

LAS IDEAS SOBRE LA MUJER EN LOS TIEMPOS MÁS ANTIGUOS DE MESOAMÉRICA

LAURA IBARRA

Sobre la situación de la mujer en la organización social en Mesoamérica durante los primeros periodos de la historia —sin importar cuando se fije su inicio— se conoce muy poco. Sin embargo, el pensamiento prehispánico dispone de algunos mitos que describen cómo eran las relaciones entre los sexos en los tiempos más remotos. Aunque se trate de narraciones registradas en épocas más recientes podemos suponer que son de procedencia muy antigua. Además la estructura misma del mito ubica los hechos que narra en el principio de la historia. Ciertamente, para entender estos relatos es necesario una lectura especial, una lectura que atienda su estructura. En estrecha relación con los mitos existe una serie de divinidades que igualmente revela cierta información sobre la posición de la mujer en los inicios históricos. Veamos que nos dicen los mitos.

Huitzilopochtli vence a Coyolxauhqui

Curiosamente en Mesoamérica el más importante de los mitos aztecas¹ nos relata cómo la mujer que dirigía a la tribu perdió el poder. Éste le fue arrebatado por su hermano mediante un acto de extrema violencia. El paisaje donde el mito sitúa estos acontecimientos es uno de los montes que los aztecas cruzaron en la época de su migración, cuando aún siendo una horda de cazadores y depredadores nómadas se acercaban al Altiplano e iniciaban contacto con los pueblos sedentarios agrícolas.

En la versión recogida por fray Bernardino de Sahagún² se dice

¹ La representación de este mito constituía la fiesta más importante del calendario ceremonial en Tenochtitlan.

² Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1989, lib. III, cap. I, p. 191-192.

que en el cerro Coatepec vivía una mujer llamada Coatlicue, madre de Coyolxauhqui y de los Centzonhuitznahua. Un día, al estar barriendo Coatlicue encontró una pelotilla de plumas que puso en su seno, al terminar de barrer se dio cuenta que ésta había desaparecido. Mediante la fuerza mágica de la pelotilla de plumas, Coatlicue resultó embarazada, lo cual despertó la ira de Coyolxauhqui y los Centzonhuitznahua. ¿Quién la emparejó que nos infamó y avergonzó? se decían con enojo. Entonces Coyolxauhqui exhortó a sus hermanos a matar a su madre. Al enterarse de ello, Coatlicue se entristeció mucho. Cuando Coyolxauhqui y los Centzonhuitznahua, fuertemente armados, se acercaban al cerro donde se encontraba Coatlicue para darle muerte, saltó de su seno Huitzilopochtli. Nació, según el mito, con el arma en la mano y vestido para la guerra, entonces hirió mortalmente a Coyolxauhqui, la degolló y arrojó su cuerpo hacia abajo del cerro, después Huitzilopochtli persiguió y dio muerte a los Centzonhuitznahua.

Entre las interpretaciones dadas a este mito, una de ellas sugiere que éste refleja una relación exitosa contra el estado matriarcal.³ La lucha y victoria de Huitzilopochtli señala la decisión del hombre por arrebatarse a la mujer el poder y apropiárselo. Sin embargo, quienes han sustentado esta tesis admiten que no existen indicios contundentes de que haya existido el matriarcado en las sociedades nómadas del norte de México, a las cuales pertenecía la tribu azteca.⁴ Es necesario, entonces, preguntarse si el mito relata o no hechos históricos; y si este mito puede interpretarse efectivamente como una lucha contra el poder que las mujeres detentaron en los tiempos antiguos.

Como todos los mitos, esta narración relata cómo una situación que en un principio no existía, ha llegado a serlo, es decir, cómo el hombre llegó a detentar el poder. Para quienes crearon y relataron el mito, éste tenía un valor explicativo. En su estructura el relato mítico asume el esquema del pensamiento y éste, como ya hemos explicado, sigue la lógica del comportamiento.⁵ En esta lógica, el pensamiento remota la situación presente, una parte del mundo fenoménico, a un inicio del cual se le hace surgir. En la medida que

³ María J. Rodríguez, *La mujer azteca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1988, p. 42-43. Ver también Christian Duverger, *El origen de los aztecas*, México, Editorial Grijalbo, 1987, p. 338.

⁴ M. J. Rodríguez, *op. cit.*, p. 36 y ss.

⁵ Laura Ibarra, *La visión del mundo de los antiguos mexicanos. Sobre las estructuras cognitivas de causalidad, de tiempo y espacio*, México, Editorial de la Universidad de Guadalajara, 1994. Ver también Guenter Dux, *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992.

el mito describe cómo el fenómeno se ha derivado del origen, lo explica.

Pero ya que todo fenómeno constituye una parte del orden en el mundo, el mito remite todo principio al principio original, al inicio mismo del mundo. Así, el tiempo en que suceden los hechos míticos es el tiempo en el umbral de la historia; el tiempo original, el que ocurre antes de que el mundo sea creado. El mito, en la historia que narra, une, entonces, la situación presente en el mundo fenoménico con un acontecimiento en el comienzo original.⁶

La lógica en la que descansa la estructura del mito no sólo explica por qué el mito ubica los acontecimientos que narra en el inicio de los tiempos, sino también por qué en el mito es la mujer quien al inicio de la historia, en el origen del mundo, detenta el poder. Obligado por su lógica estructural, el pensamiento mítico imagina el origen en una de estas dos formas: o la situación presente del mundo fenoménico existe ya en forma latente dentro del origen, como si se tratara de un estrato cerrado en el que reside pasivamente lo que de aquí habrá de surgir, o bien, la situación presente emergerá del origen y éste es en un principio un estado de desorden o de caos.⁷

Una de las posibilidades que tiene el mito para describir este desorden es hacerlo “negativo” con respecto al orden en el mundo real. Un mito contenido en la historia de Colhuacán y México cuenta que originalmente los insectos tenían conocimientos del lugar en que se encontraba escondido el maíz, mientras los primeros hombres lo ignoraban.⁸ En uno de los textos recogidos por Sahagún⁹ se dice que el arrogante y orgulloso Tecuciztecatl fue quien al arrojar al bracero divino se convirtió en la luna, mientras

⁶ Por eso no extraña que una narración prehispánica empiece a relatar los acontecimientos míticos con las siguientes palabras: “Cuando aún era de noche, cuando aún no había día, cuando aún no había luz, se reunieron, se convocaron los dioses allá en Teotihuacán”. Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia*, citado por Miguel León-Portilla en *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 25. Ver también *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún*, texto náhuatl traducido al alemán por E. Seler, editado por Caecilie Seler-Sachs en colaboración con W. Lehmann y W. Krickeberg, Stuttgart, Verlag Strecker und Schroedter, 1927, p. 35 y ss.

⁷ Sobre estas formas de concebir el origen ver Guenter Dux, *Die Spur der Macht im Verhaeltnis der Geschlechter. Ueber den Ursprung der Ungleichheit zwischen Frau und Mann*, Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1993, p. 23.

⁸ Domingo Francisco Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, *Das Memorial Breve acerca de la fundación de Culhuacán und Weitere Ausgewählte Teile aus den "Diferentes historias originales"*, edición y traducción de W. Lehmann y G. Kutscher, Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas 7, Stuttgart-Berlin, 1958, W. Kohlhammer Verlag, p. 338.

⁹ B. de Sahagún, *op. cit.*, lib. VII, cap. II, p. 432.433.

el humilde dios buboso Nanahuatzin fue quien salió convertido en un sol brillante y resplandeciente. Así, también en los tiempos míticos, al contrario del orden actual, la mujer, Coyolxauhqui, dirige y manda sobre los hombres. Ella es quien decide que hay que hacer y ella es la que se opone al surgimiento del poder masculino.

Estructuralmente en el pensamiento mítico existe otro motivo para pensar que la mujer fue en los inicios más poderosa que el hombre. En el mundo primitivo la fertilidad de la mujer sobrepasa en importancia a todas las demás características femeninas. Esto se debe a la forma especial en que ésta es concebida. En un mundo construido e interpretado por la lógica del comportamiento todo fenómeno, como ya mencionamos, es visto como la prolongación de un origen.¹⁰ Cuando se piensa sobre una situación o un acontecimiento del mundo fenoménico se piensa en un origen, en una fuerza que lo ha determinado y lo continúa determinando. La estructura del pensamiento obliga, además, a pensar una identidad entre el origen y el fenómeno. Este último es entonces la manifestación de una fuerza que se encuentra detrás y que es idéntica a éste. Así, en la fertilidad de la mujer el pensamiento mítico ve la expresión de una fuerza creadora que identifica con el poder que una vez dio vida al cosmos y que sigue asegurando la existencia de éste. La capacidad de la mujer de dar vida participa de la fuerza original que da vida al mundo.

Ahora bien, en la lógica del comportamiento en la que se apoya el mito que estamos analizando, el origen es siempre más poderoso que aquello que de aquí emerge. Obligado por la estructura, el inicio debe tener la fuerza de hacer surgir de sí lo que se manifestará posteriormente. La potencia del origen debe ser mayor que aquello que de aquí resulta. Si la mujer se encuentra en unión con la fuerza creadora del universo, es, entonces, la más poderosa. Sin embargo, esto contradice lo que en el mundo fenoménico se observa: aquí, el hombre es el más poderoso. Para el pensamiento mítico esta aparente contradicción no significa problema alguno. En la semántica del mito, el orden existente surge de un desorden, una esfera en que las relaciones se encuentran invertidas como hemos visto, o sin formas claras. En este desorden está inscrito el poder de la mujer.

En el relato mítico este caos original será superado. Con el nacimiento y victoria de Huitzilopochtli se introduce el orden en el mundo. Es el hombre, por lo tanto, quien mediante la guerra da

¹⁰ Ver G. Dux, *Die Spur der Macht im Verhaeltnis der Geschlechter*, op. cit., p. 27 y ss.

origen a la organización del mundo actual y es el hombre a quien corresponde mantenerlo.

La historicidad del mito

La necesidad del pensamiento mítico, determinada por su estructura, de ubicar el origen en un tiempo anterior a la historia no impide, sin embargo, incluir en el mito hechos históricos. Es posible que el mito sobre el nacimiento de Huitzilopochtli haya tenido como punto de partida el conflicto entre el jefe de la tribu y su hermana Malinalxóchitl, el cual se resolvió, según datos históricos, cuando los partidarios de Huitzilopochtli durante la noche, abandonaron en secreto, al resto de la tribu.¹¹ Esta posibilidad de integrar acontecimientos históricos que han permanecido en la memoria de los pueblos resulta simplemente del proceso explicativo de la lógica del mito. Ésta, como mencionamos, parte de un acontecimiento del mundo fenoménico, atribuyéndole un origen del cual lo hace emerger. Así, el fenómeno es inserto en el origen o se le hace derivar de éste; por lo que un acontecimiento histórico pueda muy bien introducirse en el mito.

Si se considera entonces la estructura del mito, está claro que éste apenas pueda dar información sobre la posición de la mujer en las primeras etapas de la historia. Cuando los mitos relatan que en el principio de los tiempos, la mujer detentaba el poder, puede tratarse de uno de los recursos sobre los que dispone el pensamiento para describir el caos inicial, es decir, como un orden inverso, o bien de una situación real, en la que el poder, efectivamente, se encontraba en manos de la mujer y que es ubicada por exigencias del pensamiento en los tiempos míticos, anteriores al inicio de la historia. La dificultad radica en que el mito, en sí mismo, no tiene elementos que nos permitan discernir si los acontecimientos que narra constituyen un origen mítico, fuera de la realidad material, del tiempo y del espacio, en donde imperan relaciones inversas al orden real o son reflejo de una realidad histórica. Por lo que el mito resulta insuficiente cuando se trata de dar respuesta a la pregunta si existió o no el matriarcado en Mesoamérica.

¹¹ *Códice Ramírez*, manuscrito del siglo XVI intitulado: "Relación del origen de los indios que habitan a Nueva España según sus historias", edición de J. F. Ramírez (1860) publicado en Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Editorial Porrúa, 1975, p. 23.

Las figurillas

Una fuente importante de información sobre la situación de la mujer en las sociedades paleolíticas proviene de las excavaciones arqueológicas. En toda el área conocida como Mesoamérica se han encontrado gran número de figuras femeninas de barro. En la cuenca de México estas figurillas fueron hechas mediante la técnica de pastillaje y se supone que estaban relacionadas con cultos a la fecundidad. Otros lugares en que se han encontrado igualmente este tipo de figuras son el Valle de Tehuacán, la Huasteca y Oaxaca.¹² Schondube ha localizado en el occidente de México una gran profusión de figuras de barro representando a mujeres.¹³ Todas estas figuras tienen formas muy diversas, algunas muestran a las mujeres en actitud estática, otras bailando, cargando niños, dándoles de mamar, arrullándolos, cargando cántaros, jugando con perros, amasando el maíz en el metate, etcétera.

Aunque la mayoría de los antropólogos consideran que estas figuras estaban relacionadas con cultos a la fecundidad existen hipótesis que suponen que aquellas tenían un significado diferente. Ya que las figurillas no representan una determinada deidad y que éstas no han sido encontradas en los campos de cultivo, Vaillant niega que hubieran sido instrumento de algún culto u objeto de veneración.¹⁴ Otros antropólogos haciendo referencia a los rasgos individualizados de los rostros o a las actividades ordinarias que muestran muchas de las figurillas, rechazan que sean objetos ligados a cultos y suponen que más bien son manifestaciones del *status* prominente que las mujeres debieron haber poseído, probablemente debido a una organización social matrilineal. Piña Chan, por ejemplo, refiriéndose a los resultados de algunas excavaciones menciona:¹⁵

casi en todos los sitios hay entierros de hombre y mujer asociados, pero con la ofrenda más rica para la mujer ... la asociación de un hombre con una mujer nos indica que al morir uno el otro era enterrado como acompañante y, por la ofrenda más rica y numerosa en la mujer, tal vez el acompañante en estos casos era el hombre.

¹² Ramón Piña Chan, "El periodo agrícola aldeano, consideraciones generales", en *Del nomadismo a los centros ceremoniales*, México, SEP/INAH, 1975, p. 240-241.

¹³ O. Schondube, "De las aldeas a los señoríos" en *Del nomadismo a los centros ceremoniales*, México, SEP/INAH, 1975, p. 302.

¹⁴ George C., Vaillant, *La civilización azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 41.

¹⁵ Román Piña Chan, *op. cit.*, p. 69.

Otros historiadores han llegado a suponer que la existencia de las figurillas simplemente se debe a la participación de la mujer en las actividades artesanales. Como ceramistas las mujeres se representaron a sí mismas, ya sea en una especie de autorretrato estático o ejecutando alguna de las actividades a que se dedicaban en el resto de su tiempo.

Si se tiene presente la forma de percibir y reflexionar del pensamiento mítico, no es difícil suponer cuál fue el significado de estas figurillas. Esta forma de pensamiento atribuye a todos los fenómenos semejantes el mismo origen. Es como si cada uno de los fenómenos que guardan semejanza entre sí fueran parte de un todo, en cuyo centro se encuentra un núcleo que los determina y al cual permanecen unidos.

Aun cuando la religión pueda hacer responsable a una determinada divinidad de cierto fenómeno, estructuralmente el pensamiento tiende a pensar que todos los orígenes convergen en uno sólo. Ahora bien, si existe una identidad entre el origen y el fenómeno y los fenómenos fértiles tienen el mismo origen, resulta que todos los fenómenos fértiles son idénticos. Así, la fertilidad de la mujer, del agua, del río, de la tierra, etcétera, son expresiones de un mismo origen, determinante de todas las formas de fertilidad.

Debido entonces a la unión de la mujer por su capacidad de crear la vida, con la fertilidad cósmica, fuente de toda creación, y a la identidad entre todos los fenómenos que aquí tienen su origen, la mujer tiene el poder de influir en todos los fenómenos fértiles. Ella domina así las fuerzas que pueden provocar lo que beneficia o estimula la vida.

A esta identidad se añade otra. En el pensamiento mítico no existe una diferenciación entre el símbolo y su referente. El símbolo, ya sean palabras, escenificaciones o figuras en piedra o barro, tiene la fuerza que se le atribuye a lo que representa. Por lo que las figurillas encontradas no constituyen meras representaciones de la mujer; ellas poseen las fuerzas que a la mujer misma se le atribuyera. Y su producción no es resultado simplemente de la creatividad de las ceramistas, sino que obedece a la intención de los hombres de beneficiarse de estas fuerzas. Por eso, interpretar las figuras femeninas como símbolos de fecundidad es correcto, sólo que vista la fecundidad en una dimensión mucho más amplia, es decir, como la fuerza vital detrás de todos los fenómenos benéficos a la vida humana.

En realidad, a través de los datos históricos de que se dispone no se puede afirmar con seguridad si estas figurillas corresponden

o no a una determinada deidad. Pero, para conferirles el poder sobre la vida, así como sobre todo aquello que beneficia al hombre no es condición que encarnen a alguna deidad femenina. Ellas, como representantes de la mujer, asimilan, gracias a la identidad entre símbolo y referente, las fuerzas que en la visión mítica del mundo son propias de la mujer.

La sexualidad de la mujer como amenaza a la vida

Un documento de especial importancia para la investigación de las culturas antiguas del continente americano es el Diario, escrito por el español Cabeza de Vaca. Después de haber sobrevivido a un naufragio en el año de 1528, Cabeza de Vaca recorrió de oriente a poniente todo el sur de los Estados Unidos y de norte a sur pasando por regiones que ahora pertenecen a los estados de Chihuahua y Sinaloa, hasta reencontrar a los españoles en la Nueva Galicia. Así, durante ocho años Cabeza de Vaca convivió con tribus nómadas o seminómadas cuyas formas de vida eran aún muy rudimentarias; su Diario describe —como si se tratara de una “observación de campo”— las condiciones de vida de las poblaciones del norte.

En su texto Cabeza de Vaca nos relata la costumbre de una de estas tribus de imponer a las mujeres absoluta inmovilidad y silencio mientras preparan el té negro que habrán de tomar:¹⁶

Beben también otra cosa que sacan de las hojas de los árboles, como de encina, y tuéstanla en unos botes de fuego, y después que la tienen tostada hinchán el bote de agua, y así lo tienen sobre el fuego, y cuando ha hervido dos veces, échanlo en una vasija y están enfriándola con media calabaza, y cuando está con mucha espuma bébenla tan caliente cuanto pueden sufrir, y desde que la sacan del bote hasta que la beben están dando voces, diciendo que ¿quién quiere beber? Y cuando las mujeres oyen estas voces, luego se paran sin osarse mudar, y aunque están mucho cargadas, no osan hacer otra cosa, y si acaso alguna de ellas se mueve, la deshonoran y le dan de palos, y con un gran enojo derraman el agua que tienen para beber, y la que han bebido la tornan a lanzar, lo cual ellos hacen muy ligeramente y sin pena alguna.

¹⁶ Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, *Naufragios y comentarios*, edición preparada por Roberto Ferrando, Madrid, Historia 16, 1984, p. 107-108.

El Diario escrito por el español nos revela además el motivo de tan extraña regla:

La razón de la costumbre dan ellos, y dicen que si cuando ellos quieren beber aquella agua las mujeres se mueven de donde donde les toma la voz, que en aquella agua se les mete en el cuerpo una cosa mala y que donde a poco les hace morir, y todo el tiempo que el agua está cociendo ha de estar el bote tapado, y si acaso está destapado y alguna mujer pasa, lo derraman y no beben más de aquella agua; es amarilla y están están bebiéndola tres días sin comer, y cada día bebe cada uno arroba y media de ella ...

Tal comportamiento, como otros que veremos más adelante, sólo puede ser comprensible si se considera que el pensamiento mítico atribuye a la mujer capacidades que van más allá de la causalidad en la vida cotidiana. Estas capacidades se relacionan, ante todo, con la idea de que a la mujer le es propio un dominio sobre la vida y la muerte. Ya mencionamos que la mujer, debido a la fertilidad, participa de la fuerza cósmica del origen, del poder causante de toda vida. Ahora bien, en el pensamiento mítico que se apoya en la estructura del comportamiento, la vida es concebida como un evento que dura hasta que el poder del origen le pone fin. La muerte aparece cuando el poder que está determinando la vida retira su energía expendedora de vida. El poder del origen que da vida es, por tanto, simultáneamente, el poder de la muerte. Al participar la mujer de la fuerza creadora de la vida, posee también la fuerza que la destruye. De ahí, que en la mujer y especialmente en todo aquello relacionado con su fertilidad se vea no sólo una fuerza creadora, sino, también, una fuerza destructora que daña o aniquila la vida. Por eso, los miembros de la tribu descrita por Cabeza de Vaca piensan que la mujer es la causa "de que se les mete en el cuerpo una cosa mala y que donde a poco les hace morir". Así como mediante la posesión y manipulación de las figurillas femeninas de barro los miembros de las antiguas culturas mesoamericanas tratan de beneficiarse del poder sobre la vida atribuido a las mujeres, así también intentan defenderse de la amenaza de enfermedad y muerte que ellas les significan, imponiendo ciertas reglas y controles. Quienes no las respeten, se ven sujetos a serios castigos, pues el miedo a los poderes de la mujer es un miedo mortal. Dicho en pocas palabras, las mujeres representan, debido a la lógica a través de la cual los miembros de estas culturas interpretan el mundo, una amenaza a la vida.

El miedo a la menstruación

El poder sobre la muerte atribuido a la mujer explica igualmente las reacciones de los miembros de estas tribus frente a la menstruación. En las tribus del norte parece ser que la caza estaba reservada a los hombres; las mujeres, en cambio, se dedicaban a la recolección de insectos, gusanos, tunas, raíces, flores, miel, etcétera, que era su colaboración a la dieta de la tribu. Durante el período menstrual —como nos los hace saber el Diario de Cabeza de Vaca— los hombres se negaban a aceptar lo que las mujeres habían recogido, éstas deberían proveerse a sí mismas. Tal rechazo sólo tiene sentido si la menstruación es concebida como algo dañino, como un peligro que puede debilitar o exterminar la vida. En los pueblos nahuas del siglo XV volvemos a encontrar ideas semejantes en relación a los prejuicios que causa la menstruación. Uno de los informantes de Sahagún afirma que los alimentos se descomponen si éstos son preparados por una mujer menstruando y que la sola mirada a la sangre menstrual daña a los niños. Este fluido tiene también el poder de esterilizar los campos.¹⁷

Pero esta actitud ante la menstruación no es parte de una ideología masculinista resultado de un mero deseo de dominación y sometimiento de los miembros masculinos de las sociedades, como afirma María Rodríguez.¹⁸ ¿Acaso los hombres no ven en la menstruación más bien una amenaza a la vida que un fenómeno que legitima su poder? Este tipo de interpretación derivada deja fuera lo que al final de cuentas interesa a las ciencias sociales con respecto a las ideas y concepciones del mundo en las distintas culturas, es decir, reconstruir las condiciones en que éstas se forman, para poder así explicarlas. Las creencias y la visión del mundo de una cultura se forman sobre estructuras cognitivas que pueden ser reconstruidas. El miedo a la menstruación resulta de la estructura del pensamiento que, por un lado, obliga a considerar como idénticos el poder de la fertilidad y el poder destructor de la vida: y, por otro, hace participar todo aquello relacionado con la sexualidad de la mujer de esta fuerza destructora. Ya hemos visto que para el pensamiento mítico existe una identidad entre el todo y la parte. De ahí que no exista una distinción entre la sexualidad y la fuerza que expende vida. Como consecuencia de esta identidad entre la

¹⁷ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 280.

¹⁸ María J. Rodríguez, *La mujer azteca, op. cit.*

parte y el todo, aquello que tiene que ver con la sexualidad de la mujer, como la sangre menstrual, las secreciones vaginales o la cohabitación encierra una fuerza nociva y deber ser, por consiguiente, sujeto a controles y restricciones.

La mujer embarazada en la creencia sobre el fin del mundo

Esta unión de la fertilidad de la mujer con la fuerza, origen de toda vida, y, de ahí, con la fuerza destructora, ha encontrado expresión en la visión del mundo de las tribus prehispanicas.

Una costumbre, probablemente de origen muy antiguo, consistía en encerrar a las mujeres preñadas en unos enormes locales usados como graneros cuando estaba por concluir un ciclo de 52 años, pues se pensaba que al cumplirse este período, el mundo estaba en peligro de llegar a su fin, entonces se desencadenaría un enorme caos y las mujeres preñadas se convertirían en seres monstruosos que devorarían a los últimos seres humanos.

Después de lo que hemos explicado no es difícil comprender tal creencia. Si la mujer preñada posee la fuerza de la vida que no es otra que la fuerza cósmica del origen, ella participa por tanto de la fuerza que amenaza un día con destruir al mundo entero. Cuando llegue la hecatombe final, la mujer será, sin duda, parte de la fuerza que extermine la vida. Si se tiene en cuenta que los hombres tuvieron que actuar conforme conceptualizaron el mundo y esta conceptualización está determinada por la lógica del pensamiento, no se pueden juzgar las precauciones que los hombres tomaron al finalizar el ciclo de 52 años como una ideología para favorecer relaciones de explotación. Esto es equívoco y muestra más bien una incomprensión de las condiciones en que se forman las ideas de los seres humanos, en especial, de las culturas preindustriales. Si los hombres deciden encerrar a las mujeres preñadas cuando temen el fin del mundo lo hacen por un miedo real a que éstas, convertidas en seres monstruosos, puedan llegar a devorarlos. Los hombres no pueden actuar de otra manera que no corresponda a las estructuras mediante las cuales construyen e interpretan el mundo.

Las restricciones a la sexualidad y la influencia perjudicial de las mujeres embarazadas

Como mencionamos los miembros de las tribus prehispánicas intentaron defenderse de los efectos de la menstruación. Desgraciadamente disponemos de muy pocos datos sobre las formas de vida de las tribus nórdicas en relación a este aspecto. Es de nuevo el Diario de Cabeza de Vaca el que proporciona cierta información al respecto:¹⁹ “Desde la isla de Mal Hado, todos los indios que hasta esta tierra vimos tienen por costumbre desde el día que sus mujeres se sienten preñadas no dormir juntos hasta que pasen dos años que han criado a los hijos...”. Los textos recogidos por algunos españoles y las crónicas de los historiadores indígenas igualmente atestiguan que en la sociedad mexicana del siglo XV el acto sexual con mujeres embarazadas, o que habían dado a luz recientemente, o el trato social que se establecía con ellas, se encontraban sujetos a controles y restricciones semejantes. En el México prehispánico en general, la abstención sexual es considerada una forma de purificación. En algunas fiestas como en la llamada Quecholli, en la que todos los habitantes varones de la ciudad participan en una gran cacería, los hombres se abstienen de la actividad sexual durante el tiempo en que preparan sus flechas.²⁰ De lo contrario, pensaban, que la caza estaba condenada al fracaso. A los sacerdotes, que servían en los numerosos templos, se les imponía absoluta castidad: “La decimaquinta (regla) era que los ministros de los ídolos tenían voto de vivir castamente, sin conocer a mujer carnalmente”.²¹

En relación a los temores que despertaban las mujeres preñadas se decía que éstas eran la causa de un gran número de fuerzas perjudiciales que enfermaban a sus maridos y a sus hijos. A su marido le producía, entre otros, fiebres con frío, diarrea, inapetencia, etcétera. Con su leche, la mujer embarazada debilitaba a sus demás hijos, originándoles diarrea, distensión del vientre y adelgazamiento. A los hombres de las mujeres preñadas se les recomendaba ponerse tabaco “para excusar el peligro del hijo que estaba en el vientre de la madre; y si esto no hacían, decían que la criatura nacería con una enfermedad que llaman ayomama o con otra enfermedad que llaman cuetzpaliciuiztli o con lobanillos en las ingles”.²²

¹⁹ Cabeza de Vaca, *op. cit.*, p. 103.

²⁰ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, lib. II, cap. XXVIII, p. 139 y ss.

²¹ *Ibid.*, lib. III, cap. VIII, p. 214.

²² *Ibid.*, lib. IV, cap. XIX, p. 282-283.

La unión de la mujer con la fertilidad cósmica y su consecuente poder destructivo despertaba temores incluso después del parto. Copular con una mujer recién parida era considerado como dañino y si se visitaba a mujeres que acababan de dar a luz, los visitantes untaban con cenizas las coyunturas de sus niños con el fin de protegerlos de las emanaciones nocivas de las parturientas. Si no hacían esto “aquellas criaturas quedarían mancas de las coyunturas y que todas ellas crujirían cuando las moviesen”.²³

Así, en una serie de creencias volvemos a encontrar la ambivalencia de las fuerzas atribuidas a la mujer. Ellas son a la vez benefactoras o perjudiciales a los hombres. Precisamente por esto, aquello que tiene que ver con la sexualidad femenina tiene que ser sometido a control. Estas ideas no determinan el lugar de la mujer en la sociedad prehispánica, pero sí logran imponerse en la manera en que los miembros de estas culturas perciben los sexos y en las relaciones que en la práctica ambos sostienen.

Después de haber visto los mitos y las creencias que pueden arrojar alguna luz sobre la posición de la mujer en las épocas más remotas en el norte de México y en la región que conocemos como Mesoamérica nos ocupamos en seguida de las diosas que registra el panteón de estas culturas. De ellas nos interesa sólo aquello que pueda dar información sobre el papel y la concepción de la mujer.

Las diosas

Sobre las diosas de los cazadores y recolectores que se desplazaban en las estepas del norte y a quienes se les denomina con el nombre genérico de chichimecas, sabemos muy poco. Ya que estas tribus no representaban a sus dioses ni de manera antropomórfica ni zoomórfica, el *Códice Ramírez* menciona que no adoraban a dioses algunos.²⁴ Pero esto no corresponde a la realidad. Se sabe que practicaban el culto al sol. Ixtlilxóchitl, descendiente directo de uno de estos grupos nómadas, afirma que ellos, además de venerar al sol, ofrecían culto a una diosa de la tierra, “llamaban al sol padre y a la tierra madre. La primera caza que tomaban le cortaban la cabeza, mostrándole al sol, como sacrificándolo y labraban la tierra donde se derramaba la sangre.”²⁵ También honraban a las constelaciones del cielo nocturno y al viento así como a algunos ancestros divinizados.

²³ *Ibid.*, lib. v, cap. xi, p. 281.

²⁴ *Op. cit.*, p. 17.

²⁵ Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, edición de Edmundo O’Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, t. I, p. 289.

Más tarde, cuando los nahuas se vuelven sedentarios, los antiguos dioses que transportaron durante el tiempo de su vida nómada van a seguir siendo venerados en los templos de las ciudades que fundaron. Este es el caso de deidades como Huitzilopochtli, Tezcatlipoca y Mixcoatl, a quienes les estaban dedicados algunos de los ritos más importantes en los recintos sagrados de Tenochtitlan.

Entre las antiguas diosas de las tribus nórdicas destaca Itzpapálotl, “la mariposa de obsidiana”, un monstruo con rasgos de madre que gobernaba en los tiempos míticos. A Itzpapálotl se le representaba con el cuerpo cubierto de cuchillos de piedra, con garras de águila en las extremidades y con un enorme tocado de plumas, todo lo cual simbolizaba sus nexos con las actividades guerreras. A pesar de su carácter amenazante para los hombres, Itzpapálotl fue venerada como una auténtica divinidad. Ella fue una de las divinidades que en forma de bulto sagrado transportaron consigo las tribus de las regiones septentrionales en todos sus desplazamientos hasta llegar a fundar Cuauhtitlán. Ahí lo depositaron en el santuario dedicado a Mixcoatl.

Cuando los nahuas se convirtieron en pueblos sedentarios empezaron a practicar la agricultura, Itzpapálotl se vio desplazada por la diosa Coatlicue también llamada Teteo-Innan, “la madre de los dioses”. Otros nombres con los que se conocía a esta divinidad en el México Central eran Tonantzin, “nuestra madrecita” y Toci, “nuestra abuela”. En las esculturas que de ella se conocen, se le representa como un ser mixto en cuyo cuerpo aparecen símbolos de vida y de fertilidad junto con calaveras y huesos. Su carácter asociado a la muerte se manifestaba, sobre todo, en la forma en que era concebida la superficie de la tierra: para los antiguos mexicanos ésta es una especie de monstruo con rasgos de cocodrilo, en cuyos dientes transcurría la vida de los hombres y que en cada momento podría abrir sus fauces y deglutir todo lo vivo. Pero la diosa de la tierra es también un ser que expende vida; ella representaba la fertilidad de la tierra y era considerada la Señora del maíz maduro y de las plantas medicinales. Debido a su poder sobre la vida, los médicos y parteras consideraban a Teteo-Innan como su patrona.

Tlazoltéotl era una antigua diosa del amor carnal y de la fertilidad, pero también del pecado. A ella se le confesaban por medio de sus sacerdotes las transgresiones sexuales, ya que la absolución sólo podía darse una vez en la vida, la confesión, en general, se hacía poco antes del fallecimiento. Esta diosa de la carnalidad estaba vinculada también a símbolos guerreros.

Chalchiuhtlicue, la diosa de las aguas, tenía un poder sobre la

lluvia y era por tanto encargada de producir todos los mantenimientos. Pero también, debido a su influencia sobre el agua de mar y los ríos, Chalchiuhtlicue podría producir tempestades o ahogar a los hombres que se aventurasen en sus dominios.

Aunque se podrían mencionar un gran número de diosas del panteón prehispánico quisiera referirme sólo a un grupo de diosas: las Cihuateteo. Unos textos afirman que se trataban de cinco divinidades femeninas, otros las identifican con las almas de las mujeres que fallecían durante el parto. Estas deidades femeninas eran seres fantasmagóricos dotados de una gran libertad, que cuando venían a la tierra tomaban posesión del cuerpo de quienes se les atravesaba en el camino, causándoles ataques epilépticos.

La razón por la que existen divinidades ya la hemos analizado en otra parte:²⁶ Es la forma subjetivista mediante la cual el pensamiento percibe la realidad, lo que hace ver en cada fenómeno significativo la manifestación de una fuerza subjetiva. Detrás de todo evento con una importancia permanente se percibe un poder subjetivo. En el mundo de las tribus nórdicas así como en el de los agricultores autóctonos de la Meseta Central, los fenómenos relevantes fueron más o menos personalizados mediante alguna figura divina. Si bien es cierto que las deidades chichimecas fueron mucho más abstractas que los dioses de los agricultores del México Central, los fenómenos naturales no dejaron de ser concebidos como fuerzas subjetivas o manifestaciones de un poder que se creía se encontraba detrás de ellas.

En las diosas volvemos a encontrar las fuerzas que el pensamiento mítico atribuye a la mujer. Las deidades femeninas participan, como la mujer de la fuerza cósmica de la fertilidad, y, al igual que ella, tienen un dominio sobre la vida y la muerte. La vida, como el alma, es en estas culturas como todas las que se encuentran en un nivel cognitivo similar, sustancializada. De ahí que los miembros de estas culturas en la preocupación por su existencia se sientan dependientes de las divinidades en quienes ven la fuerza de la vida. A ellas se dirigen cuando tratan de obtener todo lo que es bueno para la vida: la fertilidad de la tierra y todos los alimentos, la salud, las lluvias, los partos exitosos, etcétera. Pero, así como la mujer, por su relación con la fuerza cósmica de la fertilidad también ejerce un dominio sobre la muerte, así también las diosas pueden perjudicar a los hombres ocasionándoles la muerte.

²⁶ Laura Ibarra, *op. cit.*

Las diosas prehispánicas siempre muestran ese carácter ambivalente: ellas son la fuente de la vida y de la muerte. De ahí que no extrañe, que Cihuacóatl, la diosa de la tierra en la comunidad de Colhuacán, sea una diosa de la fertilidad, pero simultáneamente la causa de las adversidades. Ella enviaba a los hombres, según el Informante de Sahagún, pobreza, abatimiento y trabajos.²⁷

Aunque la idea de la mujer se constituye a partir de las estructuras del pensamiento y éstas, como hemos visto, determinan que a la mujer se le atribuyan poderes sobre la vida y la muerte, esto no basta para asegurarle una posición como un ser sagrado o demoníaco; su acción cotidiana está demasiado ligada a la existencia terrestre para hacer esto posible. Pero sí, gracias a los esquemas cognitivos que le confieren tales fuerzas, la mujer ocupa un lugar central en el pensamiento mítico. En su fertilidad se manifiesta la fertilidad del mundo, el principio creador en sus dimensiones cósmicas. Gracias a esta identidad, como hemos visto, el hombre tiene un acceso a la fuente de fertilidad del mundo y a todas las formas de fertilidad, que causalmente puede habilitar. Sin embargo, esto no tiene ninguna repercusión en la posición social de la mujer.

Para evitar una mala comprensión debe quedar claro, que el lugar de la mujer en la organización social está esencialmente determinado por el poder; y éste se introduce en las sociedades por mecanismos que no son las estructuras cognitivas. También es necesario aclarar que las relaciones entre los sexos se ven condicionadas en estas sociedades, así como en las actuales, por el amor (además del poder), entendido éste no en la forma en que los románticos quisieron darle, sino como la necesidad de intimidad, sexualidad y la necesidad de integrar la zona libre de sentido de la corporalidad en una vida conducida con sentido. Existe una diferencia entre el nivel de interpretación de una cultura y el juego entre las fuerzas del poder que determinan, precisamente, las posiciones en la organización social.

²⁷ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, lib. I, cap. VI, p. 32-33.