

La fluidez del género en el *tlacauhtli*: el *Mapa de Cholula de 1581*

Gender Fluidity in *Tlacauhtli* (Space) and the *Map of Cholula, 1581*

DANIEL ASTORGA POBLETE Doctor en Romance Studies por la Universidad de Duke. Académico adjunto de la Universidad Católica Silva Henríquez. Esta investigación se enmarca en el proyecto Fondecyt 3170484 titulado “Predicando el espacio”.

RESUMEN La configuración de “lo que nos rodea”, llamada espacio en el pensamiento occidental, se entiende de una manera diferente en el mundo náhuatl, donde es definido como *tlacauhtli*. Una de sus características es la posibilidad de poseer una dualidad de género fluido. Por medio del análisis del *Mapa de Cholula de 1581*, observamos cómo esa característica continuó durante la época colonial, incidiendo no sólo en la confección del mapa y en la presentación del territorio, sino también en la configuración política de éste, mostrando la diferencia entre un concepto de *espacio* “sin género” con el de *tlacauhtli*, con un género fluido.

PALABRAS CLAVE espacio, *tlacauhtli*, Cholula colonial, género

ABSTRACT The configuration of “what surround us”, conceptualized as “space” in Western thought, is conceived differently in the Nahuatl system of thinking under the idea of *tlacauhtli*. A characteristic of *tlacauhtli* is to be constructed under a fluid idea of gender. Using the *Mapa de Cholula of 1581*, it is possible to observe the fluidity of gender presented during colonial times, not only intervening in the drawing of the map and the presentation of the territory, but also in the political configuration of this *pueblo*, showing the difference between a concept of *space* without gender, and the concept of *tlacauhtli* with a fluid gender.

KEYWORDS space, *tlacauhtli*, colonial Cholula, gender

La fluidez del género en el *tlacauhtli*: el *Mapa de Cholula* de 1581

Daniel Astorga Poblete

En su libro *The production of space*, Henri Lefebvre nos dice que el espacio es un producto construido de acuerdo con los modos de producción de una sociedad en particular.¹ Su idea de “triada espacial” indica que las prácticas espaciales, los espacios representacionales y la representación del espacio construyen la idea del lugar que habitamos. La cartografía como la conocemos hoy —esa que comenzó en el siglo xvi— responde a una perspectiva del mundo relacionada con un modo de producción de un capitalismo en ciernes cuyo afán racionalizó la representación del territorio.² En esa representación, el género desapareció del espacio o, en otras palabras, éste dejó de tener características femeninas o masculinas en sus presentaciones cartográficas. Sin embargo, tal como nos recuerda Lefebvre, el espacio es producto de su sociedad y, por lo tanto, las prácticas cartográficas del primer siglo de la Nueva España respondieron a un grupo social en una situación colonial que forzaba el encuentro de dos conceptos sobre el entorno.

El *Mapa de Cholula* de 1581, ejemplo de este encuentro, acompaña la *Relación geográfica* escrita por Gabriel de Rojas. El mapa nos muestra esquemáticamente cada manzana de la mítica ciudad de Tollan Cholula, ya bajo dominio español, junto a sus ciudades cabeceras, la gran iglesia de la ciudad y su mercado, mezclando arquitectura y naturaleza. Varios autores se han preguntado acerca de los componentes políticos e históricos que encierra este documento.³ Por nuestra parte, analizaremos este ejerci-

1 Lefebvre, *The Production of Space*, 1991, p. 73.

2 Véase David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, p. 217.

3 Véase Kubler, “La traza colonial de Cholula”; Mundy, *The Mapping of New Spain*; Russo, *El realismo circular*.

cio cartográfico que se encuentra en medio de dos tradiciones, intentando observar hasta qué punto las relaciones de género de la cultura náhuatl aparecen en él. Queremos observar el mapa de la *Relación geográfica* como una muestra de la construcción dual, fluida y complementaria del género en lo que los nahuas entendían como *tlacauhtli* (espacio). Para lo anterior, nos proponemos explicar este concepto, exponer cómo las relaciones entre los géneros se desenvuelven en él y, finalmente, observarlas en el *Mapa de Cholula* de 1581.

UN TLACAUHTLI DUAL

En su diccionario, fray Alonso de Molina define *tlacauhtli* de la siguiente manera: “espacio de lugar, o cosa dejada, o sobras”.⁴ Frente a esta definición, Miguel León-Portilla esboza la teoría de que este concepto se relaciona con el vocablo *cahuatl*, que corresponde en español a la palabra “tiempo”.⁵ Ambos vocablos estarían derivados del verbo *cahua*, que significa “dejar algo o llevar alguna cosa a otra parte”. Por lo tanto, ambos conceptos tendrían como denominador el verbo “dejar”, cuando se refiere al tiempo, y “haber sido ya dejado permanentemente”, cuando se refiere al espacio. Para entender esta idea bastaría observar la primera página del *Códice Fejérváry-Mayer* (Figura 1), la cual nos muestra una expresión de la organización del *tlacauhtli* y del *cahuatl*. El primero se organizaría en cinco ejes distribuidos en cuatro direcciones y un centro. El segundo mostraría la estructura del *tonalpohualli* y del *xiuhpohualli*, los dos calendarios aztecas.

Patricia Zuckerhut ha hecho un interesante análisis de este código observando una estructura particular en la relación entre espacio y género.⁶ La autora demuestra que en la organización dual del código, los grupos Este-Oeste y Norte-Sur, que se creía estaban contruidos como femeninos y masculinos, son en realidad ejes en donde el género se mezcla continua-

4 Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, II, f. 116r.

5 León-Portilla, *Toltecáyotl*, p. 181.

6 Zuckerhut, “Cosmovisión, espacio y género en el México antiguo”, p. 69-71.

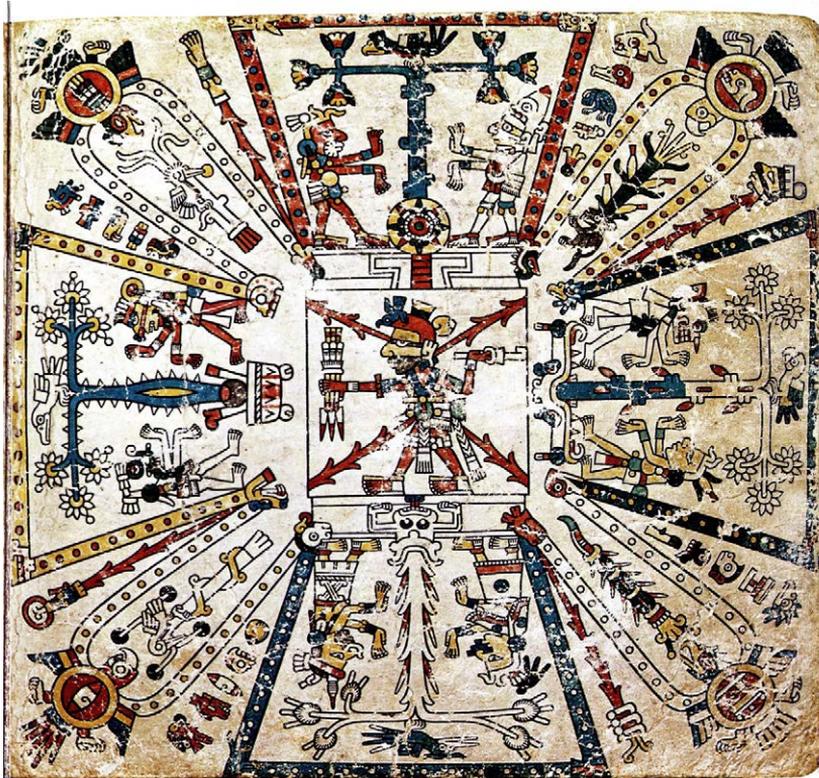


Figura 1. Lámina 1 del Códice Fejérváry Mayer

mente. A partir de esta observación, por ejemplo, el Este (*tlapcopa*), al que regularmente se le asigna el género masculino por ser el lugar al cual los guerreros caídos acompañan al Sol hasta el mediodía, tendría su equilibrio complementario en el Oeste (*cihuatlampa*), a donde el Sol es acompañado después del mediodía por las mujeres muertas en el parto, las llamadas *cihuapipiltin* (mujeres nobles) o *mocihuaquetzque* (mujeres valientes). Ahora bien, lo que complejiza la relación entre el Oeste y lo femenino es la condición de estas *cihuapipiltin*, quienes, al no terminar el proceso de reproducción, no cumplen su rol asignado (ser madres) y, por lo tanto, mueren en un “limbo de género”.⁷ Tal indefinición también se debe a la

⁷ Zuckerhut, “Cosmovisión...”, p. 69.

caracterización de estas mujeres como “guerreras” (comúnmente una atribución masculina), la cual se les otorga por la asimilación del parto con una batalla entre la madre y el niño, considerado como prisionero. Del mismo modo, los guerreros de *tlapcopa* mueren en cierta ambigüedad, pues no cumplen con la última etapa de la producción de su ser masculino en la guerra.

Zuckerhut ve también esta complejidad de las relaciones equilibradas y complementarias entre los ejes masculino y femenino en las lecturas que hace de las regiones Norte y Sur. La primera de éstas, que era conocida como la “región de los antepasados”, presenta a Mictlantecuhtli (Señor de los Muertos), cuya figura masculina se complejiza por la presencia oscura de su doble femenina, Mictecacíhuatl, junto con la que conformaba al ser dual Mictlantéotl. Por otro lado, Cintéotl, a quien se reconoce como el joven dios del maíz, también posee una doble femenina: Xilonen.⁸ Finalmente, en el lado Sur, o *huitztlampa*, los dioses Tláloc y Tepeyólotl también mostrarían esta dualidad que impediría asignarles un género específico. En el caso del primero, reconocido como Dios de la Lluvia, se le vería a su vez como el aspecto masculino de la tierra, formada también por ambos géneros. De acuerdo con Zuckerhut, Tepeyólotl (Corazón de la Montaña) tendría representantes que realizaban un sacrificio simbólico por medio de herramientas conectadas con el oficio de tejer (actividad femenina para el mundo nahua), aunque la deidad fuese masculina.⁹

Si nos desplazamos verticalmente por el espacio, tenemos el Omeyocan, en donde se encuentra Ometéotl, dios dual que comprende a Ometecuhtli y a Omecíhuatl. Este lugar es el destino de los recién nacidos que han fallecido y que, se considera, no tienen un género desarrollado debido a que no completan su proceso de identificación con una labor dentro de la comunidad. Similar caso ocurre en el Mictlan, a donde van a parar la mayoría de los muertos, los cuales, se considera, ya no tienen género.¹⁰ Finalmente, en el centro del códice, se encuentra el Dios del Fuego, Xiuhtecuhtli, considerado como “madre y padre de los dioses”, que también posee una ver-

8 Zuckerhut, “Cosmovisión...”, p. 74.

9 Zuckerhut, “Cosmovisión...”, p. 74.

10 Zuckerhut, “Cosmovisión...”, p. 75.

sión femenina, Ilamateuhtli, la “Señora Vieja”.¹¹ De esta manera, cada sector del diagrama del *tlacauhtli* que muestra el *Códice Fejérváry-Mayer* construye una relación compleja entre géneros que toma características duales y complementarias. Sin embargo, esto no se traduce en un equilibrio entre los polos, sino que, al interior de cada uno de éstos existe un flujo entre elementos femeninos y masculinos. Para esbozar una explicación de estas relaciones desde la cosmovisión mesoamericana, debemos suspender momentáneamente nuestras concepciones de género y espacio. Luego de esto, podremos observar de una manera más ilustrativa el *Mapa de Cholula* de 1581.

GÉNERO Y MUNDO NAHUA

La activista Sylvia Marcos define género como una manera analítica que “permite establecer en las ciencias sociales una diferencia entre el estrato biológico (anatómico) de la sexualidad y las características sociales que asumen las diferencias sexuales anatómicas —masculinas y femeninas— en cada cultura dada”.¹² De acuerdo con Marcos, mediante esta definición podemos separar tanto los cuerpos como los objetos de una sexualidad preconcebida y establecida, y sería válido afirmar que tanto cuerpo como *tlacauhtli* pueden “construirse” desde diversos géneros y, en el caso nahua, desde géneros relacionados con lo “femenino” y lo “masculino”, en donde podremos encontrar hasta un tercero de la unión de ambos. Si vemos el caso del dios Ometéotl, por ejemplo, observamos que éste se construye de dos polaridades: la masculina (Ometecuhtli) y la femenina (Ometcíhuatl), creando un tercero que no deja de ser los dos anteriores. De ahí que Marcos señale que: “las múltiples dualidades que estructuran la cosmovisión mesoamericana están engendradas por la dualidad original constituida por el género”.¹³ Ahora bien, esta dualidad de polos que estructura tanto a los sujetos como a todas las cosas, incluido el espacio, no se da en una relación de equilibrio complementario que destruiría el principio de

11 Zukerhut, “Cosmovisión...”, p. 78.

12 Marcos, “Pensamiento mesoamericano y categorías de género”, p. 6.

13 Marcos, “Pensamiento...”, p. 8.

fluidez de fuerzas en el *tlacauhtli*, ya que los dioses interactúan en el mundo constantemente desde la predominancia de su sector en el tiempo y orientación para marcar el devenir del mundo.¹⁴ En este sentido, el mundo va siendo influenciado constantemente por una de estas fuerzas en una relación altamente dinámica y fluida. Por lo anterior, nos es posible señalar junto a la autora que:

Cada polo es el referente del otro y por lo tanto se crea una multiplicidad de gradaciones y matices entre ambos ya que permanecen en moción el uno hacia el otro. Esta fluidez en busca del equilibrio —o este equilibrio fluido— es una característica relevante que distingue a la polaridad o dualidad mesoamericana de las categorías fijas y mutuamente excluyentes de la teoría de género.¹⁵

Esta polaridad, sin embargo, no sólo afecta a los sujetos, sino también al espacio-tiempo y a los dioses. Por lo anterior es que afirmamos que el *tlacauhtli* es una construcción dual en cuanto a género, en donde lo femenino y lo masculino se alternan constantemente. Tal como lo ve Zuckerhut, no es posible afirmar tajantemente que una de las orientaciones posea características masculinas o femeninas. Al contrario, cada orientación se devela en una complementariedad femenina-masculina. En el caso del *tlacauhtli* y el género impera el mismo principio de interacción de fuerzas. Hablar de una primacía de la masculinidad en el Oriente significaría jerarquizar esta posición en uno de los lados de la construcción cuatripartita nahua y, por lo tanto, romper con el esquema de fluidez de fuerzas que rige el principio del *tlacauhtli*.¹⁶ Es por esto que Marcos insiste en argumentar que dentro de la construcción de género en el mundo nahua no hay cabida para las jerarquías piramidales en donde lo masculino se encuentre sobre lo femenino o viceversa, sino que existe una fluctuación constante en búsqueda de equilibrio. Sin embargo, éste no es un equilibrio de polos estáticos

14 Véase Astorga Poblete “*Tlacauhtli, altepetl y tlalli*”, p. 47-61.

15 Marcos, “Pensamiento...”, p. 9.

16 Véase Astorga Poblete “*Tlacauhtli...*”, p. 51; Elzey, “The Nahuatl Myth of the Suns: History and Cosmology in Pre-Hispanic Mexican Religion”, *Numen, International Review for the History of Religions*, p. 13.

al estilo aristotélico de la *stasis*, el justo medio, sino que es un equilibrio móvil, el “camino medio nahua” que conforma la responsabilidad colectiva.

Por su parte, la arqueóloga Miranda Stockett lleva este punto un poco más allá y se pregunta sobre la viabilidad de la idea de complementariedad de género en Mesoamérica dada la interacción entre masculinidad y feminidad que muchas veces se confunden en sujetos que, por ejemplo, pueden ser hombres, pero visten ropas de mujer, dioses que tienen aspectos masculinos y femeninos, mujeres guerreras y cacicas, etcétera.¹⁷ La autora apunta al binarismo que usualmente se entiende de la relación entre la sexualidad biológica y el género, la cual oscurece la variabilidad de alternativas que se presentan muchas veces en el mundo mesoamericano.¹⁸ Así como Marcos, Stockett también indaga hasta dónde el binarismo masculino-femenino bloquea nuestro acceso a la comprensión de la construcción nahua del género y su relación con el *tlacauhtli*. Por ejemplo, si un hombre se viste como mujer durante el desarrollo de un rito ¿está él cumpliendo un rol masculino, femenino, o uno que puede ser entendido sólo desde un tercer género ambiguo? Esta y otras preguntas nos han llevado a pensar que la construcción del género en el mundo mesoamericano sólo se entiende, como señala Marcos, desde la fluctuación de la masculinidad y la feminidad en el mundo. Esto quiere decir que, en el caso del hombre realizando el rito vestido con ropas de mujeres, lo que está en juego es la alternación común (equilibrada, pero tensa) de las fuerzas duales que, desde nuestra mirada occidental, asignamos como femeninas y masculinas. Nos parece que ésta es la forma más factible de entender la constante variabilidad de los roles de género que se dan tanto en el mundo nahua prehispánico como en los primeros años del dominio español en México.

Los casos de variabilidad de género, en la relación estandarizada entre labor y género, son numerosos como para dejarlos de lado. Stephanie Wood se ha encargado de hacer notar que muchas mujeres cumplieron roles fundamentales en la fundación de ciudades tanto precolombinas (el caso de la historia de la migración de los aztecas desde Aztlán) como de los nuevos pueblos del virreinato de Nueva España, en donde siempre se

17 Stockett, “On the Importance of Difference”, p. 570.

18 *Ibid*, p. 569-570.

menciona a la pareja primordial fundadora de la comunidad.¹⁹ Recordemos que esta pareja estaba constituida por los antepasados a los que se les mencionaba como “padre-madre”, con un género dual. Susan Kellogg ha demostrado que muchas veces los *tlatoque*, los hombres gobernantes que tienen la palabra en el *altepetl*, portaban cualidades tanto masculinas como femeninas o, por lo menos, que se hacían responsables de labores paternas y maternas, y eran referidos como los padres y las madres de la comunidad.²⁰ Incluso Huitzilopochtli era considerado como el padre y la madre de todos.²¹ Stephanie Wood ha observado que, durante la fundación de pueblos y el marcaje de los linderos en los Títulos Primordiales, las mujeres cumplían muchas veces los roles de testigo en los procedimientos,²² destacando también que los padres y madres fundadores del pueblo siempre eran considerados como la encarnación simbólica del *altepetl*.²³ El mercado de la ciudad, un espacio público que puede ser considerado como “masculino”, era poblado por las mujeres durante el comercio de la producción agrícola.²⁴ En la religión, las mujeres también cumplían roles de sacerdotisas, y luego de la colonización siguieron en funciones religiosas por medio de las cofradías.²⁵ Wood incluso destaca que Diego Durán y Fernando de Alvarado Tezozómoc mencionan la participación de las mujeres durante algunos conflictos bélicos, como la batalla entre Tenochtitlan y Tlatelolco, cuando las mujeres de esta última ciudad decidieron enfrentar al enemigo mostrando sus pechos, traseros, golpeándose el abdomen y genitales, exprimiendo leche de sus senos y lanzando excremento y tortillas a los guerreros tenochcas.²⁶ Por último, el *huey tlatoani* mexica tomaba la identidad de *cihuacoatl* durante algunas ceremonias y otorgaba este nombre para el segundo título político más

19 Wood, “Gender and Town Guardianship in Mesoamerica”, p. 246.

20 Kellogg, “Aztec Inheritance in Sixteenth-Century Mexico City”, p. 313-330; Kellogg, “Hegemony out of Conquest”, p. 27-46; Kellogg, *Law and the Transformation of Aztec Culture*, p. 100.

21 Wood, “Gender and Town...”, p. 249.

22 Wood, “Female Town Founders, Female Town Defenders”.

23 Wood, “Gender and Town...”, p. 249.

24 *Ibid*, p. 261.

25 *Ibid*, p. 267.

26 *Ibid*, p. 267.

importante.²⁷ Por todo lo anterior, nos parece fehaciente reconocer que la división de géneros de acuerdo a la labor que ejercían hombres y mujeres, y la complejidad e imbricación de éstos, sólo puede responder a una concepción de género altamente fluida y en constante movimiento. Es esta “movilidad de género” la base para entender cómo la invención de un espacio “sin género” trató de erradicar la relación fluida entre lo femenino y lo masculino en el *tlacauhtli*.

GÉNERO, JERARQUÍA Y SILENCIO EN EL MUNDO COLONIAL

La llegada de los españoles significó un cambio radical en las relaciones entre géneros durante el siglo XVI en México, en donde la idea de jerarquía de lo masculino y sus atributos trató de sobrepasar la complementariedad y fluidez existente en el mundo nahua. Si antes de Cortés tanto hombres como mujeres compartían la administración de entidades políticas y rituales, como en el caso del *cuicacalli* (la casa de canto), el *tianquiztli* (mercado), o incluso los templos por medio de las *cihuatlamacazque*, ahora el acceso de las mujeres a cargos de autoridad era restringido. Como señala Kellogg, la colonia dio paso a una nueva división jerárquica entre hombres y mujeres en donde los primeros gozaban de la autoridad.²⁸ A pesar de que durante los primeros años de la conquista las mujeres jugaron un rol preponderante dentro de la comunidad debido a la merma importante de población que afectó mucho más a los varones, la desaparición de instituciones donde ellas cumplían roles de poder importante, como los templos, los *calmecac* y los *cuicacalli*, ocasionó que fueran quedando atrás. Sin embargo, lo que más afectó la posición social del rol femenino dentro de la colonia fue la ideología cristiana de la mujer relacionada con el honor y la pureza a imagen de la virgen María. De aquí que las mujeres debiesen seguir el ejemplo de la madre de Jesús, cuidando la casa y haciéndose cargo de los quehaceres de ésta, lo que, finalmente, la destinaba a ese espacio. Como explica Kellogg, la nueva ideología de jerarquía de género encerraba a las

²⁷ *bid*, p. 268.

²⁸ Kellogg, *Law and the Transformation...*, p.103.

mujeres en el hogar negándoles cualquier posibilidad de tomar formalmente alguna posición de autoridad, siendo incluso considerada frente a los tribunales en el mismo nivel que los niños.²⁹ El sistema colonial las intentó desplazar, entonces, a rangos inferiores a los de los varones y, por lo tanto, las configuró como sujetos que no eran “hombres” completamente. Además, este sistema intentó barrerlas de lo que podríamos llamar “el espacio público”: no circulaban por los palacios de las comunidades como *tlatoani* o consejeras, ni por los grandes templos cristianos como sacerdotisas. Tal panorama debió causar una impresión mayor dentro de las comunidades nahuas, las cuales acostumbraban tener una relación complementaria entre los diversos géneros.

A pesar de que el sistema colonial buscó restringir el acceso de las mujeres a los lugares de poder (sin éxito en muchas ocasiones al principio del virreinato), no pensó el territorio en relación con el género. A diferencia de la idea del *tlacauhtli*, que se relaciona con la dualidad de los géneros y con su fluctuación, la idea de espacio se desmarcó del cuerpo humano. Cuerpo y racionalidad son un elemento aparte del espacio, en cierta relación con éste, pero vistos de forma separada. De aquí que el espacio sea pensado como un objeto al que no se le puede caracterizar por medio de un género. Dicha relación se puede observar claramente dentro de la confección cartográfica y su giro hacia la racionalidad y las ciencias exactas. Tal como lo explica Nikolas Huffman, retomando el análisis de David Harley acerca de los “silencios” en la creación de mapas, la clasificación y medida del espacio en la cartografía moderna crea un paisaje deshumanizado que borra al sujeto de su territorio y convierte a éste último en una mercancía socialmente vacía, geométrica y fría.³⁰ La cartografía moderna comenzará a olvidar los cuerpos dentro de los mapas debido a su racionalización y abstracción continua, otorgando la sensación de que el espacio no tiene género. No obstante, la construcción cartográfica indígena mexicana nos da señales de que las perspectivas de un espacio sin género y abstracto no se condicionan necesariamente con su conciencia del mundo derivada del *tlacauhtli*. La dualidad genérica fluida y móvil que dominaba

²⁹ *ibid.*, p. 115.

³⁰ Huffman, “Silences and Secrecy in the History of Cartography”, p. 1626.

en el mundo nahua difícilmente pudo ser olvidada durante la conquista y la colonización.

EL MAPA DE CHOLULA Y LA ORGANIZACIÓN DUAL DEL TLACAUHTLI EN TIEMPOS COLONIALES

El *Mapa de Cholula* (Figura 2) acompaña a la *Relación geográfica* que escribió Gabriel de Rojas, corregidor de la ciudad entre 1579 y 1581, en respuesta al cuestionario que Juan López de Velasco envió a las Indias. El mapa probablemente fue elaborado por un (o una) *tlacuilo* nahua, pues posee ciertas marcas iconográficas relacionadas con técnicas pictóricas prehispánicas, tales como el topónimo de *tlachihualtepetl* arriba a la derecha (Figura 3), los diferentes cerros marcando las ciudades en clara referencia al signo *tepetl*, y el signo logográfico nahua para *tollan* con el aspecto de un río, realizado de acuerdo con las convenciones indígenas de ondas y espirales que aparece arriba y en el centro del mapa. Si juntamos *tlachihualtepetl* con *tollan*, tenemos el nombre mítico completo de la ciudad: Tollan Cholollan Tlachihualtépetl, que significa “la gran urbe de los vados en la montaña artificial”. No es de extrañar que hayan existido muchos *tlahcuilohqueh* en Cholula debido a la larga tradición de manuscritos prehispánicos y coloniales que aparecen en este lugar, como el *Códice Borgia*, los diferentes mapas de Cuauhtinchan y la historia logográfica-alfabética conocida como *Historia tolteca-chichimeca*.³¹ Tollan Cholollan Tlachihualtépetl era un sitio ceremonial importante para la cultura tolteca, y un centro de peregrinación religiosa dedicado a Quetzalcóatl durante el Posclásico mesoamericano.

Ahora bien, el mapa está conformado por 24 cuadros que delimitan ciertos elementos importantes de Cholula. Al centro podemos observar el monasterio de San Gabriel de Cholula, erigido entre 1549 y 1552 por los franciscanos, y a la izquierda de éste, una capilla. Los demás cuadros, como lo señalan Kubler y Mundy, son engañosos en cuanto a su tamaño e importancia, pues intentan aparecer como manzanas cercanas a la iglesia

31 Mundy, *The Mapping...*, p. 95-96.

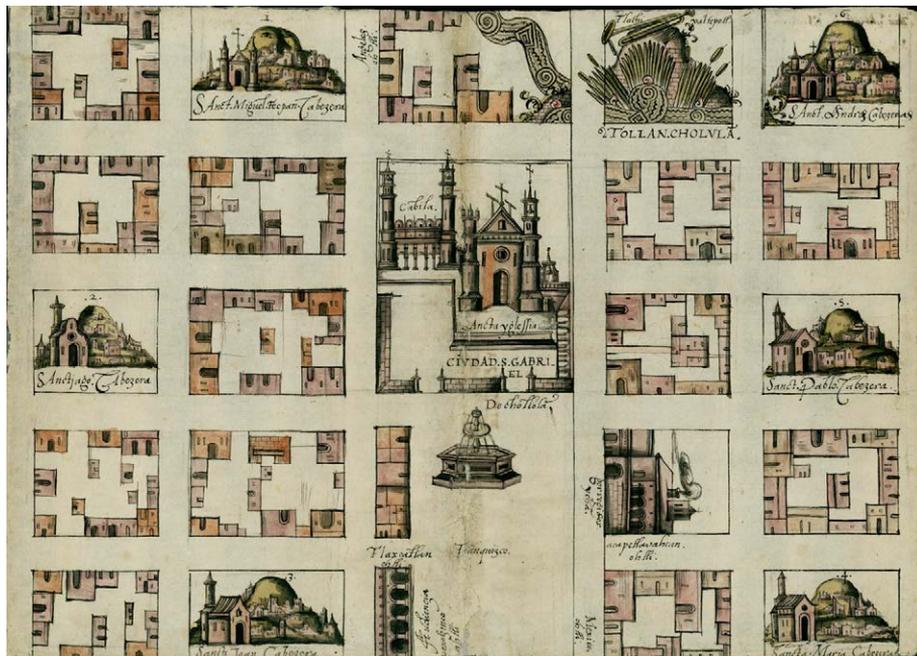


Figura 2. Cholula, Tlaxcala, México, México, 1581, 31x44 cms.
 Ubicación actual: Biblioteca Nettie Lee Benson, Universidad de Texas, Austin



Figura 3. Tlachihualtépetl Tollan Cholula, en el *Mapa de Cholula* (detalle)

con una dimensión menor, aunque éstas en realidad representan distancias mucho mayores.³² Seis de estas secciones muestran diferentes iglesias y cerros que describen un grupo de cabeceras pertenecientes a la jurisdicción de Cholula. Siguiendo las manecillas del reloj, podemos identificar a San Andrés, San Pablo, Santa María, San Juan, Santiago y San Miguel Tecpan. La inscripción de cabeceras es un hecho común en varios mapas de las relaciones geográficas de Nueva España. Sin embargo, en el caso de Cholula, esto toma un cariz bastante particular. De acuerdo con Kubler y Mundy, el mapa presenta una construcción social de la ciudad más que una descripción realista de su entorno, en donde la inscripción de las cabeceras juega un rol importantísimo en la reproducción del orden prehispánico de la ciudad, pero ahora bajo los términos impuestos por la colonia. Como explica Mundy:

Estas seis cabeceras eran, de hecho, la versión colonial del sistema de *calpolli* de la Cholula prehispánica. Mientras las seis cabeceras en el mapa de Cholula son conocidas hoy por los residentes como parroquias, algunas preservan sus nombres en náhuatl del período prehispánico: Santiago Mixquictla (o Mixquitla), San Pablo Tecama, San Miguel Tianguisnahuatl, y Santa María Xixictla. Tres de estos nombres en náhuatl son topónimos que corresponden a tres de los doce *calpolli* de Cholula que aparecen mencionados en la *Historia tolteca chichimeca* y dibujados en los folios 26v-27r (Tecameca, Mixquiteca, and Tianquiznauaca). De hecho, no solo estos tres *calpolli* sobrevivieron; varios investigadores han descubierto que los doce *calpolli* sobrevivieron, condensados y reagrupados a través del tiempo en las seis cabeceras que se muestran en el mapa de la *Relación geográfica* [...]. Estos números en el mapa de la *Relación geográfica* son importantes debido a que preservan el orden rotatorio —aunque al revés y con un comienzo distinto— que presentan los *calpolli* en la *Historia tolteca chichimeca*, folios 26v-27r.³³

32 Kubler, “La traza colonial...”, p. 3-4; Mundy, *The Mapping...*, p. 127.

33 These six *cabeceras* were actually the colonial version of Cholula’s pre-Hispanic *calpolli* system. While all six *cabeceras* shown on the Cholula map today are known by Cholula’s

Atendiendo a las indicaciones de estos autores, podemos centrarnos en la idea de que el mapa que estamos analizando no sólo repite la arquitectura de Cholula, sino que se adentra en su descripción social al referirse a la construcción de su sistema político derivado de la relación *altepetl-calpolli*. Sabemos que esta relación rotativa y disciplinada en el tiempo entre las fuerzas de los distintos *calpolli* no se limita a una mera conjunción esporádica, sino que existe un trasfondo cosmogónico que impulsa a la rotación. De ahí que intentemos investigar hasta qué punto el *tlacauhtli* y su fluctuación de género inciden en la construcción de este mapa. En otras palabras, queremos cuestionarnos si es que en este mapa también encontramos un fenómeno de silenciamiento del género en la descripción del territorio. Sostenemos que el *Mapa de Cholula* de 1581 está fuertemente influenciado por la constitución móvil de género en el *tlacauhtli*, lo cual incide en su construcción social, a pesar de que no observamos cuerpos circulando por la ciudad.

Un primer elemento a destacar es la construcción dual del gobierno del *altepetl* de Cholula previo a la llegada española. Según destaca Kubler,³⁴ de acuerdo a la *Historia tolteca chichimeca*, existían dos altos sacerdotes, cada uno de los cuales gobernaba la mitad de la ciudad. A los gobernantes de la parte “de abajo” se les llamaba *tlalchiach* (los pies); a los de la parte “de arriba”, *aquiach* (las manos). Según el escritor de la *Relación geográfica*, Gabriel de Rojas, las partes de esta dualidad recibían los nombres de

present residents as parishes, some preserve the Nahuatl names they bore in the pre-Hispanic period: there are Santiago Mixquitla (or Mixquitla); San Pablo Tecama; San Miguel Tianguisnahuatl; and Santa María Xixictla. Three of these Nahuatl names are place-names that correlate exactly to three of the twelve *calpolli* of Cholula discussed in the *Historia Tolteca Chichimeca* and pictured on folios 26v-27r (Tecameca, Mixquiteca, and Tianquiznauaca). In fact, not only these three *calpolli* survived: scholars have found that all twelve *calpolli* survived, condensed and rearranged over time into the six *cabeceras* shown in the *Relación Geográfica* map [...]. The numbers on the *Relación Geográfica* map are important because they preserve the rotational order, albeit in reverse and with a different starting point, that the *calpolli* were shown to have in the *Historia Tolteca Chichimeca*, folios 26v-27r). Mundy, *The Mapping...*, p. 127. Traducción del inglés del autor.

34 Kubler, “La traza colonial...”, p. 26-28.

“el tigre” (la ciudad de abajo) y “el águila” (la ciudad de arriba).³⁵ A pesar de que en tiempos de la Cholula colonial la estructura de gobierno dual se dejó de lado, el mapa de la *Relación geográfica* muestra claramente seis cabeceras, las cuales, según Kubler, respetan la estructura dual prehispánica:

En este contexto, el plano de 1581 adquiere una significación adicional, consistente en que las seis cabeceras son equivalentes a los *calpohli* de antes de la conquista, igualmente distribuidos a izquierda y derecha del *Tlachihualtepetl*. Por lo tanto, las cabeceras coloniales reproducen el arreglo dual de antes de la conquista, sin el gobierno dual. El plano de 1581 sugiere una distribución más antigua agrupada radialmente en torno a la plaza mayor y los edificios franciscanos que fueron erigidos en el sitio donde estuvo el santuario de Quetzalcóatl.³⁶

¿Por qué organizar la ciudad de una manera dual? La respuesta puede estar en la idea de que una dualidad puede trabajar junta, haciéndose responsable de la vida de la comunidad. Tal trabajo entre duales siempre aparece bajo un principio de retribución dentro del concepto de *tequitl* (trabajo), lo cual no es sino el mismo principio de movilidad y fluctuación de las fuerzas.³⁷ Si a esto le añadimos la estructuración del tiempo cíclico junto con el territorio en el complejo *tlacauhtli*, tendremos que la conformación del mundo en su aspecto dual —así como la ciudad en su gobierno dual— funciona bajo la matriz de circulación de fuerzas dentro de ésta, y que, como señala Sylvia Marcos, se sustenta en un equilibrio no estático. Es este tránsito constante entre los polos complementarios, este *nepantla* de género y fuerzas sería la característica fundamental en la formulación de lo femenino y lo masculino tanto en las relaciones de los sujetos como en la conformación del *tlacauhtli*. Por lo tanto, el mapa se abre a un sinnúmero de relaciones duales complementarias.

35 Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, p. 129.

36 Kubler, “La traza colonial...”, p. 26-27.

37 Astorga Poblete, “Tlacauhtli...”, p. 56.

El principio de dualidad fluida en Cholula no se encuentra solamente en su organización política. También toma características religiosas, geográficas e, incluso, históricas. Recordemos que Tollan Chollolan es la ciudad ceremonial del dios Quetzalcóatl, portador de una serie de dualidades. Su nombre completo es Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl que, traducido al español, sería “Nuestro Señor la Serpiente Emplumada [que nació el día] Uno Caña”, formándose de la mezcla de cualidades terrenales y aladas. Es también Nahui Ehécatl, el Sol de Viento, que reinó en una de las épocas según la *Leyenda de los soles*, hijo del dios dual Ometéotl y hermano de Tezcatlipoca, con quien forma también una dualidad. Finalmente, para López Austin y David Carrasco,³⁸ Quetzalcóatl viene a ser una dualidad hombre-dios en la ciudad de Tollan, doble del dios principal, pero hombre a la vez. Como explica Carrasco:

El primer Quetzalcóatl en este pasaje es el dios patrono de Tollan, el descendiente más creativo de la Pareja Creadora. Entre sus poderes están la creación de la vida humana, la habilidad de soplar para darle movilidad al Sol, la soberanía sobre una de las eras cósmicas, la creación del maíz y pulque, y la organización del universo. Al parecer, este Quetzalcóatl tiene una posición especial en el panteón tolteca, siendo el doble del Ser Supremo, el agente activo del dios más poderoso. Esto se reflejaba en la afirmación de que Quetzalcóatl era el dios único. El segundo Quetzalcóatl, o Topiltzin Quetzalcóatl, como se suele llamar, es una especie de personalidad religiosa quien dirigía la vida social en las comunidades mesoamericanas, llamado Hombre-Dios [...] Siguiendo a López Austin, parece que la confusión entre el Quetzalcóatl dios y hombre en las fuentes no es solo el resultado de una mala traducción de los nombres de Quetzalcóatl, sino de una configuración viva en la cual el humano y el dios, Topiltzin Quetzalcóatl y Quetzalcóatl, se unen al punto de asimilarse. Topiltzin Quetzalcóatl es conocido como el *nahual* de la gran deidad.³⁹

38 López Austin, *Hombre-dios*; Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire*.

39 The first Quetzalcoatl in this passage is the patron deity of Tollan, the most creative offspring of the Creative Pair. Among his powers are the creation of human life, the ability

La dualidad de Quetzalcóatl viene dada gracias a que la fuerza que comanda al mundo tiene la capacidad de transmitirse constantemente y de moverse entre el mundo y los dioses. Otros elementos, como, por ejemplo, el templo de Quetzalcóatl, también toman esta dualidad. Los templos funcionan como alegorías de los cerros, semejan a éstos en su construcción y son el lugar del cual Quetzalcóatl obtuvo el maíz. En el caso del templo a Quetzalcóatl en Cholula, sabemos por Francisco González Hermosillo que éste se construyó en:

un importante brote de aguas subterráneas que fuera tapado por un primer basamento cuadrilíneo, el cual devino con los siglos en el enorme edificio piramidal consagrado al culto agrícola de la lluvia [...]. No obstante, el mayor enaltecimiento místico de la ciudad se dio bajo el dominio tolteca-chichimeca cuando se erigió como la residencia por antonomasia y escenario teatral del culto a la Serpiente emplumada, la cual bajo su advocación de viento propiciaba humedad pluvial del suelo y protección a los comerciantes.⁴⁰

El templo a Quetzalcóatl, que debía estar al centro del *Mapa de Cholula* de 1581, es entonces un signo con una serie de dualidades al servicio de la vida de la comunidad: es cerro y agua (*altepetl*), es vida que otorga el maíz pero muerte en el sacrificio por medio de los rituales, es el corazón del pueblo y el dios Tepeyóllotl, el cual, a su vez, también es dualidad.

to blow the sun into motion, the sovereignty over one of the cosmic eras, the creation of corn and *pulque*, and the organization of the universe. It appears that this Quetzalcoatl holds a special position in the Toltec pantheon for being the Supreme Being's double, the active agent of the high god. This is what reflected in the claim that Quetzalcoatl is the one god. The second Quetzalcoatl, or Topiltzin Quetzalcoatl as he is alternately called, is a type of religious personality who directed social life in Mesoamerican societies, called *Hombre-Dios* [...]. Following López-Austin, it appears that the confusion of Quetzalcoatl as god and man in the sources is not just the result of mistranslation of names of Quetzalcoatl, but of a living configuration in which the human and the god, Topiltzin Quetzalcoatl and Quetzalcoatl, are united at their point of similarity. Topiltzin Quetzalcoatl is renowned as the *nahual* of the great deity. Carrasco, *Quetzalcoatl...*, p. 88. Traducción del inglés del autor.

40 González Hermosillo, "De *tecpan* a cabecera", p. 16.

Finalmente, cabe destacar la importancia de una mujer en la formación de la Cholula colonial, cuya semejanza con las parejas formadoras de la comunidad reafirmaba la construcción dual de esta ciudad. Según González Hermosillo, previo a la llegada de Cortés, Cholula era un centro religioso y comercial que había cedido a la hegemonía militar de Tlaxcala, con la cual había formado una entidad similar a la Triple Alianza. Cuando Cortés se enfrentó a Tlaxcala y logró acordar una tregua, las tropas españolas se dirigieron a Cholula en un paso previo a dominar Tenochtitlan. En octubre de 1519 los conquistadores sitiaron Cholula exigiendo la rendición de sus habitantes, quienes, en su mayoría, no querían tratar con Cortés. Una facción del pueblo cholulteca, ligado familiarmente a los tlaxcaltecas y en abierta confrontación con la mayoría del pueblo que estaba relacionada con los mexicas, se unió al conquistador. González Hermosillo identifica a este grupo minoritario como los miembros del *calpollí* periférico Tenanquiáhuac, quienes se encontraban en la parte norte del asentamiento prehispánico. El enfrentamiento entre Cortés y los cholultecas terminaría en lo que se conoce como la “Matanza de Cholula”, uno de los episodios más sangrientos de la incursión militar española en los primeros años. El rol que jugó el *calpollí* de Tenanquiáhuac, sin embargo, nos interesa especialmente debido a la aparición de una mujer que simbolizará la alianza entre Cortés y este sector: María Ylamateuhtli (Figura 4). En el *Códice de Cholula*, María Ylamateuhtli aparece escoltada por Cortés mientras recibe el título de reina de Tenanquiáhuac y de Cholula. Como explica González-Hermosillo:

El ramífero trofeo que esta personalidad recibe de Cortés en la parte central del pliego simboliza las muchas tierras que le fueron mercedadas y la perpetuación política de sus descendientes. La mayoría de las casas nobles subsidiarias de esta parcialidad secundaria de Tenanquiáhuac fueron asimismo agraciadas.⁴¹

De este hecho podemos destacar que el *Códice de Cholula* reformula la fundación de la ciudad utilizando la imagen de Cortés y María Ylama-

41 González Hermosillo, “El sometimiento del señorío indígena de Cholula ante la corona española”, p. 102.



Figura 4. Fragmento de la copia en papel europeo del *Códice de Cholula*, en González Hermosillo, “El sometimiento del señorío indígena de Cholula ante la Corona española”, p. 103

teuhtli en un efecto similar al de las parejas formadoras de la comunidad que podrían aparecer en el *Codex Boturini* o en algunos Títulos Primordiales. A pesar de que se utiliza a una figura española, la conformación de la comunidad y su inauguración debe surgir de la relación dual entre la masculinidad y feminidad, en este caso Cortés y María. Con esto, los términos coloniales cambian a los actores, pero la relación entre ellos sigue siendo dirigida por patrones prehispánicos.

CONCLUSIÓN

La construcción dual y fluida de los géneros —relacionados en una complementariedad y en equilibrio “tenso”—, como afirma Marcos, se articula plenamente con la estructura del *tlacauhtli*, el cual también se encuentra en la misma relación. La idea de un territorio dual, complementario y fluido, asociado con la relación femenino-masculino, no pertenece a una concepción occidental de espacio. La deshumanización de la cartografía moderna racional —y el establecimiento de un lugar fuera del cuerpo— estableció un nuevo parámetro para pensar el espacio como un ente sin género. Sin embargo, el espacio se articuló de manera opuesta, como un elemento que circula imbuido por las fuerzas tanto masculinas como femeninas, en una relación equilibrada, pero en una lucha constante. De aquí que pensemos que una estructura de género monolítica, donde lo masculino y lo femenino se complementen, pero no se mezclen, no calza con lo

observado en el *Mapa de Cholula*. Ambos opuestos están en constante interrelación, acentuándose el uno al otro, tanto en los cuerpos de los sujetos como en el espacio, pues son fuerzas en continua relación. Cholula, ciudad central del culto a Quetzalcóatl, vio su organización dentro de esa interrelación constante entre polos complementarios y, muchas veces, difusos. Incluso la llegada de Cortés y su intervención militar fue vista por los nuevos gobernantes, aliados de los españoles, desde los mismos principios que gobernaban a la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: v. 5, t. 2, Tlaxcala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985.
- Astorga Poblete, Daniel, “*Tlcauhtli, altepetl y tlalli*: conceptos básicos de estructuración del espacio, territorio y tierra en el México pre-colombino”, *Revista de Historia y Geografía*, v. 31, 2014, p. 39-60.
- Carrasco, David, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- Códice Fejérváry-Mayer*, edición facsimilar, ed. de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Graz/México, ADEVA/Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Elzey, Wayne, “The Nahua Myth of the Suns: History and Cosmology in Pre-Hispanic Mexican Religion”, *Numen*, v. 23, n. 2, 1976, p. 114-135.
- González Hermosillo, Francisco, “El sometimiento del señorío indígena de Cholula ante la corona española”, *Signos Históricos*, n. 6, 2001, p. 95-114.
- , “De tecpan a cabecera. Cholula o la metamorfosis de un reino soberano naua en ayuntamiento indio del rey de España durante el siglo XVI”, *Dimensión Antropológica*, año 12, v. 33, 2005, p. 7-67.
- González Hermosillo, Francisco y Luis Reyes García (prol. y trad.), *El código de Cholula. La exaltación testimonial de un linaje indio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Gobierno del Estado de Puebla/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Editorial Porrúa, 2002.

- Harvey, David, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell, 1990.
- Huffman, Nikolas, "Silences and Secrecy in the History of Cartography: J. B. Harley, Science and Gender", en *Proceedings of the 17th International Cartographic Conference*, Barcelona, Institut Cartogràfic de Catalunya, 1995, v. 2, p. 1622-1630.
- Kellogg, Susan, "Aztec Inheritance in Sixteenth-Century Mexico City. Colonial Patterns, Pre-Hispanic Influences", *Ethnohistory*, v. 33, n. 3, 1986, p. 313-330.
- , "Hegemony Out of Conquest. The First Two Centuries of Spanish Rule in Central Mexico", *Radical History Review*, n. 53, 1992, p. 27-46.
- , *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.
- Kubler, George, "La traza colonial de Cholula", *Estudios de Historia Novohispana*, v. 2, n. 2, 1968, p. 1-30.
- Lefebvre, Henri, *The Production of Space*, traducción de Donald Nicholson-Smith, Cambridge, Blackwell, 1991.
- León-Portilla, Miguel, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- López Austin, Alfredo, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.
- Marcos, Sylvia, "Pensamiento mesoamericano y categorías de género. Un reto epistemológico", *La Palabra y el Hombre*, n. 97, 1995, p. 5-38.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa, 1970.
- Mundy, Barbara E., *The mapping of New Spain. Indigenous cartography and the maps of the Relaciones Geográficas*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.
- Russo, Alessandra, *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía indígena novohispana siglos XVI y XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Stockett, Miranda, "On the Importance of Difference. Re-envisioning Sex and Gender in Ancient Mesoamerica", *World Archeology*, v. 37, n. 4, 2006, p. 566-578.
- Wood, Stephanie, "Female Town Founders, Female Town Defenders. Women and Gender in the Kislak Techialoyans of Late Colonial Mexico", en *Mapas University of Oregon*. Documento en línea: <http://mapas.uoregon.edu/research/KislakWomen2.pdf> [consulta: 22 de junio de 2016].

- _____, “Gender and Town Guardianship in Mesoamerica. Directions for Future Research”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 84, n. 2, 1998, p. 243-276.
- Zuckerhut, Patricia, “Cosmovisión, espacio y género en el México antiguo”, *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia*, v. 21, n. 38, 2007, p. 64-85.

