los restos óseos indica que las mujeres tenían una dieta menos nutritiva y una esperanza de vida más corta que los hombres²⁵⁷.

No obstante, el tamaño de los restos óseos pudo obedecer a las diferencias anatómicas y óseas de hombres y de mujeres, en virtud del trabajo físico de unos y otras, y, tal vez, a la descalcificación producida por embarazos o bien por una dieta deficiente de las mujeres, como afirma Rodríguez Shadow²⁵⁸, y esto efectivamente puede reflejar una discriminación alimentaria.

Para determinar si hubo un cambio o no en el rol y situación de las mujeres en la sociedad azteca, y si esto tiene o no una carga negativa, a continuación veremos que, además de los restos arqueológicos, es interesante explorar otras fuentes y contrastarlas.

Todos los grupos humanos han sabido durante miles de años de la existencia de fuerzas superiores que gobiernan a la naturaleza, que han producido todas las formas de vida y que los han colocado ahí, en el mundo. Por ello recurren a explicaciones de creación, los relatos-mitos, que se van configurando como hechos verdaderos, no porque en ellos se encuentre implícita toda la verdad, sino porque la percepción

²⁵⁶ RODRÍGUEZ SHADOW (2007: 14).

²⁵⁷ RODRÍGUEZ SHADOW (2007: 15).

²⁵⁸ RODRÍGUEZ SHADOW (2007: 18).

humana necesita de la certidumbre que le otorgue sentido a su existencia. Los mitos tienen, así, desde una perspectiva arcaica de los orígenes, este sentido: «El mito cuenta una historia sagrada, relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos»²⁵⁹. Igualmente, en ellos se alude al origen de los pueblos, a sus lugares primordiales y sagrados, sitios míticos y simbólicos que se encuentran presentes en el origen y desarrollo de todas las sociedades, como parte misma del ser humano, que pueden representar o no una realidad geográfica, pero que cobran *vida* a través de los mitos y leyendas.

En Mesoamérica, estos relatos fueron, en principio, realizados por *tlacuilos*, encargados de llevar el registro de la historia religiosa y social, de los nombres y atributos de diosas y dioses de la creación del mundo, las genealogías de los mandatarios y sacerdotes, así como de todo evento donde se sitúe algún protagonismo o hecho relevante de los principales. El Códice Boturini²⁶⁰ –o Tira de la Peregrinación– es buen ejemplo de ello. En él, mito e historia se entrelazan para mostrarnos el origen, el recorrido y el asentamiento del pueblo mexica. Presenta la tira, además, la cronología año tras año de su trayecto, delimitando los años de permanencia de las siete tribus en cada lugar y el momento de la separación de las mismas. Este recorrido, que durará más de cien años, estuvo liderado por sacerdotes, siguiendo el mandato divino de su dios Huitzilopochtli de cumplir su destino hasta arribar al sitio elegido por él: un lugar donde encontrasen un águila posada sobre un nopal y devorando una serpiente. Éste será el mismo donde levantarán, transcurrido el tiempo, el templo a su Dios²⁶¹ y la ciudad de Tenochtitlán. Durante la larga travesía tendrán que soportar duras pruebas –hambre, asaltos y penurias–, hasta lograr arribar finalmente a la tierra prometida por su dios Huitzilopochtli. Esta creencia de que sus líderes espirituales los llenan de esperanza y de contenido en su peregrinar hace evidente que el pueblo azteca se sienta el elegido para gobernar y dominar. Según Castillo Ferrarás²⁶², más que por motivos religiosos, la peregrinación de Aztlán a Tenochtitlán a principios del siglo XIV se debió a causas meramente económicas y de supervivencia. Aunque aparezca revestida de finalidad religiosa y trascendente, la intención era la obtención de mejores medios de subsistencia.

²⁵⁹ ELIADE (1972: 12).

²⁶⁰ El Códice Boturini, escrito sobre papel amate, probablemente elaborado a mediados del siglo XVI, pudo ser una copia de un documento prehispánico original.

²⁶¹ *Códice Boturini*, lám I-IV.

²⁶² CASTILLO FERRARÁS (1996: 31).

El manuscrito mexica se inicia con la representación de la legendaria Aztlán²⁶³, un hombre y una mujer²⁶⁴ sentados a la espera, posiblemente de noticias. Las imágenes se suceden representando a las siete tribus que salen juntas en la travesía. A una de las tribus se les nombra *aztecas* por ser su supuesto lugar de procedencia Aztlán²⁶⁵. Aztlán ha sido siempre motivo de búsqueda al estar ligado a las cosmogonías antiguas como el lugar de asentamiento de deidades, lo que imprime al lugar tal fuerza simbólica que los/as aztecas explican y legitiman su origen y destino colectivo en él. Lo mismo ocurre en otras sociedades mesoamericanas que, vinculadas a su lugar mítico de origen, le infunde a la comunidad sentido de pertenencia, origen, destino, ambición, poder, identidad, legitimidad y razones para la paz y para la guerra.

Según el Códice Boturini, tras dejar Aztlán por mandato de la divinidad, la peregrinación continuará su recorrido hasta llegar a Chicomoztoc, el lugar de las siete cuevas, sitio mítico que simboliza el vientre de la diosa madre de la tierra, que se localizaba en el interior del cerro de Culhuacan²⁶⁶. Se dice que los dirigentes del grupo se introdujeron en las cuevas y salieron renovados por haber experimentado un nuevo renacimiento, como un pueblo nuevo. De Chicomoztoc salen entonces las siete tribus nahuatlacas, entre ellas la azteca. Según los registros, aquí la carga de los poderes del vientre de la madre tierra representa un poder femenino de renacimiento, de fuerza, de voluntad, de visionar un futuro posible, distinto y grandioso, que se hará realidad.

Vemos, pues, que durante el trayecto las mujeres tienen un lugar relevante (Anexo 4). Así lo muestra la presencia de una mujer *teomana*, como consta en el Códice Boturini, que en lengua náhuatl la nombran así:

La tercera, la mujer, su hermana mayor,
otra vez allí habló.

Les dijo (a los aztecas):

Atrapien a los que están junto a

²⁶³ *Códice Vaticano*, fig. 3.

²⁶⁴ La mujer, según símbolo nominal, sería Chimalman, futura madre de Quetzalcóatl. Chimalman formaba parte de la comitiva formada por cuatro teomanos que custodiaba el numen protector. Ella, al igual que los varones, portaba su *chimalli* (escudo), lo que refleja que algunas mujeres actuaban como guardianas y formaban parte de la casta sacerdotal participando activamente en el ritual religioso.

²⁶⁵ FLORESCANO (2004: 144, *Tira de la peregrinación*, lám, 65-66).

²⁶⁶ TORQUEMADA (1986: 114).

las biznagas.
Ellos primero pagarán el tributo.
Y luego allí les cambió
su nombre a los aztecas.
Les dijo:
Ahora ya no os llaméis Azteca.
Ya sois Mexica.
Allá les emplumaron las orejas.
Así tomaron su nombre los mexicas.
Y allá les dio la flecha, el arco
y la red²⁶⁷.

La mención de una mujer en la tira alude a la importancia que éstas tenían en su pueblo, lo que ha dado a formular algunas teorías en torno a la matrilinealidad de la comunidad. Heyden, apoyada en los relatos de algunos cronistas –que mencionan la presencia de algunas figuras femeninas relevantes que aparecen durante la migración como Coatlicue²⁶⁸, Malinalxóchtli²⁶⁹, Chimalman, Azcatl Xochtzin²⁷⁰ y Coyolxauhqui²⁷¹–, apunta lo siguiente:

El énfasis de la importancia de las mujeres durante la migración y el hecho de nombrar el sitio de la partida, el lugar de las mujeres, señala la posible existencia de una sociedad matrilineal, desde Aztlán hasta Malinalco o Coatepec. En Malinalco quedó abandonada la representante del poder femenino, mientras que el masculino, representado en Huitzilopochtli,

²⁶⁷ JOHANSSON (2004: 359-370).

²⁶⁸ Coatlicue, madre de Huitzilopochtli, quien queda embarazada sin mediar relaciones sexuales en su embarazo.

²⁶⁹ Malinalxochitl, hermana de Huitzilopochtli y hechicera poderosa, que se atrevió a desafiar la autoridad del dios guerrero. Su osadía fue castigada con la exclusión y el abandono en Maninalco durante la travesía.

²⁷⁰ Ella es hija de Copil y nieta de Malinalxóchtli.

²⁷¹ Coyolxauhqui, hermana de Huitzilopochtli, diosa guerrera que se enfrentó a su hermano. Según el mito, lucha y es descuartizada por él. Sus restos quedan al pie del cerro de Coatepec.

seguía durante el resto del camino. En Coatepec-Tula, Huitzilopochtli tuvo que enfrentarse a su hermana y la venció y a su parcialidad...²⁷²

La relevancia de las diosas femeninas desde la salida de Aztlán es, pues, importante. Los códices²⁷³ enfatizan su prestigio y lugar en la galería de los dioses/as mexicas. Pero es posible que se produjera un cambio de mentalidad con respecto a la mujer, pues si durante la travesía el papel de la mujer era de consideración, respeto e importancia para la supervivencia y cohesión del grupo, una vez asentados territorialmente –institucionalizado el poder político-religioso y junto a la emergencia de una incipiente jerarquización social–, la situación social de las mujeres pasa a una posición de subordinación. Cabe preguntarse si el hecho de que pasaran a ser tratadas de una manera y bajo un rol de subordinación social, se produjo por motivos religiosos. De ser así, las diosas tendrían una menor importancia social, deviniendo en los dioses varones el prestigio religioso por su eficacia ritual. ¿Estamos ante una justificación religiosa frente a la manifestación del poder masculino y a la decisión de no compartirlo con ellas? El asentamiento geográfico propició la exclusión de las mujeres a un plano secundario frente al poder masculino, quizás para anular el poder femenino en la emergente sociedad. Es posible imaginar que, para los hombres, podría significar una manera de compensar el poder asociado a la capacidad de las mujeres de procrear, y, por ello, se les expulsó desde entonces del poder político y simbólico.

Durán relata que los/as mexicas quisieron establecerse y emparentarse con los/as culhuas sedentarios, para lo cual pidieron una hija a su soberano Achitómetl. Sin embargo, el dios patrono de los mexicas, Huitzilopochtli, no estaba convencido del acuerdo: «Enemigo de tanta quietud y paz, amigo de desasosiego y contienda, viendo el poco provecho que de la paz se le seguía»²⁷⁴, ordenó a los/as mexicas que sacrificaran y desollaran a la hija de Culhuacan. Los/as mexicas obedecieron y el día de la boda, en presencia del soberano culhua, apareció un sacerdote vistiendo la piel de la novia, que había sido su hija. Horrorizado, Achitómetl ordenó la expulsión inmediata de los/as mexicas, que de este modo prosiguieron su peregrinación. Esta fue la historia de la «mujer de la discordia», la que «los mexicanos desde entonces adoptaron por madre de los dioses»²⁷⁵. Por ello, según esta tradición mítica, Toci se convirtió en la Diosa Madre mexicana durante su peregrinación al cruzar las tierras de los/as culhuas.

²⁷² HEYDEN (1972).

²⁷³ *Códice Boturini o Tira de la peregrinación* (ed. CORONA NÚÑEZ).

²⁷⁴ DURÁN (1967: II, 40-42).

²⁷⁵ *Idem.*

Heyden identifica en estos rituales y mitos una presencia fuerte femenina, que le lleva a suponer la existencia de una sociedad matrilineal²⁷⁶, se supone que la pérdida de este estatus fue un proceso largo que desapareció lentamente durante la migración. El papel activo económicamente de las mujeres durante la migración se refleja también en su participación en la construcción de viviendas y en la molienda del maíz.

Por otro lado, tenemos la explicación que vierten algunas estudiosas en relación al desplazamiento del poder femenino que en la época de las diosas madre ostentaban las mujeres –con el descubrimiento de la agricultura y las formas de organización basadas en el excedente alimentario, aunado a la instauración del poder político–, que se anula y deja a la mujer solo en su rol simbólico vinculado con la divinidad, la vida y la fertilidad. Aparecen así otras formas de relación basadas en la subordinación y en su exclusión de algunos de los circuitos sociales –este proceso hace posible la «inevitabilidad del patriarcado»²⁷⁷, es decir, la aparición en escena del poder masculino dominante–, que se hace evidente en el pueblo azteca después de su largo peregrinaje y que se institucionalizará con la fundación de la ciudad, ciudad que será vinculada también a los mitos de creación, ya que para los/as mexicas la aparición de los seres humanos, una vez concluida la creación e instaurado el orden cósmico, se hizo del siguiente modo: «Los dioses se preguntaron ¿quién habitará esta tierra? Pues se estancó el cielo. ¿Quién habitará, oh, dioses?»²⁷⁸.

Después de deliberar, a Quetzalcóatl se le encargó la misión de crear a los seres humanos. Para ello, tendría que descender al inframundo, al reino de Mitlante cutli, e ir a por los huesos y las cenizas de las generaciones pasadas de la humanidad para fabricar con ellas los nuevos seres humanos. Mitlante cutli se negó en principio a entregárselos, pero Quetzalcóatl logró que se los diese y, cuando iba subiendo con los huesos, se precipitó por un hoyo, rompiendo todo lo que llevaba consigo. A pesar de ello, logró llegar a la superficie con los huesos en pedazos, y por eso es que los nuevos seres humanos son de estaturas diferentes y más pequeños que los anteriores.

Una vez llegado a Temoanchan («la casa florida», «el paraíso» o «el árbol de donde surge la vida»), Quetzalcóatl hizo entrega de los huesos en pedazos a Ciuacóatl-Quilaztli, la diosa creadora de la vida de los seres humanos, la cual –recordemos–, les infundió a través de sus manos su energía creadora, molió los

²⁷⁶ Matrilineal no es lo mismo que matriarcado. En este sistema los vínculos uterinos establecen el modo de reparto de los recursos productivos, definiendo relaciones entre los géneros. Bajo este sistema las mujeres poseen una notable influencia en la toma de decisiones, aunque no ocupen cargos de tipo político. En cambio, en el matriarcado y según especulaciones, las mujeres sí ostentan un poder simbólico y político dentro de la sociedad.

²⁷⁷ LERNER (1990: 59).

²⁷⁸ GARIBAY KINTANA (1965: 29-32).

huesos y creó con ellos una masa que depositó en un recipiente. Entonces, Quetzalcóatl se hirió el sexo y derramó su sangre divina en el recipiente, y los demás dioses hicieron lo mismo²⁷⁹.

La creación de los seres humanos estará vinculada a la creación de su alimento, que surge de la tierra, de las semillas nutricias del maíz que les darán sustento:

luego entonces los dioses se preguntaron: ¿qué comerán los macehuales? Como la hormiga era la única que sabía dónde se encontraba el alimento, le dice su secreto a Quetzalcoatl, éste se convierte en hormiga y en la montaña que llaman Tonacatepetl encuentra las semillas, las lleva nuevamente al Tamoanchan para que la mascaran los dioses y luego las pusieron en la boca de los hombres para que crecieran robustos. Así mismo, para que los hombres se alegraran, hicieron crecer en la tierra una planta de maguey para que de ahí extrajeran el pulque. Para este momento, Tezcatlipoca había sacado la lumbré de unos palos y así empezó a hacer el fuego con los pedernales en la tierra, palos que tienen corazón. Una vez creado el fuego hubo fiestas con muchas y grandes hogueras²⁸⁰.

Otra versión de los alimentos que habrán de mantener la vida es que, una vez que los dioses y diosas formaron el cielo y la tierra, partieron en dos a la gran diosa de la tierra Tlaltecuhli, quien caminaba por las aguas: «Entonces los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre»²⁸¹. Aquí aparecen, nuevamente, los poderes de las diosas femeninas como garantes de la supervivencia y perennidad de la vida sobre la tierra.

Para López Austin²⁸², la magia y la mitología mesoamericana son cúmulos de creencias y ritos forjados por la imaginaria: visiones oníricas y delirantes motivadas por una profunda sublimación de los deseos que constituyen un sistema de pensamiento y acción que los pueblos mesoamericanos fueron construyendo a través de una constante práctica cotidiana, frente a los desafíos naturales, sobrenaturales, frente a la problemática social y las necesidades espirituales de los individuos. Todo este proceso habría de influir en la construcción de una racionalidad con la que los seres humanos actúan de manera resolutiva en el mundo, contribuyendo al devenir de un pensamiento abstracto que les permite aprovechar su experiencia

²⁷⁹ GARIBAY KINTANA (1965: 32-35).

²⁸⁰ GARIBAY KINTANA (1965: 31).

²⁸¹ GARIBAY KINTANA (1965: 105-108).

²⁸² LÓPEZ AUSTIN (1980: 42).

y convertirla en un saber para, en situaciones similares, actuar con eficacia en una relación dialéctica donde naturaleza, individuos, sociedad, creencias religiosas y pensamiento interactúan en la conformación de un saber y bagaje cultural.

En la cúspide de este pensamiento se encuentra la cosmovisión de las sociedades, concepciones en torno a la vida, la muerte, el sentido de las cosas, el lugar de los hombres y las mujeres en el cosmos, lo prohibido, lo permitido, lo sagrado y lo profano, transformado en realidad histórica, pero conservando en sus raíces las primeras percepciones que los individuos tenían de su ser y del entorno:

El cosmos mesoamericano fue concebido como la unidad de dos dimensiones espacio-temporales muy diferentes entre sí. Una es el habitáculo de las criaturas, el ecúmeno, el mundo aquí y ahora. Comprende el espacio donde descansan los minerales, arraigan las plantas y transitan hombres y animales, pero incluye los cielos por los que viajan los astros y meteoros, y el ámbito que abarcan los tiempos, los dioses en tránsito que todo lo transforman. La otra dimensión comprende los lugares vedados a las criaturas vivas, anecúmeno, el allá-entonces. No es adecuado llamarlo mundo de los dioses, porque los dioses todo lo invaden y lo infiltran²⁸³.

Es así como el anecúmeno y el ecúmeno se comunican por múltiples umbrales, que permiten la existencia del mundo y sus criaturas. Por tanto, en cualquier proceso mundano intervienen las acciones conjuntas de lo que aquí existe y de las fuerzas y personas que desde la otra dimensión arriban al mundo desde el más allá. A decir de López Austin, sus traslados forman los ciclos, el de la vida y el de la muerte, que animan a las criaturas con su sustancia divina, así como los ciclos meteorológicos, que regulan la aparición de los vientos, las fuerzas pluviales y los ciclos astrales, que dividen la existencia de los cuerpos celestes en una fase exterior luminosa y en otra oculta, muerta bajo la superficie de la tierra y los ciclos calendáricos, que ordenan los turnos en los que los dioses-tiempo deben actuar en el mundo²⁸⁴. En el espacio ecúmeno, todas las criaturas y seres numinosos tienen formas precisas de acción, funciones y responsabilidades.

La regularidad de los ciclos permitió a los/as mexicas imaginar al cosmos como una gran geometría de fuerzas que circulan ordenadamente. La dinámica cósmica tiene como principal elemento el eje del mundo, compuesto por el Árbol Florido, que extiende sus ramas en los cielos sobre un monte sagrado, receptáculo subterráneo de los seres muertos. Sobre cada monte sagrado, localizado en cualquier cuadrante de la tierra, se levantará un árbol florido sobre el que circularán dioses/as y fuerzas entre el anecúmeno y el

²⁸³ LÓPEZ AUSTIN (1980: 43).

²⁸⁴ LÓPEZ AUSTIN (1980: 44).

ecúmeno. Será el monte el que guardará en sus bodegas las aguas, los vientos, las fuerzas generativas y los seres que saldrán a la superficie.

I. FUNDACIÓN DE LA GRAN TENOCHTITLÁN

La fundación de la Gran Tenochtitlán es importante para nuestra investigación, en relación a la historia de las mujeres aztecas, ya que nos mencionan las fuentes el origen de la batalla primigenia entre las fuerzas masculinas y femeninas, siendo vencedoras las fuerzas masculinas (Anexo 6). Sin embargo, en la convivencia de la vida social y religiosa aparecen como dos fuerzas complementarias con roles definidos para cada uno de los géneros. Acerca de la posible fecha de fundación de la Gran Tenochtitlán, según estudios arqueológicos, se ha establecido el año 1325, año en que aconteció un eclipse solar. Este fenómeno sirvió para que los/as aztecas ajustaran el nacimiento de su ciudad con el triunfo en combate del Sol sobre la Luna, pues para ellos/as el eclipse es la representación del combate y del triunfo. De ahí surgirían mitos como la lucha entre Coyolxauhqui y Huitzilopochtli, que simboliza la batalla²⁸⁵. Como es evidente, este mito, que implica la lucha entre deidades y las fuerzas femeninas y masculinas enfrentadas, es el referente del surgimiento de la ciudad²⁸⁶.

Con tales orígenes, es fácil de adivinar que la sociedad azteca era beligerante, profundamente ritual, donde tenía lugar en ocasiones la lucha entre ambos géneros. Esta derrota simbólica es la del miedo masculino que ataca el misterioso poder femenino, cargada de violencia social, constituyendo este acto una agresión colectiva y quizá también un despojo religioso, que no es otra cosa que la disputa por el poder religioso de la mujer. En otros momentos o situaciones, los principios tanto masculinos como femeninos aparecerán como algo complementario: cuando llegan al sitio indicado por su dios o diosa tutelar, se encuentran con algunas plantas y animales de color blanco, con manantiales de colores opuestos, que hacen referencia al fuego (masculino) y al agua (femenino)²⁸⁷:

²⁸⁵ Mito que ha sido corroborado por los trabajos arqueológicos del Templo Mayor, donde se localizó la escultura de la diosa Coyolxauhqui colocada al lado sur sobre la plataforma del basamento y a los pies del santuario de Huitzilopochtli, constituyendo una representación iconográfica del mito del nacimiento de Huitzilopochtli y la victoria de éste sobre su hermana, a la que degolló y arrojó desde la cima del cerro Coatepec.

²⁸⁶ MATOS MOCTEZUMA (1999: 248).

²⁸⁷ ALVARADO (1949: 60).

Pero en el campo de la virtud, Sahagún, Mendieta y Torquemada también reconocieron diosas que parecían la negación de las diosas carnales, como Coatlicue o Chimalma, por ejemplo, cuya historia parecía aludir a la Virgen María. Según los relatos, esta mujer barría cuando una pelotilla de pluma o un ovillo de hilado cayó del cielo. La diosa tomó la pieza y la guardó bajo su ropa. Esto provocó su embarazo y el nacimiento de Huitzilopochtli, (o de Quetzalcóatl, según otra versión). En el relato de Torquemada, la diosa madre era muy devota y cuidadora en el servicio de los dioses. Era casi una virgen, una madre que engendró sin conocer «ayuntamiento de varón». La alusión a María es obvia, pero el franciscano no podía dar el paso, si quería que su obra fuese publicada. Se contentó con señalar que eran embustes del demonio mezclados con misericordias de Dios²⁸⁸.

Por otro lado, los registros refieren la importancia que la sociedad azteca otorga al hecho de adscribirse, desde sus orígenes, a la matriz cultural tolteca y teotihuacana²⁸⁹, que les brindará conocimientos, prestigio y legitimidad, constituyendo un referente incuestionable de valores morales, religiosos, éticos y estéticos. Sus vínculos con estas dos importantes culturas serán propiciatorios de su ulterior desarrollo. Con la teotihuacana, su relación consistirá en el establecimiento de su origen religioso y como pueblo elegido para el mantenimiento del orden del universo a través del sacrificio y la veneración de los dioses y diosas. En su adscripción a la cultura tolteca, su vínculo es más profano, como fuente de saberes terrenales y prácticos para la resolución de los conflictos sociales. De ambas culturas, la sociedad azteca toma elementos arquitectónicos y estéticos que ponen de manifiesto su origen y que, a la vez, hacen incuestionable su lazo y filiación como fuerza de poderes religiosos y terrenales.

En torno a la Gran Tenochtitlán, vamos a esbozar algunas imágenes de su grandeza y complejidad cultural. La Gran Tenochtitlán, además de presentar un diseño arquitectónico con líneas rectas y amplias avenidas, disponía de eficaces sistemas de riego, de drenaje, de consumo de agua potable, sistema de mercados de venta y compra de productos, llamados *tianguis*. El núcleo central de la ciudad lo constituía el recinto ceremonial, que albergaba diversas construcciones, entre las que destacaba un conjunto de templos dedicados a sus deidades. Los documentos mencionan que, dentro de este perímetro, se encontraban los

²⁸⁸ DÁVALOS (1998: 53).

²⁸⁹ El Templo Rojo presenta rasgos en la pintura mural y aros que nos recuerdan a algunas estructuras teotihuacanas. La Casa de las Águilas, en su etapa II, presenta recintos en los que destacan las banquetas adosadas a las paredes con relieves policromados, semejantes a los de Tula, ciudad tolteca. Las imágenes muestran una procesión de guerreros hacia el altar con un *zacatapayolli* (bola de heno) que tiene espinas ensangrentadas de autosacrificio (MATOS MOCTEZUMA 2005: 756-762).

*calmecac*²⁹⁰, instituciones educativas destinadas a los jóvenes varones, especialmente de la nobleza, donde eran educados sobre religión, sacerdocio, política, cuestiones militares, poesía, arte, etc. Ahí se localizaban incluso altares o adoratorios piramidales, como el *tzompantli* o altar de cráneos, una pequeña pirámide con una escalera de acceso en uno de sus lados, y en los otros tres lados presentan calaveras labradas en piedra. También se ubicó el lugar donde se realizaba el juego de pelota. Por ello, ese espacio representaba el centro, sitio donde se situaba el *axis mundi*, que comunicaba los tres niveles del cosmos: el cielo, la tierra y el inframundo y, por tanto, desde donde se podía tener contacto con los dioses y diosas.

El sitio privilegiado estaba ocupado por el templo mayor, edificación piramidal, acompañado por dos templos dedicados a los dioses principales: Huitzilopochtli y Tláloc. Alrededor de este recinto ceremonial se encontraba la ciudad, que estaba dividida en cuatro partes, llamadas *nauhcampan* (distribución que reproducía el plano del mundo). En estas cuatro direcciones se situaban los *calpullis* o barrios, unidades administrativas que prestaban trabajo al estado azteca, fidelidad y tributo. Ahí habitaban los diferentes gremios de artesanos, comerciantes y campesinos con sus tierras de cultivo, con sus templos y sus dioses y diosas patronos.

La ciudad se comunicaba con tierra firme a través de tres grandes calzadas que atravesaban el lago de Texcoco: la del sur, la del norte y la de poniente. En algunas partes, estas calzadas estaban cortadas por canales profundos que resguardaban la ciudad, tramos que eran salvados por puentes hechos con grandes vigas de madera. Para comunicar las diversas partes de la ciudad había calles de tierra y canales. El abastecimiento de agua dulce estaba solucionado por dos acueductos: uno proveniente de Chapultepec y otro de Coyoacán²⁹¹.

II. DE ADVENEDIZOS A IMPERIO

²⁹⁰ Sahagún menciona 78 edificios en el interior del recinto (citado en MATOS MOCTEZUMA 1999: 22-26).

²⁹¹ Los trabajos arqueológicos han permitido confrontar los datos proporcionados por los documentos del siglo XVI, principalmente aquellos relacionados con la arquitectura, escultura y religión. Se ha corroborado la orientación del templo Mayor hacia el oriente, lo cual denota la importancia de la dirección de la salida del Sol, así como el basamento de los dos templos contiguos: el dedicado a Huitzilopochtli con su *téhcattl* o piedra de sacrificios al frente, mientras que el del lado norte, el que corresponde a Tláloc, conserva la pintura mural y una escultura de Chac Mool policromada (MATOS MOCTEZUMA 1999: 27-31).

Cuando el pueblo mexica arriba al altiplano central para establecerse, es el último en llegar al Valle de Anáhuac²⁹². Ahí residían hablantes de náhuatl, quienes habitaban importantes ciudades como Culhuacán, Azcapotzalco y Texcoco, núcleos bien organizados socialmente y con gobernantes que se disputaban, de tiempo en tiempo una y otra vez, la hegemonía del valle, ostentándolo en ocasiones unos y otros por períodos distintos, hasta imponerse el poder de los señores tepanecas de Azcapotzalco, gobernado por Tezozomoc. Una vez eclipsados sus rivales Culhuacán y Texcoco, los/as tepanecas se convierten en la potencia más importante del valle, estableciendo una organización política bien estructurada, basada en la imposición de príncipes tepanecas en las ciudades vencidas²⁹³. Esta evolución política, organización social y conquista del espacio geográfico produce a su vez una estratificación social y asunción de roles femeninos y masculinos, asignando los rangos de poder político, religioso y militar a los hombres.

Los/as mexicas se establecieron en la zona conformando una aldea miserable y pobre en torno a un templo que levantaron en honor a su indomable y celoso dios Huitzilopochtli, el mismo que los había guiado durante siglo y medio en su peregrinaje²⁹⁴. La situación no era nada halagüeña, dado que habían llegado a un lugar rodeado de pantanos, carente de tierras cultivables, de bosques y de piedra para la construcción de edificios. Los mejores suelos estaban en posesión de sus vecinos/as, asentados en las ciudades más antiguas de Culhuacán, Azcapotzalco y Texcoco, guardianes celosos de sus campos, bosques, caminos y demás recursos²⁹⁵. No obstante, estas condiciones de existencia no les desalentaron y permanecieron en el sitio hasta superar su lamentable situación.

Es por ello que en los primeros tiempos se les percibiese como seres advenedizos, por ser los últimos en llegar a la zona y por sus condiciones de itinerancia y desarraigo. Sin embargo, este trayecto habría de forjarles un espíritu de resistencia y fuerza frente a las dificultades y privaciones. Sobre las causas de la migración, en el posclásico tardío (1200-1521) tenemos las frecuentes guerras y la explotación tributaria de pueblos dominantes. Es un paisaje plagado de intensa movilidad demográfica, las migraciones estaban motivadas por la adversidad climática en tierras septentrionales, lo que originaría el abandono de los campos

²⁹² LOPEZ AUSTIN – MILLONES (2008: 67).

²⁹³ *Idem.*

²⁹⁴ SOUSTELLE (1972: 11).

²⁹⁵ SOUSTELLE (1972: 28).

de cultivo y el avance y penetración de los pueblos desarraigados en la zona central, oriental y occidental de Mesoamérica hacia lugares más fértiles, irrumpiendo en la región como hicieron los/as mexicas²⁹⁶.

Transcurrirán 50 años antes de nombrar a su primer soberano, llamado Acamapichtli, joven príncipe que fue aceptado por los señores de Azcapotzalco para evitar enfrentamientos entre los distintos *calpullis*. Esta designación proporcionó a los/as mexicas la genealogía que les hacía falta para su participación política y los vinculará con los prestigiosos toltecas, brindándoles la oportunidad de integrarse con pleno derecho en la vida económica y política del valle, al pertenecer Acamapichtli a una casa real de Culhuacan. En esta época aún permanecen bajo el dominio y supremacía de Azcapotzalco, sujeción de la que no se librarán hasta el año 1428.

Nadie de sus vecinos/as salvo ellos/as, los/as propios/as mexicas, sabían lo que se estaba incubando en las entrañas de sus sacerdotes-guerreros, quienes transmitían a su pueblo los oráculos y predicciones de que con el devenir serían un gran imperio, según su dios Huizilopochtli. Evidentemente, cada pueblo cuenta su historia de tal manera que justifique y dé sentido a su devenir. Pues igual hicieron los/as mexicas que venían de Aztlán, quienes narraron que los sacó de ahí su dios Hutizilopochtli. Una vez se instalaron en los islotes del valle, se dedicaron a pescar y cazar aves acuáticas para sobrevivir y lograr el sustento, pues «del dios recibieron sus instrumentos de trabajo, el propulsor de dardos, flechas y la red para cargar presas, instrumentos de pescadores, recolectores y cazadores lacustres»²⁹⁷.

Sin embargo, los mitos cambian y se transforman para fundamentar los cambios históricos y políticos. El ascenso militar de los/as mexicas, una vez vencidos los/as de Azcapotzalco, trastocó las versiones de la herencia cultural, creando nuevas versiones del origen y dando otro significado a sus instrumentos de trabajo. El dardo, la flecha y el propulsor se convertirán ahora en armas de guerra que su dios entrega a su pueblo para distinguirlos como los/as futuros/as conquistadores/as de un gran imperio. En esos mismos mandatos de su dios se prometía que todos los pueblos se someterían al pueblo elegido²⁹⁸.

Los pueblos subordinados a Azcapotzalco carecían de rango suficiente para tener su propio linaje, situación similar ostentaban los/as mexicas, quienes fueron durante más o menos un siglo tributarios/as predilectos/as de los/as tepanecas, entregando sus cargas en especie y servicios, tanto civil como militarmente y en señal de vasallaje. La causa de su servidumbre no consistió en que sus territorios hubiesen sido anexados al dominio de Azcapotzalco, sino en que los/as mexicas solicitasen terrenos a los/as tepanecas

²⁹⁶ LOPEZ AUSTIN – MILLONES (2008: 31-32).

²⁹⁷ DURAN (1984: 28).

²⁹⁸ LÓPEZ AUSTIN (1973: 176-177).

para establecerse y habitarlos²⁹⁹, siendo el tributo el precio que pagaron por expandirse paulatinamente en territorios dominados. Según las fuentes, una vez transcurridos 52 años y coincidiendo con la celebración del fuego nuevo, los/as mexicas solicitan al dominio de Azcapotzalco nombrar un *tlatoani* propio para gobernarles, solicitud que les fue negada, inclinándose entonces por Acamapichtli, de estirpe colhua, decisión que les proporciona la estirpe tolteca. Los señores de Tlatelolco³⁰⁰, en cambio, se inclinarán por continuar con el linaje tepaneca, aceptando como gobernante a un *tlatoani* tepaneca. Con este evento se inicia un distanciamiento entre los/as mexicas y el dominio tepaneca, así como la agudización de la rivalidad venida desde años antes, durante la peregrinación, con el pueblo de Tlatelolco.

La relación de dependencia y subordinación del pueblo mexica respecto a los señores de Azcapotzalco quedará interrumpida por la muerte de Tezozomoc, en 1427, evento que propició, por un lado, el levantamiento de los pueblos sometidos y, por el otro, las guerras internas de los dos hijos de Tezozomoc por la sucesión al poder, coyuntura política que los/as mexicas aprovecharon para emanciparse. Maxtla, hijo del finado Tezozomoc, le arrebató el poder a su hermano y establece una serie de políticas tributarias muy rígidas hacia sus súbditos mexicas.

En este contexto de lucha por el poder sucesor, Chimalpopoca, nieto del desaparecido Tezozomoc y líder tenochca, es asesinado, probablemente por Maxtla. La aniquilación de la familia real tenochca brindará la oportunidad al linaje de Itzcoatl de convertirse en el futuro *tlatoani* mexica, a quien de otro modo le hubiese sido imposible llegar a la escena política.

Los tres primeros gobernantes mexicas, Acamapichtli, Huitziliutl y Chimalpopoca, representan indiscutiblemente la transición hacia un emergente estado azteca³⁰¹. Fueron líderes que harán uso de la paciencia, la agudeza y los ritos propiciatorios hasta lograr su cometido: consolidar el estado azteca en el valle. Estos líderes tuvieron la astucia de aceptar el vasallaje de los señores de Azcapotzalco a cambio de la cesión de tierras y, posteriormente, tuvieron la inteligencia de acumular un saber, organización social y política de modo silencioso y paciente, que evitará generar recelos y desconfianza. Por otro lado, tuvieron la habilidad de adquirir el linaje tolteca que les faltaba para obtener la legitimidad y presencia en la escena política. Además de emplear la política matrimonial como táctica de alianzas y para el establecimiento de vínculos con el poder tepaneca, al estar emparentados con los poderosos, de alguna forma lograban disminuir la presión de subordinación. Y, por último, su mejor estrategia consistió en sobresalir en las

²⁹⁹ *Anales tepanecas* (1948: 319).

³⁰⁰ Tlatelolco fue fundada por nobles disidentes del resto de mexicas.

³⁰¹ LÓPEZ AUSTIN (1973: 173).

campañas militares, en alianza con los/as tepanecas, para ir conquistando un prestigio y presencia militar en la zona. Todo este proceso les prepararía para la emergencia del estado mexica, siendo favorable la coyuntura de debilidad política en el imperio de Azcapotzalco, producida por la muerte de Tezozomoc.

Esta etapa de inestabilidad política del Valle, marcada por la alianza de las fuerzas políticas opositoras a Maxtla, hijo de Tezozomoc, dio pie a la conformación de la Triple Alianza, fuerza político-militar de los tres enclaves principales, que se decantarían por no ser más súbditos tributarios del poder de Azcapotzalco.

Para Soustelle, durante el dominio de Itzcóatl (1428-1440)³⁰², cuarto *tlatoani* mexica, se funda la Triple Alianza entre los reinados de Texcoco, Tenochtitlán y Tlacopan, conformando estos tres señoríos una fuerza política de dominio en el inmenso territorio mesoamericano. Esta alianza les permitirá romper con la sujeción de que eran objeto al señorío de Azcapotzalco, y les situará como una hegemonía política encargada de cobrar tributo, de impartir justicia, organizar campañas militares y suministrar personas para los rituales de sacrificios humanos.

La relevancia del pasado será para los/as mexicas —o aztecas, en recuerdo, recordemos, a Aztlán, su mítico lugar de origen— el soporte ideológico que les otorgue auténtica legitimidad política, religiosa y militar, de acuerdo a un origen tolteca, teotihuacano y divino. Su experiencia de vasallaje y subordinación por carecer de linaje provocará su adhesión a un pasado ilustre y divino que les dotará de la fuerza espiritual y cultural, así como de la legitimidad que los posicionará como los herederos directos de un pasado mítico y poderoso y que los conducirá a un poder que no podrá ser disputado por ningún pueblo coetáneo: «Era el Estado azteca un poder sustentado en una ideología, religión y estructuras que lo legitimaban, y que empleaba la guerra como estrategia de expansión, dominio y obtención de tributo, llegando a consolidar su poder político y económico en gran parte del territorio Mesoamericano»³⁰³. Tras la derrota del reino de Azcapotzalco, Tenochtitlan logrará su independencia y su ascenso como fuerza política predominante. Esta nueva era pasará indiscutiblemente por la emergencia de una cultura estratégica de la guerra, pues aprendieron que era mejor para sus intereses dominar el arte de la guerra e instalarla al servicio de la política, porque la guerra proporcionaba libertad, beneficios materiales y poder. Igualmente, pusieron en marcha un aparato militar que resultaba costoso, pero que sería sostenible con las propias ganancias de la guerra. Tuvieron que alinear a sus deidades a esta empresa para que resultasen amparados en las batallas y consensos de su pueblo.

³⁰² SOUSTELLE (1972: 9).

³⁰³ BUENO (2007: 43).

Luego decidieron construir un estado militarista fuerte, que desarrollase el arte de la guerra con maestría, contundencia y vocación. Su presencia militar sería eficaz para el sometimiento de otros pueblos a través del desarrollo de una implacable y temible maquinaria de guerra, de tal forma que cada batalla fuese ejemplar, sin tener necesidad de volver a ese poblado a intentar nuevamente un sometimiento que resultase costoso para el estado. De esta manera emergen instituciones, tácticas, ideología y privilegios para los sujetos involucrados en este modelo de praxis política y social, que desembocará en la militarización de la sociedad. Según Isabel Bueno³⁰⁴, la política exterior de Tenochtitlán estuvo marcada por la economía de fuerza innecesaria: dominar y someter militarmente, hasta extremos exagerados, constituyó su táctica.

Desde sus orígenes, la guerra favoreció, pues, al pueblo azteca en su ascensión a estado militarista, compensando su carencia de territorios geográficos y de medios insuficientes para subsistir. Es por eso que el prestigio y ejercicio de poder se concentra fundamentalmente en los hombres, siendo la guerra el oficio masculino por excelencia que otorga prestigio y estatus a los que se dedican a esta actividad. Pero, pese a ser una sociedad combatiente que valoraba al guerrero muerto en la batalla, llegó a equiparar a las mujeres muertas en el parto como a las guerreras que mueren en la lucha por dar vida a un nuevo ser, otorgando con esta idea una situación de igualdad en aprecio y respeto tanto a varones como a mujeres.

Las *cihuateteos* o *cihuapipiltin* eran mujeres deificadas que habían muerto en parto. Eran unas *mocihuaquetzqui*, es decir, mujeres valientes que habían luchado en la creación de nuevos guerreros y que, al morir, ascienden a un estatus de diosas. Las parteras tenían que defender el cuerpo de la *mocihuaquetzqui* para que ningún joven durante el traslado lo robara o mutilara. Por eso, iban armadas a enterrarla al patio del templo de las *cihuapipiltin*:

Si la mujer moría al dar a luz, se asimilaba al destino de un guerrero muerto en combate o en sacrificio. Después de muerta lavaban su cuerpo y sus cabellos y la vestían con ropas nuevas para sepultarla. Se juntaban todas las parteras y viejas y eran ellas las que acompañaban al cuerpo a su última morada. Éstas llevaban espadas y rodela, y dando voces, como acostumbraban los soldados para atacar al enemigo, le salían al encuentro unos mancebos llamados *telpopochtin* y peleaban contra ellas para obtener el cuerpo de la mujer. Si ellos ganaban, les cortaban un dedo de la mano y algunos de sus cabellos, los cuales los utilizarían como talismán durante la lucha, buscando con ello ser más valientes y esforzados³⁰⁵.

³⁰⁴ BUENO (2007: 70).

³⁰⁵ LEÓN PORTILLA (1995a: 414).

Los *telpochtin* creían, además, que cegaba la vista de sus adversarios. Las parteras tampoco querían que los hechiceros *temacpalitotique* robaran el brazo izquierdo, que usaban como amuleto para encantar a la gente, robar su casa y hacer «muchas suciedades y deshonestidades en las mujeres»³⁰⁶.

La mujer que moría en parto causaba tristeza, encontrando los parientes resignación en sus creencias. Pensaban que ella no iba al infierno, sino a la casa del Sol, como los soldados valientes que habían muerto en guerra. Al oriente vivían estos guerreros, mientras ellas vivían en la parte occidental del cielo, en el *cihuatlampa*, el lugar donde se pone el sol. Ellas acompañaban al Sol desde el mediodía hasta el ocaso, lo guiaban cada tarde hasta la entrada de los inframundos. Allí, al anochecer, salían a recibirlo «los del infierno»³⁰⁷. Así pues, la muerte de parto ponía a la mujer en el cumplimiento supremo de su misión, que es la de traer seres al mundo, convirtiéndose de esta manera en mujer divina, es decir, en diosa.

Esta búsqueda en el pasado nos proporciona conocimientos que aluden a una sabiduría y presencia femenina muy importante en el tiempo presente. Estas narraciones brindan legitimidad y valor a situaciones en las que mujeres ostentaron roles protagonistas que las situaban en un trato de consideración similar a los varones. Por ejemplo, en las sociedades contemporáneas se valora mucho a los hombres que van a las guerras, dotándoles de prestigio y reconocimiento, sucediendo todo lo contrario a las mujeres que dan vida a otro ser humano, acción que debiera ser reconocida y respetada a quien decida llevarlo a cabo, por todo lo que representa dentro de la reproducción social y los cuidados para la sostenibilidad de la vida, labores que recaen exclusivamente en las mujeres. Es decir, se concibe como una función natural, propia de las mujeres, que carece de prestigio social y de valor. En cambio, en la sociedad azteca, parir hijos e hijas constituía una actividad tan importante y valorada como ir a la guerra o equipararse a la labor de los dioses/as:

Convertirá en cierta y verdadera la palabra de los dioses. Ha de haber siempre generación en la tierra, no deberá temer, pues si los dioses así lo disponen podrá tal vez morir en su oficio de madre. Habrá entonces cumplido su suprema misión como mujer. Al igual que la diosa madre habrá peleado con fuerza. Como los guerreros, también ella a su modo, podrá acabar llevando prisionero en su seno a un ser humano. Y si al tratar de introducirlo en la vida ella perece en el intento, pasará a ser compañera del Sol, mujer divina que ha entrado a la región donde moran los dioses³⁰⁸.

³⁰⁶ LEÓN PORTILLA (1995a: 415).

³⁰⁷ SAHAGÚN (1985: I, 409).

³⁰⁸ LEÓN PORTILLA (1995a: 423).

Para León Portilla, la apreciación y estatus de las mujeres al convertirse en madres significaba ser las continuadoras del trabajo de las diosas. La definen y comparan con las diosas creadoras, haciéndola merecedora de tal respeto y honor. Eran consideradas fuego del hogar, luz, espejo y creadora, de tal manera que con su rol contribuyen al equilibrio y orden cósmico, relación mediada por la fertilidad y perpetuación de la vida, función divina. Mediante este acto natural de generación de vida entre los seres humanos, las mujeres ascendían al plano divino por su trascendencia en la supervivencia de los pueblos.

Al consolidarse el pueblo nahua como estado poderoso, su vínculo con la cultura tolteca y su origen divino será perpetuado a través de las crónicas, estelas, esculturas y arte. La sociedad azteca organizará, así, toda su dinámica social, cultural, religiosa. Y sus labores, tales como la guerra y la agricultura, girarán en función de su cosmogonía: en la época de sequía le dedicaban más tiempo a la guerra, precisamente porque la mayoría de la población no se ocupaba del cultivo, y por haber concluido la cosecha. Durante el período de guerra se movilizaba a todos los sectores de la población para las gestas militares. Toda la ciudadanía intervenía de alguna manera: las mujeres en la confección de los alimentos y de las armaduras para los guerreros, los sacerdotes en los augurios y ceremonias propiciatorias para obtener el triunfo, las prostitutas con su dulzura y erotismo para infundir valor, paz y convicción a los guerreros. Incluso los/as artistas, bailarines y poetas infundían pasión y enardecían los ánimos a través de los cantos, danzas y poemas. Después, todo volvía nuevamente a la normalidad: los gremios artesanos a la fabricación de la cerámica, los *macehuales* al cultivo de la tierra, las mujeres contribuían con sus telares y crianza de su descendencia, y a las prostitutas se les aligeraba el trabajo, pues había menos tensión en los espíritus y cuerpos de los guerreros.

VI. COSTUMBRES, CREENCIAS Y RITUALES

Algunas de las costumbres y creencias de los pueblos indios, como la sociabilidad entre hombres y mujeres, las prácticas del cuerpo, los vínculos matrimoniales y las ceremonias y rituales han sido conocidos también gracias al trabajo etnográfico de los frailes. Sus escritos muestran, incluso, los usos y costumbres de belleza de las mujeres. Las costumbres, creencias y rituales que eran adjudicados socialmente a hombres y mujeres son importantes para nuestra investigación, ya que nos permiten conocer el papel que desempeñaban las mujeres y su grado de libertad, decisión y vida cotidiana que tenían:

En torno al arreglo femenino, se rodeaban de abundantes objetos, como espejos de obsidiana o de pirita, cuidadosamente pulidos, ungüentos, cremas y perfumes, se untaban una arcilla amarillo claro. Tenían también la costumbre de pintarse los dientes de negro o rojo oscuro, gusto extendido entre las mujeres otomíes, huastecas y también mexicas³⁰⁹.

Sobre el cabello, por ejemplo, la moda que prevalecía a la conquista era que se levantaba sobre la cabeza, de manera que formara dos capullos parecidos a cuernos pequeños, como lo muestra el Códice Azcatitlán. Las mujeres otomíes incluso se llegaban a tatuar el pecho y los brazos –este exceso de ornamentación no era costumbre entre los/as mexicas– para hacer valer sus encantos. Veamos lo que le decía el padre decía a la hija:

lávate la cara, lávate las manos, lávate la boca... Mira, hija, que no te acontezca afeitar la cara o poner colores en ella, por parecer bien, porque esto es señal de mujeres mundanas y carnales, los afeites y los colores son cosas de las malas mujeres, y los usan las desvergonzadas. Para que tu marido no te aborrezca ataviate, lávate y lava tus ropas³¹⁰.

Aunque las mujeres mexicas tuvieran una condición social distinta a la de los hombres y muy poca autoridad política, intentar caracterizar su posición en términos de igualdad versus subordinación sería un despropósito, ya que ceñir e imponer categorías occidentales a culturas no occidentales imposibilita una comprensión más compleja de los roles y lugar de las mujeres en la sociedad mexicana. En ese sentido, el significado religioso de las labores domésticas como barrer, hacer ofrendas, cocinar y fabricar textiles

³⁰⁹ SAHAGÚN (2002: 580-584).

³¹⁰ SAHAGÚN (2002: 580-584).

(Anexo 7), son actividades que los franciscanos Olmos y Sahagún describen como conductas femeninas idealizadas de las buenas mujeres, como hemos señalado. Pero que para ellas –recordemos– barrer representaba evitar el desgaste y poner orden en el hogar, así como en el universo³¹¹. Las labores realizadas por ellas en el espacio doméstico, según su significación religiosa de acuerdo a una cosmogonía y orden cósmico, eran percibidas igual de importantes y valiosas como la guerra, siendo entendidas simbólicamente como un frente de guerra, donde el trabajo de las mujeres contribuía al triunfo en el campo de batalla con su limpieza y orden de la casa.

Para una mujer, levantarse antes del amanecer y barrer los deshechos de la noche era contribuir a la regeneración del orden y proteger a su familia de las fuerzas peligrosas. Y las sacerdotisas y asistentes hilaban y tejían ropa para las deidades y cocinaban también las ofrendas de comida. Pero para mantener el orden del universo las labores de limpieza tanto de las mujeres como de los hombres son igual de importantes³¹². Por ello, para los sacerdotes mexicas, las escobas tienen poder, de tal manera que barrer significa realizar un servicio esencial en las casas de las deidades: barrer un recinto del templo representa la realización de un acto de purificación. En el Códice Mendoza aparece una niña barriendo a petición de su madre; y, en otra parte del código, los hombres que aparecen barriendo son sacerdotes³¹³.

El barrido, como otros rituales, es cosa de dioses, diosas, hombres y mujeres, todos barrían. Chimalman³¹⁴ se encontraba barriendo cuando se quedó embarazada de Quetzalcóatl, y su hijo, dios del viento, barría los caminos para los dioses de la lluvia³¹⁵. Recordemos que Coatlicue concibió a Huitzilopochtli, patrón de los/as mexicas, mientras barría³¹⁶. Otras deidades femeninas también llevaban escobas, como Tlazolteotl –diosa de la suciedad–, Yaocihuatl y Toci, madre de dioses. Esta última llevaba además un escudo.

³¹¹ BURKHART (1992: 25).

³¹² BURKHART (1992: 31).

³¹³ *Códice Mendocino* (ff. 62 r y 63 r).

³¹⁴ MENDIETA (1971: 82-83).

³¹⁵ SAHAGÚN (1988: Códice Florentino, 9).

³¹⁶ SAHAGÚN (1988: código III, 2).

Por otro lado, nos menciona Durán³¹⁷ que las escobas –llamadas *tlazolteuctli* por venir de la diosa Tlazolteotl– tomadas al revés servían como armas, para ejecutar falsas batallas. Las reiteradas idolatrías, que según los frailes realizaban las mujeres, relatan que las ancianas dejaban fuera de la casa sus escobas para evitar introducir suciedad y que se produjeran discordias en el hogar. Tanto es así que, durante el *nemontemi*, los últimos cinco días del año, temían desórdenes, disputas, enfermedades y caídas, por lo cual no se arriesgaban a exponerse al poder de las escobas y no barrían. Si deseaban limpiar el polvo de su casa, lo soplaban con un abanico o plumas de pavo o una manta³¹⁸.

I. MUJERES LEGÍTIMAS Y POLIGAMIA

A pesar de que en las representaciones realizadas por los frailes de las mujeres mexicas aluden a antiguas narraciones mítico-históricas, no resultaría fácil para estos santos varones españoles describir los asuntos diversos de las vidas de hombres y mujeres mexicas. Percibimos en sus relatos historias que les cuesta trabajo traducir con los valores y moralidad impuesta en España bajo los auspicios e ideales del movimiento de la Contrarreforma, careciendo de los referentes y códigos que favorecieran una mirada interpretativa acorde con la realidad tan nueva y compleja a la que se enfrentaban. Concebían desde este crisol a las mujeres como un valor de uso, intercambio, poder, estatus, recompensa, venganza, peligro, bendición, sacramento, alianzas políticas, pago, estrategias para evitar la confrontación militar o asumir el triunfo a través del obsequio de las mismas, y su contrario, asumir la derrota de manera menos violenta al halagar con el disfrute y servicio erótico a los guerreros a través de las mujeres del pueblo vencido.

Este uso de las mujeres como objeto cardinal para el intercambio político es habitual en otras sociedades basadas en el parentesco: las hijas, esposas y hermanas legítimas de los antiguos señores mexicanos aparecían como eslabones cruciales de las alianzas entre familias, linajes y comunidades. Así, cuantas más mujeres, más oportunidades de alianzas, sobre todo si se trataba de mujeres *pipiltin*, es decir, de la nobleza. Las mancebas y bastardas contaban poco: podían ser amantes, sirvientas o esclavas. Algunas esclavas distinguidas saltaban a la nobleza, como Acamapichtli, «tan hermosa y de tan buen parecer» y cuyo hijo bastardo Itzcóatl se convertiría en uno de los gobernantes mexicas más sobresalientes³¹⁹. Pero las

³¹⁷ DURÁN (1967: I, 144-149).

³¹⁸ *Códice Florentino* (171).

³¹⁹ DURÁN (1967: 56).

alianzas importantes se fundaban ofreciendo o recibiendo hijas y hermanas principales, ligadas al soberano, descendientes de nobles padres, desposadas con las ceremonias nupciales descritas. La división entre mujeres principales y secundarias era, pues, notable. Unas se guardaban como joyas preciosas de cuyo seno saldrían los futuros gobernantes, las otras también eran joyas, pero, como mujeres comunes o plebeyas, servían para mancebas³²⁰.

Las crónicas aluden a múltiples y complejas formas de circulación de mujeres. Un ejemplo reiterado es la relación de alianza y subordinación que se establecía entre un señorío poderoso y otro subalterno. El soberano imponía a una de sus hijas como esposa principal del señor sometido, que pasaba a convertirse en su aliado y vasallo. El hijo de esta mujer sería el próximo gobernante de este señorío. Así, para elegir al sucesor, Motolinía afirma que «primero se miraba si el señor que moría tenía hijo de mujer señora de México, o hija del señor de México o de Texcoco, en las provincias de Texcoco sujetas, y a aquél hacían señor, aunque hubiese otros primeros hijos de otras señoras»³²¹. Los textos sugieren que las alianzas políticas, incluso del más alto nivel, se tejían en complicadas redes de parentesco.

En el contexto de sociedades en las que los vínculos de pareja cumplían funciones tan decisivas y diversas, resulta difícil suponer que el deseo de los individuos pudiera determinar las uniones conyugales. Sujetas al padre, encerradas en los palacios, educadas para no opinar ni protestar, las hijas de señores y principales no podrían entorpecer procesos políticos de importancia. Cuando los/as mexicas le pidieron a Tezozómoc una de sus mujeres para casarla con Huitzilíhuitl, dijo: «ahí están mis hijas, y para eso las tengo, y para eso también fueron criadas de el Señor de Todo lo Criado. Yo os quiero señalar una de ellas, cuyo nombre es Ayauhcíhuatl, llevadla mucho en horabuena, y dadla a vuestro rey por mujer, que yo, con esta intención, se la envío»³²².

En el entorno del centro de México es posible suponer que la distinción entre mujer legítima y manceba tenía poco sentido en las clases populares, pues por un lado sus mujeres eran ofrecidas y tributadas

³²⁰ Un pasaje de Sahagún señala que la «infanta se cría en el palacio, bien criada en todo, sin hacer *obras de macegual*, tales como ser amancebada» (Sahagún 2002: II, 603).

³²¹ MOTOLINÍA (1971: 565) plantea, de un modo más ilustrativo, vínculos semejantes entre los/as purépechas: «Si eran otros principales más bajos, casábanse de esta manera: estando emborrachándose el cazonci decía: cásese fulano con tal mujer porque tengo necesidad de su ayuda y esfuerzo. Y dábanle su ajuar a aquella mujer e iban los sacerdotes a llevársela».

³²² TORQUEMADA (1986: 103); DURÁN (1967: 64).

a los principales, y, por otro, sus hijas prestaban servicios sexuales en el *telpochcalli* a los soldados más destacados³²³.

Motolinía indica que los naturales diferenciaban una mujer «legítima y verdadera», una *cihuatlantli*, de una simple manceba, a la que llamaban *temecauh* o manceba de soltero. Y si la manceba era de señor casado, que por abuso tomaban los principales para sí, entonces la llamaban *cihuanemactli*, es decir, «mujer pedida a sus padres como regalo o merced»³²⁴.

Los hombres de campo que cultivaban la tierra, los llamados *maceguals*, tomaban también a sus mujeres con ánimo y afecto conyugal. Según Motolinía, estos labradores se amancebaban esperando reunir más tarde los recursos suficientes para realizar una modesta ceremonia: «Y aunque pobres, hacían con poco su fiesta», logrando así el reconocimiento de su barrio: «De allí adelante eran tenidos por marido y mujer y vecinos del pueblo casados»³²⁵. Algunos/as jóvenes se amancebaban a escondidas de sus padres, aunque luego decidían casarse. El muchacho visitaba a los suegros, reconocía su falta, pedía disculpas y solicitaba su autorización para casarse: «Luego hacían el regocijo y solemnidad que su costilla alcanzaba, como pobres»³²⁶. Los/as humildes, en suma, reconocían también el legítimo matrimonio.

Entre los varones comunes cada cual tenía una mujer, y podían tener más de una siempre y cuando pudiesen mantenerlas: «Muertos éstos, si quedaban bienes se repartían entre sus hijos igualmente, y si había alguno que fuese de mujer legítima, no por eso tenía privilegio de gozar de más parte, porque esto no daba lugar a que aconteciese más que en los sucesores de los reyes y señores»³²⁷.

En el asunto de la poligamia, además de sus legítimas mujeres, los indios principales mantenían numerosas mancebas. Constituía un sistema de sociabilidad y poder de las castas superiores, el cual se fortalecía simbólicamente con este tipo de relaciones, confiriéndole poder y prestigio social a los señores. Entendida por los frailes como una manifestación de la debilidad y la lujuria humana, la poligamia era, pasiones y deseos aparte, una institución que expresaba y reproducía un complejo de relaciones sociales y políticas que es necesario tomar en consideración para comprender el matrimonio en el México

³²³ DURÁN (1967: 59).

³²⁴ MOTOLINÍA (1971: 547-548).

³²⁵ MOTOLINÍA (1971: 543-544); DE LAS CASAS (1967: II, 414); TORQUEMADA (1986: II, 414).

³²⁶ MOTOLINÍA (1971: 543-544).

³²⁷ DURÁN (1967: 65).

prehispánico. Era una institución clave en el poder y la jerarquía social de hombres sobre mujeres y de nobles *pipiltin* sobre el común de la población. La costumbre de la poligamia fue, pues, privilegio de los hombres.

Afirma Motolinía que algunos caciques y principales llegaron a tener cien, ciento cincuenta «y hasta doscientas mujeres»; Xicoténcatl «tuvo más de quinientas mujeres y mancebas»³²⁸; Moctezuma disfrutó de hasta tres mil mujeres, «entre señoras, criadas y esclavas», sostiene Torquemada³²⁹; y, según el fraile Muñoz Camargo, Netzahualpilli llegó a tener «ciento cuarenta y cuatro hijos e hijas, de los cuales once eran de su mujer principal»³³⁰. A cambio, ninguna mujer, ni del más alto linaje, aparece en las crónicas ligada a más de un señor. Desconocemos si esto fue realidad o parte de una leyenda y mito de la sensualidad masculina. Las mujeres principales y las secundarias, todas tenían muchos hijos e hijas. Esto era práctica común de dignatarios y ricos, por entender que ningún gobernante podría suprimir todos los vicios y pecados.

Por último, la poligamia, aunque limitada a las clases superiores, contribuía a hacer contrapeso a la pérdida de población por causas de la guerra y de los sacrificios humanos, puesto que morían muchos hombres antes de casarse o de tener prole³³¹.

Los frailes se muestran seducidos un poco por la idea de la poligamia, justificando que la practiquen los hombres porque son hombres y es parte de su educación, pero en la piel y deseo de las mujeres lo tachan de inmoral, es una táctica demoníaca. Intentan comprender esta costumbre al percibirla como una forma de resolverse la vida doméstica y de crianza de la prole, ya que el fin de la misma es la generación de

³²⁸ Motolinía explicaba la poligamia como un acto de lujuria: «se les hacía muy dura cosa dejar la antigua costumbre carnal, y cosa que tanto abraza la sensualidad» (MOTOLINÍA 1976: 330). Para Mendieta era un abuso de autoridad: «los señores y principales, como poderosos, excedían los límites del uso matrimonial, tomando después otras, las que se les antojaba» (MENDIETA 1971: 301). Torquemada la vio como fruto de la vanidad, del deseo de perpetuarse teniendo muchos descendientes (TORQUEMADA 1986: II, 439). En este punto, López de Gomara comprendió mejor la complejidad de la poligamia: «cuatro causas dan para tener tantas mujeres: la primera es el vicio de la carne, en el que mucho se deleitan, la segunda es por tener muchos hijos, la tercera por reputación y servicio, la cuarta por granjería, y esta postrera la usan más que otros los hombres de guerra, los de palacio, los holgazanes y tahures hácenlas trabajar como esclavas, hilando, tejiendo mantas para vender» (LÓPEZ DE GOMARA 1985: 303).

³²⁹ TORQUEMADA (1986: I, 230-232).

³³⁰ MUÑOZ (1978: 237).

³³¹ ALVARADO (1949: 129, 137, 143 y 150).

descendencia, la procreación y su educación: un varón basta para fecundar a muchas mujeres y muchas mujeres pueden educar a los hijos e hijas mejor que una sola. Por tanto, no va contra los primeros principios del derecho natural tener muchas esposas.

La poligamia expresaba el dominio masculino, un símbolo de prestigio, de estatus. Cuando los señores salían a celebrar cierta fiesta, salían con «todas las mujeres y mancebas que tenían», las cuales iban «muy vestidas de galanos aderezos, todos los brazos emplumados de galanas plumas y zarcillos de oro y piedras»³³². Cuando el señor de Yopitzinco llegó a Tenochtitlan, causó muy buena impresión, iban tras él «todas las mujeres y damas de su palacio, muy bien vestidas y aderezadas, las cuales traían mucha diferencia de comidas y géneros de frutas que en aquella provincia hay»³³³. Según algunas opiniones críticas, Moctezuma se hizo de tantas mujeres «por mostrar su gran majestad y señorío, porque lo tenían por gran estado»³³⁴.

Si la cantidad de mujeres expresaba poder y estatus para los señores, también favorecía el reconocimiento y privilegio de guerreros: «A los hombres valerosos y estimados, les permitían tener mancebas y burlas con mujeres y requebrarse [es decir, lisonjear] públicamente, lo cual les permitían como premio de su valor»³³⁵.

La poligamia se ligó inexorablemente a la guerra. Los pueblos vencidos sellaban su rendición ofreciendo sus mujeres al vencedor. Durán cita una antigua relación. Después de trece años de guerra con los mexicas, los chalcas capitularon: «Fueron al rey Motecuzoma y a todos los principales y les ofrecieron muy hermosas doncellas para que se sirvieran de ellas»³³⁶. Y cuando los huastecas fueron derrotados, demandaron «misericordia al rey Ahuítzol», entregando a cambio telas, cacao, plumas, papagayos, chile, pepitas «y juntamente sus hijas para que se sirvieran de ellas»³³⁷.

³³² DURÁN (1967: I, 128-129).

³³³ *Idem.*

³³⁴ *Códice Mendocino* (f. 15, p. 81).

³³⁵ DURÁN (1967: I, 195).

³³⁶ DURÁN (1967: I, 151).

³³⁷ DURÁN (1967: I, 330).

Por otro lado, la poligamia facilitó la reproducción de los linajes y de la asimetría entre las clases sociales. En sociedades sin rueda ni animales de tiro, el peso numérico de la población fue decisivo para el éxito en la producción y la guerra. El tamaño de las comunidades y linajes, la organización de sus miembros y la procreación de su prole determinaba su poderío, hasta cierto punto. La procreación, como en toda sociedad, era básica. Además de brindar prestigio a los hombres, la poligamia constituía una forma de organización en el espacio doméstico y de distribución de tareas entre las mujeres. Un texto notable relata el orden de las mujeres en la casa del *cazonci*, señor Purépecha de la provincia de Michoacán: «Todo el servicio de su casa era de mujeres [...] Había dentro de la casa muchas señoras, hijas de principales, en un encerramiento del que no salían sino en las fiestas a bailar con el *cazonci*»³³⁸.

Estas mujeres tenían repartidos los oficios de la casa: unas guardaban las joyas, bezotes y orejeras del señor, otras le servían de camareras y le vestían, otras guardaban sus jubones de guerra, y otras eran sus cocineras le servían la comida o le cuidaban las mantas. También había mujeres que estaban a cargo de los sartaes de piedras, turquesas y plumajes, o que le cuidaban las semillas. Normalmente una de ellas mandaba sobre las esclavas y otra era guardia de todas las mujeres. Finalmente, una más, tenía autoridad sobre todas. Por otro lado, cada una y de manera colectiva cuidaban de los hijos/as, engendrados por el *cazonci*³³⁹.

II. USOS Y COSTUMBRES MATRIMONIALES Y EL HOGAR

Las ceremonias y ritos de emparejamiento, sin lugar a dudas, muestran la existencia de matrimonios. Para Motolinía es importante establecer que los/as indígenas aceptaban el sacramento del matrimonio y que, por tanto, la labor de evangelización crecía sobre tierra fértil. Imaginamos que, al igual que llegaron a realizar bautismos masivos, hacían matrimonios multitudinarios. En la actualidad, en muchas regiones campesinas, las personas contrayentes acuden al templo a por la bendición del cura y ya se asumen casados.

Motolinía, en relación a los usos y costumbres matrimoniales como la castidad y la virginidad, nos menciona el elaborado protocolo de las bodas, las pláticas entre familias a través de las casamenteras, los estudios de los astrólogos sobre la afinidad de la pareja, la ceremonia de entrega de la joven, el anudado de las mantas entre los novios, las exhortaciones de los viejos, los invitados y los banquetes, los ayunos y penitencias de la pareja, la preparación del aposento nupcial, la despedida final de los padres, etc. Nada se decide sin los auspicios divinos: se consulta a los adivinos, a los padres. Hasta los maestros aprovechaban

³³⁸ *Relación de Michoacán* (231-235).

³³⁹ *Relación de Michoacán* (236-237).

para dar consejos, ya que les encantaba hacer de cada evento importante en la vida un despliegue de oratoria y buenos augurios. Según Motolinía, a los hombres se

les amonestaban y hacían un largo razonamiento diciéndoles que mirasen, que fuesen muy solícitos servidores de los dioses, que no olvidasen lo que en aquella casa y congregación habían aprendido y que, pues tomaban mujer y casa, trabajasen de ser hombres para mantener y proveer a su familia y que para el tiempo de las guerras fuesen esforzados y valientes hombres³⁴⁰.

A las hijas también se les daban amonestaciones y consejo. Se les recomendaba servir a los dioses y diosas, conservarse honestas, amar, servir y respetar a su marido. «Aunque infieles, los mexicanos no carecen de buenas costumbres»³⁴¹, concluye el cronista. Motolinía indica, además, que hacían una distinción precisa entre las esposas «legítimas» y las «mancebas o concubinas»³⁴². Más aún, para algunos de los frailes la mujer legítima llegaba virgen a la boda. Ponían una «estera nueva —explica Durán— para que se manifestasen las muestras de la virginidad de ella»³⁴³.

Tras celebrarse el consejo de familia y habiendo decidido por consenso, se informaba a los padres del novio del consentimiento. Sólo faltaba por confirmar la fecha de la ceremonia y se volvía a consultar a los adivinos para realizarla en un buen día. Se preparaban flores, cacao, comida y pipas para la celebración. La ceremonia propiamente dicha se celebraba en casa del novio al caer la noche, y el día anterior se celebraba una fiesta en casa de la novia: al mediodía se hacía una comida y los ancianos de ambos géneros podían tomar *octli*.

Por la tarde, la novia tomaba un baño y lavaba su cabellera. Se le adornaban brazos y piernas con plumas rojas, se le pintaba el rostro color amarillo claro con *tecocauitl* y se la vestía con bordados multicolores. Con todos estos arreos ataviada se sentaba cerca del hogar sobre un estrado recubierto de esteras, y los ancianos de la familia de su novio se presentaban ante ella para saludarle: «Hija mía que estás aquí, por vos son honrados los viejos y viejas y vuestros parientes, ya sois del número de las mujeres ancianas, ya habéis dejado de ser moza y comenzáis a ser vieja. Mira, pobrecita, ya te has de apartar de tu

³⁴⁰ MOTOLINÍA (1971: 255-300).

³⁴¹ *Idem*.

³⁴² MOTOLINÍA (1971: 540-544); DE LAS CASAS (1967: 411).

³⁴³ DURÁN (1967: I, 57).

padre y madre. Hija nuestra, deseamos que seas bienaventurada y próspera»³⁴⁴. Según Motolinía, la novia respondía entre perturbada por la ceremonia y porque había sido educada para no mostrar sus emociones, esforzándose por parecer tranquila: «Ha hecho vuestro corazón benignidad por mi causa, las palabras que se me han dicho téngolas por cosa preciosa, habéis hecho como verdaderos padres y madres en hablarme y avisarme»³⁴⁵.

Después la llevan a cuestras a la casa del novio en cortejo, le acompañaban en dos filas, con antorchas. Al llegar, el novio se apresta a recibirla, se les entrega incienso a ambos y se regalan mutuamente. Cuando llevaban a la futura esposa a casa, «ponían por memoria lo que él tenía, así de joyas como de provisión de casas y tierras, y en otra memoria, lo que ella traía. Las cuales memorias guardaban los padres de los desposados y señorillos de los barrios, porque si por ventura se viniesen a descasar –como era uso y costumbre entre ellos, en no llevándose bien pedir divorcio– hacían partición de los bienes»³⁴⁶.

El rito del matrimonio se celebra junto al hogar, sentados uno junto a la otra sobre las esteras, donde reciben regalos. Posteriormente, las *cihuatlanque* hacían un nudo con la camisa de él y la blusa de ella, sellando la unión. A partir de ese momento ya eran marido y mujer. Se trasladaban a la cámara nupcial, permaneciendo en ella cuatro días en oración, sin consumir el vínculo. Durante todo ese tiempo no salían de su aposento, más que para ofrendar incienso en el altar familiar, al mediodía y a medianoche. Al cuarto día se les preparaba un lecho de esteras, entre las cuales colocaban plumas y un trozo de jade, y el quinto día se les bañaba en temazcalli y un sacerdote les echaba agua antes de iniciar su encuentro erótico³⁴⁷.

Existe un estudio³⁴⁸ sobre varios conjuntos residenciales de la Gran Tenochtitlán, donde la vida cotidiana transcurría a principios de la colonia. Estos conjuntos oscilaban entre 100 y 500 m², albergando varios cuartos separados y contando con un patio común, lugar colectivo de trabajo y terreno de reserva para el crecimiento familiar. Algunos conjuntos poseían cisternas y graneros de uso común, pero todos tenían una estructura importante llamada *cihuacalli*, que fue traducida por los españoles como *casa de mujeres*,

³⁴⁴ MOTOLINÍA (1971: 255-300).

³⁴⁵ *Idem*.

³⁴⁶ DURÁN (1967: I, 57).

³⁴⁷ Todas estas escenas se localizan en el *Códice Mendocino* (p. 61).

³⁴⁸ CALNEK (1974). El estudio fue elaborado a partir de documentos coloniales sobre propiedad indígena, principalmente sobre litigios de tierras, poniendo especial atención en los casos que se remontaban a los tiempos anteriores a la conquista.

recibimiento de mujeres, o más comúnmente, como *cocina*. El *cihuacalli* era una construcción grande y sólida en comparación con otras habitaciones del conjunto, albergaba el altar familiar y fue, seguramente, un lugar de trabajo de las mujeres y de la preparación colectiva de los alimentos. Las pruebas de que vivían muchas familias juntas en una zona, e incluso en zonas pequeñas, son concluyentes. Alojaban de dos a seis o aún más núcleos familiares bien definidos, formando un grupo familiar corporativo extenso. En las zonas rurales indígenas y mestizas estos conjuntos habitacionales siguen existiendo, los cuales contienen lo que se llama familia extensa: abuelos/as, padres, hijos/as, nietos/as, tíos/as, hermanos/as, etc., hasta tres y cuatro generaciones conviviendo en esos universos familiares. Al espacio común se le llama *unidad doméstica*, y su antecedente es el *calpulli*. La casa es metáfora del universo, es el espacio privado de la vida familiar, donde son engendrados los humanos que servirán y honrarán a sus dioses/as.

Para los frailes españoles³⁴⁹, la mujer mexicana era un ser que contenía dos lados, uno bueno y otro malo. Las labores de limpieza, fabricación de alimentos y crianza de sus hijos e hijas eran percibidas como el lado bueno: «Serás el corazón de la casa, no irás a ningún lugar, serás una persona que no va a ninguna parte. Te convertirás en fuego, en rescoldo, en corazón de la casa. Aquí te planta nuestro dios, aquí te entierra»³⁵⁰. Pero según el relato de Sahagún, algunas prácticas y costumbres de las mujeres son consideradas como peligrosas. Por tal motivo, serán sospechosas de asociarse con Lucifer. Además de enterrar el ombligo de la niña, enterraban las placentas de todos los niños y niñas nacidos allí y las cenizas de los/as muertos/as de la familia. La casa, por tanto, simboliza un territorio femenino por excelencia, donde las mujeres ejercen sus poderes y maleficios.

Como hemos visto, todos los espacios sobre la tierra son una metáfora del orden cósmico. Desde esta perspectiva, las casas constituyen un modelo del cosmos a pequeña escala, que no están ajenas a las corrientes importantes del cosmos y de la historia. Es en este espacio donde los y las infantes mexicanos aprendían que el espacio es cuadrilateral, y así como los ciclos del calendario, el orden es frágil y temporal y se debe renovar y cuidar constantemente mediante los rituales.

En el centro de las viviendas se ubica una chimenea rodeada por tres piedras concebidas como deidades femeninas. Dentro de la chimenea hay un fuego que es alimentado todo el tiempo, y se deja extinguir solamente para la ceremonia del fuego nuevo, cada 52 años. El fuego representa al dios viejo Huehuateotl, que moraba en el centro del cosmos, de la misma forma que el fuego es el centro de la casa. La identificación entre casa y fuego es tan importante que, cuando se construía una casa nueva, su fuego

³⁴⁹ SAHAGÚN (1988: cap. X).

³⁵⁰ SAHAGÚN (1988: 172).

debía ser un fuego nuevo: se producía delante de los/as ancianos/as y a través de un ritual que vaticinaba una buena vida o una vida llena de infelicidad, de acuerdo a la dificultad para encender la llama³⁵¹.

III. SACRIFICIOS HUMANOS: OFRENDA A LOS DIOS Y DIOSAS

En los días de fiesta religiosa, realizaban, comúnmente, ofrendas diversas, procesiones, danzas y, ocasionalmente, escaramuzas y sangrados. Asimismo, presenciaban o participaban en las dramáticas representaciones rituales encabezadas por los grupos sacerdotales. En las fiestas más importantes, los momentos culminantes se acompañaban de sacrificios humanos. En ocasiones, los periodos de ayuno y penitencia concluían con la celebración de convites y banquetes que se prolongaban por la noche, acompañados del consumo de pulque, principalmente entre las personas de mayor edad. Lo que luego sucedía en estos banquetes y festejos nocturnos dividió a los autores. Mendieta opinaba que, al calor de las borracheras, «se volvía el baile en carne», apreciación que, sin embargo, no pudo corroborar su discípulo Torquemada, por mucho que lo investigó y «procuró»³⁵².

Los sacrificios humanos no es un rasgo exclusivo de los pueblos mesoamericanos, sino una práctica universal que ha sido común en distintas culturas y en muchos momentos de la historia humana, propio de las sociedades en las cuales el valor del individuo frente a la comunidad es muy pequeño.

La evidencia que tenemos en los testimonios materiales y códices muestra que fue una práctica muy frecuente y variada, que constituía un rasgo distintivo en la cultura nahua³⁵³, justificado a través del mito de la creación y como fórmula para mantener el orden frente al caos. A través de una perspectiva mítica, el sacrificio se explica de la siguiente manera, que recordamos y ampliamos: la vieja diosa de la Tierra Coatlicue después de haber procreado a la Luna (Coyolxauhqui) y a sus hermanas las estrellas, optó por una vida de retiro y castidad al servicio del templo. Pero un día barriendo encuentra una pluma, la guarda en su regazo y presiente que está embarazada. El embarazo de Coatlicue provocó la ira y violencia de Coyolxauhqui y sus hermanas, quienes decidieron matar a su madre. Cuenta la leyenda que, en el momento que Coatlicue iba a ser asesinada por sus hijas, dio a luz a Huitzilopochtli, el astro Sol, quien con su serpiente de fuego rayo solar decapitó a Coyolxauhqui y puso en fuga a las estrellas. Huitzilopochtli, a fin de

³⁵¹ SAHAGÚN (1988: 194).

³⁵² MENDIETA (1971: 99).

³⁵³ ESCALANTE (2010: 17).

impedir que las tinieblas invadieran el universo, tenía todos los días que entablar combate con sus hermanas. Pero para poder salir victorioso en la lucha, necesitaba poseer el vigor y la fuerza que proporcionaba el *chalchihuatl* —«el líquido precioso, el fluido de la vida»— a través de la sangre humana. De ahí que el sacrificio fuese un deber sagrado para alimentar al Sol y una necesidad para preservar el orden y la vida. Justamente para lograr este equilibrio celeste, los/as aztecas consideraban necesario inmolar a millares de víctimas anualmente.

En este relato, la presencia de Huitzilopochtli aparece vinculada al poder ordenador y protector de la madre y del cosmos, compartiendo la madre y el hijo prestigio e importancia. El hijo varón con su acto no solamente salva a la madre de morir a manos de sus hijas, sino que salva la armonía y el orden del universo, enfrentando y derrotando al poder destructor femenino de Coyolxauhqui, que pone en peligro el equilibrio del cosmos y la permanencia de la vida. La obtención del *chalchihuatl*, el alimento divino, será, por tanto, sustento mitológico del imperialismo y de las guerras de conquista aztecas, ya que el corazón y la sangre de los/as prisioneros/as estaba destinada a este ritual. Con ello vemos que lo que articula a la sociedad mexicana en las relaciones sociales y les otorga sentido de comunidad es una concepción religiosa cuyos mitos y rituales hacen que el pueblo azteca se sienta el elegido en el sostenimiento del orden universal: los hombres, los guerreros valerosos, las mujeres que paren hijas e hijos sanos y vigorosos, las que mueren en el parto, así como los prisioneros de guerra, todos/as están destinados a lograr inevitablemente que el sacrificio sea posible. Ellos y ellas conforman el elemento vital, la fuerza que permite asegurar la permanencia de un orden cósmico en concordancia con el orden político y militar que lo sublima, lo difunde y lo asimila a los intereses de un estado expansionista.

Lo que destaca de esta cosmogonía azteca es el sentido de la creación divina con la intención de propiciar la vida en el mundo. Por tanto, el sentido último de las criaturas terrenales es el mantenimiento con su propia sangre del orden y la armonía permanente del universo. La síntesis de esta cosmovisión mexicana se localiza en la Piedra del Sol, en los cuadrantes que rodean la cara central y representan los cuatro soles, los cuales incluyen sus fechas de creación: Sol de Tierra, Sol de Viento, Sol de Fuego y Sol de Agua, dispuestos de derecha a izquierda. Del disco central emergen rayos solares que apuntan a los cuatro rumbos del cosmos y hacia las direcciones cardinales. En la parte superior del monumento está inscrita la fecha «13-caña», que corresponde al año 1011, año de nacimiento del quinto Sol³⁵⁴.

En el centro del disco, donde se articulan los cuatro soles anteriores y los cuatro rumbos del cosmos, emerge la efigie temible del Quinto Sol, el Sol del movimiento cuyo ritmo creador debe ser alimentado con el sacrificio de los corazones humanos (Anexo 8). Lo cierto es que en todos los meses del calendario religioso azteca existen festividades tanto para diosas como para dioses varones, efectuándose sacrificios

³⁵⁴ Townsend citado por RODRÍGUEZ SHADOW (2000: 63-70).

humanos durante la celebración. Conocemos de dichas creencias por los cronistas, quienes las detallan en sus escritos, y por los códices hechos por los *tlacuilos*.

Para los conquistadores del siglo XVI, así como para los propios estudiosos de los siguientes siglos, esta cuestión del sacrificio resulta demasiado impactante, más allá de que las explicaciones estén sustentadas en la cosmogonía azteca y la lógica de preservación de un orden social, religioso y político. Sin embargo, el paisaje visual de cuerpos mutilados, decapitados o desollados encima de los guerreros como pieles humanas, cubriendo otras pieles, configura imágenes que, por la fuerza de la costumbre, producirán aceptación y naturalización de la violencia sacrificial y ritual que aparece integrada al inconsciente colectivo de los pueblos indígenas³⁵⁵:

En los espacios públicos se los presenta con frecuencia en aditamentos como el zompantli o los despojos, después del sacrificio son exhibidos en los lugares visibles. Los guerreros después de la guerra cuelgan en sus casas los fémures de quienes han sido sus víctimas, así como la ciudad exhibe las cabezas de esos mismos prisioneros en la plaza central. Las partes del cuerpo cercenadas, la sangre que fluye de las heridas y de los corazones... Toda esta violencia es tratada con cierta belleza y estética en bajosrelieves, murales, vasijas. Los ritos de sangre, por tanto, tienen un lugar importante en la plástica mesoamericana³⁵⁶.

En 1977, el especialista Michael Harner intenta explicar los sacrificios humanos en Mesoamérica, aduciendo que la falta de proteínas en la dieta alimentaria de estos pueblos los condujo a los sacrificios y a la antropofagia. Obviamente esta tesis no se sostuvo mucho tiempo, pues es evidente que el fenómeno del sacrificio humano resulta mucho más complejo de interpretar que reducirlo a una explicación de orden alimenticio. Lo de la deficiencia proteínica es insostenible, ya que el consumo de gusanos, culebras, conejos, pescados, algas, vegetales y otros animales les proporcionaban las proteínas suficientes para una adecuada alimentación, como lo demuestran sus cuerpos sanos, bien desarrollados, sin casi apenas enfermedades contagiosas. Lo que sí se hace evidente es un cierto frenesí sacrificial que derivó en un gusto culinario por el consumo de carne humana como una práctica habitual en la Gran Tenochtitlán, ya que durante los enfrentamientos en la batalla los guerreros exclamaban «nuestras mujeres los cocinarán con chile»³⁵⁷, advirtiéndoles a sus enemigos que se los iban a comer.

³⁵⁵ ESCALANTE (2010: 17).

³⁵⁶ ESCALANTE (2010: 25).

³⁵⁷ SAHAGÚN (1988: 95).

En general, durante las celebraciones, los/as participantes involucrados en la festividad se imponían la penitencia *nezahualiztli*, que consistía, generalmente, en comer una sola vez al día, tomar alimentos insípidos sin chile ni sal, guardar continencia sexual y abstenerse del baño. Para los sacerdotes, la preparación ritual podía ser mucho más larga y severa, incluyendo sangrados, vigiliass, aflicciones corporales y periodos de ayuno y abstinencia sexual prolongados³⁵⁸.

Sahagún menciona que, después del rito del sacrificio, sucede lo siguiente con los cuerpos:

los mismos que le habían cautivado iban a pelear contra ellos, con espadas y rodela y en derrocándolos llevábanlos luego al lugar del sacrificio, donde echados de espaldas sobre una piedra de altura de tres o cuatro palmos, que llamaban *téchcatl*, tomábanlo por los pies, por las manos, por la cabeza y con una piedra de pedernal con un golpe se lo sumía por los pechos y por aquella abertura abría la mano y le arrancaban el corazón, el cual luego le ofrecía al Sol y a los otros dioses, señalando con él hacia las cuatro partes del mundo. Hecho esto echaban el cuerpo por las gradass abajo, e iba rodando y dando golpes hasta llegar abajo, y en llegando abajo tomábale el que le había cautivado, y hecho pedazos le repartía para comerle cocido³⁵⁹.

Se supone que la mayoría de los rituales eran representados con múltiples símbolos y alegorías. En la fiesta de *tlacaxipehualiztli* ‘desollamiento de hombres’—celebrada en el segundo mes del *Xiuhpohualli*, calendario solar—, hacían como si pelearan dos bandos: unos representaban al dios Totec e iban vestidos con los pellejos de la piel de los hombres que habían muerto en la fiesta, y el otro bando estaba compuesto por guerreros valientes dispuestos a arriesgar sus vidas y morir en la batalla ritual. Sahagún relata cómo, en honor al dios

³⁵⁸ Hemos visto que, para los frailes historiadores, los «sacerdotes y ministros de los ídolos» debían mantener castidad, so pena de muerte. Otros autores, sin embargo, señalaron penas menores para los sacerdotes «fornicarios». En Texcoco, serían «trasquilados» y expulsados del oficio. Entre los/as otomíes, los azotaban «bravamente» y los despedían del templo (JIMÉNEZ 2004: 236-237). Por otro lado, Durán sugirió que los sacerdotes calmeca teteuctin guardaban continencia sólo mientras estaban en servicio religioso, por ejemplo, ayunando y preparando las ceremonias a Tezcatlipoca en el mes *tóxcatl* (DURÁN 1967: I, 43). Esta opinión es similar a la de Gabriel Rojas, corregidor de Cholula, para quien los ministros «casados» salían a dormir con sus mujeres hasta la media noche, cuando el sonido de los caracoles les llamaba a retornar al templo (Relación de Cholula en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, t. 5, p. 130). Asimismo, para Juan de Padilla, corregidor de Atengo y Mizquiahuala, los sacerdotes prehispánicos de la región de Tula no veían a sus mujeres e hijos sino veinte días al año (Relación de Atengo y Mizquiahuala, en *Relaciones geográficas del siglo XVI*, t. 6, p. 34). El texto *Costumbres, fiestas, enterramientos* (pp. 39 y 61) señala que los «papas» tenían «dos y diez y veinte mujeres», pero que se apartaban de ellas los meses en que tenían a su cargo el culto.

³⁵⁹ SAHAGÚN (1988: 97).

Totec, se vestían con los «pellejos de los desollados» e iban corriendo, escurriendo de sangre. Luego, «los del bando contrario, soldados valientes y osados, personas belicosas y esforzadas que no temían en nada a la muerte, de su voluntad salían a combatirse»³⁶⁰.

Al escribano de Xilotepec Francisco Ramos de Cárdenas le confesó un religioso franciscano bajo juramento «que en el año de setenta y seis, cuando hubo la grande pestilencia en esta tierra, en un pueblo de esta Nueva España subieron en un monte una doncella india de edad de once o doce años, y viva la abrieron por los pechos y le sacaron el corazón y lo sacrificaron a sus ídolos y dioses, o, por mejor decir, demonios»³⁶¹.

Presentamos ahora algunas fiestas en las que se celebraban sacrificios humanos dedicados al culto de diosas. En el mes de febrero, el primer mes del año indígena, se celebraba una fiesta en honor de los *tlaloques*, según algunas fuentes, según otras, la celebración y sacrificio era dedicados a la diosa del agua Chalchiuhtlicue:

En este mes se mataban muchos niños, sacrificábanlos en muchos lugares y en las cumbres de los montes, sacándoles los corazones a honra de los dioses del agua, para que les diesen agua o lluvias. A los niños componíanlos con ricos atavíos para llevarlos a matar, y llevánlos en unas literas sobre los hombros, y las literas iban adornadas con plumajes y con flores, iban tañendo, cantando y bailando delante de ellos³⁶².

En julio se celebraban los ritos dedicados a la diosa Xilonen, es el mes náhuatl llamado *Hueitecuilhuitl* ‘Gran fiesta de gobernantes’, y que duraba ocho días. En la celebración de esta fiesta de los señores se daba de comer a los y las pobres, por eso su deidad era Xilonen, diosa de las mazorcas de maíz. Durante largas horas, mujeres y guerreros tomados de la mano danzaban y cantaban. El décimo día vestían a una doncella con los atributos de la diosa del maíz Xilonen, le pintaban la cara de amarillo y rojo y le ponían un tocado de plumas de quetzal, un collar de turquesas de donde colgaba un disco de oro, un vestido bordado y unas sandalias rojas. En la mano sostenía una sonaja mágica. La noche que precedía al sacrificio, todo el mundo velaba, nadie dormía, las mujeres cantaban himnos a Xilonen. Al romper el día, comenzaban las danzas. En procesión, danzando y bailando junto con la nueva Xilonen que reencarnaba a la diosa, se dirigían rumbo al templo, hacia su destino, y una vez que entraba, ya le esperaba en el

³⁶⁰ SAHAGÚN (1985: 43).

³⁶¹ JIMÉNEZ (2004: 227).

³⁶² SAHAGÚN (1985: 75).

cinteopan el sacrificador con su cuchillo de pedernal con mango de oro, y Xilonen, una vez sacrificada, se convertía en diosa³⁶³.

El onceavo mes mexicano se conocía como *ochpaniztli* en náhuatl y *ambaxi* en otomí, y significaba «barrer camino», de acuerdo a Durán³⁶⁴. En opinión de Sahagún, la fiesta de *ochpaniztli* comenzaba el 7 de septiembre, o diez días más tarde en la versión de Durán. La principal deidad festejada era Toci, descrita por los frailes como la Madre de los dioses, Corazón de la Tierra y Nuestra Abuela. En una de sus representaciones, Toci llevaba en la cabeza «unas guedejas de algodón, pegadas como una corona; hincados a los lados en la misma cabellera, unos husos con sus mazorcas de algodón hilado en ellos»³⁶⁵. Como ya hemos visto, el tocado de algodón con husos textiles a los lados era también distintivo de Tlazolteotl.

Esta diosa estaba vinculada a quienes tenían en sus casas baños o temazcales, para los/as mexicas la diosa era conocida como Temazcalteci, la Abuela de los Baños. El temazcal era considerado un centro genésico de importancia, asociado al útero de la mujer y al vientre de la Tierra. En todo caso, los historiadores lo consideraron como un lugar lleno de supersticiones, maldades y torpezas carnales³⁶⁶.

Entre los/as mexicas, Toci tenía un templo en las afueras de la ciudad, «frontero» de una «ermita» llamada *cihuateocalli* que, como sabemos, era lugar de culto a las *cihuateteo*³⁶⁷. Pero su templo principal estaba en el barrio de Atempan, base de médicos y parteras y, probablemente, de prostitutas, considerando su activa participación ritual al lado de las parteras, por ejemplo, en las danzas de la serpiente. Asimismo, el barrio de Atempan, donde se concentraba el culto a Toci, debió estar habitado por huastecos o por grupos que los representaban en las ceremonias. En efecto, el sacerdote Atempan Teuhuatzin era el responsable de

³⁶³ SAHAGÚN (1985: 357).

³⁶⁴ DURÁN (1967: I, 143).

³⁶⁵ DURÁN (1967: I, 144).

³⁶⁶ Tenían «una diabólica superstición y agüero, y era que, cuando se entraban a bañar las mujeres, si entre ellas no entraba un hombre o dos, no osaban entrar» (DURÁN 1967: I, 175). Al amparo del temazcal se cometían «bellaquerías nefandas» señala una glosa del Codex Magliabechiano (f. 77). «Allá dentro, con la calor, hombres con mujeres y mujeres con hombres y hombres con hombres ilícitamente usaban» (*Costumbres, fiestas, enterramientos*, p. 58). Finalmente, el autor del Códice Carolino (p. 57) pide la prohibición de las «hechicerías y supersticiones» del baño temazcalli.

³⁶⁷ SAHAGÚN (1989: I, 101).

los objetos rituales de Toci y de organizar el ayuno de los jóvenes *cuecuxtécah* ‘huastecos’ en honor a la divinidad³⁶⁸.

Toci dominaba, pues, la limpieza ritual, la fertilidad de la tierra, la fecundidad de las mujeres y la fortuna de sus hijos logrados, los nuevos soldados. Su diversidad de atributos y sus estrechas relaciones con las deidades de lo sexual, se expresa asimismo en la complejidad de las celebraciones de su veintena. El conjunto ritual de *ochpaniztli* se articulaba, en buena medida, como un mecanismo productor y movilizador de fuerzas genésicas, de energías sexuales.

Era, en principio, un ritual de renovación, de limpieza general: era la fiesta barrendera: «Todos en general habían de barrer aquel día todas sus pertenencias y todas sus casas y rincones. Además de esto, se barrían todas las calles del pueblo antes de que amaneciese»³⁶⁹. Se limpiaban las cosas y se conjuraban las suciedades sobrenaturales que atentaban al mundo de los humanos. Era como esa fiesta, tres meses antes de *ochpaniztli*, en la que la gente se limpiaba después de presenciar la ejecución de quienes, sin autorización, se habían embriagado en la ceremonia. Las fuerzas nocivas emanadas por estos borrachos desdichados eran enfrentadas por las personas asistentes «levantando mucho polvo con los pies y sacudiendo sus mantas»³⁷⁰. Lo mismo sucedía en *ochpaniztli*, pero a escala mayor, como ciclo de limpieza social, de recreación de un nuevo comienzo: «La llaman fiesta de nuestro principio», se anota en el Códice Telleriano Remensis. «Propiamente nuestro fin o cabo de nuestra vida... Nuestro principio. *Ochpaniztli* se interpreta limpiamiento, y así en este mes barrían todos... La razón de este limpiamiento era que tenían creído que haciendo aquella ceremonia se irían todos los males del pueblo»³⁷¹. Por eso, Toci llevaba «una escoba» en la mano derecha, como instrumento de limpieza ritual³⁷².

La primera noche, una mujer era vestida con los atuendos propios de Toci. La esclava en cuestión era «una mujer ya de días, ni muy vieja, ni muy moza», dice Durán. No obstante, otra de las crónicas señala a una «india virgen, la más hermosa que se pudiese hallar... [en el] barrio de macatlan»³⁷³. En cualquier caso,

³⁶⁸ *Idem*,

³⁶⁹ DURÁN (1967: II, 40-42).

³⁷⁰ SAHAGÚN (1989: I, 140).

³⁷¹ *Códice Telleriano Remensis* (p. 160).

³⁷² SAHAGÚN (1989: I, 41).

³⁷³ DURÁN (1967: I, 145); *Costumbres, fiestas, enterramientos* (p. 48).

la mujer era transportada al «templo grande de México»³⁷⁴. Era conducida por los sacerdotes de Chicomecóatl, diosa de los alimentos y productos agrícolas. Allí, a la media noche, se representaba una hierogamia, ceremonia que era precedida por escaramuzas y rituales –probablemente tuvieran la función de potenciar la fuerza genésica generada en la hierogamia sacrificio–. Para eso, se formaban dos escuadrones de mujeres de distintas edades, «mozas y viejas, médicas, parteras y malas mujeres o prostitutas auianime que entre sí combatían»³⁷⁵. Una glosa del Códice Borbónico (lám. 29) señala que «la más lujuriosa, había de ser cacica ésta que guiase». Médicas y parteras acompañaban a la mujer, le informaban de que Moctezuma la tomaría: «Hija, no os entristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey. Alegraos»³⁷⁶, y trataban de alegrar a la mujer, pues «tenían mal agüero si esta mujer que había de morir estaba triste o lloraba, porque decían que esto significaba que habían de morir muchos soldados en guerra, o que habían de morir muchas mujeres de parto»³⁷⁷. La llevaban al templo cargada, a cuestras³⁷⁸, como las novias a la boda.

Sin embargo, en vez de una cópula, seguía el sacrificio de la joven, que era degollada en la posición en que se encontraba, sobre las espaldas del sacerdote. Luego, en caliente, es decir de inmediato, era desollada³⁷⁹. Toci moría nuevamente en esta peculiar representación sexual. Acto seguido, un sacerdote, el más grande y fuerte, se vestía con la piel de la sacrificada, dando inicio a un proceso de resurgimiento, de regeneración. Asimismo, el pellejo del muslo era cortado y enviado al templo de Centéotl, dios del maíz. Cuando el sacerdote que personifica a Toci salía del templo vestido con la piel de la mujer, de nuevo se escenifican escaramuzas rituales de complejo significado. En estas batallas fingidas participaba el figurante de Toci junto a sus servidores, los soldados huastecos, que llevaban en sus manos, como insignias de la diosa, unas escobas de zacates ensangrentadas.

³⁷⁴ *Idem*. Ni Sahagún ni Durán precisan qué templo. La glosa del Códice Borbónico dice «su casa o morada de flores» (lám. 29).

³⁷⁵ Sahagún no menciona a las *auianime* en su versión castellana, que sí aparecen en la versión náhuatl (*Códice Florentino*: II, 118).

³⁷⁶ SAHAGÚN (2002: I, 148).

³⁷⁷ SAHAGÚN (2002: I, 147).

³⁷⁸ DURÁN (1967; I, 146).

³⁷⁹ «Concertadas las bodas», dice Motolinía, enviaban gente por la novia, y «en algunas partes traíanla a cuestras» (MOTOLINÍA 1971: II, 5).

Además de su simbolismo fálico, las escobas estaban asociadas con la limpieza de los excesos sexuales³⁸⁰. En el rito de confesión, por ejemplo, el sacerdote le decía al pecador las penitencias a seguir para lograr el perdón de Tezcatlipoca y Tlazoltéotl: «Te digo que vayas y entiendas en barrer y en limpiar el estiércol y barridura de tu casa. Y limpia toda tu casa y límpiate a ti mismo»³⁸¹. Por eso los huastecos, servidores de Toci Tlazoltéotl, tras la fuerza genésica de la hierogamia entre Toci y Moctezuma –reforzada por las escaramuzas previas de las parteras y prostitutas–, las portaban en las escaramuzas posteriores al sacrificio, quizá para conjurar los excesos sexuales generados en el coito cósmico.

Del gran coito nacía Centéotl, hijo de Toci y dios del maíz. Para esto, siendo aún de noche, el figurante de Toci visitaba el templo de Huitzilopochtli y pasaba luego al templo donde estaba su hijo: «Este Cintéutl era un mancebo, el cual llevaba puesto por carátula el pellejo del muslo de la mujer que había muerto»³⁸². Según cierta tradición, al nacer, Centéotl «se metió debajo de la tierra» y de sus cabellos salió el algodón, de una oreja el huazontli, de la nariz la chíá, de los dedos el camote, de las uñas el fundamental maíz «y del resto del cuerpo le salieron muchos otros frutos, los cuales los hombres siembran y cosechan»³⁸³.

En los ciclos agrarios del maíz se hacía una ceremonia de fertilidad. Por ello, se rendían honores a Chicomecóatl, diosa de los mantenimientos y «primera mujer que comenzó a hacer pan y otros manjares guisados»³⁸⁴. De acuerdo con Durán, la fiesta de Chicomecóatl comenzaba tres días antes que la de Toci, y con esto ambas se solapaban: «Y así, por hacer dos fiestas juntas, rezaban estos indios el oficio doblado, como dicen, con conmemoraciones de la una fiesta y de la otra»³⁸⁵. Pero la conjunción no era sólo temporal: los cultos de renovación del tiempo y de fertilidad de la tierra frecuentemente han ido de la mano, pues la

³⁸⁰ HEYDEN (1972: 207).

³⁸¹ SAHAGÚN (2002: I, 327).

³⁸² SAHAGÚN (2002: I, 335).

³⁸³ SAHAGÚN (2002: I, 149).

³⁸⁴ SAHAGÚN (2002: I, 40).

³⁸⁵ *Idem*.

agricultura revela con particular fuerza las cualidades cíclicas del tiempo³⁸⁶. Por todo ello, la celebración agrícola explica la identificación de Toci con Tlazoltéotl, así como el culto ofrecido por parteras y prostitutas, pues la fertilidad de la tierra es solidaria con la fecundidad de la mujer.

Recapitulando, en el coito ritual simbolizado con el sacrificio, se han mezclado las fuerzas masculinas, representadas por el tlatoani mexicana, con las fuerzas femeninas encarnadas en la mujer Toci. Del acto ha nacido el dios del maíz y los productos agrícolas. En el acto ha muerto Toci, pero ha resurgido como una compleja deidad andrógina, con piel de mujer en cuerpo de hombre. En su figura Toci ha sintetizado, al menos durante la ceremonia, las dos mitades cósmicas del universo. Con tal acto ha dado fin a un ciclo, ha recreado el caos inicial, el tiempo de la existencia intrascendente, anterior a la creación. Pero no lo ha hecho sola; con ella, la sociedad que le rinde culto: «Llegada la media noche, llevábanla a donde había de morir, y nadie hablaba ni tosía cuando la llevaban. Todos iban en gran silencio, aunque iba con ella todo el pueblo»³⁸⁷. A media noche, «sin que nadie la viese, en tanto que dormían toda la gente y muerto todo el fuego del templo, la llevaban los sacerdotes y la sacrificaban»³⁸⁸.

Efectivamente, en *ochpaniztli* se realizaba, en menor escala, la gran fiesta de renovación del tiempo que cada 52 años tenía lugar, en la cual había, entre otros ritos, una limpieza de los templos y el encendido del fuego nuevo³⁸⁹. La versión náhuatl, más gráfica, señala que «nadie hablaba, ninguno hablaba ni tosía; era como si la tierra muriera. Y todos se reunían en la obscuridad»³⁹⁰. El hecho es que, después de la medianoche, desaparece de las crónicas la masa de la población y no tenemos manera de saber a qué se dedicaban hasta la mañana siguiente, en que reaparecen haciendo ofrendas y bailes a la diosa Toci.

Sahagún relata el ritual de la fertilidad y lo narra de esta manera:

Para sembrar las sementeras, ciertos pueblos indios tenían algunas supersticiones. Los sacerdotes se recogían en los templos y se sacrificaban orejas y narices y otras veces sacaban

³⁸⁶ Eliade comenta, respecto a *ochpaniztli*, lo siguiente: «Hemos comprobado que entre los aztecas, la expulsión del año viejo, y al mismo tiempo de todos los males y de todos los pecados, tiene lugar simultáneamente con el sacrificio ofrecido a la diosa del maíz» (ELIADE 1972: 299, 314, 327).

³⁸⁷ SAHAGÚN (2002: I, 148).

³⁸⁸ SAHAGÚN (2002: I, 149).

³⁸⁹ TORQUEMADA (1986: II, 292-295).

³⁹⁰ Códice Florentino (II, 120).

sangre de la lengua y del miembro. Así pedían que fructificasen todas las semillas de la tierra. Decían que el sacerdote principal hablaba con su dios. Luego, mandaba a otros cuatro a comunicar al pueblo lo que el ídolo había dicho. Y siempre concluía esta plática con mandarles que tuvieran comunicación con sus mujeres y, de allí, fuesen a sembrar³⁹¹.

En suma, elementos diversos sugieren que, en algunas ceremonias religiosas, como en las fiestas de la diosa madre, se escenificaban representaciones eróticas y se realizaban prácticas sexuales al amparo de la noche y del consumo de pulque (y quizá de otras sustancias enervantes).

Las fuentes no permiten precisar qué clase de actividades sexuales se practicaban ritualmente, pero algunos elementos sugieren que las ceremonias de *ochpaniztli* seguían una secuencia que iniciaba con un periodo de ayuno y abstinencia sexual, que tenía su momento culminante en la hierogamia de la diosa Toci con el *tlatoani*, seguida por prácticas sexuales de la población, y que finalizaba con actividades de limpieza ritual para conjurar los excesos de energía genésica y erótica invocados en la ceremonia.

Aparecen médicas, parteras, campesinas y prostitutas, oficios primordiales vinculados con la vida, la potencia regenerativa y la pasión. No podemos dejar de considerarlos como estratégicos e insustituibles, de manera real y simbólicamente, para la reproducción social en manos, cuerpos, deseos, saberes y experiencia de las mujeres, junto con la dualidad y la síntesis de lo femenino y masculino.

³⁹¹ SAHAGÚN (2002: I, 149-152).

VII. DE DIOSAS, SACERDOTISAS Y MUJERES TERRENALES

En este capítulo nos adentramos en la importancia de las divinidades femeninas en la cultura mexicana y en algunos de los saberes y oficios que desarrollaron las mujeres. Se dedicaron a la música, la danza, la escritura, la poesía y las artes eróticas, siendo todas estas actividades muy apreciadas, y son a las que, por su relevancia social, religiosa e histórica, desarrollamos en el presente capítulo. Pero también se dedicaron al cultivo de plantas, la preparación de comida, la fabricación de mantas, a la cría de animales y al comercio. Las mujeres humildes venden en los *tianguis*, junto a los hombres, yerbas, leña, axí verde, sal o salitre, tortillas, tamales, atole, cacao listo para beberse, platillos sazonados con chile y tomate, carne cocida, etc. Ellos, en cambio, vendían maíz, pepitas de calabaza, miel, granos de oleaginosas, ollas y esteras³⁹².

Otras labores y oficios prestigiosos fueron la crianza, las labores domésticas, la curación y los cuidados, pero todos son quehaceres de mujeres *macehualtin*, es decir, de las clases bajas. Las curanderas conocían muchos medios para curar las dolencias a base de ungüentos y brebajes, embarrando barro con hierbas molidas, como *xiuhquilitl*, en la cabeza, por mencionar algún ejemplo. Sahagún se refiere a las médicas de esta forma:

La que es buena médica puede curar a los enfermos y por el beneficio que les hace casi vuélvelos a la vida, haciéndoles mejorar o convalecer con las curas que hace; sabe sangrar, dar la purga, echar medicina y untar el cuerpo, ablandar palpando lo que parece duro en alguna parte del cuerpo, concertar huesos, curar las llagas y la gota. Y el mal de ojo y cortar la carnaza de ellos³⁹³.

Están también las mujeres valientes que marchan al lado de los soldados de Tlaxcala y Tlatelolco, y mujeres nobles que «mantienen familia» y son «dignas de ser obedecidas» (nos referimos a la señora principal que

³⁹² En la *Historia general de las cosas de Nueva España* (SAHAGÚN 2002: III, 52) aparecen todas las descripciones de las actividades menores.

³⁹³ SAHAGÚN (1969: 561).

«gobierna y manda como el señor» y que «rige muy bien a sus vasallos y castiga a los malos», como la hija noble que hereda el reino mexicana de su padre Moctezuma el Viejo³⁹⁴).

En cuanto a las habilidades y aptitudes, las mexicas se consideraban mujeres habilidosas, discretas, silentes, ordenadas, limpias, constructoras del orden y armonizadoras de la vida, valores todos muy positivos.

I. DIOSAS

Como ya vimos en el capítulo «Cosmogonía azteca», las deidades mexicas aparecen en parejas, siguiendo el principio de dualidad femenino y masculino de Ometeotl, dios creador del universo y de todo cuanto existe. Los principios cosmogónicos de los pueblos precortesianos recibieron poca atención por parte de los frailes historiadores, pues la complejidad de los símbolos, la diversidad de las versiones y el prejuicio de los mismos religiosos hacia aquellas creencias *extrañas*, hicieron que mostrasen interés únicamente por la información precisa para hacer posible la evangelización. En palabras de Durán, «todas las veces que me pongo a considerar las niñerías en que éstos tenían fundada su fe, y en lo que estribaban, me admiro de ver la ceguedad e ignorancia en que estaban metidos, gente que no era tan ignorante ni bestial como eso, sino hábil y entendida»³⁹⁵.

Bernardino de Sahagún, por ejemplo, dedica sólo unas cuantas páginas al estudio de la teogonía indiana, que supuestamente era el tema del libro tercero de la historia general que escribió. En cambio, los rituales religiosos recibieron mayor atención. Si las escurridizas creencias eran difíciles de comprender y maniatar, las prácticas rituales eran blanco visible que podía ser proscrito. Todos los frailes se adentraron en las ceremonias con mayor o menor profundidad, destacando Durán y, sobre todo, Sahagún, convencidos de que el árbol de la idolatría no estaba talado. Para ellos, era vital conocer los rituales antiguos lo mejor posible: detrás de cada nombre, baile, atuendo, procesión, medicamento o juego aparentemente inofensivo se expresaban creencias profundas, idólatras y perniciosas: «En todo se halla superstición e idolatría: en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las trojes, hasta en labrar la tierra y edificar las casas»³⁹⁶.

³⁹⁴ Véase: SAHAGÚN (2002: II, 584-626); DURÁN (1967: I, 276); MENDIETA (1971: 150); TORQUEMADA (1986: 177, 178 y 299).

³⁹⁵ DURÁN (1967: I, 119).

³⁹⁶ DURÁN (1967: I, 6).

Estas sociedades mesoamericanas están inmersas en un mundo sagrado y religioso que lo trasciende todo en la vida terrena, sus creencias y rituales también lo ocupan todo. Para Rossell, el aspecto sagrado era muy importante, ya que permeaba todas las actividades de la vida cotidiana, como sembrar, cosechar, barrer o momentos cruciales como el nacimiento. Así, las cualidades, funciones, procesos y conductas se personifican en sus dioses y diosas, funcionando como arquetipos. En este sentido, no se llega a ser verdaderamente mujer u hombre salvo imitando a las divinidades: «Todos sus órganos, experiencias fisiológicas y sus gestos tenían una amplia significación religiosa, ya que todos los comportamientos humanos fueron instaurados por los dioses, en el principio de los tiempos, ellos crearon los diversos trabajos, la manera de alimentarse, de hacer el amor, de expresarse»³⁹⁷. Por ello, la feminidad en Mesoamérica se construía a través de los rasgos y características de sus diosas, las cuales presidían o modelaban la vida de las mujeres.

Las más antiguas creencias en torno a las deidades se localizan en el Códice Borgia, que a decir de Rossell es el más representativo de los códices en el aspecto religioso, si bien es cierto que este códice es el más extenso y antiguo de la zona norte de Puebla y sur de Oaxaca, y que ahí se hallan representadas las deidades de la cultura mixteca. Estas deidades pasaron a formar parte del panteón de deidades de la cultura náhuatl. En cuanto al códice, lo integran 14 tiras de piel –posiblemente de venado– de 27 centímetros de ancho y 10 metros de largo, plegado a manera de biombo, constituyendo 39 hojas. Actualmente se localiza en la Biblioteca Apostólica Vaticana, en la ciudad del Vaticano (Italia)³⁹⁸.

Lo que nos atañe aquí del Códice Borgia es que se trata de una fuente primaria para conocer las ocho diosas del pueblo mixteco, las cuales pasaron al panteón mexica, lo que alude a su predominio e importancia. Estas ocho diosas del códice –Tlazolteotl, Chalchiuhtlicue, Itzpapalotl, Xochiquetzal, Chantico, Mayahuel, Mictlancihuatl y Cihuateotl– fueron estudiadas por Rossell³⁹⁹ mediante su análisis iconográfico –correspondiente a sus ropajes, tocados, pulseras, collares, escudos, flechas, contrastándolo con las imágenes de otros códices–, así como el análisis de otras fuentes etnohistóricas y de la historia oral. Con el estudio de estas deidades se refuerza la idea de que las funciones y cualidades de las mismas eran modelos femeninos que influían en la conducta, personalidad y valores de las mujeres en cada momento clave de sus vidas.

Los valores femeninos están vinculados a procesos de creación o de destrucción por entender que la sociedad azteca contiene una concepción dual, por eso los dioses y las diosas pueden presentar atributos y

³⁹⁷ ELIADE (1972: 141).

³⁹⁸ ROSSELL (2003: 99).

³⁹⁹ ROSSELL (2003: 120).

cualidades aparentemente excluyentes, pero que, de acuerdo a esta concepción –y esto es importante remarcarlo–, son opuestos complementarios, necesarios para el cumplimiento de los ciclos y su consecuente restablecimiento del orden y la armonía. Así pues, tenemos diosas de la suciedad y los desperdicios, que también lo son del erotismo, como es Tlazolteotl.

Desde tiempos antiguos se ha comparado el ciclo menstrual con las fases de la luna y cómo éstos gobernaban los períodos fecundos de las mujeres y de las plantas, y los mexicas reconocían igualmente los ciclos de la luna con los ciclos de la mujer. La diosa Tlazolteotl de la basura, el polvo y las inmundicias, diosa de la tierra, entre los/as nahuas, es también de la fertilidad humana, por ello estaba asociada con la luna, la gran parturienta. Tlazoltéotl era una deidad asociada con la zona huasteca, también conocida como «provincia de Pánuco», significa, literalmente, «divinidad de la basura»⁴⁰⁰. Pero el campo semántico de Tlazolli abarcaba, además, el dominio de lo sexual. Por poner un ejemplo, Sahagún, tradujo «anca ie ueli in iz tinexoxopeuililo, anca ie uel in teuhtli, tlazolli ic timilacatzotiaz» como «¿no será posible por ventura apartaros de las borracherías y las carnalidades en que estáis envueltos?»⁴⁰¹.

Tlazolteotl en un principio fue concebida como la madre-tierra en su capacidad inagotable de brindar fruto, y es responsable de los temblores de la tierra. En el Códice Borgia se pudo rastrear iconográficamente imágenes de concepciones telúricas, de la noche, que aluden a las profundidades de la tierra de las que nace todo lo que tiene vida:

Sus ornamentos son variados: un collar de oro, otro de mosaico de turquesa revestido con cascabeles redondos de oro, un pectoral en forma de penca del maguey trabajada con conchas y mosaico de turquesa. Su pulsera es de plumas finas con pinjantes de oro. Su torso está desnudo, luce falda en negro y rojo con el símbolo de herradura y un pedernal dentro que es la convención iconográfica que representa a la luna, la fecundidad, en su fase de cuarto creciente. La cenefa con banda roja, pedernales y puntos negros en fondo azul, sugiere la noche. La pintura facial consta de doble raya negra, ancha y angosta, la pintura corporal es amarilla, característica de las diosas⁴⁰².

Esta diosa es tan compleja que igualmente contiene el arquetipo de la guerrera que se le asocia con su correspondencia del parto, a la mujer que lucha como una guerrera para traer al mundo los nuevos seres. Sin

⁴⁰⁰ SULLIVAN (1974: 8).

⁴⁰¹ *Códice Florentino* (II, 74).

⁴⁰² ROSSELL – OJEDA (2003: 123-124).

embargo, en distintos códices aparece la figura de Tlazolteotl portando *chimalli* o escudo, bandera, flechas, lanzadardos, banda multicolor asociada con la guerra anudada a la cintura y colgajo de plumas de águila, que refieren a la actividad bélica de la mujer⁴⁰³.

En el Códice Laud se la representa embarazada, con las piernas abiertas, en posición de parto. Se asocia la fertilidad de la tierra con la fecundidad de la mujer y, por su función de parir, se vincula a la mujer madura, a quien protege en el embarazo y a su criatura. De esta manera, la madre humana es la representante de la madre tierra, porque «el parto es una versión del mismo hecho ejecutado por la madre tierra, por tanto, la madre humana no hace sino imitar el acto primordial de la vida en el seno de la tierra»⁴⁰⁴.

Tlazoltéotl era también conocida como Ixcuina, nombre que quizás provenga del huasteco con el significado de «señora del algodón»⁴⁰⁵, pues en sus amplias cualidades, es una de las diosas patronas del hilado y el tejido; de hecho, en su tocado aparecen con frecuencia dos husos con malacate e hilo de algodón hilado o sin hilar y con copos de algodón colgando de ellos.

Identificada como mujer la mayoría de las veces, Tlazoltéotl fue señalada como varón en algunos pasajes de los frailes. Su atuendo característico era una banda de algodón en la cabeza con dos husos textiles a los lados, también traía la boca teñida de negro, como las prostitutas y «malas mujeres». La tierra huasteca era una zona productora de algodón; además, era señalada por su clima cálido y fértil, que le ganó el título de Xochitlalpan, «lugar de las flores». Los/as huastecas fueron identificados como un pueblo notablemente erótico. Sus varones no vestían el atuendo típico de los pueblos del centro de Mesoamérica: «Los hombres no traen maxtles con que cubrir sus vergüenzas, aunque entre ellos hay gran cantidad de ropa»⁴⁰⁶. Los autores, especialmente soldados, los denunciaron como un pueblo entregado a la lujuria: «En todas las provincias de la Nueva España otra gente más sucia y mala y de peores costumbres no la hubo como ésta de la provincia de Pánuco, porque todos eran sometidos y se embudaban por las partes traseras, torpedad nunca en el mundo oída... [y eran] borrachos y sucios y malos y tenían otras treinta torpedades»⁴⁰⁷. Menos gráficos,

⁴⁰³ *Códice Borgia* 63; *Códice Laud*, 20, fig., 5 y 6.

⁴⁰⁴ ELIADE (1972: 122).

⁴⁰⁵ SULLIVAN (1974: 12).

⁴⁰⁶ SAHAGÚN (2002: II, 668).

⁴⁰⁷ DÍAZ (2003: B, 385).

los informantes nahuas de Sahagún comentan que los/as huastecas adoraban a Tlazoltéotl, pero que no se confesaban ante ella «porque la luxuria no la tenían por pecado»⁴⁰⁸.

Para Sahagún⁴⁰⁹, Tlazolteotl era la patrona de las parteras y médicas, protectora de las recién paridas y sus criaturas. Es, además, la inventora del baño del temazcal y guía de aquellas que echaban la suerte con los granos de maíz. La práctica de la medicina y de leer la suerte con los granos del maíz se hacía porque los dioses y diosas así lo indicaron: «A ella le dieron [los dioses] ciertos granos de maíz para que con ellos curase y usase en adivinanzas y hechicerías, y así lo acostumbraron hacer hoy en día las mujeres»⁴¹⁰. Valga este ejemplo para ilustrar que, entre los roles de la mujer y su importancia, se desarrollaban como doctoras y adivinatoras. La diosa Tlazolteotl es identificada de la siguiente manera: «Está sentada sobre un sillón con respaldo, y asiento en piel de jaguar, que hace referencia a la jerarquía y poder, a la autoridad y dignidad de mando y, en sentido figurado, a la protectora por extensión, a la madre amorosa que da vida y protege a sus criaturas»⁴¹¹.

Pero en esta diosa aparecen también las cualidades de la sensualidad y los excesos de tipo sexual, a esto alude su nombre de Tlaelcuani –«comedora de cosas sucias», en alusión a que, por ella, «mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados»⁴¹²– como diosa de la basura y de la inmundicia en sentido simbólico. En este aspecto, el Códice Borgia es presidido con el signo del día uno *ocelotl*, que significa que las mujeres nacidas bajo la fuerza de este día serían adúlteras⁴¹³, pues la fuerza dominante de la lujuria provenía de Tlazolteotl:

El polvo y la basura,
las obras de la carne
Tlazolteotl las provocaba, las encendía.
Tlazolteotl las fomentaba.

⁴⁰⁸ SAHAGÚN (2002: I, 328).

⁴⁰⁹ SAHAGÚN (1989: 33).

⁴¹⁰ GARIBAY KINTANA (1965: 25).

⁴¹¹ ROSSELL – OJEDA (2003: 124).

⁴¹² SAHAGÚN (2002: I, 44).

⁴¹³ SAHAGÚN (1969: 372).

Y sólo ella descargaba.
Ella purificaba, aliviaba.
Ella lavaba, bañaba⁴¹⁴.

Como indica López Austin, «los dioses inspiraban y formaban dentro de los hombres y mujeres todas las pasiones positivas como negativas»⁴¹⁵.

Como deidad de vicios y suciedades, según Mendieta, tenía «poder para provocar a la luxuria», pero también para perdonarla, afirma Sahagún. Su nombre significaba diosa «del estiércol o de la basura», indica Torquemada. Le venía muy bien, agrega, pues «¿qué otra cosa podía ser una diosa de amores y sensualidades que una mujer sucia, puerca y tiznada?». Sin embargo, el franciscano reconoció que Tlazoltéotl no era tan «desvergonzada» como Venus, pues los/as indios/as «la adoraban en orden de tenerla propia para el perdón de los pecados carnales y deshonestos, aunque mentían en esto no era tan grave su pecado»⁴¹⁶. Estos religiosos evidentemente se debatían entre la incomprensión, la aceptación y el rechazo a las divinidades, sin dejar de ver y escribir favorablemente hacia ellas, muy a pesar de sus valores y códigos morales.

Además de Tlazoltéotl, hay una larga lista de diosas vinculadas a la creación, la fertilidad, el amor y el orden: Teteoinnan –madre de los dioses–, Toci –abuela de las deidades–, Tonatzin –madre de Quetzalcóatl– y Chiconahui, a su vez diosas de la afectividad, la inteligencia, la fuerza y el valor. Diosas de los partos son, de igual manera, Xochiquetzal; Temazcalteci –para algunos/as críticos/as es la misma Toci–, diosa abuela, madre de dioses, diosa de los baños y relacionada con la guerra, Coacihuatl, Cihuacóatl y Cihuatéotl. Otra diosa de la luna y de la fertilidad es Coatlicue –madre de Coyolxauhqui y de Huitzilopochtli–. Representada como una mujer vestida con falda de serpientes, tiene los pechos caídos simbolizando la fertilidad, un collar de manos y corazones humanos que representan la vida.

La diosa Xochiquetzal, ‘Diosa de flor preciosa o sagrada’, aparece en 44 representaciones del Códice Borgia (entre los/as nahuas ‘Flor de plumas preciosas’), es el arquetipo de la mujer joven, cuando deja de ser niña, en plenitud de su potencial sexual (Anexo 9). Su templo más conocido se localiza en las ruinas de Xochicalco en la región de una de las siete tribus, los/as tlahuicas, de quienes es su diosa. Es la amante divinizada, diosa eminentemente femenina. Su ámbito es la voluptuosidad, la sensualidad, el deseo

⁴¹⁴ LEÓN PORTILLA (1995: 421).

⁴¹⁵ LÓPEZ AUSTIN (1997: 202).

⁴¹⁶ MENDIETA (1980: 87).

sexual y el placer en general, por eso aparece desnuda, situada entre los surcos del maíz, recibiendo lluvia y semen que, desde los cielos, Tláloc arroja sobre la diosa y sobre las tierras de labor⁴¹⁷. Ella simboliza de esta manera, la clásica hierogamia cósmica del Cielo que fecunda a la Madre Tierra. En otra lámina, la diosa aparece envuelta en una de las pocas representaciones abiertamente eróticas de los códices pictóricos del centro de Mesoamérica. En el medio de la imagen aparece un joven, probablemente el dios Xochipilli. A su derecha Xochiquétzal, desnuda, ésta lo incita. En correspondencia, él le acaricia los senos. A la izquierda, otra imagen de Xochiquétzal, esta vez vestida, castiga al joven, jalándole los cabellos. Así Xochiquétzal suscita, a la vez que castiga, los comportamientos sexuales⁴¹⁸.

Fue honrada especialmente por las parteras, pero también rige la esfera del canto, la danza –de hecho, en los Códices Borgia y Vaticano la acompañan figuras danzantes–, el juego, la alegría, las flores y todo lo que es hermoso. Preside las actividades artísticas de hombres y mujeres, siendo la patrona de los pintores, bordadoras, tejedoras, escultores y plateros⁴¹⁹. Es patrona de las mujeres pintoras que ejercían como *tlacuilo*, y de las mujeres *ahuianime*, compañeras de los guerreros solteros. Como representante de estas alegradoras, ella fue la gran seductora, la ramera que tentó al casto Quetzalcóatl⁴²⁰. Según algunas críticas, la diosa representaba el pecado de la primera mujer (comentario que, ciertamente, podría estar influenciado por las creencias cristianas del autor)⁴²¹. Deidad por excelencia de las hilanderas, tejedoras y bordadoras, Xochiquétzal les transmitió su afición por el placer sexual: «Decían que las mujeres labranderas eran casi todas malas de su cuerpo»⁴²².

Su culto se practicó en diversos pueblos mesoamericanos⁴²³. Asociada también al algodón y al trabajo textil femenino⁴²⁴, fue probablemente la deidad patrona de los/as tlalhuicas, un pueblo náhuatl que

⁴¹⁷ *Códice Borgia* (lám. 28).

⁴¹⁸ *Códice Borgia* (lám. 59).

⁴¹⁹ DURÁN (1967: I, 145).

⁴²⁰ DURÁN (1967: I, 14).

⁴²¹ *Códice Telleriano Remensis* (pp. 23-237).

⁴²² SAHAGÚN (2002: I, 236).

⁴²³ CARRASCO PINZANA (1979: 146-147).

⁴²⁴ *Códice Telleriano Remensis* (pp. 236-237).

vivió en las tierras calientes del hoy estado de Morelos, y que, como el pueblo huasteco, eran productores de algodón⁴²⁵. Xochiquétzal fue identificada con la juventud y con la maternidad temprana. «La figura de esta diosa Xochiquetzal era de una mujer moza», escribió Durán⁴²⁶. Su nombre significa, según el dominico, «plumaje de rosas». En la actualidad, algunos/as estudiosos/as la conocen como «la de flores y plumas preciosas»⁴²⁷. Su atuendo se distingue por su corona de flores o por un tocado con plumas erguidas.

Esta deidad cuenta con una presencia notable en los relatos míticos nahuas, asociada a las deidades creadoras. En los tiempos primordiales, aparece como esposa del ser humano inicial⁴²⁸. Otra narración indica que Xochiquétzal era mujer de Tláloc, señor de las lluvias, hasta que «la hurtó Tezcatlipoca y la llevó a los nueve cielos y la convirtió en diosa del bien querer»⁴²⁹. Asimismo, se cuenta que cierto día Quetzalcóatl diseminó su semen sobre una piedra:

De ahí nació el murciélago, al que enviaron los dioses que mordiese a una diosa que ellos llaman Suchiquezal, que quiere decir rosa, para que le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femenino y, estando ella durmiendo, lo cortó y lo trajo delante de sus dioses, y lo lavaron y del agua que de ello derramaron salieron rosas que no huelen bien⁴³⁰.

El relato explica cómo las flores fueron llevadas al mundo de los/as muertos/as para que obtuvieran buen olor.

Pero la edad no constituye un obstáculo para el reconocimiento y el prestigio de las deidades. Es el caso de diosas como Llamatecuhtli o Cihuacoatl, diosa vieja de la muerte y de la oscuridad, identificada con la guerra y con la muerte, el cielo estrellado —de hecho, pudo haber personificado la Vía Láctea— y la terminación del ciclo de 52 años. Esta diosa era temida por el pueblo azteca por identificarse con las fuerzas de la noche. El templo donde se veneraba se llama *trillan* ‘oscuridad’.

⁴²⁵ ALCINA FRANCH (1991: 75-79), SULLIVAN (1974: 17).

⁴²⁶ DURÁN (1967: I, 152).

⁴²⁷ *Idem*.

⁴²⁸ *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (p. 27).

⁴²⁹ MUÑOZ CAMARGO (1978: 203).

⁴³⁰ *Códice Magliabechiano*, f. 62.

Diosas de la noche pero no temidas son Ayauhteotl, diosa de la bruma y la neblina, asociada a la vanidad y la fama, a la que sólo se la ve por las mañanas o por las noches, y Xitlali, diosa de las estrellas, del lucero del triunfo y de la esperanza⁴³¹.

Chantico, diosa del fuego, llamada también Cuaxolotl, es diosa de Xochimilco. Era especialmente venerada por los lapidarios, cuyo gremio procede de este lugar. Según la leyenda, el dios creador Tonacatecuhtli la convirtió en perro porque comió un pescado asado en el tiempo de ayuno anterior a un sacrificio. Chantico, que está en el lugar correspondiente a Tonatiuh, dios solar en la serie de los regentes del *tonalpohualli*, es la diosa del fuego –y por extensión, de los volcanes, de los fuegos en el corazón, del hogar y de la estufa–, y aparece vinculada al dios solar, por lo que es posible que el intercambio de regencias entre unos y otras sea parte de esta concepción dual⁴³². Los intérpretes relacionaban a Chantico con Mictlantecuhtli, al ser representante del fuego volcánico oculto en la tierra. Diosa del fuego celeste y de los volcanes es, igualmente, Chicomecoatl, a su vez diosa del maíz nuevo y de los alimentos.

Otra diosa apreciada era Mayahuel, representada siempre dentro del maguey. Patecatl es el dios de la tierra, de las medicinas, creador del peyote y esposo de Mayahuel. Juntos crearon el pulque, bebida mágica, jugo de la planta de maguey. El pulque, mucho más que una bebida intoxicante ritual, constituía una parte integral de la vida azteca y de su cosmología: era identificado con las almas de los guerreros muertos y el cielo nocturno astral.

Otras diosas son Malinalxochitl, la hechicera y diosa de las serpientes, escorpiones e insectos del desierto. Esta diosa es equiparada, de alguna manera, a dioses varones relacionados también con serpientes, como Quetzalcóatl y Mixcoatl. Ilancueye, diosa representada infinitas veces, es la esposa del dios celeste Iztac. Los hijos de esta primera pareja son considerados, según la tradición transmitida por Mendieta, como los ancestros de las siete tribus mexicanas. Sin embargo, el séptimo hijo Quetzalcóatl, nació de Chimalmatl, otra mujer, y no de Ilancueye. La pareja formada por Ilancueye e Iztac se dice residía en Chicomoztoc, que se refiere como lugar de origen de las tribus⁴³³.

Pareja de dioses son también Mictlantecuhtli –dios de la muerte, uno de los que sostiene los cielos– y su esposa Mictlancihuatl o Mictecacihuatl, que rige en igualdad de condiciones el inframundo, el Mictlan, el noveno o el más profundo de los lugares subterráneos. El señor y la señora de infierno tienen cierta importancia durante los sacrificios humanos, y aparecen representados en los códices como esqueletos o una

⁴³¹ LÓPEZ AUSTIN (1997: 140-147).

⁴³² SPRANZ (1973: 314-317).

⁴³³ MENDIETA (1971: 145).

calavera simbolizando la muerte⁴³⁴. Los dioses, a pesar de ser temidos, no se consideraban negativos, sino *necesarios* en la dualidad y orden del cosmos. En el caso de Mictlancihuatl se ve claramente: la gran Madre Tierra se manifiesta en forma de doble fuerza: por un lado, es creadora y, por otro, destructiva. La fuerza que engendra está permanentemente creando, dando vida y generando. La fuerza destructiva o desintegradora busca, en todo momento, destruir para dar origen de nuevo a la vida. De esta manera, se iniciaba el eterno ciclo de la vida y la muerte.

Chalchiuhtlicue, la de la falda de jade, es la diosa del agua corriente, considerada en los mitos como la señora de la cuarta edad cósmica prehistórica o cuarto Sol⁴³⁵, que se designa con la fecha *nahui atl* ‘cuatro aguas’, y que aparece en el Códice Bolonia con color azul en los brazos y piernas (su color corporal es amarillo, un color frecuente en las figuras femeninas). Temida por los/as antiguos/as mexicanos/as por ser la causante de las tempestades, se la representa, como a su esposo Tlaloc, brotando de ella fuertes corrientes de agua, de las que provienen los peligros que acechan a los nacidos bajo los signos presididos por estas deidades.

Entre las deidades más extrañas y temibles estaba Iztpapalotl –«mariposa de obsidiana»–, reina de Tamoanchan, de las *tzizimimes* y patrona de las *cihuateteos*. En los cantares reunidos por Sahagún se llama a Itzapapalotl, en el canto Teteuynan, «nuestra madre la diosa de la tierra». Se la representa en forma de insecto con alas guarnecidas de cuchillos con pedernal y garras de animal de rapiña.

Cihuateotl es la deidad de las mujeres muertas en los partos. Aparece representada en el Códice Borgia con instrumentos de sacrificio en una mano y en la otra una escoba. Por ella, las mujeres muertas en el parto son las *cihuateteos*. Para los frailes y nativos, algunos de sus temores lo representan estas deidades femeninas, madres fracasadas que, convertidas en demonios de la noche, rondaban los poblados durante el *nemontemi* para llevarse a los/as recién nacidos/as o hacerlos enfermar. Por tanto, sus madres les protegían en el interior de las casas para evitarles cualquier mal que estas deidades pudieran infligirles. Sahagún menciona en el Códice Florentino que, durante el *nemontemi*, «la gente se limitaba a quedarse recostada en sus casas»⁴³⁶.

Durán refiere que en los ritos de enterramiento de las mujeres muertas durante el parto se exigía que su cuerpo fuese retirado de su casa a través de un agujero abierto en la pared trasera, ya que retirarla por la

⁴³⁴ *Códice Laud*, lámina 46.

⁴³⁵ Como se ha referido, esa cuarta edad, Sol de agua, uno de los intentos de crear el mundo.

⁴³⁶ *Códice Florentino* (libro IV, f. 62).

puerta replicaría el alumbramiento vaginal que había sido incapaz de realizar⁴³⁷. Las casas sin ventanas representan otros encierros más naturales, como el útero, las cuevas mesoamericanas de las que emergieron los mitos de origen. *Calli* es uno de los cinco signos asociados con el oeste, la dirección del ocaso, del frío y de la oscuridad, y una dirección también asociada a las mujeres: el oeste era nombrado como el *cihuatlampa*, «hacia las mujeres», lugar de morada de las cinco *cihuateteos* que ostentaban nombres calendáricos –casa, águila, lluvia, venado y mono–. Ahí habitaban las almas de las mujeres que habían muerto en su primer parto con el feto todavía en el útero, siendo incapaces de emerger de su «casa original»⁴³⁸. También estaban las *tzitzimime*, estrellas o constelaciones en los cielos que, bajo ciertas circunstancias, eran considerados funestas. Durante los eclipses de sol se creía que descendían a la tierra para devorar a los seres humanos, considerados visibles a través del oscurecimiento de los cielos.

II. SACERDOTISAS

Ser sacerdotisa o servir en un templo supone un gran prestigio social. La primera participación y protagonismo de una mujer sacerdotisa fue durante el peregrinaje y fundación de su ciudad. Un informante indígena leyó la lámina IV (fig. 2) del *Códice Boturini*, donde se observan las figuras de cuatro personajes caminando, siendo uno de ellos una mujer –llamada Hermana Mayor– a partir de la cual los frailes escribanos tradujeron al náhuatl de la siguiente manera:

catepan yn ovalpeuhque
 yn otlica ympan oaçico yn
 tlatlacatecolo
 vey comitl ytlan huehuetztoque
 yvan cequintin mizquitl ytzintla
 vehuetztoque
 yehuantin yn quintocayotia
 mimixcova
 (quimilhuia quintocayotia)
 yn ce tlacatl ytoca xiuhneltzin
 ynic ome ytoca mimitzin

⁴³⁷ DURÁN (1967: I, 46).

⁴³⁸ DURÁN (1967: I, 229).

yniqu ey in çivatl ynveltiah
occeppa oncan oquinnotz in diablo
(in inteouh) in huitzilopochtli
quimilhui. (yn azteca)
Xiqui (f. 5 v) monanacan yn
veycomitl yntlan cate
Yehuantin yacachto tequitizque.

Después emprendieron la marcha.
En el camino sobre ellos llegaron
los hombres-búhos,
cayeron junto a la biznaga,
y algunos cayeron al pie del
mezquite.
A ellos los llaman Mimixcoas.
La primera persona se llama
Xiuhneltzin.
La segunda se llama Mimitzin.
La tercera, la mujer, es
su hermana mayor.
Otra vez allí habló
(su dios),
les dijo (a los aztecas):
Atrapen a los que están junto a
las biznagas.
Ellos primero pagarán el tributo.

Auh ca niman oncan oquincuepilli
yn intoca yn azteca
oquimilhui.
In axcan aocmo amotoca yn amazteca
ye ammexica.
Oncan oquinnacazpotonique
ynic oquicuique yn intoca yn mexica
yvan oncan oquimmacac yn mitl

yvan tlahuitolli yvan
chitatli yn tlein aco yauh huel
quimina (tlamina) yn mexica⁴³⁴.

Y luego allí les cambió
su nombre a los aztecas.
Les dijo:
Ahora ya no os llaméis Azteca.
Ya sois Mexica.
Allá les emplumaron las orejas.
Así tomaron su nombre los
mexicas.
Y allá les dio la flecha, el arco
y la red⁴³⁵.

Como se ve en el pasaje, esta mujer desempeña un papel igual de importante que el de sus acompañantes varones durante la migración en busca del lugar prometido para edificar y fundar: líderes que van guiando a su pueblo en esta trascendente experiencia, a quienes habla su dios e indica lo que tendrán que hacer para convertirse en poderosos gobernantes y para cobrar tributo. Les entrega la flecha, las redes y les dice cómo deberán nombrarse de ahora en adelante: *mexicas* será su nombre.

Siguiendo el ejemplo de la Hermana Mayor, muchas mujeres se convertían en sacerdotisas. Desde pequeñas, las madres prometían a sus hijas al servicio del templo, llevándolas a presentar con el *quacuilli*, que era el encargado. Las niñas llevaban con ellas una escoba para barrer, incensario de barro e incienso copalli blanco. Presentaban todo esto al principal y éste le pedía a la madre que tuviese mucho cuidado y que las criase bien,

de veinte en veinte días, teniendo cuidado de llevarla al *capulco* o parroquia de su barrio, que lleve aquella misma ofrenda, escobas y copal, para quemar en los fogones de la iglesia. Aquella niña, desde que llegaba a la edad de discreción informada por su madre cerca del voto que había hecho, ella misma se iba al templo donde estaban las otras doncellas [...] y siempre estaban en el templo bajo el regimiento de las matronas que criaban a las doncellas⁴³⁹.

Las niñas eran, pues, educadas en los ritos a los dioses, ya que esta labor no era exclusiva de los varones.

⁴³⁹ SAHAGÚN (1969: 178).

También es cierto que existían sacerdotisas principales encargadas de participar en los ritos y servicios en los templos, como la *cihuaquacuilli*, que tenía la misión de proveer todo lo que se pudiera ofrecer en la celebración de la diosa Toci, sobre todo flores y cañas de humo; y en el *calpulli* de Atenchicalcan tenía la labor de barrer y poner el fuego. Pero esta misma acción de barrer y de que no faltase el fuego en los fogones del templo la hacían los hombres educados y doctrinados por los sacerdotes en los templos, que los disciplinaban para que viviesen bien y no fuesen traviesos. A estos varones se les llamaba *tlamacazque*, y debían, además, tañer los caracoles, pitos y trompetas. A los mancebos que estudiaban en el *calmecac* –escuela de la nobleza mexicana– se les enseñaba sobre las divinidades, ceremonias y ritos practicados desde antiguo, y a hacer la tinta con que se teñían los sacerdotes cada día. Debían acudir al monte por ramas de laurel y puntas de maguey. Tenían la tradición de hacer juramento para hacer valer su palabra y compromiso para con los dioses y obligarse de esta manera a cumplirlo: «¡Por vida del Sol y de nuestra señora la Tierra!, y luego tocaba con los dedos en la tierra y llegábalos a la boca y lamíalos, y así comía tierra haciendo juramento. Cuando por alguna necesidad alguno demandaba a su dios ayuda, hacía voto y juramento de hacer tal cosa por su servicio y cumplirlo⁴⁴⁰».

Ciertas sacerdotisas de los templos escuelas *telpochcalli* cumplían, al parecer, funciones sexuales religiosas. Sahagún explica que en las fiestas de *huei tecuhihuítl* se realizaba una danza iniciada al anochecer y se terminaba a la media noche: «Iban las mujeres muy ataviadas, con ricos huipiles y naoas y labrados de diversas labores y muy costosos, los hombres andaban también muy ataviados y los mancebos que habían hecho alguna cosa señalada en guerra, llevaban unos bezotes redondos, como un círculo, con cuatro circulillos en cruz⁴⁴¹». Continúa el escrito añadiendo que había unos jóvenes con antorchas o teas que cuidaban la honestidad de los danzantes para que nadie sonriera, mirase o tocase a ninguna mujer, pues ellas eran jóvenes dedicadas a la escuela del templo. Sin embargo, al terminar el baile, los nobles hablaban a las *tlayacanque* –guías, sacerdotisas que dirigían y cuidaban a las jóvenes estudiantes– para que les dejaran algunas de las muchachas a cambio de obsequios y comida. Asimismo, los *teachcahuan* –jóvenes con mando militar en el *telpochcalli*– se citaban en secreto con las jóvenes sacerdotisas con quienes habían bailado: «Quizá va a esperar [a la citada] en su hogar; o quizá la cita en algún otro lugar. Así comían en secreto. Y la mujer sólo sale en la noche; pasa [con él] la noche; sólo sale cuando la noche está avanzada»⁴⁴².

⁴⁴⁰ SAHAGÚN (1969: 167-168).

⁴⁴¹ *Idem.*

⁴⁴² Texto náhuatl traducido al español por LÓPEZ AUSTIN (1985: 126-131).

Este interesante pasaje sugiere, en principio, que las estudiantes sacerdotisas del *telpochcalli* serían compañeras sexuales de los jóvenes del mismo templo escuela que, como antes vimos en las crónicas de los frailes, gozaban de ciertas licencias en su comportamiento sexual. Por su parte, también el padre Durán describe la forma ritualizada en que mancebos y mozuelas eran llevados a los *cuicacalli* –escuela de los bailes–, de cómo era vigilada la danza nocturna para «que entre ellos no hubiese ninguna deshonestidad, ni burla, ni señal de ella», de cómo eran castigados «ásperamente» quienes aprovechaban la ocasión para trabar «malos conciertos» y de cómo, sin embargo, «había algunos que, guiados por su mala inclinación, acabados los bailes y dejando durmiendo a los demás, salían con mucha cautela e iban a la casa de la que se había aficionado»⁴⁴³.

El texto de Sahagún habla, en cierta forma, de comercio sexual en el *telpochcalli*, puesto que, como hemos visto, unos hombres nahuas, pertenecientes a la nobleza, ofrecían regalos y comidas a las sacerdotisas dirigentes a cambio de pasar la noche con algunas de sus alumnas. El pasaje es único y arroja una luz en verdad muy distinta sobre la forma de vida de parte de las sacerdotisas que, en otros momentos, fueron elogiadas por los frailes.

Debemos señalar, sin embargo, que la traducción castellana de Sahagún sobre estas maneras de erotismo religioso es menos nítida que la versión náhuatl. Como sea, el texto náhuatl señala que los nobles solicitantes ofrecían comida y otros obsequios a las dirigentes del templo. ¿Podemos relacionar esta comida con el pasaje donde Durán indica que una de las tareas de las mujeres consistía, justamente, en hacer cada mañana de comer para el ídolo y los ministros del templo de aquello que de limosna recogían? La evidencia es frágil, pero de confirmarse mostraría que las mujeres del *telpochcalli* no eran tan vírgenes –o las prostitutas no tan desvergonzadas– como querían los frailes, y estos obsequios forman parte del ritual de dar y recibir simbólicamente cada cual algo, como preludios al encuentro erótico⁴⁴⁴.

Para Dávalos, en las versiones náhuatl y castellana de estos bailes nocturnos realizados el mes de *huel tecuhíhuatl*, encontramos con sorpresa que, en una parte del texto náhuatl, se apunta que esas muchachas danzantes eran *maauiltia*, *auienime*, «mujeres ligeras» y «putas»⁴⁴⁵. ¿Es posible que las mujeres alegres, las prostitutas, hubiesen sido alumnas del *telpochcalli*? Esto obedece a que toda relación erótica fuera del vínculo matrimonial era sospechosa de prostitución por parte de los frailes, y rompía con sus esquemas morales, donde el único referente de estos tipos de encuentros era la prostitución.

⁴⁴³ DURÁN (1967: I, 189-192).

⁴⁴⁴ DURÁN (1967: I, 189-192).

⁴⁴⁵ Texto náhuatl traducido al español por LÓPEZ AUSTIN (1985: 126-131).

Aquí las opiniones de los religiosos eran discrepantes. En un extremo, De las Casas negó cualquier evento ritual lascivo, mencionando un comportamiento cargado de modestísima y religiosísima honestidad de que en todas sus fiestas, ceremonias, ritos, sacrificios y pascuas usaban: «Ya está dicho que ningún acto deshonesto, ni cosa fea o indecente y en que se ofendiese la razón natural, en todas sus fiestas y sacrificios se hallara, sino toda la templanza, todo orden, reposo, modestia, sosiego, gravedad, silencio, lágrimas, mortificación, devoción, simplicidad y humildad»⁴⁴⁶. Seguro que estos varones se debatían entre la idealización de los/as indígenas, como seres ingenuos y sencillos, y la demonización, concibiéndolos como seres peligrosos, practicantes de sacrificios humanos, sensuales, muy religiosos y ritualistas, siendo incapaces, por tanto, de percibirlos en una dimensión más natural, humana, imposible de dialogar con la alteridad.

Torquemada llegó a la conclusión siguiente: «No se sabe, ni yo he entendido por mucho que lo he procurado, que estos sacrificios se mezclasen, estos días festivos, con cosas deshonestas, porque en ellos no las usaron los indios»⁴⁴⁷. Asimismo, Motolinía describe gráficamente los terribles cultos nocturnos y diabólicos, pero nada dice de comportamientos *desvergonzados*, afirmando lo siguiente: «Dan voces, cantan y bailan, tañen atabales, bocinas, cornetas y caracoles grandes en especial en las fiestas de sus demonios»⁴⁴⁸.

Creemos que estos santos varones se contradicen entre sí y con ellos mismos, pues tanta sensualidad ritualizada para celebrar a sus dioses/as se les escapa a la imaginación y buenas costumbres, rebasando su capacidad de entendimiento y de comprensión. Son costumbres cargadas de hazañas, violencia, deseos y deficiencias de los seres humanos, universo cercano y distante que intentan descifrar. En estos relatos se encuentran emociones que no logran acomodar en ese mundo íntimo y sagrado de los hombres y mujeres comunes, reyes, sacerdotisas y guerreros. Sin embargo, gracias a ellos y a su deseo de conocimiento para evangelizar a los pueblos indígenas, tenemos conocimientos de estas fiestas y ritos, que de otra manera no hubiese sido posible.

III. LAS TLACUILOS

⁴⁴⁶ DE LAS CASAS (1967: II, 290).

⁴⁴⁷ *Idem.*

⁴⁴⁸ MENDIETA (1971: 104).

A lo largo de esta investigación hemos demostrado que, en la sociedad mexicana, es esencial vincular el poder político con el religioso. Esto se refleja en la escritura náhuatl, el arte, la arquitectura, los murales y las esculturas. Sin embargo, los cánones estilísticos no son los mismos, irán cambiando poco a poco, con la importancia y presencia de los gobernantes. El arte dedicado a representar las fuerzas propiciatorias de la armonía del cosmos empezó a representar a los soberanos, surgiendo nuevas formas pictográficas dedicadas a exaltar su poder y describir sus hazañas. Igual sucedió con la arquitectura, encontramos en el diseño de las ciudades nuevos elementos: al lado de los monumentos y plazas consagrados al culto religioso se edificaron palacios erigidos al ejercicio del poder real, edificios destinados a ser habitados por la nobleza, otros más cumplían funciones administrativas. Las tumbas de los gobernantes o estelas labradas con el rostro de soberanos y sacerdotes también coincidieron con esta exaltación y difusión del poder político de gobernantes.

Se puede ver que sobresalen en altorrelieve o en pinturas sobre los muros de las pirámides escenas de escribas o *tlacuilos* desarrollando su oficio en los aposentos reales, frente a los soberanos, esto sugiere que el hecho de dibujar los acontecimientos sobresalientes del cosmos o del mundo terrenal en los códices era una acción sagrada, por eso son los encargados de officiar las grandes ceremonias religiosas, siendo los intermediarios de los dioses en la tierra, los encargados de transmitir el mensaje de los designios divinos. Algunos de los códices más bellos que se conservan, con representación plástica estética de la figura humana y de animal, corresponden a la cultura maya, presentando sus jeroglíficos unos trazos finos y elocuentes. Entre los/as aztecas, los textos nahuas que describen al *tlacuilo* lo elevan a la categoría de sabio, es el conocedor del pasado, es señalado como el «tea que no ahuma», es luz brillante y encarnación de la sabiduría de su pueblo, el que conserva y comunica los secretos contenidos en los libros pintados, el que explica lo que ocurre en la tierra, es guía y maestro de los seres humanos, es además sacerdote.

El prestigio y cualidades de los *tlacuilos* se debe a que tienen la tarea de iluminar y hablar de lo oculto, en esto radican sus conocimientos, acumulan un saber que se adquiere con disciplina, austeridad y estudio en las escuelas del *calmecac*. Se diferencia del chamán en que éste entra en trance y en comunicación con lo sobrenatural.

Los escribas, de alguna manera, realizan actividades de administración del reino. Conforme éste se iba haciendo más complejo, necesitó que los escribas se dividieran por especialidades, dedicándose unos a registrar las hazañas del *tlatoani*, otros de las obras hidráulicas, otros de la cuantía de la población, de los tributos, de los calendarios religiosos y agrícolas, del reclutamiento del ejército, de la distribución de la tierra, de la organización del tributo, etc. Es decir, que el desarrollo de la escritura y la especialización de los *tlacuilos* es una consecuencia directa del desarrollo y complejidad que adquirió el poder político y el aparato administrativo que lo produce. Así lo confirma Fernando Alva Ixtlixochitl, historiador mestizo del siglo XVI, señalando que sus antepasados:

Tenían para cada género sus escritores, unos que trataban de sus Anales, poniendo por su orden las cosas que acaecían en cada un año, con día, mes y hora. Otros tenían a su cargo las genealogías y descendencias de los Señores, Soberanos, personajes de linaje [...] Unos tenían cuidados de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de las ciudades, provincias, pueblos y lugares y de las suertes y repartimientos de las tierras [...] Otros de los libros de las leyes, ritos y ceremonias que usaban en su infidelidad; y los sacerdotes de los templos de sus idolatrías [...] de las fiestas de sus falsos dioses y calendarios. Y finalmente los filósofos y sabios que tenían entre ellos, estaba a su cargo pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban, y enseñar de memoria todos los cantos que [conservaban] sus ciencias e historias⁴⁴⁹.

Se hace evidente en la cita anterior la especialización que adquirió la manera de hacer los registros la sociedad azteca, así como el pensamiento asimilado de Alva Ixtlixochilt, al referir las prácticas religiosas como las idolatrías de «sus falsos dioses». Es importante resaltar la distinción que hace cuando menciona «los que tenían a su cargo pintar las ciencias» y los que se dedicaban a «enseñar de memoria todos los cantos [que transmitían el saber acumulado] de sus ciencias e historias». Esta diferencia que establece entre los registros pictográficos y la memorización de los cantos que transmitían, de lo escrito en los códices, nos remite a que el discurso oral estaba mezclado con el discurso pictográfico, sin que el primero obrara con independencia del segundo, favoreciendo la aparición del personaje encargado de decirlo de manera oral, frente a un público más amplio a través del lenguaje oral, proporcionándole fuerza expresiva, matiz y colorido. Un informante de Sahagún lo expresó de la siguiente manera: «Inaiamo teyollipan in aiama teiollo quinamiqui, in aiama teiollo contoca [...] in aiama teiolloitlan quiça, teiollo ipan yauh tlàtollì» («Lo que todavía no está en el corazón, lo que el corazón no sigue todavía, lo que no sale todavía del corazón, la palabra va al corazón»⁴⁵⁰). Así, el oficio de *tlacuilo* podía consistir solamente en dibujar la historia en alguna superficie o bien pintar y recitarla. Por esa razón se distinguía a los pintores-relatores de los que se dedicaban exclusivamente a cantarla y danzarla, ya que repetían de manera oral al resto de la población, de acuerdo con la ocasión, la transmisión de dichos eventos donde en ocasiones se requería a ambos especialistas.

Bien, lo que en esta investigación también nos interesa del *tlacuilo* es que podía ser un hombre o una mujer (Anexo 10). Al comienzo de este capítulo ya hemos hablado de Xochiquetzal⁴⁵¹ ‘flor de Quetzal,

⁴⁴⁹ ALVA IXTLILXÓCHILT (1985: I, 527).

⁴⁵⁰ *Códice Florentino* (libro IV, cap. 32).

⁴⁵¹ El Códice Borgia tiene 44 representaciones de la diosa Xochiquetzal (SELER 1963).

flor preciosa’. Bajo su signo se encuentra el arquetipo de la mujer en plena potencia sexual, ella es la representación de la amante divinizada, figura eminentemente femenina. Su esfera de acción está en el juego, el canto, la danza, la alegría, las flores y, en un sentido amplio, en todo lo que es hermoso sobre la tierra, por eso mismo preside la actividad artística de mujeres y hombres, siendo la patrona de bordadoras, tejedoras, escultores, plateros y pintores o escribanos, pues las mujeres pintoras que ejercían la profesión de *tlacuilo* se dedicaban a escribir como oficio⁴⁵².

Los *tlacuilos* –hombres y mujeres– eran hábiles en el dibujo, son los que pintan escribiendo o los que escriben pintando. Esta definición engloba al que pinta, escribe y posee sabiduría en su corazón, ya que, para pintar, primero hay que dialogar con el corazón. Desde infantes se les enseñaba el conocimiento profundo de su lengua y cultura. El hombre o mujer *tlacuilo* pintaba los códices⁴⁵³ y los murales, por ello debía conocer las diversas formas de representación, así como de la mitología, tradiciones y cosmogonía. Llevaban los registros de la vida, desde las genealogías de los gobernantes y sus hazañas, el origen del universo y sus ciclos, hasta la diversidad biológica, las grandes ceremonias y celebraciones. Este oficio se realizaba sobre distintos soportes como la piedra, el cuero, los murales, el amate (corteza de árbol) o tela de algodón tejida en telar de cintura, así como tintas negra y roja para las pinturas y glifos. Y quizá en algunos casos, papel de maguey. Los códices se guardaban, doblados a manera de biombos, en *amoxicallis* (*amoxitli* ‘libro’, y *calli* ‘casa’) o casas de códices. En los mercados ofrecían también sus servicios a través de realizar pintura corporal, decorando con figuras la piel de hombres o mujeres que lo solicitasen. Este gusto estaba muy difundido entre los/as nahuas, pero solamente con fines ceremoniales y guerreros. Motolinía refiere en este sentido lo siguiente:

Cuando habían de bailar en las fiestas solemnes, se pintaban y se tiznaban de mil maneras: y para esto el día que había baile, por la mañana venían luego pintores y pintoras, al tiánguez, con muchos colores y sus pinceles, y pintaban a los que habían de bailar los rostros, y brazos y piernas de la manera que ellos querían o como la solemnidad y ceremonia de la fiesta lo requería, y así embijados y pintados se iban a vestir diversas divisas y de esta manera se pintaban para salir a pelear, cuando tenían guerra o había batalla⁴⁵⁴.

⁴⁵² *Códice Tellerino Remensis y Códice Vaticano.*

⁴⁵³ ROSSELL (2003: 32).

⁴⁵⁴ MOTOLINÍA (1971: 42).

Veremos un poema traducido por León Portilla del náhuatl, llamado *Tlacuilo*, donde se describe este oficio y sus riesgos, ya que la o el buen *tlacuilo* es aquel que no solamente necesita una sensibilidad y habilidad pictográfica, sino quien es capaz de establecer un vínculo espiritual con los dioses y diosas para poder relatar los sucesos, arte que sintetiza una postura ética y estética del que la ejerce para su buen fin:

El pintor: la tinta negra y roja,
artista, creador de cosas con el agua negra.
Diseña las cosas con el carbón, las dibuja,
prepara el color negro, lo muele, lo aplica.
El buen pintor: entendido, Dios en su corazón,
diviniza con su corazón a las cosas,
dialoga con su propio corazón.
Conoce los colores, los aplica, sombrea;
dibuja los pies, las caras,
traza las sombras, logra un perfecto acabado.
Todos los colores aplica a las cosas,
como si fuera un tolteca,
pinta los colores de todas las flores.
El mal pintor: corazón amortajado,
indignación de la gente, provoca fastidio,
engañador, siempre anda engañando.
No muestra el rostro de las cosas,
da muerte a sus colores,
mete a las cosas en la noche.
Pinta las cosas en vano,
sus creaciones son torpes, las hace al azar,
desfigura el rostro de las cosas.

De las amantecas –mujeres originarias de Amantla– se dice que adoraban a distintas deidades que auspiciaban el desarrollo de ciertas habilidades como pintar, tejer, bordar; de tal manera que, en ciertas ceremonias, se juntaban las mujeres del barrio de Amantla engalanadas con afeites y atavíos de las diosas⁴⁵⁵, llevaban a sus hijas para que «aprendieran a bordar, que pudieran pintar y que matizaran bien el color de las

⁴⁵⁵ LÓPEZ AUSTIN (1980: II, 207).

plumas o del conejo»⁴⁵⁶, y de esta manera, solicitar los beneficios de tal devoción y obtener las habilidades necesarias.

Para Rodríguez Shadow⁴⁵⁷, en cambio, el *tlacuilo* era un oficio predominantemente masculino, ya que era un oficio que requería de conocimientos especializados que se aprendían en el *calmecac*, pero que efectivamente algunas mujeres fueron instruidas para servir como ayudantes de *tlacuilo*. Como ejemplo refiere que en el Códice Telleriano-Remensis existe una pictografía que representa a una mujer realizando una pintura, y se conoce también que Huitzilíhuitl tuvo de amante a una *tlacuilo*⁴⁵⁸. No obstante esta afirmación de María Rodríguez que alude a la imagen del código, lo cierto es que solamente se observa a una mujer trabajando, es decir, haciendo un registro como *tlacuilo*, y no se puede apreciar que ejerza un rol de subordinación frente a un varón con alto rango de *tlacuilo*, ya que solamente aparece la figura femenina.

Muchos de los saberes y habilidades bien pudieron desarrollarlos las mujeres en los templos, con las familias, en las escuelas, o bien en la transmisión de las historias y relatos orales sobre el origen del cosmos y de todas las cosas, o posiblemente empezar como ayudante y trascender con el tiempo a un estatus de maestría y responsabilidad, resultado de su disciplina, dedicación y trabajo, pero todo esto son especulaciones que no podemos negar, ni dar como ciertas. Lo que es evidente es que ahí están las imágenes de mujeres *tlacuilos*.

IV BAILARINAS

En el contexto memorial indígena, en el que el *sentir* es el elemento esencial de la cognición, el recuerdo –como bien expresa la etimología de la palabra castellana– está estrechamente vinculado con la afectividad y la motricidad. Hemos visto que los hechos y acontecimientos históricos o mitológicos se expresaban en los mitos gráficos, en los códigos, pero a la vez se buscaba *vivir* dichos acontecimientos y hechos en el presente palpable de una instancia representativa, que será posible a través de la actuación teatro-ritual y de la sublimación gestual de la danza, la cual permitía coincidir con el hecho mediante una coreografía adecuada a la circunstancia. Como en el caso de la mitología y de la mitografía, pero aquí de manera quizás más entrañable, los/as danzantes, más que conocer o dar a conocer el acontecimiento

⁴⁵⁶ SAHAGÚN (1979: 519).

⁴⁵⁷ RODRÍGUEZ SHADOW (2000: 136-139).

⁴⁵⁸ *Códice Telleriano*, en LÓPEZ AUSTIN (1995: 30).

evocado, *conacían* y permitían *conacer* a lo que se representaba mediante una comunión psicomotriz con dicho acontecimiento: pues, la danza, en cualquiera de sus manifestaciones, permite una comunión entrañable con lo que se expresa mediante la asimilación de sus coreografías. Para empezar a bailar, las mujeres incluso quemaban incienso «copal en el fuego» para honrar a sus diosas y demandarles ayuda en el «areito».

Sahagún y Durán fueron los religiosos que, sin duda, más profundizaron en el conocimiento de las fiestas y ceremonias del México prehispánico. Sus tratados abarcaron una infinidad de eventos rituales con una simbología rica y compleja, incluyendo ceremonias tanto lúdicas como abstinentes. Señalaron, por ejemplo, las danzas nocturnas de soldados, parteras y «mujeres públicas». O el baile conocido como «cucuechcuicatl, que quiere decir baile cosquilloso o de comezón», «tantos meneos y visajes y deshonestas monerías, que fácilmente se verá ser baile de mujeres deshonestas y hombres livianos»⁴⁵⁹. Según Motolinía, se pueden distinguir dos tipos de danzas: el *macuhualiztli*, de carácter grave y lento, y el *netotiliztli*, que significa «baile de regocijo con que se solazaban y tomaban placer los indios en sus propias fiestas, así como los señores y principales en sus casas y casamientos»⁴⁶⁰.

Fray Diego Durán, además de nombrar entre las danzas de placer el *cuechcucuechcuicatl* como agudillo y deshonesto, de carácter erótico y lascivo, la danza que se bailaba «con máscaras de viejos corcovados que no es poco gracioso y de mucha risa»⁴⁶¹, refiere también los *cococuicatl*, que se acompañan con cantos de amores y requiebros. Ambos bailes, tanto el *cococuicatl* como el *cuechcucuechcuicatl*, acompañan las fiestas que se celebran en los meses de verano y que estaban dedicadas al erotismo, el amor y la sexualidad, pues en ciertas épocas estaba permitido «durante ciertos regocijos, ciertas piezas ligeras que hablan de amor y la galantería, danzadas por hombres y mujeres, galantes y concubinas, guerreros y las ahuiani:

Bailaban de esta manera, que el hombre abrazaba a la mujer que quería y todos estos hombres y mujeres eran mancebos e vírgenes o en tal posición tenidos... porque, aunque no lo fuesen, no perdían honra y si alguno tenía allí su manceba y quería bailar con ella lo hacía, y si otros veían allí algunas mozas hermosas y querían bailar con ellas lo hacían y aun si era

⁴⁵⁹ DURÁN (1967: I, 193). El autor no indica el contexto ritual, aunque lo incluye, junto a los «bailes y cantos de placer», entre «otras muchas maneras de bailes y regocijos [que] tenían estos indios para las solemnidades de sus dioses». Sahagún señala que podía ser bailado en las fiestas de la diosa Xochiquétzal (SAHAGÚN 1969: 243).

⁴⁶⁰ MOTOLINÍA (1976: 386).

⁴⁶¹ DURÁN (1967: II, 231).

principal el indio y la quería llevar a su casa, aunque fuese manceba de otro como no fuese su igual la llevaba⁴⁶².

Algunas veces las tramas sexuales aparecían más o menos *realistas* en el ritual: la danza de la serpiente *necocololo*, por ejemplo, que en honor a Huitzilopochtli reunía la virilidad del guerrero con la fuerza genésica femenina. En el mes *tlacaxipehualiztli*, la danza era ejecutada por soldados, parteras y mujeres públicas; en *tóxcatl*, los protagonistas eran señores principales, soldados y sacerdotisas ataviadas como si fueran novias, «afeitadas y emplumadas de pluma colorada todos los brazos y piernas»⁴⁶³.

Vemos que, en el universo de las danzas, el canto va ligado: aparecen unidos a las fiestas y celebraciones tanto de tipo religioso como profano. La fiesta reactualiza los poderes del canto y de la danza para sellar, a través del lenguaje del cuerpo, la fuga del mundo material, ritual celebrado para agradar y agradecer a las divinidades:

En estas fiestas y bailes no sólo se llamaban y alababan a sus dioses con cantares de la boca, mas también con el corazón y con los sentidos del cuerpo, para la cual bien hacen tenían y usaban muchas maneras, así en los meneos de la cabeza, de los brazos y los pies como con todo el cuerpo trabajan de llamar y servir a los dioses por lo cual aquel abajoso cuidado de levantar corazones y sus sentidos a sus demonios, y de servirles con todos los talentos del cuerpo⁴⁶⁴.

De hecho, el *cuicatl* –‘canto, música y danza’– es una palabra náhuatl que designa una totalidad expresiva de ritmos, música y danza, ya que regularmente se ejecutan los tres elementos, aunque en algún ritual puede faltar alguno, cuando es pertinente según el contexto específico de la manifestación. Es el caso de la danza preliminar de la fiesta de *ochpaniztli*, durante la cual se bailaba en silencio:

Acabados los cinco días de baile, quince días antes de la fiesta comenzaban un baile que le nombraban nematlaxco, este baile duraba ocho días. Iban ordenados en cuatro reñcos y bailaban, no cantaban, no cantaban; iban andando y callando y llevaban en ambas manos unas flores que se llamaban cempoalxochitl, no compuestas sino cortadas con la rama⁴⁶⁵.

⁴⁶² SAHAGÚN (1969: 668).

⁴⁶³ SAHAGÚN (1969: 111 y 121). Sobre el atavío de la novia: SAHAGÚN (1969: 389).

⁴⁶⁴ *Idem.*.

⁴⁶⁵ SAHAGÚN (1969: 131-132).

Sea lo que fuere, en el *cuicatl* el cuerpo es el eje de la expresión. Durante las celebraciones y sacrificios a las diosas, las mujeres participaban danzando y cantando. Una vez concluido el areito, no podían irse con cualquier hombre a tener una experiencia erótica, a menos que fuese con un principal, ya que estaba muy mal visto y además castigado. El cortejo se iniciaba de manera discreta con las miradas durante las danzas, y al finalizar éstas, las invitaban a comer a algunas de ellas y a sus matronas. Esta manera reservada y prudente de propiciar el encuentro tenía unos códigos que debían cumplirse y no dejarse llevar por el arrebató y la pasión, ya que los hombres perdían su estatus, honor, respeto y los símbolos de su virilidad y dignidad, como las armas y sus cabellos. Además, se les golpeaba y excluía del grupo de guerreros, algo así como la muerte y la soledad, por dejarse llevar por la pasión. Debían, por tanto, expresar una estética y mesura frente al deseo y la pasión acorde con su estatus de guerrero. Incluso aunque hubiese guerra y necesitaran guerreros, no los volvían a incluir en el grupo, prohibiéndoles en su vida danzar o cantar. A la mujer también la rechazaban en su grupo de pertenencia, prohibiéndole cantar y danzar. Así lo cuenta Sahagún:

Algunos de los principales soldados, si querían llevar alguna mujer de aquellas mozas decíanlo secretamente a la matrona que las guardaba, para que la llevase, (pues) no osaban llamarlas públicamente; la matrona la llevaba a casa de aquél o a donde él mandaba, de noche la llevaba y de noche salía; si alguno de éstos hacía esto públicamente érasele tenido a mal y castigábanle por ello públicamente, quitábanle los cabellos que traía por señal de valiente, que ellos llamaban *tzotzocolli* y tomábanle las armas y los atavíos que usaba. Y la mujer con quién éste se había amancebado también la despedían de la compañía de las otras, nunca más había de danzar ni de cantar, ni de estar con las otras, ni la que tenía cargo de ella hacía más cuenta de ella; y el mancebo que fue castigado tomaba por mujer a la que también fue castigada por su causa⁴⁶⁶.

En la fiesta que nombraban *uey tecuilhuitl*, se hacía sacrificio, danza y canto para honrar a la diosa *Xilonen*. Elegían una doncella para adorarla, de la que decían era la imagen de la misma diosa. Componían a la joven y la arreglaban para dicha celebración como a la diosa, con los ornamentos, corona de plumas como penachos, pectorales con piedras ricas y oro, con su huipil y naguas, y le pintaban su rostro de colores. Con todos estos atavíos, rodeábanla muchas mujeres y en procesión hacían una reverencia a los cuatro lugares, andando cada punto hasta contar 13 años y la suma de los cuatro puntos dará 52 años, que es el ciclo donde todo termina, por ello se hace la gran celebración del fuego nuevo y todo renace nuevamente de él. La llevaban con incienso, porque al día siguiente había de morir en la celebración del sacrificio precedido por

⁴⁶⁶ SAHAGÚN (2002: 121).

danzas y cantos. La que habría de morir también cantaba y lloraba. Las mujeres todas llevaban plumas en sus piernas y brazos, sus rostros teñidos color amarillo hasta la nariz y su frente y quijada de color roj, iban además con flores y guirnaldas de cempoalxóchitl, cantando, bailando y tañendo con un teponaztli:

También los ministros de los ídolos iban bailando y danzando al son del mismo teponaztli, iban tañendo sus cornetas y sus caracoles y hacían vuelta delante de la Diosa Xilen [...] donde había de morir esta mujer, la ponían sobre una tabla con sonajas, y sembraban delante de ella incienso y hacían ruido con las sonajas, y hacían esto y la subían hasta lo alto, luego llegaba otro y le cortaba la cabeza; en acabándola de cortar la cabeza la abrían los pechos y la sacaban el corazón, y le echaban en una jícara, hecho este sacrificio a honra de la diosa Xilonen, tenían todos licencia de comer... antes del sacrificio nadie osaba comer⁴⁶⁷.

Todos sus aconteceres aparecen articulados en sus registros, con el canto, la danza y la pictografía. Al parecer, el lenguaje se sintetiza en estas tres expresiones –*cuicatl*– y de ello da cuenta Durán en este texto, en el cual se percibe el gesto, la danza y el canto, imposible conocer las coreografías realizadas y el ritmo de sus voces, pero sí sabemos de la mezcla de todas. Uno de sus acontecimientos para festejar y *recordar* fue, sin duda, al momento de la peregrinación. A él se refiere Durán de esta forma:

Y vide afirmar, además de haberlos visto en la pintura, que los de Colhuacan llevaban unos cestillos en las canoas, llenos de orejas de hombres, la cual victoria fue nombrada y tan celebrada de los de Colhuacan, que hasta el día de hoy la cantan en sus areitos y bailes y la solemnizan⁴⁶⁸.

De igual manera, uno de los hechos más importantes fundacionales de su historia fue la edificación de la Gran Tenochtitlán, como hemos descrito. Los informantes de Sahagún, en el célebre canto *Mimixcoac incuic* («El canto de los mimixcoas»), escrito originalmente en el Códice Matrintense del Palacio Real, evocan el momento mítico durante la entrega de las armas a los/as migrantes que venían de Aztlán, relacionado también dicho momento en la lámina IV del Códice Boturini:

⁴⁶⁷ SAHAGÚN (2002: 122).

⁴⁶⁸ DURÁN (1967: II, 287-288).

MIMIXCOA INCUIC

Chicomoztoc quinevaqui
zan niaveponi zan in zan in teyomi
Tzivactitlan quinevaqui
zan niaveponi zan in zan in teyomi
O ya nitemoc o ya nitemoc Aya
ica nitemoc notzivac imiuh Aya
ica nitemoc notzivac imiuh Aya
O ya nitemoc o ya nitemoc Aya
íca nitemoc nomatlavacal
íca nitemoc nomatlavacal

Glosas marginales

– Q.n. Chicomoztoc onivallevac.
zaniaveponi ichichimecatlatol
zaniaveponi zani zani teyomi.
– q.n. tzivactli in itlan onivallevac
zani aveponi zani zani teyomi.
– Oyanitemoc q.n. onitemoc onitlacat
ipan in notzivac miuh onitemoc
ipan in notzivac miuh zan niman
ipan nitlacat in notlavitol in
nomiuh.
– q.n. Onitemoc onitlacat in ipan
nomatlavacal zan niman ipan
niltacat.
niqui ima cui ni qui ima cui Ihuiya
niqui ima cui ni qui ima cui Ihuiya

CANTO DE LOS MIMIXCOAS

Migrante de Chicomóztoc sólo
me voy, florecen, sólo, sólo, los
huesos del dios.
Migrante de Tzivactitlan sólo

me voy, florecen, sólo, sólo, los
huesos del dios.

O ya yo bajé o ya yo bajé Aya
bajé con la flecha de mi cacto Aya
bajé con la flecha de mi cacto Aya

O ya yo bajé o ya yo bajé Aya
bajé con mi caja de red
bajé con mi caja de red

de su mano los tomo, de su
mano los tomo Ihuiya
de su mano los tomo, de su
mano los tomo Ihuiya

– quiere decir: «yo vine de
Chicomóztoc» zan niaveponi...
es un habla chichimeca suya.
«zan aveponi» zan in zan in
teyomi.

– quiere decir: «De junto al cacto
vine» Zani aveponi zan in zan
in teyomi.

– «Yo bajé» quiere decir «bajé»,
«nací» con mi flecha de cacto,
ayo ima cuivui.

q.n. yn yancatlatol yc aania in
chichimeca in chichimecatlatol.
nací con mi flecha de cacto,
solamente nací con mi arco
y mi flecha».

– quiere decir: «bajé» «nací con
mi caja de red», «luego con él
nací».

– su conjuro; con esto cazaban
los chichimecas. Es habla de
chichimecas.

El canto alude a su lugar de origen, Chicomostoc (lugar de las 7 cuevas), Quimiyayan, «lugar de partida inmediata» o «lugar hechizado»; y cuenta que los huesos de Huitzilopochtli florecen y dan vida. Los/as antiguos/as nahuas creían en una piedra con propiedades medicinales y mágicas, que se molía y, mezclada con cacao en los tamales, eran los huesos de los ancestros⁴⁶⁹. Sahagún menciona que, después de que en casa del soberano se les diese de comer a las personas invitadas, se lavaban las manos y tomaban cacao preparado de diversas maneras –él, por lo menos, menciona diez recetas⁴⁷⁰.

Indica Johanson que los/as indígenas, como una manera de preservar el contenido, respeto y secretismo de sus creencias religiosas, fingen que no entienden o mezclan una lengua con otra, como el caso de este canto, donde aparecen voces en náhuatl y en chichimeca (también ocurre en otro canto, el *Aamimitl icuic*). Sobre él declara un informante que «no se entiende el canto ya que está en lengua chichimeca», y otros informantes «mostraban una cierta reticencia a traducir o explicar a los españoles y a sus jóvenes auxiliares indígenas cantos de índole mágica o religiosa»⁴⁷¹, ya que traducirlos o explicarlos podía significar que los prohibirían, por ello fingían ignorancia. Pero es posible que la excitación pasional que propiciaban la explosión de voces y los movimientos pudieran alterar las voces náhuatl, y el informante considerar que se trataba de voces chichimecas⁴⁷². Recordemos que, en el contexto de un ritual mágico, las palabras valen más por el poder de evocación y delirio que producen que por el sentido que entrañan voces y sonidos, que se funden quizá para producir un compuesto sonoro que pudiese cumplir con los fines de encantamiento deseado para la celebración y el rito.

El *Mimixcoa incuic* y el *Aamimitl icuic* (canto de *Aamimitl*) se bailaban en contextos de cacería y ritual para invocar el tiempo de la migración y la cacería como el momento anterior al establecimiento y sedentarismo de los/as mexicas, por ejemplo, en la celebración de la fiesta *Quecholli* –identificado como mes de noviembre, dedicado a Mixcoatl-Camaxtli, el dios chichimeca de la caza–. En ella, sonidos, ritmos y sentidos se acompañaban con cascabeles en los tobillos, para mayor encanto.

Tan importantes fueron las academias marciales como las escuelas de danza, donde se aprendía canto, baile y a tañer instrumentos musicales, tan necesarios durante las ceremonias realizadas por el estado azteca para premiar a los soldados invictos, como para el inicio de la batalla. Las danzas y los cantos

⁴⁶⁹ Citado por Garibay Quintana en *Cantares Mexicanos*, tomado del *Códice Florentino* (libro 2, cap. 7, p. 94).

⁴⁷⁰ SAHAGÚN (2002: 367).

⁴⁷¹ JOHANSSON (2004: 49).

⁴⁷² JOHANSSON (2007: 213-242).

animaban los momentos de iniciación de la lucha para emprenderla con la fuerza y alianza divina y el corazón henchido de heroísmo⁴⁷³.

Y en un contexto luctuoso, la muerte de los guerreros era asimilada por sus viudas de manera afectivo-coreográfica, mediante danzas, con un valor catártico, pero también con una expresión corporal narrativa de muerte:

En empezando a tañer y cantar salían las matronas, mujeres de todos los muertos, con las mantas de sus maridos a los hombros y los ceñidores y bragueros rodeados al cuello y los cabellos sueltos. Y todas puestas en ringlera, al son del instrumento, daban grandes palmadas y lloraban amargamente y otras veces bailaban, inclinándose hacia la tierra y andando así inclinadas hacia atrás⁴⁷⁴.

La relación entre la viuda y el difunto de su esposo (ya realmente muerto o destinado al sacrificio) se establece aquí mediante el canto de muerte *miccacuicatl*, acompañado con toda una suerte de ritos de despedida, con flores, tabaco, bañar y vestir el cadáver⁴⁷⁵. Sobre este canto mortuario hablaremos en el siguiente apartado «Mujeres poetisas».

V. MUJERES POETISAS

El mundo azteca se percibe en su poesía como un mundo mágico y hechizado, cósmico y natural. No hablan de tragedias y comedias como el mundo griego, sí de desastres naturales, de calamidades, de tempestades, sequías o terremotos, de la traición y las debilidades humanas. No emplean el sarcasmo ni la ironía, sus voces apaciguan sin dobleces la ansiedad y nos donan el silencio de vastas noches estrelladas y de la inmensidad del cosmos. Apenas tres o cuatro temas les basta para desarrollar el misterio del universo y de sus vidas, incluida la muerte.

El pueblo azteca, a pesar de ser sacrificial, de no temerle a la sangre, podemos decir que son de *corazón limpio*, en sus ritos y ceremonias corre una paradójica mirada ingenua, no hablan de banalidades ni de codicia. Son, además, muy proclives a la cortesía exquisita, el buen hablar, en la moderación de gestos y

⁴⁷³ BUENO (2007: 14).

⁴⁷⁴ DURÁN (1967: II, 287-288).

⁴⁷⁵ SAHAGÚN (1969: 207)

palabras, y existe una aversión a lo desmedido. Estaba, por ejemplo, muy mal visto hablar fuerte: «Ningún deslenguado ni atrevido en el hablar lo que se le viene a la boca ha sido puesto en un estrado»⁴⁷⁶.

Toda ocasión de la vida cotidiana constituía una oportunidad para la oratoria y dar consejos: en las celebraciones matrimoniales, en el nacimiento, para iniciar el ciclo agrícola, para iniciar la guerra o formar parte de la casta de guerreros. Era muy importante, en el estilo retórico o poético, lograr el efecto máximo en los/as oyentes. Muchos grupos de palabras aluden a un único concepto o imagen, de suerte que es un lenguaje metafórico: *in chalchihuitl in quetzalli* ‘jade y plumas’ significan *riqueza* o *belleza*; *itlatol ihiyo* ‘su palabra o su aliento’ significan *su discurso*; *in xochitl in cuicatl* ‘flor y canto’ significan *poema*.

Se sentían orgullosos/as de su lengua náhuatl, «aunque es tenida como lengua mexicana materna la texcocana por más cortesana y pulida»⁴⁷⁷. Muñoz Camargo hace la siguiente referencia a la lengua azteca: «Esta lengua [la azteca] es la que corre y las otras lenguas son tenidas por bárbaras. Es una lengua la más amplia y copiosa que se ha hallado, después de la dignidad, es suave y amorosa y en sí muy señorial y de gran presunción, compendiosa, fácil y dócil»⁴⁷⁸.

Para Soustelle, el náhuatl posee todas las cualidades de una lengua culta: su pronunciación es fácil, armoniosa y clara; su vocabulario, rico y variado; los procedimientos de composición permiten crear todas las palabras indispensables, especialmente en el campo de la abstracción; se presta para comunicar todos los matices del pensamiento y todos los aspectos de lo concreto; y se acomoda tanto a la condición lapidaria de los anales cuanto a la retórica florida de los discursos y de las metáforas poéticas⁴⁷⁹.

Las relaciones históricas, los himnos, los poemas, debían aprenderse de memoria, por ello los libros servían como recordatorio y apoyo a la memoria, al ser una lengua fonética e ideográfica. Este era un aspecto muy importante en la enseñanza: «Aprendían cuidadosamente los cantos que se llamaban cantos de los dioses, escritos en los libros. Y aprendían cuidadosamente la cuenta de los días, el libro de los sueños y el libro de los años»⁴⁸⁰. La literatura era tan variada que contenía todos los aspectos de la vida, pues tenía por finalidad retener de memoria todo el saber acumulado por todas las generaciones precedentes: ideas

⁴⁷⁶ SAHAGÚN (2002: II, 137).

⁴⁷⁷ CLAVIJERO (1960: II, 341-343). Se hablaba de manera más elegante la lengua texcocana.

⁴⁷⁸ MUÑOZ CAMARGO (1978: 25).

⁴⁷⁹ SOUSTELLE (1970: 232).

⁴⁸⁰ MUÑOZ (1978: 35).

religiosas, orígenes, mitos leyendas, rituales, adivinación, medicina, historia, derecho, una gran parte de retórica, de poesía épica y de poesía lírica⁴⁸¹.

Los *cococuicatl* son composiciones de mujeres, poesía femenina que propone otra versión de la feminidad en sus voces. Los cantos y danzas representan un triunfo sobre la gravedad y formalidad de las relaciones entre los géneros, son una expresión de vitalidad, sensualidad y erotismo. Son una especie de liberación transitoria, donde se diluyen las jerarquías y tabúes, espacio permitido para la cercanía de los cuerpos, en la danza, en oposición a las fiestas sagradas, que tiene como finalidad consagrar el orden social existente.

Se ha conocido por los testimonios de los cronistas que hubo mujeres que cultivaron el arte de la poesía. El *tlatoani* Ixtlichochilt alude a varias de ellas, y el rey Nezahualpilli se refiere a su concubina, conocida como «señora de Tula», como «era tan sabia que competía con el rey y con los más sabios de su reino y era en la poesía muy aventajada»⁴⁸². La Señora de Tula empleaba sus escritos para rivalizar con los grandes señores en cultura y arte poética⁴⁸³.

León Portilla menciona que otros cronistas en los *Anales de Cuahutitlan* del Códice Chimalpopoca o Chimalpain en sus *Relaciones*⁴⁸⁴, refieren a mujeres poetisas e incluso transcriben algunos fragmentos de sus poemas (Anexo 11). Otro valioso testimonio es el hermoso canto de una mujer náhuatl, lleno de ternura y sabiduría, que se localiza en los folios 39 y 40 del manuscrito *Cantares mexicanos* que se conserva en la Biblioteca Nacional de México. Consiste en la transcripción de un *cozolcuicatl*, o canción de cuna, dedicado al pequeño Ahuítzotl, que andando el tiempo se convertiría en señor azteca. Se deduce que lo escribió una mujer, ya que, en el escrito, se refiere a sí misma «yo soy doncella mexicana. Yo doncellita e concebido mi canto en el interior de la casa de las flores»⁴⁸⁵.

Macuilxochitzin⁴⁸⁶, *Forjadora de cantos*, fue otra de las pocas mujeres nahuas poetisas. Su fecha de nacimiento se ubica en 1435, y era hija del famoso guerrero Tlacaélel, consejero de los gobernantes

⁴⁸¹ GARIBAY KINTANA (1953: III, 146-167).

⁴⁸² ALVA IXTLILXÓCHITL (1985: II, 268).

⁴⁸³ ALVA IXTLILXÓCHITL (1985: II, 268, 294)

⁴⁸⁴ Citado por León Portilla, véase Chimalpain en su Tercera Relación, folio 92.

⁴⁸⁵ LEÓN PORTILLA (1978).

⁴⁸⁶ LEÓN PORTILLA (1994: 339).

supremos. Su nombre se debió posiblemente a que nació en la fecha «cinco flor», del dios Macuilxóchitl, uno de los nombres con que se invocaba al dios de la artes, el canto y la danza. Los textos nahuas refieren que las personas que nacían bajo este signo se dedicarían a forjadores de cantos. Macuilxochitzin vivió en los días del máximo esplendor azteca, cuando las mujeres escuchaban de los labios de su madre «niñita que es como un jade, como un plumaje de quetzal, como lo más precioso que brota de la tierra»⁴⁸⁷. Su poesía se enfocó en las hazañas guerreras de su padre, quien tanto contribuyó al esplendor y poderío aztecas. Se conserva una composición de una de las batallas sugeridas por su padre como consejero, dando vida con su canto a la actuación decisiva del grupo:

Elevo mis cantos,
Yo, Macuilxóchitl,
con ellos alegre al Dador de la vida,
¡comience la danza!
¿Adonde de algún modo se existe,
a la casa de él
se llevan los cantos?
¿O sólo aquí
están vuestras flores?,
¡comience la danza!
El matlatzinca
es tu merecimiento de gentes, señor Itzcóatl:
¡Axayacatzin, tú conquistaste
la ciudad de Tlacotépec!
Allá fueron a hacer giros tus flores,
tus mariposas.
Con esto has causado alegría.

El matlatzinca
está en Toluca, en Tlacotépec.
Lentamente hace ofrenda
de flores y plumas al Dador de la vida.
Pone los escudos de las águilas

⁴⁸⁷ LEÓN PORTILLA (1994: 387).

en los brazos de los hombres,
allá donde arde la guerra,
en el interior de la llanura.
Como nuestros cantos,
como nuestras flores,
así, tú, el guerrero de cabeza rapada,
das alegría al Dador de la vida.

Macuitlxóchitl *flor y canto* menciona la gesta heroica como si ella misma hubiese sido testigo de la guerra. Sus cantos celebran y agradecen, en voz de mujer, al Dador de vida: cantos y flores dan alegría, valor, flores y mariposas al guerrero, festejan la guerra y al conquistador Tezozomoc. En uno de sus párrafos dice de Macuilxóchitl: «de ella nació el Príncipe Cuauhtlapaltzin...»⁴⁸⁸.

A pesar de esta hermosa composición, no contamos con más información de esta noble mujer, tampoco de otras poetisas, de las que sólo tenemos noticias por los cronistas. Como dice León Portilla, en el mundo náhuatl «hubo rostros y corazones femeninos que, como la célebre señora de Tula supieron distinguirse en el arte de la poesía»⁴⁸⁹.

VI. DIOSAS DEL EROTISMO Y EL OFICIO DEL AMOR

Volvemos a hablar nuevamente de las diosas, pero ahora en relación con la prostitución, ya que las diosas auspiciaban estas prácticas eróticas de las mujeres, quienes habían nacido bajo su signo. Es muy importante esta referencia a las diosas y el carácter religioso de estas prácticas, ya que las mujeres que se dedicaban a esta actividad no eran mal vistas ni rechazadas socialmente. La representación religiosa del erotismo en el mundo prehispánico parece ser sumamente compleja e importante, y no siempre asociada al pecado, la enfermedad y el castigo, aspectos que a menudo resaltan en los textos de los religiosos. En las religiones del México prehispánico se practicaba un vigoroso culto al erotismo, es decir, se concebía que el deseo sexual tenía un origen divino. Para ello, existía una galería enorme de deidades con dominio sobre lo sexual. Además, la influencia de estas deidades se manifestaba en prácticamente todos los eventos de la vida cotidiana.

⁴⁸⁸ ALVARADO (1949: 128).

⁴⁸⁹ *Idem*.

Es posible suponer, en términos generales, que el ambiente en el que se desarrolló el trabajo histórico de los frailes no fue el más adecuado para producir una versión distinta y tolerante de la cultura sexual prehispánica. Como sabemos, los frailes estaban abrumados por un pensamiento medieval, providencialista, y todo lo relacionado con el cuerpo y los deseos era atribuido a fuerzas del demonio; además, se apoyaron, para la producción de sus obras, en indígenas informantes y en grupos de jóvenes indios educados por los mismos religiosos. Considerando la moral ascética, de culpa y pecado de sus maestros, es posible suponer que los colaboradores indígenas debieron tener una buena dosis de prudencia al referirse a las costumbres sexuales prehispánicas. Al respecto, conviene recordar las palabras de Sahagún afirmando que «echamos de nuestras casas» a los indios jóvenes que daban muestras de sensualidad y lascivia⁴⁹⁰. En cualquier caso, la versión que difundían los frailes acerca de la cultura sexual indígena estaba sujeta a cierta censura. Un ejemplo son los cambios que introduce Sahagún al traducir al castellano algunos pasajes nahuas del Códice Florentino que resultaban incómodos, como los relativos a la manera de dormir en el *tepochnalli* o a la participación de ramerías en las fiestas religiosas. Por lo demás, los frailes buscaban informantes y colaboradores entre los grupos de la élite indígena, quienes proyectarían sus propios valores negando o censurando a otros grupos sociales y étnicos.

A diferencia de la tradición católica, las religiones mesoamericanas no disociaron el erotismo del campo de lo divino, ni conocieron figuras como el Demonio, que concentrasen todos los atributos del mal en oposición al reino de lo divino. Por ello, los evangelizadores pasaron amargas experiencias tratando de traducir el concepto *diablo* a las lenguas y mentalidades indígenas⁴⁹¹.

La tradición religiosa mesoamericana dividió el gran monstruo primordial en la tierra femenina y el cielo masculino, las dos grandes mitades conservaron, en lo alto y en lo bajo, la totalidad de las posibilidades de existencia. En la cosmovisión mesoamericana, como en muchas cosmovisiones construidas a lo largo y ancho del planeta, el ser humano proyectó en la totalidad universal lo más íntimo de su ser natural y social: la oposición complementaria de lo femenino y lo masculino⁴⁹². Por tanto, esta concepción que los/as aztecas tenían del cosmos dividido en dos grandes secciones –una celeste, diurna y masculina, y otra telúrica, nocturna y femenina– se traduce que en la sexualidad, como en todos los ámbitos de la vida, en que debe existir un equilibrio donde se disfrutará del placer, pero también se controlarán las pasiones y los deseos. Mantenían, por tanto, una contención de los placeres del cuerpo de manera moderada, necesaria para

⁴⁹⁰ Códice Telleriano Remensis (pp. 236-237).

⁴⁹¹ DÁVALOS (2002: 34-45).

⁴⁹² LÓPEZ AUSTIN (1982 y 1990).

la reproducción del mundo y sus habitantes, ya que la exacerbación de las prácticas sexuales podía conducir al desequilibrio cósmico y, por ende, al caos social y del universo.

La unión de los contrarios cósmicos, personificados en el hombre y la mujer, fue, sin duda, un tema importante en las fiestas de las veintenas. En *tóxcatl*, por ejemplo, los sacerdotes mexicas escogían un prisionero de guerra, aquel que consideraban más varonil y «gentil hombre» para representar al dios Tezcatlipoca. Durante veinte días, el joven dios era cultivado y honrado. Entre sus tareas debía copular con cuatro muchachas que le daban como compañeras. Ellas representaban a cuatro diosas que, posiblemente, tendrían una presencia ritual importante en posteriores celebraciones⁴⁹³. Estas «doncellas» también eran «criadas en mucho regalo», una de ellas personificaba a Xochiquétzal. Al copular los figurantes de la Diosa de las Flores y del Dios Joven, quizás se revitalizaba el episodio mítico en que la diosa «del bien querer» había sido «raptada» por Tezcatlipoca⁴⁹⁴. Como sea, el padre Sahagún concluye esta hierogamia con la muerte del joven Tezcatlipoca que, pasados los veinte días de homenaje, era entregado a la piedra de los sacrificios⁴⁹⁵.

Para el pensamiento mesoamericano, en el que todos los procesos sociales y naturales, cósmicos e individuales, favorables y perniciosos, eran incomprensibles sin la intervención de fuerzas sobrenaturales, el deseo sexual era inexplicable sin la participación divina⁴⁹⁶, pues pensaban que las emanaciones sexuales eran producidas por un conjunto de deidades eróticas, cuya personalidad examinaremos más adelante. Los textos antiguos establecen que los deseos sexuales eran peligrosos y que el ser humano debía protegerse de su influencia. No obstante, la persona poseída necesitaba escapar del influjo, quizás resistiéndose a los impulsos sexuales o quizás realizando sus deseos, aunque esto implicase, en ocasiones, transgredir las normas sociales.

Sin duda, los frailes aceptaban que la lujuria tenía componentes sobrenaturales provocados por el diablo y sus aliados, y no por Dios, y enfatizaron de los/as indios/as su propia voluntad y el libre albedrío,

⁴⁹³ GRAULICH (1990: 406-411).

⁴⁹⁴ MUÑOZ CAMARGO (1986: 203).

⁴⁹⁵ SAHAGÚN (2002: I, 115-118).

⁴⁹⁶ «No hay movimiento sobre la tierra que no deba ser atribuido a la divinidad» (LÓPEZ AUSTIN 1990:181). El autor advierte que la dicotomía naturaleza\sobrenaturaleza no expresa de la mejor manera el ámbito de acción de las deidades y fuerzas afines en la tradición religiosa mesoamericana. En su lugar propone, tentativamente, hablar de materia pesada\materia ligera (LÓPEZ AUSTIN 1990: 158-184).

pues la persona debía encarar y controlar los deseos sexuales que, instintivamente, surgían desde las entrañas de su cuerpo y que continuamente irrumpían y perturbaban su conciencia. Afirmaba el padre Motolinía: «Es este muy abominable pecado, el que cometiste por tu sucia deleitación y por no quererte refrenar ni tornar en ti, cuando tu carne viciosa codició sin templanza el sucio deleite»⁴⁹⁷. Ciertamente, Motolinía insistió en que los pueblos indios no justificaran sus pecados al confesarse, so pretexto de la acción del Diablo: «Y no dirás hízome fuerza o provócome el demonio a que pecase... Mas dirás... yo mismo tengo la culpa, pues no debía de obedecer al que me provocó a pecar»⁴⁹⁸.

Los/as indígenas consideraban que determinadas fuerzas y divinidades tenían el poder de provocar ciertos apetitos sexuales: «Tenían poder para provocar a la luxuria, y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores»⁴⁹⁹. Al mismo tiempo, estas deidades tenían autoridad para sancionar a los individuos que transgredían las normas sexuales, por esa razón, las enfermedades venéreas les eran atribuidas⁵⁰⁰. Macuilxóchitl, por ejemplo, se enfadaba cuando no se respetaban los cuatro días de continencia sexual exigidos en la víspera de su fiesta: «Este dios se ofendía mucho desto, y por esto hería con enfermedades de las partes secretas a los que tal hacían, como son almorranas, podredumbre del miembro secreto, deviesos y incordios»⁵⁰¹. También las deidades «de la carnalidad» presidían las ceremonias en que los transgresores sexuales eran ejecutados. El día de Itztlacoliuhqui, por ejemplo, «a las mujeres, después de haberlas estrangulado ante la imagen de este dios o demonio, las paseaban por las plazas donde, desnudas, las apedreaban»⁵⁰².

Según Sahagún, la «confesión auricular»⁵⁰³ a los/as indígenas les permitía limpiar sus «suciedades» sexuales declarándolos ante los sacerdotes de Tezcatlipoca. Durán opinaba al respecto que los/as indios/as se bañaban en los ríos para hacer penitencia a las deidades y descubrían su condición de pecadores, sin

⁴⁹⁷ MOLINA (1569, f. 80v.).

⁴⁹⁸ *Idem.*

⁴⁹⁹ SAHAGÚN (2002: I, 43-44).

⁵⁰⁰ VIESCA TREVIÑO (1984: 181-182).

⁵⁰¹ SAHAGÚN (2002: I, 39).

⁵⁰² *Códice Vaticano Latino* (p. 92).

⁵⁰³ SAHAGÚN (2002: lib. 1, cap. 12 y lib. 6, cap. 7).

manifestar la cualidad de sus pecados: «Esta era la confesión que éstos tenían, y no vocal, como algunos han querido decir»⁵⁰⁴. Sin embargo, en la ceremonia de Xochiquétzal las personas confesaban sus distintas faltas, incluyendo hurtos y fornicaciones: «Mandábales su ley que ese día examinase su conciencia y que tantos cuantos pecados graves hallase haber cometido, que juntase tantas pajas de a palmo» y se las pasase por la lengua: «Y así confesaban sus culpas delante de los ídolos y los sacerdotes, y luego se iban a lavar»⁵⁰⁵. En cualquier caso, las penitencias ante las deidades con potestad sobre el placer sexual era parte indispensable del perdón.

De las mujeres creían que realizaban ritos de purificación para conjurar su maldad y adulterio. Con la intención de apartarse del pecado, se dirigían de noche solas y desnudas en velo a las encrucijadas de los caminos a donde decían que andaban aquellas brujas (demonios en figuras de mujeres), «y allí se sacrificaban de las lenguas y dando sus nauas y ropas que llevaban, dejábanlas allí y esto era señal que dejaban el pecado»⁵⁰⁶.

Son tres las figuras más importantes del amor en el panteón mesoamericano, aunado a un número importante de deidades con dominio sobre lo sexual, de las cuales se han reconocido tres mayores: Tlazoltéotl, Xochiquétzal y Xochipilli⁵⁰⁷, pero sólo nos introducen al complejo panteón de las divinidades prehispánicas del erotismo, pues el recuento debiera considerar también a Centéotl, Piltzintecuhltli, los cinco Macuiltonaleque, Ixtlinton, Ahuitéotl, Huehucóyotl, Xólotl, Teteoinan, Toci, Cihuacóatl, Quilaztli, Coatlicue, Chimalman, Itzapapálotl, Itzcueye y las *cihuateteo*, entre otras⁵⁰⁸. En la lista habría que agregar a Temazcalteci, madre de los temazcales –baños calientes medicinales y centros de actividad lúdicas–, así como a Itztlacoliuhqui, deidad asociada con Tezcatlipoca y Centéotl, y vinculada a Tlazoltéotl, probablemente como su contraparte masculina⁵⁰⁹. En consonancia, habría que detenerse a examinar las aventuras sexuales del mismo Tezcatlipoca.

⁵⁰⁴ DURÁN (1967: I, 156-157).

⁵⁰⁵ DURÁN (1967: I, 157).

⁵⁰⁶ *Códice Telleriano Remensis* (pp. 220-221).

⁵⁰⁷ QUEZADA (1975: 21). Seler, sin embargo, desde principios de siglo observa en el panteón del México antiguo numerosos dioses del «pecado y la lujuria» (SELER 1963).

⁵⁰⁸ NICHOLSON (1971: 417-422).

⁵⁰⁹ Sobre Itztlacoliuhqui, se decía que en su día nacerían hombres «pecadores y adúlteros» (*Códice Telleriano Remensis*, pp. 212-213). En esta lámina y en el *Códice Borbónico* (lam. 12), Itztlacoliuhqui porta ciertos atuendos de Tlazoltéotl.

El erotismo congregaba un número importante de divinidades cuyas identidades se sobreponían unas con las otras. Analizando dominios, atributos, atuendos y fiestas, los/as críticos/as han descubierto que los contornos se hacen confusos, que las identidades se mantienen a la vez que se transforman como las imágenes de un caleidoscopio en movimiento. Así, Xochiquétzal y Tlazoltéotl se entrelazan, y sus atributos se proyectan sobre Mayáhuel –diosa del pulque, líquido sagrado tan asociado a los comportamientos sexuales– y sobre Chalchiuhtlicue, diosa del agua, asimismo, sobre Huixtocihuatl, diosa de la sal y sobre las *cihuateteo*. Pero sobre todo se ven asociadas con Toci, la Diosa Abuela, la Madre Tierra, la deidad femenina cósmica. A fin de cuentas, estas diosas eran expresiones de un mismo principio erótico y sexual, el cual encontraba sus valores metafóricos en actividades y objetos diversos, como la flor o como el trabajo de hilanderas y costureras, como el acto de introducir el huso en su base, de enrollar el hilo que va creciendo como el hijo en el vientre de la madre después del coito. Así, el acto de hilar se volvía un símbolo de sexualidad y fecundación, una expresión de la gran fábrica de la vida.

Pedir la *nagua* y el *huipil* –o sea, la falda y la blusa– es una manera metafórica de solicitar relaciones sexuales. Tan común era la expresión que los frailes no la desaprovecharon en sus sermones. «Bien claro está que aquel que sigue, que desea un faldellín, una camisa, va contra la muy venerada ley de Dios», escribió el padre Olmos⁵¹⁰. Al igual que otras deidades análogas, las *cihuateteo* eran invocadas en apoyo a la magia amorosa. Un conjuro requería cuatro intervenciones de *cihuapilli ichpuchtli* para «atraer a las mujeres», para poder llevarlas «al montón de la ceniza, o al cruce de caminos»⁵¹¹. O se usaba su energía sexual para provocar maleficios en los soldados. Cuatro mujeres de Tlatelolco, «hechiceras y brujas, vestidas muy galanamente, las cuales se llaman Cihuatetéhuil» salieron al campo de batalla junto con otras cuatro mujeres, «de las que solía haber de amores». Su propósito era amenazar con sus poderes a las tropas tenochcas⁵¹².

En el Códice Borgia, las *cihuateteo* son representadas como Tlazoltéotl, portando una banda de algodón en la cabeza⁵¹³. Xochiquétzal por su parte, pudo ser una *cihuateteo*, pues fue la primera mujer que

⁵¹⁰ *Tratado de los siete pecados capitales*, citado y traducido del náhuatl por BAUDOT (1990: 153). Al respecto, dice Seler (1963: II, 219): «Las cihuateteo son mujeres muertas deificadas... que causan desgracias, que traen la epilepsia a los niños y seducen a los hombres a la lujuria y al pecado».

⁵¹¹ *Códice Carolino* (pp. 29-32).

⁵¹² TORQUEMADA (1986: I, 178).

⁵¹³ *Códice Borgia* (lám. 47). SULLIVAN (1982: 10).

«murió en la guerra, y la más esforzada de cuantas murieron en ella», según una tradición mítica⁵¹⁴. Como sea, otros textos asocian a la diosa de las flores con las Cihuapipiltin. El día uno *cuauhtli* se festeja a Xochiquétzal, primera mujer que «tejió e hiló». En esta fecha «dicen que cayeron o bajaron los demonios del cielo. Las que nacían aquí serían malas mujeres»⁵¹⁵. Además, otras diosas que murieron en el parto aparecen en la mitología. Según cierta tradición, Quetzalcóatl fue cuidado por sus abuelos, «pues su madre había muerto al darlo a luz»⁵¹⁶.

La energía de las mujeres muertas en parto y su fuerza aterradora constituían un tema cosmogónico crucial. Su diario conducir al Sol hacia el ocaso, de jalarlo hacia la tierra subterránea de los/as muertos/as prefiguraba, cotidianamente, el destino último del mundo y de los seres humanos. Algún día terminarían por triunfar las tinieblas; el Sol sería devorado permanentemente en los inframundos. La oscuridad ininterrumpida permitiría a ciertas criaturas monstruosas, las *tzitzimime*, bajar a la tierra y devorar a los humanos. Cada 52 años se realizaba a la media noche la ceremonia del fuego nuevo. Había temor de que la lumbre no encendiera de nuevo, de que el amanecer nunca llegase. Mujeres y hombres morirían entre las garras de estos seres apocalípticos, asociados con las *cihuateteo*: «En el segundo cielo dicen que hay unas mujeres que no tienen carne, sino huesos y dícense tezauhčíhuah, y por otro nombre, *tzitzimime*. Y éstas estaban allí para cuando el mundo se acabase, que aquellas habían de comer a todos los hombres»⁵¹⁷. Pero no sólo las diosas muertas en parto formaban este ejército de fieras. Llegado el momento de la hecatombe, las mujeres que estuviesen embarazadas sufrirían una horrible metamorfosis: «y las mujeres preñadas, en su rostro o cara ponían una carátula de penca de maguey, y también encerrábanlas en las troxes, porque tenían y decían que, si la lumbre no se pudiese hacer, ellas también se volverán fieros animales y se comerán a los hombres y mujeres»⁵¹⁸.

En su conjunto, Xochipilli y Huehucóyotl parecen representar cierta variedad lúdica y liviana de erotismo, o al menos sin el peso macabro de la diosa Cihuateteo. Expresaban, sin embargo, una forma de vida licenciosa permitida sólo a los varones, puesto que las mujeres que nacían en los tiempos regidos por el

⁵¹⁴ *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (p. 34).

⁵¹⁵ *Códice Telleriano Remensis* (pp. 236-237).

⁵¹⁶ *Códice Telleriano Remensis* (p. 230).

⁵¹⁷ *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (p. 69).

⁵¹⁸ SAHAGÚN (2002: II, 490).

dios Coyote serían inclinadas a ser buenas artesanas, buenas «labranderas» y buenas penitentes, pues si no terminarían siendo «viciosas de su cuerpo» y convirtiéndose en prostitutas⁵¹⁹.

Seguramente, para los religiosos escribanos tuvo que resultar muy difícil reconocer una parte extraordinaria de la prostitución indígena⁵²⁰, aquella que, como práctica erótica, estaba vinculada con el cosmos. En cambio, censuraron a los gobiernos indios porque, según Torquemada, no mantenían a las ramerías segregadas en barrios, calles y casas especiales⁵²¹, pues de éstas había el temor de que se confundieran con las buenas mujeres, no pudiéndose así establecer un control que separara físicamente a las Evas pecadoras de las hijas de María. Y es que, en efecto, si revisamos los textos con más atención, no resulta tan claro establecer una rotunda dicotomía entre la prostituta y la buena mujer india.

En realidad, el término *prostitución religiosa* o *sagrada* es confuso, pues encubre actividades que podrían ser muy diversas. La práctica de la prostitución sagrada no sería exclusiva de los/as antiguos/as mexicanos/as. Estudios históricos y antropológicos han documentado en Mesopotamia, la India y otras sociedades antiguas la existencia de cortesanas y sacerdotisas que practicaban actividades sexuales en los templos, incluyendo la prostitución, como ofrenda religiosa⁵²². Torquemada también nos informa de que a la diosa Venus «servían las mujeres que vivían libre y sueltamente en ejercicios luxuriosos»⁵²³. Los religiosos sabían, pues, de la existencia, en el mundo grecolatino, de una doble forma de culto y celebración a la diosa Venus. Sahagún nos cuenta que era ofrendada por «vestales» vírgenes honestas, pero también por otra clase de mujeres «sucias y deshonestas»⁵²⁴. Siguiendo este razonamiento, quizás podríamos hablar de la existencia

⁵¹⁹ SAHAGÚN (2002: I, 242-243).

⁵²⁰ Para Dávalos (1998), lo importante para los frailes fue la moral sexual de los/as mexicas, pero esta quedaría parcialmente eclipsada por la importancia discursiva de otros aspectos del mundo religioso, como los sacrificios humanos y el politeísmo. Los frailes lucharon por comprender las distintas facetas de la idolatría, incluyendo las sexuales, tratando de erradicarlas como un todo. El sexo les preocupaba, pero casi siempre como una derivación del consumo del pulque.

⁵²¹ RUIZ DE ALARCÓN (1988: 145).

⁵²² QUEZADA (1975: 21). Seler, por otro lado, observa que en el panteón del México antiguo existen numerosos dioses/as del «pecado y la lujuria» (SELER 1963).

⁵²³ Torquemada afirma, en cambio, que estos sacerdotes de la «madre de los dioses» «se castraban y cortaban todas sus partes verendas y miembro genital, por vivir en perpetua castidad, para mejor ejercitar su ministerio y ofrecer a la diosa más dignamente los sacrificios» (TORQUEMADA 1986: II, 213).

⁵²⁴ SAHAGÚN (2002: I, 328).

en el México prehispánico de una duplicidad parecida: por un lado, con las jóvenes del *calmécac* como «vestales»; y, por otro, con mozas del *telpochcalli* y ciertas ramera ejerciendo, por su lado, alguna forma de «prostitución religiosa». De ser cierto, seguramente se hubiera tratado de una actividad discreta: el texto sahumiano que hemos citado subraya, por cierto, que las citas amorosas con las jóvenes del *telpochcalli* se concertaban «sólo en secreto, no frente a la gente», y que un severo castigo era reservado para aquellos que «en amancebato» eran descubiertos⁵²⁵. Algunos elementos sugieren, como se ha explicado, que las sacerdotisas del *telpochcalli* realizaban prácticas sexuales, pero no estaban mal vistas; que las alegradoras participaban en las fiestas religiosas, y que las *ahuianime* complementaban estos dos tipos de erotismo, el social y el religioso.

Los escritos de los frailes refieren a las mujeres de manera muy llamativa y sensual, ataviadas, seductoras y peligrosas, criticadas pero toleradas. Escribe Durán: «Las había, muchas y muy desvergonzadas»⁵²⁶. «La alegre, como se le conocía en náhuatl»⁵²⁷ vendía su cuerpo, nos dice Sahagún, y era «muy viciosa en el acto carnal». Era muy llamativa en el atavío, parecía «una rosa después de muy bien compuesta». Se oscurecía los dientes con grana cochinilla, se «afeitaba» el rostro y se soltaba los cabellos «para más hermosura». Masticaba chicle para limpiar los dientes. Era «andadiera, callejera y placera». Escogía al mozo que más le parecía. «Seduca con encantamientos, domina con maleficios»⁵²⁸, de ella se decía, comenta Sahagún, o más exactamente él decía, ya que la prostitución no estaba mal vista.

A) Nacidas bajo el signo de Xochiquetzal: las alegradoras

En el ámbito del deleite sexual y erótico hay quien ostentaba un singular reconocimiento social y religioso: la alegradora o ramera indígena, la *ahuianime*. La *ahuianime* estaba presente en los espacios estatales con un carácter ritualístico y festivo, acompañando a las víctimas de sacrificio, o también aparecía como una especie de premio para los guerreros destacados. Xochiquetzal era la protectora de las *ahuianime* y de las relaciones sexuales que no buscan la procreación. Como cortesanas dedicadas a los placeres del cuerpo y de la sensualidad, hacían uso de las recetas de belleza:

⁵²⁵ LÓPEZ AUSTIN (1985: 129).

⁵²⁶ DURÁN (1967: I, 156-157).

⁵²⁷ QUEZADA (1975: 106).

⁵²⁸ SAHAGÚN (1969: 302).

La cortesana púlese mucho y es tan curiosa en ataviarse que parece una rosa después de bien compuesta, y para aderezarse muy bien primero se mira en el espejo. Báñase, lávase muy bien y refréscase para más agradar, suélese también untar con ungüento amarillo de la tierra axin para tener buen rostro y luciente, y a las veces se pone colores y afeites, por ser perdida y mundana. Tiene también de costumbre teñir los dientes de rojo y soltar los cabellos para más hermosura [...] Tiene también costumbre de sahumarse con algunos sahumeros olorosos, y andar mascando el tzietli para limpiar los dientes, lo cual tiene por gala, y al tiempo de mascar suenan las dentelladas como castañetas⁵²⁹.

Estas descripciones que nos brinda Sahagún constituyen, sin duda, las imágenes que hacen posible conocer a las mujeres dedicadas a los oficios del cuerpo y del placer.

Sahagún y Durán las incluyen como protagonistas de algunas ceremonias religiosas. Sahagún menciona, por ejemplo, en la fiesta de Tlaxcala, dedicada a Xochiquétzal: «Se manifestaban las mujeres públicas y deshonestas»⁵³⁰. En las fiestas de *tlaxochimaco* danzaban «los más valientes hombres de la guerra», llevando como acompañantes a las «mozas públicas»⁵³¹. Y, como ya hemos visto, en la festividad de *ochpaniztli*, dedicada a la diosa de la tierra Toci, se escenificaba una batalla ritual de mujeres, participando las médicas parteras, además de «algunas de las alegres o prostitutas», agrega el pasaje náhuatl de Sahagún, que no fue incorporado por el franciscano al texto castellano de su obra⁵³². A los caballeros y soldados más valerosos, agrega Durán, les permitían tener mancebas y bailar en las ceremonias con las cantoneras⁵³³.

La joven de un poema náhuatl le dice a su amado «habremos de reír, nos alegraremos, habrá deleite»⁵³⁴. Se entiende que *reír* puede significar literalmente lo que dice, compartir la risa, pero también

⁵²⁹ SAHAGÚN (2002: III, 47-48).

⁵³⁰ SAHAGÚN (2002: II, 709).

⁵³¹ RUIZ DE ALARCÓN (1988: 148).

⁵³² Entre los/as nahuas antiguos/as, «el equilibrio, el gozo temperado, era la regla central en materia de sexo» (LÓPEZ AUSTIN 1996: I, 351).

⁵³³ SAHAGÚN (2002: I, 210).

⁵³⁴ LEÓN PORTILLA (1978: 186).

referirse al acto sexual. Consecuentemente, se caracteriza a la *ahuianime* o cortesana como «la alegradora, que con su cuerpo da placer, vuelve los ojos arqueando, se ríe, ándase riendo»⁵³⁵. Sin embargo, a pesar del cobijo estatal con el que contaban las *ahuianime*, eran víctimas de repudio moral, pues popularmente se las consideraba libertinas. Por eso la madre instruye a la hija, «no irás en la calle riéndote, no irás siguiendo con la mirada a la gente», y ante las bromas e insinuaciones de un extraño, le aconseja, «no le rías» y si te fuera siguiendo, «no le veas de reajo», «porque correrás el riesgo de ser confundida con una mujer de placer»⁵³⁶. El mundo nahua desplaza la risa y la alegría exagerada a las *ahuianime*, no obstante, estas mujeres que se andan riendo, que se ríen, tienen un espacio en los *cuicacalli* ‘casa de los cantos’, donde entretienen y alegran durante el día hasta la puesta del sol a los *tequihua* o guerreros, que ostentan un prestigio y distinción frente a las batallas.

Las madres aconsejaban a sus hijas doncellas no andar por mercados o plazas, lugares donde andaban las «cantoneras»⁵³⁷, pero, curiosamente, escribe Sahagún de las jóvenes:

Muy pocas, o ninguna llegan vírgenes al lecho conyugal, porque de menos que diez años, se ejercitan en este vicio. Y así, lo principal, para cuando se quieren casar, es juntarse el hombre con la mujer y, si cuadra, dice ella a sus padres o deudos que el fulano tiene buen corazón para que sea su marido, y así se efectúa.

Los señores y principales también advertían a sus hijos mancebos contra las «malas mujeres», las que «muchas veces dan hechizos en la comida y la bebida». Se hablaba incluso de una mujer mítica, una «diosa» que recorría México «y sus comarcas», transfigurada en una moza muy hermosa que «andaba por los mercados enamorándose de los mancebos y provocábalos a su ayuntamiento, el cual cumplido los mataba»⁵³⁸.

B) Hechicerías de amor

La magia amorosa contenía una gran variedad de notables recursos en los pueblos del México prehispánico, quienes recurrían a la invocación divina, al chamanismo, a través de objetos mágicos y de

⁵³⁵ SAHAGÚN (2002: I, 343-347).

⁵³⁶ SAHAGÚN (2002: I, 43-44).

⁵³⁷ SAHAGÚN (2002: I, 210).

⁵³⁸ SAHAGÚN (2002: I, 210).

otras suertes para conseguir o conservar al sujeto amado. Para ganar el favor de una persona, para atraer sexualmente a una mujer, eran invocados seres muy diversos, sobre todo la diosa Xochiquétzal⁵³⁹. Entre los objetos rituales eróticos más conocidos podemos mencionar las piedras de colores, la paja de las escobas, las flores de poyomatli y la sangre menstrual⁵⁴⁰; asimismo, el colibrí, convertido en amuleto sexual por su vistoso cortejo, su largo pico y su manera de penetrar y succionar a las flores⁵⁴¹. La influencia de las diosas incitaba al placer sexual, y puede imaginarse que actuaban como una especie de fuerza, un efluvio que recorría el mundo de hombres y mujeres azuzando los deseos, provocando los placeres y vigilando las conductas. La fuerza que emanaban influía sobre los seres humanos, actuaba en sus comportamientos y podía ser manipulada, especialmente por las alcahuetas *tetlanochiliani* y los brujos *temacpalitotique*, pues ellos «sabían palabras para hechizar a las mujeres y para inclinar los corazones a lo que quisiesen»⁵⁴². Incluso descubrieron un «mal de amores» llamado *tlazolmiquiztli*, que se tradujo como «daño causado por amor y deseo»⁵⁴³. Este trastorno era provocado por «el exceso de adulterios o amancebamientos» o por el simple contacto con alguien que los practicase. También se podía adquirir por contagio, por estar cerca, por ejemplo, de un varón que mucho deseara «alcanzar alguna mujer». Este deseo insatisfecho afectaba tanto la salud del deseante como la de sus próximos:

Lentamente hace ofrenda
de flores y plumas al Dador de la vida.
Pone los escudos de las águilas
en los brazos de los hombres,
allá donde arde la guerra,
en el interior de la llanura.
Como nuestros cantos,
como nuestras flores,
así, tú, el guerrero de cabeza rapada,
das alegría al Dador de la vida mal.

⁵³⁹ *Códice Carolino* (pp. 29-36).

⁵⁴⁰ *Idem*.

⁵⁴¹ QUEZADA (1975: 96-106).

⁵⁴² Sahagún citado por LÓPEZ AUSTIN (1996: II, 277).

⁵⁴³ RUIZ DE ALARCÓN (1988: 144).

Los alcances del tlazolmiquiztli eran terribles⁵⁴⁴.

Practicar una sexualidad excesiva producía enfermedad, rompía con el equilibrio interior, destruía y atraía la desdicha. Pero el deseo sexual insatisfecho tampoco era buena solución. Sahagún cuenta la historia de la hija de Huémac, señor de Tula, que quedó prendida al ver el «miembro genital» de un extranjero que vendía chiles en el mercado: «Después de lo haber visto, la dicha hija entróse al palacio y antojósele el miembro de aquel tohueyo, que luego comenzó a estar muy mala por el amor de aquello que vio. Hinchósele todo el cuerpo»⁵⁴⁵. El mal no cedió hasta que la hija «durmió» con el extranjero. Otros pasajes sugieren que el deseo insatisfecho era concebido por los/as nahuas como una enfermedad que causaba «mucha melancolía y tristeza» y motivaba al cuerpo «irse enflaqueciendo y secando»⁵⁴⁶. Según los médicos nahuas informantes de Sahagún, la carne de un ave llamada cocotli quitaba la tristeza y angustia de la gente, por eso se la daban de comer a las mujeres celosas y a los amancebados: «dizque con ella dejarán el amancebamiento»⁵⁴⁷.

El influjo de los destinos no era absoluto, pues los seres humanos y en especial los «sátrapas destos naturales» contaban con ciertos recursos rituales y adivinatorios que les permitían manipular, hasta cierto punto, las influencias nocivas y perniciosas. Podían, dentro de ciertos límites, diferir el bautizo de los niños y niñas a otra fecha: «Los que nacían en buenos signos luego se bautizaban, y los que nacían en infelices signos no se bautizaban luego, mas difiríanlos para mejorar y remediar su fortuna»⁵⁴⁸. O podían realizarse, como ya vimos, penitencias y sacrificios para conjurar las emanaciones divinas. Cualquiera que nacía en alguna de las trece «casas» gobernadas por *océlotl* «había de ser desdichado y vicioso y muy dado a las mujeres», mas podía «remediarse» no durmiendo mucho, ayunando y punzándose el cuerpo, «barriendo la casa donde se criaba»⁵⁴⁹ y alimentando su lumbre⁵⁵⁰.

⁵⁴⁴ *Idem.*

⁵⁴⁵ SAHAGÚN (2002: I, 210).

⁵⁴⁶ RUIZ DE ALARCÓN (1988: 145).

⁵⁴⁷ SAHAGÚN (2002: II, 709). El texto castellano de Sahagún no menciona a los/as amancebados/as, señalados en el texto náhuatl, traducido así por López Austin.

⁵⁴⁸ Sahagún nos dice que todos los días de la trecena *técpatl* eran muy propicios para la buena fortuna, lo que implicaba, para él y sus colaboradores, que las personas no serían inclinadas a ser ladrones, carnales y borrachos (Sahagún 2002: I, 258-259).

⁵⁴⁹ Barrer, como se ha explicado, es una actividad de reordenamiento del orden cósmico.

⁵⁵⁰ SAHAGÚN (2002: 236).

Los sacerdotes y hechiceras buscaban comprender el ritmo de los dioses y diosas, el orden de las tandas con que bajaban al mundo humano. Los frailes católicos buscaron descifrar a veces y con poca fortuna la astrología judiciaria indiana utilizada por sus rivales nativos para predecir el destino de los nacimientos y la fortuna de los días, meses y años, pues algunas fechas, en efecto, eran más favorables que otras, y algunos días más propicios para crear o estimular los temperamentos sexuales. El complejo designio seguido por los dioses y diosas se hallaba resumido en el *tonalámatl* o *tonalpohualli*, el libro de los destinos: «El astrólogo y sortilego sacaba luego el libro de sus suertes y calendario, y vista la letra del día, pronosticaban y echaban suertes... Y si caía la suerte sobre el dios de la vida, decían que era de larga vida... si había de ser rico, o pobre... o casto, o lujurioso»⁵⁵¹.

¿Nacían bajo el signo de su destino? ¿Encerraba el *tonalpohualli* una concepción ética del mundo? Los frailes escribanos, los comentaristas de los códices pictóricos y los informantes de Sahagún sugieren que el destino y la moral se entrelazan en sus interpretaciones. Los hombres que nacían bajo el signo *calli*, por ejemplo, eran grandes ladrones, lujuriosos, tahures, desperdiciadores y que siempre paraban en mal. Algunas deidades eróticas, sobre todo femeninas, asumen personalidades terribles y mortales, otras, más bien masculinas, aparecen amigables, placenteras e inclinadas hacia la música. De nuevo tenemos aquí la dualidad, presente en todo el pensamiento y cosmovisión náhuatl.

VII. MUJERES GUERRERAS

También se recogen en las fuentes a mujeres guerreras que luchaban como los hombres. Valga la lectura del *Anónimo de Tlatelolco*, escrito en 1528, para entender los pormenores que la guerra trae consigo. El documento señala cómo las mujeres tlatelolcas enfrentan al enemigo durante la conquista española y refiere escenas donde ellas participan de manera ejemplar, dejando constancia de una actitud activa y guerrera, cuando también lucharon y batallaron lanzando sus dardos. Golpearon a los invasores y llevaron puestas insignias de guerra: «Llevaban arremangados sus faldellines, los alzaron por arriba de sus piernas para poder perseguir al enemigo»⁵⁵². Este evento refleja la participación de las mujeres en circunstancias de guerra. Cabe señalar la presencia de cargos guerreros de mujeres, como las Ilancuetyl y las Cihuatlatlacatello

⁵⁵¹ DURÁN (1967: I, 228).

⁵⁵² MATOS (1999: 247).

(y entre ellas a las Ixculname), todas con sus cargos, desmontando así la segregación de las mujeres exclusivamente al ámbito del hogar⁵⁵³.

VIII. DESOBEDIENCIA FEMENINA

Hay muchos aspectos de la vida humana –los roles de género, la educación e incluso la forma de obtención de alimentos– que no pueden ser comprendidos sin el estudio del ritual y las creencias, del mismo modo que las dinámicas sociales y políticas no podrían ser separadas de la religión o del arte para ser comprendidas. Por ello, presentamos algunos sucesos y registros importantes de transgresión femenina – plagados algunos de leyenda, o quizá no, pero representados igualmente en la escultura y arquitectura–, que aluden a un papel relevante de las mujeres, desmontando ese pensamiento único de subordinación femenina, ya que las mujeres presentan situaciones de autonomía.

Existieron también las mujeres *varoniles*, como llamaban los frailes a las voluntariosas, independientes o soberanas, que se dedicaban a otros oficios distintos al de madres o esposas, que les otorgaban cierta libertad.

En el Códice Ramírez se menciona la presencia de dos hombres y una mujer, llamada hermana mayor, tumbados en un maguey en posición ritual, según Torquemada, de sacrificio humano: «Asentáronse junto al cerro de Cuatepec y pensaron establecerse allí contrariando la voluntad de Uizilopochtli, por lo que, irritado, hizo morir a los promovedores, sacrificándoles el corazón, de donde tomó origen el sacrificio ordinario»⁵⁵⁴. Frente a este episodio, Lloret⁵⁵⁵ plantea que el sacrificio de la mujer es justamente el castigo que recibe la hermana mayor por rebelarse contra los designios del Gran Huitzilopochtli, instaurando éste con tal acto el advenimiento de la sociedad patriarcal. El relato menciona la falta de obediencia y sumisión de la hermana mayor, quien decide, una vez construida la presa en el lugar llamado Tollan, que ese es un buen lugar para quedarse y no continuar con la travesía hacia la tierra prometida. Esa presa fue encomendada por su dios Huitzilopochtli para encauzar las aguas mientras permaneciesen en el lugar. Ella, que se opone a continuar, recibe por respuesta la muerte, el descuartizamiento de su cuerpo y la extracción de su corazón.

⁵⁵³ MATOS (1999: 248).

⁵⁵⁴ *Códice Boturini* (2000: 242).

⁵⁵⁵ LLORET (2002: 213-218).

Otro suceso no menos importante durante la peregrinación que menciona la Tira, es el realizado por la hechicera Quilaztli, quien toma la forma de águila y se burla de dos varones, al parecer cazadores de nombre Mixcouatl y Niuhtel, presentándose sobre un *ueinochtli*⁵⁵⁶. Esta representación simboliza la astucia y la inteligencia femenina frente a las habilidades guerreras de los cazadores, situando a la hechicera Quilaztli como símbolo de inteligencia y atrevimiento frente al poder masculino de las armas y la caza de animales de presa.

Sobre el estatus de las mujeres en la sociedad azteca se ha escrito mucho, desde quienes consideran, como María Rodríguez Shadow⁵⁵⁷, que tuvieron una vida de sumisión y relegadas a las labores domésticas y de reproducción de las condiciones de existencia de la sociedad, a quienes opinan como Isabel Bueno⁵⁵⁸, que desempeñaron un papel en ocasiones relevante y de verdadero poder político, como la primera esposa de Acamapichtli, Ilancuéitl, al parecer mayor que él y que llegó a ostentar autoridad dentro del Gobierno, ocasionando con su participación la reactualización de la figura de *cihuacoatl*, tan importante en la vida política de Tenochtitlán. Se dice que Ilancuéitl era estéril, y que las otras esposas de su marido le entregaban los hijos recién nacidos, heredándoles ella la alcuria de su linaje para que pudiesen aspirar al cargo de *tlatoani* –monarca⁵⁵⁹.

Cihuacoatl, ‘mujer serpiente’, es el cargo de regente que ostentaban mujeres y hombres en momentos de transición, gobernando para evitar un vacío de poder que pudiese ser aprovechado por los enemigos internos y externos a los sucesores. Este cargo consistía también en ser la mano derecha y consejero del monarca, despachando incluso asuntos de estado importantes, encargado de la continuidad política mientras tomaba posesión el nuevo gobernante, el *tlatoani*, que era asimilado con el sol. El origen del cargo *cihuacoatl* guardaba relación con los sacerdotes de la diosa patrona de Culhuacan; sin embargo, el aspecto femenino del *cihuacoatl* y su comparación con la luna dotaba al cargo de una simbología difícil de comprender para la mentalidad europea⁵⁶⁰.

⁵⁵⁶ Una tuna (higo chumbo) fruto del nopal.

⁵⁵⁷ RODRÍGUEZ SHADOW (2007: 87-99).

⁵⁵⁸ BUENO (2007: 39).

⁵⁵⁹ LÓPEZ AUSTIN (1996: 173-178).

⁵⁶⁰ JOHANSSON (1998: 67).

Los cronistas han descrito la importancia del *cihuacoatl* no sólo porque hablaba directamente con el monarca y le rebatía abiertamente algunos temas en los que no estaban de acuerdo, sino porque podía usar la misma indumentaria que él y compartir los rituales, siendo muy importante su participación al ostentar el segundo lugar en la presencia gubernamental⁵⁶¹. En algunas ciudades del Valle, como Texcoco, Coyoacan, Xochimilco y Tlatelolco, aparece la figura del *cihuacoatl*, aunque no siempre recibe la misma denominación⁵⁶².

Este cargo tenía otra característica: la dualidad desde la perspectiva mesoamericana al dividir en dos la esfera política. La dualidad está presente en todas las facetas de la vida mesoamericana, incluyendo la política. El sol, representado por el *tlatoani*, y la luna por *Cihuacoatl*, son imprescindibles para la armonía cósmica. La conciencia de este hecho, asumido como metáfora política, significaba en términos prácticos la eficacia política al regir los responsables del Gobierno la armonía que logra dirigir el universo. El cargo de *cihuacoatl* se liga con lo nocturno, encarnaba el lado oscuro y siniestro de la diosa, que en el ámbito político se traducía en presidir las exequias reales y guiar la potencia a través del ritual para que la guerra fuera favorable. La importancia de la diosa Cihuacoatl debió ser grande, pues ocupó un lugar en el panteón mexica que le permitía codearse con Huitzilopchtli⁵⁶³.

Otra figura destacada es la de una mujer llamada Ayauhcíhuatl, madre de Chimalpopoca (1417-1427)⁵⁶⁴, nieto del viejo gobernante Tezozomoc del reino de Azcapotzalco y vasallo, quien solicita durante su gobierno a su abuelo que le trasvase agua de Chapultepec, ya que tenían el agua potable contaminada. Para tal efecto, durante su reinado Ayauhcíhuatl hizo construir un acueducto de madera que acarreaba el agua potable desde los manantiales de Chapultepec hasta Tenochtitlan. También mandó fabricar una gran calzada con bordes y terraplenes que conectaban la ciudad con Tacaba. Ésta tenía cortaduras y puentes de madera que eran retirados durante la noche. Todos estos trabajos fueron posibles gracias al crecimiento y prosperidad urbana, pero, sobre todo, a la voluntad política de una mujer que lo dispuso de esta manera. Otra aportación es la concerniente al linaje aportado a su hijo Chimalpopoca, colocándole en una situación favorable para recibir el apoyo de su abuelo y soberano Tezozomoc, lo que provocó recelos que acabarían con la vida de Tezozomoc. Según las crónicas, era bastante mayor cuando murió, pero igualmente pudo ser

⁵⁶¹ TORQUEMADA (1986: 104).

⁵⁶² ALVA IXTLILXÓCHILT (1985: 172).

⁵⁶³ DURÁN (1967: I, 131).

⁵⁶⁴ *Idem*.

parte de una conspiración por la política proteccionista hacia el pueblo mexicana que desarrolló en los últimos años de su reinado⁵⁶⁵.

La transgresión de estas mujeres principales hizo posible que, por astucias de la historia, no perecieran jamás al ser registradas en las crónicas sus hazañas y desventuras, perdurando un linaje de mujeres guerreras que se atrevieron a desafiar el poder masculino (Anexo 11).

Por tanto, la importancia de la presencia y poder de las mujeres en distintos ámbitos es evidente en los relatos e imágenes que de ellas se hacen. Para los fines de nuestra investigación es fundamental descubrir en las fuentes los referentes históricos y simbólicos que remiten a la fuerza y saberes de las mujeres en el pasado, a sus aportaciones y protagonismo. Reconocer esos poderes relacionados con la vida, la magia y presencia histórica de las mujeres, y con el afán de configurar e imaginar un presente con sentido, nos empodera como sujetos sociales para subvertir relaciones de subordinación en la búsqueda de un lugar en el mundo basado en la dignidad, igualdad y de derechos.

⁵⁶⁵ *Idem.*

VIII. CONCLUSIONES

La colonización actual tiene su origen en el descubrimiento de América empezando con la gesta de Colón en el s. XV y la posterior colonización que “descubrió” (más bien conquistó) un nuevo mundo complejo y exótico. Las mentalidades imperantes en Europa en aquel momento histórico confundieron la superioridad técnica con la superioridad holística de aquellas antiguas civilizaciones indígenas. Desafortunadamente, la visión etnocéntrica del nuevo mundo que se caracteriza como parcial, fragmentada y unidireccional cambiaría para siempre la configuración de las antiguas civilizaciones, trastocando y destruyendo unas formas de vida, de orar, de sentir, de cuidar e interactuar con la naturaleza, con el cosmos y con los otros/as. En una configuración holística indígena del mundo, todos los niveles de conocimiento conectaban los espacios geofísicos terrenales con los emocionales, mentales y espirituales de la vida en la tierra.

El objetivo principal de esta tesis ha sido visibilizar a las mujeres mexicas mostrando su protagonismo en todos los ámbitos de la vida social, cultural, religiosa y económica, de tal modo que les hemos otorgado su condición de sujetos históricos. Hemos sustentado nuestra investigación en diversas fuentes y testigos oculares –como frailes, cronistas e historiadores de la época–, y otros expertos/as en las diversas teorías feministas, haciendo un recorrido por la historia más tradicional realizada por investigadores/as contemporáneos. Hemos conocido diversas interpretaciones de expertos/as de distintos períodos, quienes han contribuido a ampliar nuestro horizonte en torno a la construcción de conocimientos e interpretaciones del pasado y del presente de las mujeres. Este trayecto histórico constituye, en suma, una recreación de la historia de las mujeres mexicas como sujetos históricos protagonistas.

Para esta labor, hemos recuperado las narrativas históricas de las mujeres para poder identificar y analizar la visión dominante discriminatoria hacia ellas que subyacía en las concepciones de los escritores, y en lo que de ellas se decía respecto a un deber ser femenino, descubriendo los claroscuros de una sociedad patriarcal, creadora de estereotipos para mujeres y hombres. Era un sistema sexista que había naturalizado los estereotipos, justificando que los hombres estuvieran dotados de determinados poderes, privilegios y roles, en oposición a los roles femeninos. Sin embargo, en las culturas mesoamericanas hemos visto que, en ocasiones, aparecían las mujeres en igualdad de poderes y privilegios que los hombres, gracias a las cosmovisiones indígenas en las que ambos géneros se percibían como complementarios, sin jerarquía, no excluyentes en el mantenimiento del universo y de la vida. Esto lo podemos observar en el panteón de los dioses y diosas supremos, donde encontramos al dios Ometéotl, que suministra la energía cósmica universal

de la que derivan todas las cosas, y la diosa Omecíuht, presente en los mitos de creación, encargada del sostenimiento de todas las formas de vida sobre la tierra.

Las teorías feministas han sido de gran utilidad por su carácter crítico, cuestionando los cimientos patriarcales de la sociedad y la cultura. En esta línea, han surgido diferentes perspectivas cuyo objetivo ha sido desvelar las estructuras y los mecanismos que producen y reproducen las construcciones jerárquicas de género. Así, las epistemologías feministas surgidas a finales de la década de los sesenta en países anglosajones han examinado las premisas de neutralidad, objetividad y universalidad, bases en las cuales se ha erigido la ciencia moderna, cuestionando los paradigmas tradicionales que han guiado la producción del conocimiento hasta la actualidad. Sandra Harding (1998) menciona que las investigaciones científicas androcéntricas han sostenido teorías tradicionales y universales acerca de los roles de las mujeres y los hombres, lo cual no nos ha permitido entender la participación y enorme contribución de las mujeres a la vida social y cultural.

Gracias a las aportaciones del feminismo decolonial, hemos podido entender y valorar el papel de las mujeres mexicanas en el contexto azteca y su devenir en la historia y la sociedad actuales. Los roles asignados en la sociedad azteca entre hombres y mujeres comprendían una dualidad complementaria que dialogaba con una interdependencia de lo comunal y la naturaleza, y pudimos trazar la emergencia del sistema patriarcal como un hito histórico, que transformó los roles sociales de las mujeres mexicas. Además, hemos explicado los cambios como resultado de la colonización cuando el patriarcado se había profundizado y las mujeres habían perdido más espacios de poder y prestigio social, sufriendo una mayor expulsión, sometimiento, vasallaje sexual y explotación social debido a los propios componentes coloniales que se fueron incorporando a la nueva realidad de la conquista y la colonización. También el ámbito religioso tuvo responsabilidad en la colonización e imposición de la religión y de su moral cristiana, lo que fundamentó una construcción binaria de la sociedad cuyos efectos se siguen reflejando en el sexismo actual.

En esta tesis hemos intentando crear *otro relato*, un relato diferente y alejado del marco discursivo de la historia *oficial* patriarcal. De las huellas culturales revisadas, recuperamos todos los ámbitos en los que las mujeres mexicas fueron protagonistas y fundamentales: los distintos oficios y quehaceres cotidianos, el estatus dentro de la sociedad y los rituales. Gracias a ello, la presente investigación ha permitido conocer nuevos ámbitos en los que estaban presentes las mujeres en la sociedad azteca, y que han permanecido invisibilizados en las distintas miradas y discursos que de las mujeres mexicas llevaron a cabo los hombres, tanto los escribanos españoles como los *tlacuilos indígenas*. La crítica feminista al patriarcado azteca ha constituido así un tránsito hacia la toma de conciencia y recuperación de los referentes históricos en las mujeres mexicas, llevándonos a afirmarnos en la historia pasada como sujetos sociales protagonistas.

Así, descubrimos la importancia del *cihuacalli* traducida por los españoles como casa de mujeres o cocina, que eran construcciones grandes y sólidas en comparación a otros recintos y por tanto demuestran su

relevancia. En el *cihuacalli* se albergaba un altar sagrado, constituyendo un espacio de encuentro entre mujeres y sus hijos/as, de preparación colectiva de alimentos y de cuidados de las mujeres. La casa, como todo lo material e inmaterial en la cultura azteca, era una metáfora del universo y el orden cósmico, el lugar donde se alimentaban las mujeres y hombres que honraban a las divinidades. Esta y otras labores que realizaban las mujeres fueron concebidas como muy importantes por el estado azteca al existir suficientes registros en las fuentes. Todas ellas reconocidas y valoradas como escribanas o tlacuilos, hilanderas, curanderas, hechiceras, bailarinas, poetisas, madres, sacerdotisas, auiame o prostitutas y, por supuesto, las madres que educaban a sus hijos/hijas. Tan crucial era cocinar o barrer como quemar copal, mantener los templos o las parcelas, o danzar y cantar, actividades todas que reflejaban alegría y comunión social. Como sostiene Burkhat (1992), las labores domésticas como barrer, ordenar la casa, así como mantener el fuego son acciones que contribuyen al orden del cosmos, en el que los asuntos del universo se cruzaban necesariamente con los asuntos de la existencia humana y sus afanes.

Además, comprendimos que, evidentemente, la obra de María Rodríguez Shadow es una fuente obligada por su trabajo de síntesis y revisión exhaustiva de las fuentes, por su análisis e interpretación de las mismas y por su creación teórica, ya que contribuye significativamente al debate y a la comprensión de la sociedad azteca. No obstante, no coincidimos con ella en sus conclusiones sobre la dominación masculina, excluyendo el poder femenino de la concepción del cosmos, de la vida y sobre la importancia y el valor de la presencia y relevancia de las mujeres aztecas en la vida social, familiar y cultural. Es, por tanto, una mirada sesgada –desde mi punto de vista– hacia las mujeres mexicas, tratándolas de mujeres sufridoras del yugo masculino, vilmente explotadas y reducidas a objetos al servicio de los hombres y sus deseos. Hemos intentado, en cambio, presentar aquí la cultura azteca como una sociedad eminentemente religiosa y permeada por un conjunto de valores de los cuales devinieron los modelos de sus diosas.

Revisando los relatos y textos antiguos pertenecientes al siglo XVI –textos en náhuatl y castellano–, hemos visto que la interpretación de los modelos femeninos realizada por los cronistas españoles aparece atravesada por una mirada occidental y cristiana, al percibir a las mujeres como fuente de pecado y causa de perdición para los hombres por toda la herencia judeocristiana del pecado original proveniente de Eva. La lectura y reflexión de las fuentes primarias y su contraste con las fuentes secundarias de algunos/as estudiosos/as nos ha permitido construir una mirada propia de la sociedad azteca, sin victimismo, pero a la vez evitando caer en idealizaciones de la cultura prehispánica por ser ésta parte de nuestro origen histórico. Las mujeres aztecas representan una historia, una visión, una sensibilidad y una forma de ser y vivir como mujeres en un mundo en el que no se llevaba a cabo ninguna acción sin los auspicios de dioses y diosas, a través de ceremonias, rituales, sacrificios y ofrendas debido a su misión fundamental de mantener el equilibrio cósmico.

En este ejercicio de reflexión se ha pretendido cuestionar la historia escrita por los hombres para perpetuar el poder patriarcal, así como afirmar que las mujeres mexicas no eran fundamentalmente sumisas, anuladas socialmente, y que ocupaban un lugar dentro del orden social. Por ello, decidimos aproximarnos a las representaciones que los y las autoras hicieron de ellas, revisar los registros antiguos y fuentes asequibles, para conocer dentro del contexto histórico las prácticas cotidianas e incluso eróticas que parecían ensalzar la fuerza de la vida, la energía creativa y cuyo uso era tan valorado que incluso existían diosas del erotismo, la danza y la sensualidad: Xochiquetzal y Tlazeotl.

La importancia de la recuperación del cuerpo, sus alegorías, metáforas y poesía servían a las mujeres para alegrar sus propios deseos y los deseos de los hombres. Aunque de las sacerdotisas y *ahuianimes* nunca sabremos con certeza en qué medida fueron dueñas de su cuerpo y de su erotismo o si estas prácticas constituyeron un destino implacable e inevitable para ellas, se les percibe como soberanas de su deseo, de acuerdo a los mandatos sociales y rituales religiosos. Ellas disfrutaban danzando en las ceremonias y fiestas en las que participaban. Con el afán de apropiarnos de nuestro cuerpo, recuperamos estos referentes y las semillas de libertad que legitiman nuestra autonomía y sensualidad en el presente, cuestionando los privilegios de los hombres del pasado y del presente.

En la actualidad, las mujeres mexicanas son portadoras de prácticas y saberes ligados al mundo prehispánico que han sobrevivido al sistema patriarcal y capitalista. Estos componentes operan como patrones culturales en la vida cotidiana de las mujeres y sus formas de relacionarse, y aunque con el tiempo y los diversos procesos se han transformado, aún persisten en lo comunal como una contraposición al sistema patriarcal capitalista. Nos referimos al vínculo, los afectos, la capacidad de agencia, la capacidad operativa de sostener la vida, reorganizar determinados sectores de la sociedad –como la vida cotidiana. En esta tesis, reconstruir la experiencia de estas mujeres del pasado ha supuesto recuperar las claves de su sabiduría, de su sentir y de su hacer, y, personalmente, ha significado un espacio de libertad y de reconciliación con mi historia. Esta tesis supone, pues, un intento de preservación de la sabiduría ancestral y su transmisión. Somos, pues, descendientes de una genealogía de mujeres que ha transmitido sus conocimientos generación tras generación, sobreviviendo en el imaginario de las mujeres a través del tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCINA FRANCH, José (1991): *Procreación, amor y sexo entre los mexicas*. México: Estudios de cultura náhuatl, v. 21. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de (1985): *Obras históricas*, 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- ALVARADO, Tezozomoc Fernando (1949): *Crónica Mexicayotl* (traducción directa del náhuatl por LEÓN, Adrián). México: Imprenta Universitaria.
- (1975): *Crónica mexicana, Códice Ramírez*. México: Porrúa.
- ANALES DE CUAHUTITLAN, *Códice de Chimalpopoca* (1945): México: UNAM.
- ANALES TEPANECAS (1948): «Anales tepanecas», en FERNANDO RAMÍREZ, José (comp.): *Anales antiguos de México y sus contornos* (trad. de GALICIA CHIMALPOPOCA, Faustino), vol. 1. Guatemala: MNA, pp. 309-390.
- ANÓNIMO DE TLATELOLCO (2006): *Relato de la Conquista*, redactado en 1528. Versión del náhuatl de Angel María GARIBAY KINTANA. México: Universidad Autónoma de México.
- ANTÓN, Ferdinand (1973): *La mujer en la América antigua*. México: Ed. Extemporáneos.
- ÁVALOS TORRES, Antonia (2010): «Placer y brujería: Del cuerpo y sus pecados durante la época medieval», en MESA MÁRQUEZ, Consuelo – RUBIO RUBIO, M.^a Amalia (comp.): *Inventando el Presente: De la expropiación del cuerpo a la construcción de la ciudadanía*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, pp. 21-46.
- BAMBERGER, Joan (1979): «El mito del patriarcado: ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?», en HARRIS, Olivia – YOUNG, Kate (comp.): *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama, pp. 63-82.
- BARING, Anne (2005): *El mito de la diosa*. Madrid: Siruela.
- BATAILLON, Marcel (1966): *Erasmus y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUDOT, Georges (1990): *La pugna franciscana por México*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- (1996): *México y los albores del discurso colonial*. México: Nueva Imagen.
- BLANCO, Iris (1998): *La participación de las mujeres en la sociedad prehispánica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BOCK, Gisela (2001): *La Mujer en la Historia de Europa*. Barcelona: Crítica.
- BONFIL, Guillermo (2019): *México profundo: Una civilización negada* (1987). CIESAS. México: FCE.

- BOSCH, Esperanza *et al.* (1999): *Historia de la misoginia*. Barcelona: Edicions UIB/Anthropos.
- BOURDIEU, Pierre (2000): *La dominación masculina*. España: Anagrama.
- BRAUDEL, Fernand (1968): *Aportaciones de la historia de las civilizaciones en la Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- BRUMFIEL, Elizabeth (1991): *El mundo azteca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- (2005): *La producción local y el poder en el Xaltocan Posclásico. Producción y potencia en el Xaltocan Posclásico*. México: INAH.
- BUENO, Isabel (2007): *La guerra en el Imperio azteca: Expansión, ideología y arte*. Madrid: Editorial Complutense.
- BURGOA, Francisco de (1934): *Palestra Historial*. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- BURKHART, Louise M. (1992): *Mujeres mexicas en el frente del hogar: Trabajo doméstico y religión en el México azteca*. México: Mesoamérica.
- CABNAL, L. (2018): Charla en la Feria Internacional del Libro de las Mujeres y Feminismos, 26 junio. Oaxaca (México): FILMUFE.
- CALNEK, E. (1974): «Conjunto urbano y modelo residencial en Tenochtitlan», en BORAH, Woodrow – CALNEK, Edward E. – DAVIES, Keith A. – MORENO TOSCANO, Alejandra (comps.), *Ensayos sobre el desarrollo urbano en México*. México D. F.: SEP, pp. 11-65.
- Cantares mexicanos* (1994): (Manuscrito en náhuatl). México: Biblioteca Nacional de México.
- CARRASCO PINZANA, Pedro (1979): *Los otomíes: Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- CASEDA TERESA, Jesús Fernando (1998): *El Renacimiento en Calahorra, brujas e inquisición, primera mitad del siglo XVI*. Madrid: Alianza.
- CASO, Alfonso (1938): *Trece obras maestras de arqueología mexicana*. México: Editorial Cultura y Polis.
- CASO, Ángeles (2005): *Las Olvidadas: Una historia de mujeres creadoras*. Madrid: Planeta.
- CASTILLO FERRARÁS, Víctor Manuel (1996): *Estructura Económica de la Sociedad mexicana, según fuentes documentales* (3ª ed.). México: UNAM – Instituto de Investigaciones Históricas.
- CHARTIER, Roger (1995): *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.
- CLAVIJERO, Francisco Javier (1960): *Historia Antigua de México*. México: Porrúa.
- (1961): *Historia Antigua de México*, t. II. México: Porrúa.
- CLIFFORD, Geertz (1987): *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- COBO, Rosa (1995): «Género», en AMORÓS, Celia (dir.): *10 palabras claves sobre mujer*. Pamplona: Verbo Divino, pp. 55-84.
- Códice Azcatitlan* (1898): 17 lám. V y XI. Francia: Biblioteca Nacional de Francia.

- Códice Borbónico* (1814): Francia: Biblioteca del Palacio Borbón de la Asamblea Nacional Francesa.
- Códice Borgia* (1963): (Reprod.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Boturini*, en JOHANSSON, Patrick K. (2007): *Arqueología mexicana*, 26 (diciembre), edición especial códigos. México.
- Códice Boturini* o *Códice Tira de la Peregrinación* en Lord KINGSBOROUGH (comp.) y CORONA NÚÑEZ, José (estudio e interpretación): *Antigüedades de México*, v. 1 (1964). México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Códice Carolino* en GARIBAY KINTANA, Ángel M.^a (intr.): *Estudios de cultura náhuatl*, 7 (1967). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles*, traducido del náhuatl por VELÁSQUEZ, Primo Feliciano, 1975. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas.
- Códice Colombino*: Elaborado en el s. XII en Tututepec, Oaxaca. Documento Histórico (1896) México: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.
- Códice Florentino (testimonios de los informantes de Sahagún)* (1979): Facsímil elaborado por el Gobierno de la República Mexicana.
- Códice Laud* (1966): Inglaterra: Biblioteca Bodleiana de la Universidad de Oxford.
- Códice Maglibecciano* (1903): Creado durante el s. XVI, forma parte de un conjunto de Códices como el Tudela y el Códice Ixtlisxóchiltl. Florencia: Biblioteca Nacional de Florencia.
- Códice Maya de México*: Conocido también como Grolier, elaborado en el s. XIII, recuperado en 1971. México: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.
- Códice Mendocino* o *Colección de Mendoza* (1979): Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford. México: San Ángel Ediciones.
- Códice Nutall* (1854): Manuscrito del s. XIV encontrado en el Convento Dominico de San Marcos en Florencia, Italia. Actualmente se localiza en el British Museum.
- Códice Ramírez* (1854): En 1964 se localizaba en el archivo histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, de la colección antigua bajo el número 166, en 1977 pasó a la colección de Códices de la Sala de Testimonios Pictográficos. México: Biblioteca Nacional.
- Códice Telleriano Remensis y Códice Vaticano 3738* en Lord KINGSBOROUGH, *Antigüedades de México* (1964), v. 1 y 3. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- Códice Vaticano*, edición de GARIBAY KINTANA, Ángel M.^a (1965), láminas V, VI, y VII. México: Editorial Pomia.
- COLLINS, Patricia Hill (1998): «La política del pensamiento feminista negro», en NAVARRO, Maryssa – STIMPSON, Catherine (comps.): *¿Qué son los Estudios de Mujeres?* México: Fondo de Cultura Económica, pp. 253-312.

- CONKEY, Margaret W. – TRIGHAM, Ruth E. (1999): «Cultivar el pensamiento para desafiar la autoridad», en *Arqueología y teoría feminista. Estudios sobre mujeres y cultura material en arqueología*. Barcelona: Icaria, pp. 289-322.
- Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de la Nueva España*. GÓMEZ DE OROZCO, Federico (ed.) Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Estéticas [pdf en línea] <https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/article/viewFile/392/388> (Acceso: 23/12/2019).
- COURNUT, J. (2002): *Por qué los hombres temen a las mujeres*. México: Editorial Aguilar.
- CURIEL, Ochy (2011): «El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la Antropología», en BIDASECA, Karina – VÁZQUEZ LABA, Vanesa (comps.): *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot, pp. 49-94.
- (2013): *La nación heterosexual*. Edición Brecha Lésbica y en la Frontera. Bogotá: Impresol Ediciones.
- DÁVALOS, Enrique (1998): *Templanza y carnalidad en el México Prehispánico: Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores*. Tesis de Maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras. México: UNAM.
- (2002): *Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores*. México: Colmex – Programa Salud Reproductiva y Sociedad.
- DAVIS, Wade (2000): *Los guardianes de la sabiduría ancestral*. Madrid: Punto de Vista.
- DE LAS CASAS, fray Bartolomé (1552): *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales, presentada a Felipe II siendo Príncipe de Asturias* (1812) [Brevisima relación de la destrucción de las Indias] (pdf en línea) <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/biblioteca_hispanica/es/consulta/registro.cmd?id=367> [Acceso: 20/03/2019].
- (1927): *Historia de las Indias*, 3 vols. Madrid: M. Aguilar.
- (1967): *El Evangelio y la violencia*, II vols. Madrid. ZYX.
- DELGADO, Jaime (1983): *El amor en la era prehispánica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal (1984): *Historia verdadera de la conquista*, t. A, en LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). Madrid: Historia 16.
- (2003): *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, II (Crónicas de América)*. Edición de Miguel León Portilla: Madrid: Dastin.
- Diccionario ritual de voces nahuas. Definiciones de palabras que expresan el pensamiento mítico y religioso de los nahuas prehispánicos*. FERNÁNDEZ, Adela (1990): 2ª reimp. México: Panorama Editorial.

- DOBRES, Marcia-Anne (1999): «Hacia una nueva interpretación de las figurillas: Un análisis feminista», en COLOMER, L. – GONZÁLEZ, P. (comps.): *Arqueología y teoría feminista*. Barcelona: Icaria, pp. 257-288.
- (1990): *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- DURÁN, Diego (1967): *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 tomos. México: Editorial Porrúa.
- (1984): *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, edición de GARIBAY KINTANA, Ángel María, 2 tomos. México: Porrúa.
- DURAND, Gilbert (1982): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus.
- DUSSEL, Enrique (1999): «Más allá del eurocentrismo: El sistema-mundo y los límites de la modernidad» en CASTRO-GÓMEZ, Santiago – GUARDIOLA-RIVERA, Óscar – MILLÁN DE BENAVIDES, Carmen (eds.): *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar, Centro Editorial Javeriano, pp. 147-161.
- (2001): «Eurocentrismo y modernidad», en MIGNOLO, Walter (comp.): *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Argentina: Ediciones el Signo, pp. 59-70.
- DUVERGER, Christian (1993): *La conversión de los indios de Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- EATON, Randall L. (1978): «The Evolution of Trophy Hunting. Carnivore» en COLOMER, L. (comp.): *Arqueología feminista: Estudios sobre mujeres y cultura material*. Barcelona: Icaria, pp. 87-105
- ELIADE, Mircea (1972): *Tratado de historia de las religiones*, trad. SEGOVIA, Tomás. México: Ediciones Era.
- (1985): *Mito y realidad*, trad. GIL, Luis. Barcelona: Labor/Punto Omega, 6.^a ed.
- ESCALANTE, Pablo (2010): *Revista, Letras libres*, 17. México: Vuelta.
- ESPINOSA MIÑOSO, Yuderlys – GÓMEZ CORREAL, Diana – OCHOA MUÑOZ, Diana Karina (eds.) (2014): *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Justino (1954): *Coatlicue: estética del arte indígena antiguo*. Tesis doctoral. México: Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM.
- FIERRO GONZÁLEZ, Gertrudis (1960): *La posición social de la mujer, entre los aztecas y los incas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- FLORES, Benjamín (2000): «México en tres tiempos: una propuesta de periodización de la historiografía mexicana», en *Caleidoscopio*, año 4, n.º 7, pp. 109-144.
- FLORESCANO, Enrique (1997): *Memoria mexicana*. México: Taurus.
- (1999): *Memoria indígena*. México: Editorial Aguilar.
- (2004): *Quetzalcoatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. México: Taurus.

- FOUCAULT, Michael (1989): *La voluntad del saber. Historia de la sexualidad*, 3 vols. México: Siglo XXI.
- GALARZA, Joaquín (1997), «México», en *Revista de Arqueología Mexicana*, 23 (enero-febrero), pp. 6-13.
- GAMIO, Ana Margarita (1957): *La mujer indígena de Centro América*. México: Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano.
- GARIBAY KINTANA, Ángel María (1953): *Historia de la literatura náhuatl*, vol. III. México. Porrúa.
- (1965): *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México: Porrúa.
- (2000): *Poesía náhuatl*. México: UNAM.
- GIMBUTAS, María (1991): *Dioses y diosas de la vieja Europa (7000-3500 a.c.)*. Madrid: Itsmo.
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl (1974): *Los rumbos del Universo*. México: SEP.
- GORBACH, Frida (2008): «Historia y género en México. En defensa de la teoría», en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIX, n.º 113, México, pp. 143-161.
- GRAULICH, Michel (1990): *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid: Ediciones Istmo.
- GRUZINSKI, Serge (1987): «Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España (introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas)», en *Seminario de Historia de las Mentalidades, El placer de pecar y el afán de normar*. México: Joaquín Mortiz – Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp 168-215.
- HARDING, Sandra (1986): *Ciencia y Feminismo*. Madrid: Morata.
- HARRIS, Olivia (1982): *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama.
- HEILBRUN, Carolyn G. (1988): *Escribir la vida de una mujer*. Madrid: Megazul.
- HEINRICHIS, J. (1975): *El arte y el hombre*. Barcelona: Planeta.
- HELLBOM, Ana-Britta (1967): *La participación cultural de las mujeres indias y mestizas en el México precortesiano*. Stockholm, Sweden: The Ethnographical Museum.
- HÉRITIER, Francoise (2007): *Masculino/Femenino II: Disolver la jerarquía*. Buenos Aires: FCE.
- HEYDEN, Doris (1972): «Las escobas y las batallas fingidas de la fiesta Ochpaniztli», en LITVAK KING, Jaime – CASTILLO TEJERO, Noemí (comps.): *Religión en Mésoamérica*, XII Mesa Redonda. México: Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 205-2011.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas* (anónimo del siglo XVI). Anales del Museo Nacional de México. núm 2, tomo II (1882), primera época (1877-1903). México: Anales del Museo Nacional de México.
- HOBBSBAWM, E. (2014): *Sobre la Historia*. Barcelona: Crítica.
- (2009): *En torno a los orígenes de la revolución industrial*. Madrid: S.XXI
- Huehuehtlahtolli, testimonios de la antigua palabra, enseñanzas de los viejos*. Estudio introductorio de LEÓN PORTILLA, Miguel (1995): Versión del texto náhuatl al castellano de SILVA GALEANA, Librado. México: Comisión Nacional Conmemorativa del Encuentro de Dos Mundos, FCE.
- JIMÉNEZ, Wigberto (2017): *Obras escogidas de la Historia Antigua de México*. México: INAH.

- JOHANSSON, Patrick (1998): *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*. Puebla (México): Secretaría de Cultura.
- JOYCE, Marcus (1992): *Mesoamerican Writing System: Propaganda, Myth, and History in Four Ancient Civilizations*. Princeton: Princeton University Press.
- KELLY-GADOL, Joan (1990): «¿Tuvieron las mujeres renacimiento?», en AMELANG, James S. – NASH, Mary (eds.): *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- KELLOG, Susan (1986): *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- KRICKEBERG, Walter (1961): *Las antiguas culturas mexicanas*. México: FCE.
- LAGARDE, Marcela (1993): *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LAGUNAS, Cecilia (1996): «Historia y Género. Algunas consideraciones sobre historiografía feminista», Argentina: *La Aljaba*, segunda época, vol. 1, pp. 27-33.
- LADNER, Edgardo, ed. (2000): *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales, Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- LEGROS, Monique (1982): «Acerca de un diálogo que no lo fue», en *Familia y sexualidad en Nueva España*. México: FCE, pp. 207-237.
- LEÓN PORTILLA, Miguel (1961): *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
- (1978): *Trece poetas del mundo azteca*. México: UNAM – Instituto de Investigaciones Históricas – Dirección General de Publicaciones.
- (1994): *Quince Poetas del mundo náhuatl*. México: DIANA.
- (1995): *Toltecayotl aspectos de la cultura náhuatl*. México: FCE.
- (comp.) (1995a): *De Teotihuacan a los Aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*. México: UNAM – Coordinación de Humanidades – Dirección General de Publicaciones.
- (2002): «Mitos de la creación» en *Arqueología Mexicana* (julio-agosto), pp. 20-41.
- LERNER, Gerda (1990): *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- LINTON, Sally (1979): «La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología», en HARRIS, Olivia – YOUNG, Kate (comp.): *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama, pp. 35-46.
- LLORET, Carmen (2002): «Presencia femenina en los mitos aztecas», en *IX Congreso Internacional de Historia de América*, en SÁNCHEZ RUBIO, Rocío (coord.), vol. 2, Badajoz: Editora Junta de Extremadura, pp. 213-218.
- LOMELÍ QUIRARTE, Josefina (1945): «La condición social de la mujer», en *Revista Mexicana de estudios antropológicos*, 11.

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1969): *Augurios y Abusiones*. México: UNAM.
- (1973): *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM – IIH.
- (1980): *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1982): «La sexualidad entre los antiguos nahuas», en *Familia y sexualidad en Nueva España. Memorias del primer simposio de historia de las mentalidades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 190-196.
- (1985): *La educación de los antiguos nahuas*. México: Ediciones Caballito – SEP – Dirección General de Publicaciones.
- (1990): *Los mitos del Tlacuache, caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- (1996): *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas II*. México: UNAM – IIA.
- (1997): *De hombres y dioses*. Colegio de Michoacán.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo – MILLONES, Luis (2008): *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. México: Ediciones Era.
- LÓPEZ ESCOBAR, Guadalupe (1963): *Concepto y situación social de la mujer en el México Prehispánico*. México: UNAM.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco (1552): *Historia de la Conquista de México*, cap. LX, «El castigo que se hizo en los de Chullula por su traición», [en línea] en *Arte e Historia*, Junta de Castilla y León. <https://bibliotecadigital.jcyl.es/en/consulta/resultados.cmd?id=1273>. [Acceso: 20/03/2018].
- (1985): *Historia general de las Indias*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- LUGONES, María (2008): «Colonialidad y género». *Tabula Rasa*, 9 [pdf en línea], pp.73-102. < <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf> > [Acceso: 20/03/2017]
- (2011): «Hacia un feminismo decolonial», *La Manzana de la Discordia* (julio-diciembre, vol. 6). BinghamptonUniversity[pdfenlínea]https://manzanadiscordia.univalle.edu.co/index.php/la_manzana_de_la_discordia/article/view/1504/pdf. [Acceso: 10/09/2018].
- (2014): «Colonialidad y género» en ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys – GÓMEZ CORREAL, Diana – OCHOA MUÑOZ, Diana Karina (eds.) (2014): *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- MARX, K. (2007): *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo (1999): «Sahagún y el recinto ceremonial de Tenochtitlan», en *Arqueología Mexicana*, 36, pp. 22-31.
- (2000): *Vida, pasión y muerte en Tenochtitlan*. México: FCE.
- (2005): *Memoria 2004*. México: El Colegio Nacional.

- MARCUS Y FISCHER (2000): *La antropología como crítica cultural*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Color Efe.
- MATRÍCULA DE TRIBUTOS: Localizado en Códice Mendocino, lám., 32. México: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.
- MAUSS, Marcel (1970): *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Barral Editores.
- MCCAFFERTY, Sharisse – MCCAFFERTY, Geoffrey (1988): «Powerful Women and Myth of Male Dominance in Aztec Society», en *Archaeological Review from Cambridge*, 7, pp. 45-59.
- MENDIETA, Gerónimo (1971): *Historia eclesiástica indiana*, edición facsimilar publicada por GARCÍA ICAZBALCETA en 1870. México: Porrúa.
- MENDOZA, Breny, (2014): «La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano», en ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys – GÓMEZ CORREAL, Diana – OCHOA MUÑOZ, Diana Karina (eds.) (2014): *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán, Colombia: Ed. Universidad del Cauca, pp. 358-371.
- MEZA, Otilia (1975): *Leyendas aztecas*. México: Talleres Gráficos del Museo Nacional de México.
- MIGNOLO, Walter (2010): *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MILLON, Rene – MILLON, Clara (1988): «Teotihuacan como centro de transformación», en *Ciudades de América Latina y sus áreas de influencias a través de la historia*. Buenos Aires: Gráfica Santo Domingo, pp. 345-352.
- MOHANTY, Chandra (2008): «Bajo los ojos de Occidente: Academia feminista y discursos coloniales», en SUÁREZ NAVA, L. – HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (coords.): *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra. pp. 117-164.
- MOLINA, fray Alonso de [1569]: *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, edición facsimilar [pdf en línea] <<http://publicaciones.iib.unam.mx/index.php/boletin/article/view/268>> [Acceso: 07/01/2020].
- (1977): *Vocabulario en Lengua Náhuatl* 2ª. Edición facsimil. Diccionario bilingüe de castellano y náhuatl. Estudio Preliminar de Miguel de León Portilla (1571). México: Porrúa.
- (2007): «Doctrina cristiana breve traduzida en lengua mexicana», en *Estudios de Historia Novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MORGAN, María Isabel (1983): *Sexualidad y sociedad en los aztecas*. México: UNAM.
- MORIN, Edgar (1996): «El pensamiento ecologizado», en *Gazeta de Antropología*, 12, artículo 01 [en línea] <http://www.ugr.es/~pwlac/G12_01Edgar_Morin.html> [Acceso: 10/4/2018].
- MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente (1971): *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. de Edmundo O'GORMAN. México: UNAM – IIH.

- (1976): *Historia de los indios de la Nueva España*. Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'GORMAN (3ª ed.). México: Editorial Porrúa.
- (1989) *El libro perdido: Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- MOYA, Cristina (1939): «La maternidad indígena», en *Congreso Internacional de americanistas*, XXVII-2. México, pp. 419-427.
- MUNRO, S. Edmonson (1988): *Sistema calendárico de los mayas*. México: Sepsetentas.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego (1978): *Historia de Tlaxcala*. México: Editorial Innovación.
- (1986): «Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala», en vol. 4 de ACUÑA, Rene (ed.) *Relaciones geográficas del siglo XVI* (10 v.). México: UNAM – IIA, pp. 1-34.
- MURARO, Luisa (1994): *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y horas.
- NASH, Mary (1992): *Género e Historia: La historiografía sobre la mujer*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- (2002): «El siglo xx. Historiografía e historia», en CRUZ ROMERO, M. – SAZ, Ismael (eds.). Valencia: Universidad de Valencia.
- (2007): *Género e historia. La historiografía sobre la mujer*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- NICHOLSON, Henry B. (1971): *Religion in Pre-Hispanic Central Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- OLMOS, Andrés de (1976): *Tratado de los pecados mortales en lengua náhuatl*, en BAUDOT, Georges (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1990): *Tratado de hechicería y sortilegios*, en BAUDOT, Georges (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México – Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- OTHÓN DE MENDIZÁBAL, Miguel (1946): *México, Ética Indígena en Obras Completas*, t. II México: Talleres Gráficos de la Nación.
- ORTIZ DE MONTELLANO, Bernardo R. (1993): *Medicina, salud y nutrición aztecas*. México: Siglo XXI editores.
- PERICOT, Luis y MARTÍN, Ricardo (1973): *La Prehistoria*. Barcelona: Salvat.
- PINTOS, Juan Luis (1995): *Los imaginarios sociales*. España: Sal Terrae.
- QUEZADA, Noemí (1975): *Amor y magia amorosa entre los aztecas, supervivencia en el México Colonial*. México: UNAM – IIH.
- QUIJANO, Aníbal (2000a): «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina», en LANDER, E. (comp.): *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. CLACSO – UNESCO, pp 1-57.
- (2000): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

- RÁBAGO, Constantino (1973): *Dioses, hombres y soles. Comentarios a tres códices de nuestra antigüedad indígena*. México: D.F. –Secretaría de Obras y Servicios.
- RAMOS, Samuel (1992): *Hacia un nuevo Humanismo, Obras Completas*, II. México: UNAM.
- Relación de Michoacán* [1550] (1988): Edición de MIRANDA, Francisco. México: SEP.
- RICARD, Robert (2010): *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RIUS, Rosa (1992): «Issota Nogarola: Una voz inquieta del Renacimiento», en *Filosofía y género identidades femeninas*. Madrid: Ed. Pamela, pp. 77-78.
- RIVERA, M.^a Milagros (1999): *La Querella de las mujeres: Una interpretación desde la diferencia sexual*. México: UAM-Xochimilco.
- RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (1997): *Las palabras perdidas*. Madrid: Huerga & Fierro.
- RODRÍGUEZ SHADOW, María J. (2000): *La mujer azteca*. México: UAEM.
- (2005): *La condición femenina en las comunidades precortesianas*. México: UNAM.
- (2007): *Introducción: Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- ROSSELL, Cecilia – OJEDA DÍAZ, M.^a Ángeles (2003): *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Cultural – Miguel Ángel Porrúa.
- ROSSIAUD, Jacques (1984): «Prostitución, juventud y sociedad en las ciudades del sudeste en el siglo XV», en FIRPO, Arturo R. (comp.): *Amor, familia y sexualidad*. Barcelona: Argot, pp. 155-173.
- ROSTWOROWSKI, María (1995): *La mujer en el Perú prehispánico*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio (1996): *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. México: UNAM – Facultad de Filosofía y Letras.
- RUBIN, Gayle (1975): «Tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo», en LAMAS, Martha (comp.): *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: UNAM – Porrúa, pp. 1-42.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando (1988): *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España, Secretaría de Educación Pública*. México: Cien de México.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de (1956): *Historia General de las cosas de la Nueva España*, tomo I, ed. GARIBAY KINTANA, Ángel M.^a. México: Editorial Porrúa.
- (1969): *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Prólogo y notas por GARIBAY KINTANA, Ángel M.^a (8.^a ed.). México: Porrúa.
- (1979): *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México: Secretaría de Gobernación.
- (1985): *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.

- (1988): *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*, introducción, paleografía, glosario y notas de LÓPEZ AUSTIN, Alfredo – GARCÍA QUINTANA, Josefina. Madrid: Alianza Editorial – Sociedad Quinto Centenario 1942-1992.
- (1993): *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, facsimilar. México: UNAM – IIH (Facsimiles de Lingüística y Filología Nahuas 6).
- (2002): *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de LÓPEZ AUSTIN, Alfredo – GARCÍA KINTANA, Josefina. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- SANAHUJA YIL, M.^a Encarna (2007): *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*. Madrid: Cátedra.
- SCOTT, Joan (1990): «El género: Una categoría útil de análisis histórico», en AMELANG, James – NASH, Mary (eds.): *Historia y el género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Alfons el Magnànim, pp. 23-58.
- SEGATO, Rita (2003): *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- SELER, Eduard (1963): *Comentarios al Códice Borgia*, 2 vols. México: FCE.
- SENDÓN, Victoria (2006): *Matria. El horizonte de lo posible*. Madrid: Siglo XXI.
- SOUSA SANTOS, BOAVENTURA DE (2011): *Introducción: Las Epistemologías del Sur*. [en línea]. CIDOB (VV.AA.) Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer. Barcelona: CIDOB. https://www.cidob.org/en/publications/publication_series/monographs/monographs/formas_otras_saber_nombrar_narrar_hacer. [Acceso: 10/5/2019].
- SOUSTELLE, Jacques (1970): *México, la vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. México: FCE.
- (1972): *Vida cotidiana de los aztecas*. México: FCE.
- SPINDER, Herbert J. (1999) [1928]: *Las civilizaciones antiguas de México*. New York: Dover Publications Inc.
- SPOTA VALENCIA, Alma Luisa (1967): *La igualdad jurídica y social de los sexos*. México: Porrúa.
- SPRANZ, Bodo (1973): *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*. México: FCE.
- SULLIVAN, Thelma (1974): *Posible reminiscencia glífica de un mito antiguo*. México: UNAM.
- (1982): «Tlazolteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver», en BENSON, Elizabeth (ed.), *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*. A Conference at Dumbarton Oaks, October 1977, Washington, pp. 97-125.
- TAYLOR, Charles (2006): *Imaginario sociales modernos*. Barcelona: Paidós.
- TIGER, Lionel – FOX, Robin (1973): *El hombre animal imperial*. Buenos Aires: Emecé.
- TORQUEMADA, Juan de (1986): *Monarquía Indiana*, 3 v., facsímil de la edición de Sevilla de 1615. México: Editorial Porrúa.

- VAILLANT, George (1941): *Aztecs of Mexico: Origin, Rise and Fall of the Aztec Nation*. New York: Doubleday Doran.
- VIESCA TREVIÑO, Carlos (1984): «Epidemiología entre los Mexicas», en LÓPEZ AUSTIN, Alfredo – VIESCA TREVIÑO, Carlos, (comps.): *Historia general de la medicina en México*, tomo 1 (México Antiguo). México: UNAM – Facultad de Medicina, pp.171-188
- WOMACK, John, (1985): *Zapata y la Revolución mexicana*. México: Siglo XXI.

ÍNDICE ANEXOS



ANEXO 1, P. 32

Mujeres parteras. Códice Florentino (testimonios de los informantes de Sahagún) (1979): Facsímil elaborado por el Gobierno de la República Mexicana.



ANEXO 2, P. 51

Mural Diego Rivera, “Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central en ciudad de México”, ubicado en el Hotel del Prado Ciudad de México.



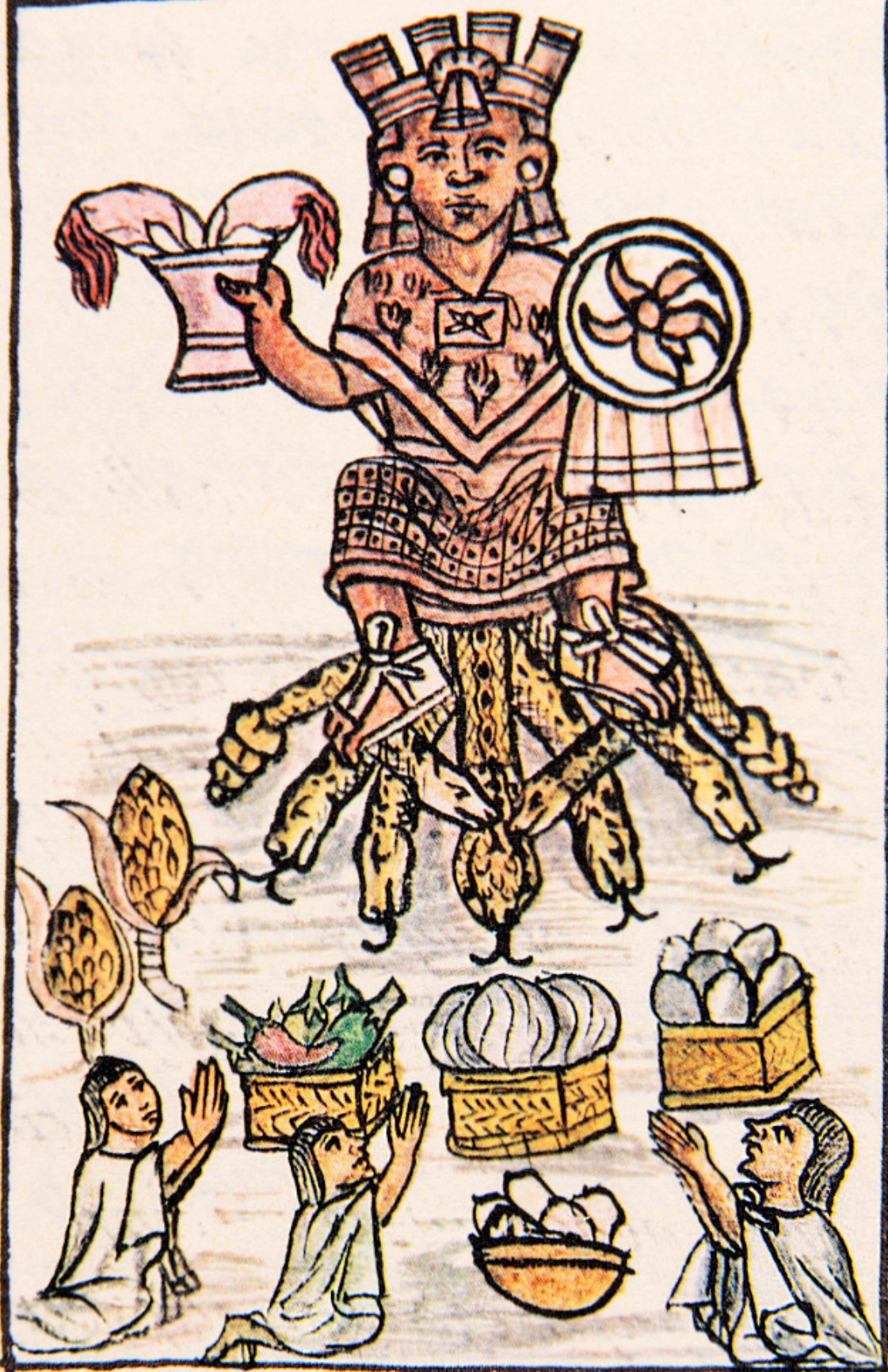
ANEXO 3, P. 64

Mujeres cocinando, vida cotidiana de las mujeres aztecas. *Códice Florentino (testimonios de los informantes de Sahagún)* (1979): Facsímil elaborado por el Gobierno de la República Mexicana.



ANEXO 4, P. 109

Tira de la Peregrinación (Lámina 4 Códice Boturini). Obsérvese que viajan 4 Teomamaque y una es mujer. Salieron de Aztlán y van rumbo a la “tierra prometida” por su Dios guerrero Huitzilopochtli. *Códice Boturini* o *Códice Tira de la Peregrinación* en Lord KINGSBOROUGH (comp.) y CORONA NÚÑEZ, José (estudio e interpretación): *Antigüedades de México*, v. 1 (1964). México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.



Diosa de los Mantenimientos Chicomecóatl recibe ofrendas de maíz para la siembra. *Códice Florentino*.
Manuscrito de los informantes de Sahagún, (1979) Facsímil elaborado por el Gobierno de la
República Mexicana.



Mito de la Fundación de la Gran Tenochtitlán. *Códice Mendocino* o *Colección de Mendoza*, Manuscrito
mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford. México: San Ángel
Ediciones, 1979.



ANEXO 7, P. 126

Hilanderas. *Códice Ramírez*. En 1964 el manuscrito se localizaba en el Archivo Histórico del Instituto Nacional de Antropología e Historia, de la colección antigua bajo el número 166, en 1977 pasó a la colección de códices de la sala de testimonios pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.



ANEXO 8, P. 137

Sacrificios. *Códice Maglibecciano*. Creado durante el s. XVI, se encuentra en la Biblioteca Nacional de Florencia, forma parte de un conjunto de Códices como el Tudela y el Códice Ixtlilixóchitl.



ANEXO 9, P. 153

Diosa Xoquiquetzal del erotismo y la belleza. *Códice Borgia* (1963): México: Reproducción. Fondo de Cultura Económica.



Mujer Tlacuilo. *Códice Telleriano Remensis* y *Códice Vaticano 3738* en Lord KINGSBOROUGH, *Antigüedades de México* (1964), v. 1 y 3 (4 vols). México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.



Mujeres poetisas. *Códice Florentino, informantes de Sahagún*, lámina X (1979): Facsímil elaborado por el Gobierno de la República Mexicana.



ANEXO 12, P. 178

Mujeres haciendo ofrenda antes de la siembra, *Códice Nutall*, del S.XIV encontrado en el Convento Dominico de San Marcos en Florencia, Italia. Actualmente se localiza en el British Museum.